



سلسلہ اورنگ ۶

حقیقی اسلام کی بازیافت

راشد شاز

حقیقی اسلام کی بازیافت

راشد شاہ

ملی پبلی کیشنز، نئی دہلی ۲۵

سال اشاعت ۲۰۱۲ء
جملہ حقوق محفوظ

۱۰۵۹۱۵۱

ISBN 978-93-81461-06-8

۱۰۵۹۱۵۱

جملہ حقوق محفوظ ہیں۔ تحقیق و تنقید اور علمی مقاصد کے علاوہ اس تصنیف کا جز کسی بھی شکل میں تجارت کی غرض سے نقل کرنا ممنوع ہے، خواہ یہ طریقہ نقل سمعی ہو یا بصری یا کسی اور سائنسی طریقہ عمل سے اسے کسی شکل میں اسے محفوظ کیا گیا ہو، الا یہ کہ مصنف کی اجازت پیشگی حاصل کر لی گئی ہو۔

نام کتاب : حقیقی اسلام کی بازیافت

مصنف : راشد شاز

اشاعت اول : ۲۰۱۲ء

قیمت : دو سو روپے (Rs.200/-)

مطبع : گلوریس پرنٹرز، نئی دہلی-۲

ناشر

ملیٰ پیپلی کیشنز

ملی ٹائمز بلڈنگ، ابوالفضل انکلیو، جامعہ نگر، نئی دہلی-۱۱۰۰۲۵

Milli Times Building, Abul Fazl Enclave,

Jamia Nagar, New Delhi-25

Tel.: +91-11-26945499, 26946246

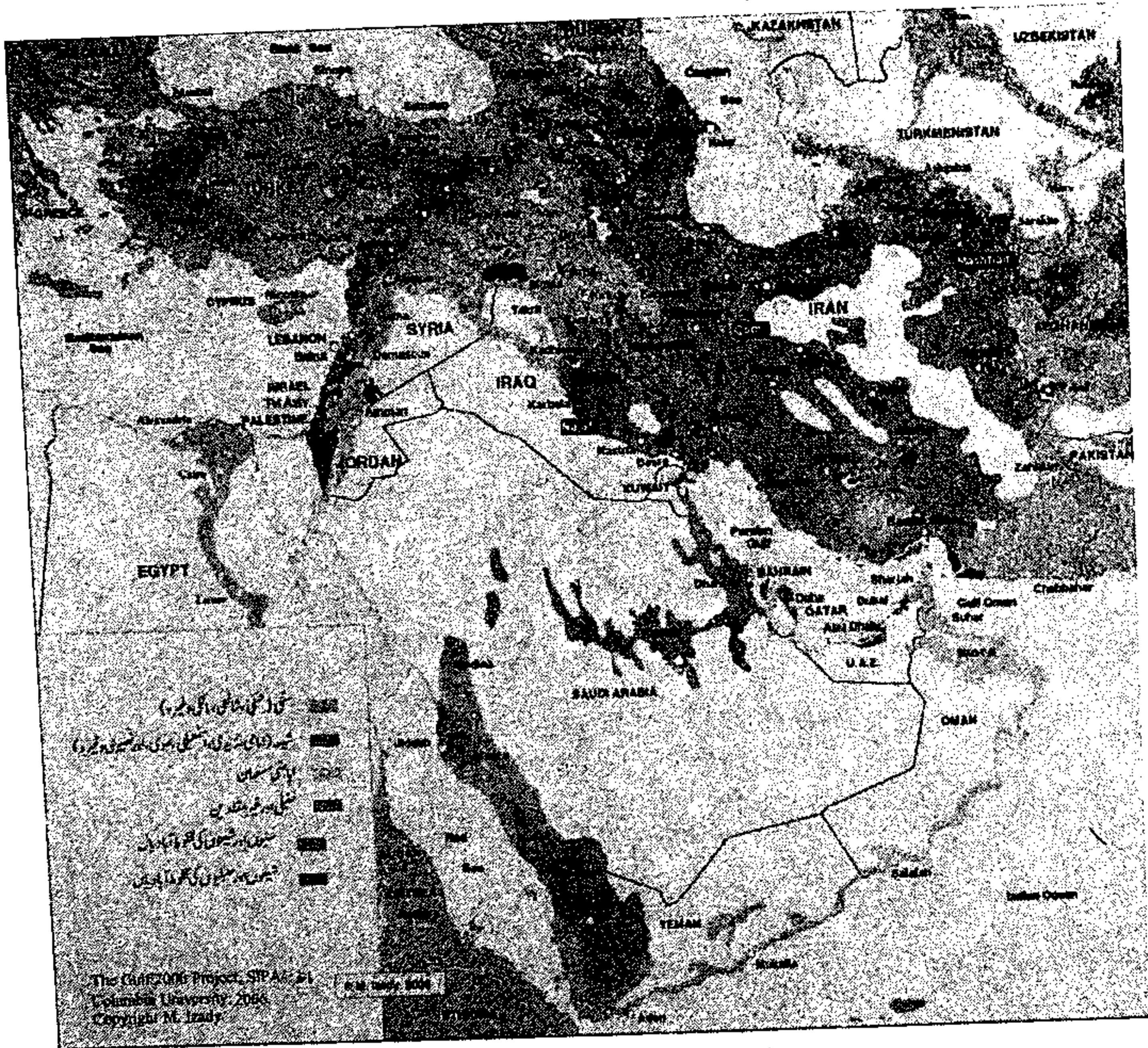
Fax: +91-11-26945499

Email: millitimes@gmail.com

www.barizmedia.com



گروہی اسلام کا موجودہ منظر نامہ



ایک ہو جائیں تو بن سکتے ہیں خورشید میں
ورنہ ان بکھرے ہوئے تاروں سے کیا بات بنے

فہرست

۹	عرضِ ناشر
۱۳	ابتدائیہ
	اسلام کا شیعہی قالب
۱۷	اسلام کا شیعہی قالب
۲۳	مسئلہ امامت
۲۸	عقیدہ امامت کی نظری اساس
۴۰	دین بنام عترت آل بیت
۴۴	شیعان آل بیت کی فقہی شناخت
۴۹	ولایتِ فقیہ
۵۴	تقیہ
۶۲	شیعہ اسلام کے سماجی مظاہر
۶۹	اشھد ان علیاً ولی اللہ
	اسلام کا اسماعیلی قالب
۷۶	اسلام کا اسماعیلی قالب
۸۴	مسئلہ ولایت

۸۹	امام بنام خدا
۹۴	بولایتک یا علی!
۹۵	تعطیل شریعت: اسلام کا باطنی دور
۹۷	تاویل بنام تنزیل
۱۰۳	قرآن الائمہ بنام قرآن الائمہ
۱۰۷	اسماعیلی دعوت بنام باطنی خلافت
۱۱۸	خلاصہ بحث
	اسلام کاسنی قالب
۱۲۶	اسلام کاسنی قالب
۱۲۷	سنی اسلام کاسیاسی پس منظر
۱۳۵	اہل سنت والجماعت
۱۴۱	خلفائے اربعہ
۱۴۳	خطبہ عباسیہ بنام عقیدہ اہل سنت
۱۴۶	ائمہ اربعہ اور سنی اسلام
۱۵۰	اشعریت بنام عقیدہ اہل سنت
۱۵۹	سنی ذہن پر تحریک آل بیت کاسایہ
۱۶۵	خلاصہ بحث
۱۶۸	تممہ بحث
۱۷۲	تعلیقات و حواشی

عرضِ ناشر

بعض کتابیں معلومات کا بیش بہا خزانہ ہوتی ہیں اور بعض اس سے بھی کہیں آگے معلومات کی چھان پھٹک کے بعد انہیں تحلیل و تجزیہ کے کام پر لگاتی ہیں۔ عام طور پر قاری کتابوں سے یہ توقع کرتا ہے کہ یہاں اس کی الجھنوں اور سوالوں کا جواب مل جائے گا لیکن اسے کیا کیجئے کہ قاری کے اسی رویے کے سبب بعض کتابیں مقدس بت کی حیثیت اختیار کر لیتی ہیں جو بالآخر فرقوں کی تشکیل اور ان کے استحکام کا سبب بن جاتی ہیں۔ مسلمانوں کے مختلف گروہ جو دین کی بنیادی تفہیم و تشریح کے مسئلہ پر مسلکوں، فرقوں اور جماعتوں میں بٹ گئے ہیں ان کی علمی اور فکری غذا کی فراہمی ان کتابوں کے ذریعہ ہوتی رہی ہے جو یا تو ان کے بانیان نے لکھی ہیں یا تاریخ کے مختلف ادوار میں ان کے اکابرین نے ان پر اپنی پسندیدگی کی مہر ثبت کی ہے۔ مسلمانوں کے ہر فرقہ کے پاس خواہ وہ چھوٹا ہو یا بڑا اپنی پسندیدہ کتابوں کا ایک سیٹ موجود ہے جس نے اس کے فہم دین کو سہارا دے رکھا ہے اور جس کے سبب دوسرے فرقوں کے مقابلہ میں اس کا فکری اور نظری تشخص قائم ہے۔ کتابیں جب بت بن جائیں اور انسانوں کی تحریر پر جب سند کا گمان ہونے لگے اور یہ خیال عام ہو کہ ان کتابوں میں ہمارے سوالوں کا شافی اور حتمی جواب موجود ہے تو انسانی دل و دماغ پرتالے لاگ جاتے ہیں۔ شرک ایسی قوموں کا مقدر بن جاتا ہے اور پھر وہ فرقہ در فرقہ یعنی تقسیم در تقسیم کی راہ پر چل نکلتی ہے۔

خدا کی کتاب کے علاوہ کسی کتاب کا یہ مقام نہیں کہ ہم کسی شافی اور حتمی جواب کی تلاش میں اس

سے رجوع کریں۔ ہاں انسانوں کی تالیفات کو معاون کتب کی حیثیت سے یقیناً پڑھنا چاہئے۔ یہ دیکھنے کے لیے کہ ان سوالات کی تلاش میں جو ہمیں درپیش ہیں دوسرے علماء و محققین برسہا برس کے غور و فکر کے بعد کن نتائج پر پہنچے ہیں اور یہ کہ انھیں اس سفر میں کتنی کامیابی مل سکی ہے تاکہ ہم وہاں سے اپنے فکری سفر کا آغاز کر سکیں اور ان غیر ضروری بحثوں سے بھی بچ سکیں جس میں خواہ مخواہ ہماری توانائی کے زیاں کا اندیشہ ہو۔

یہ کتاب جو آپ کے ہاتھوں میں ہے بنیادی طور پر کسی سوال کا جواب فراہم کرنے کے بجائے صرف سوال قائم کرتی ہے۔ ایسا اس لیے کہ اگر سوال اپنے تمام مالہ و ماعلیہ کے ساتھ مرصع ہو جائے اور قاری اس سوال کی تاریخ سے بھی واقف ہو تو یہ کام اس کے لیے زیادہ مشکل نہیں رہتا کہ وہ علم و آگہی کے سفر پر از خود صحیح سمتوں میں نکل پڑے اور اگر اس سفر میں اسے وحی ربانی کی مشائیت حاصل ہو تو نامرادی کا کوئی سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

ادراکِ زوالِ امت جب پہلی بار ۲۰۰۳ء میں شائع ہوئی تھی اس وقت ہمیں اس بات کا اندازہ نہ تھا کہ ایک خالص علمی تصنیف کو عوام و خواص میں اس قدر پذیرائی مل سکے گی۔ البتہ دیکھتے دیکھتے جب اس کے دو ایڈیشن ختم ہو گئے تو اس بات کا اندازہ ہوا کہ ان سوالات میں دلچسپی صرف طبقہ علماء کی نہیں بلکہ عامۃ الناس کی بھی ہے جن کی طرف سے اس کتاب کے مختلف ابواب کی علیحدہ علیحدہ اشاعت کا تقاضا مسلسل کیا جاتا رہا لیکن مصنف کا نقطہ نظر یہ تھا کہ یہ تمام ذیلی بحثیں دراصل ہماری سیادت کی معزولی کے اسباب کی تلاش سے متعلق ہیں اس لیے خطرہ ہے مبادا مختلف اجزاء کی علیحدہ اشاعت اصل مرکزی سوال سے ہماری توجہ ہٹا دے۔ البتہ اب ادراکِ دوم کی اشاعت کے بعد اور اسی سلسلہ کی ایک اور تالیف کتاب العروج کی طباعت کے بعد جب یہ بحث اب کسی قدر اپنے اختتام کو پہنچی ہے، شائد اب ان ابواب کی علیحدہ اشاعت اس مرکزی سوال کو مجروح کرنے کا سبب نہ بنے۔ ایک دوسرا سبب یہ بھی ہے کہ ادراک کی دو مجلدات کی غیر معمولی ضخامت کے سبب قارئین کا حلقہ اب تک محدود رہا ہے سو ان اجزاء کی اشاعت سے امید ہے کہ یہ تحریریں وسیع پیمانے پر پہنچیں گی پھر جن لوگوں کو ان مسائل سے واقعی دلچسپی ہوگی وہ یکجا ان مسائل پر غور و خوض کے لیے اصل سلسلہ تصنیفات سے رجوع کی زحمت گوارا کریں گے۔

ادراک کی جلد اول کا عربی ترجمہ کوئی پانچ سال پہلے دارالحکمتہ، لندن سے شائع ہوا تھا اس کے علاوہ مصنف کی دوسری کتابوں کے عربی تراجم بھی لندن، بیروت اور ریاض کے بعض ناشرین نے شائع کیے تھے۔ یہ جان کر خوشگوار حیرت ہوئی کہ ان سوالوں کی تلاش میں عالم عرب کے علماء بھی کم مضطرب نہیں۔ بعض سعودی جامعات نے مصنف کی منہج فکری پر باقاعدہ مقالے تحریر کیے اور بعض اخبارات و رسائل میں اس علمی منہج کی عمومی پذیرائی کی گئی۔ عالم عرب جو اس وقت بیرونی سازشوں کی زد میں ہے اس بات سے خاصا مضطرب ہے کہ اس کی شکست کا سامان کہیں اور نہیں اس کے اندرون میں پوشیدہ اور پیوست ہے۔ شیعہ سنی کے مابین مسلسل وسیع ہوتی ہوئی خلیج ہم سے مسلسل اس بات کی طالب ہے کہ مسلک پرستی اور فرقہ بندی پر مبنی زوال زدہ اسلام کے مقابلے میں متحدہ پیمبرانہ اسلام کی از سر نو تشکیل کا وقت اب آپہنچا ہے۔

اس کتاب کے مطالعہ میں اس بات کا خیال رہے کہ یہ ایک طویل سلسلہ تالیف کا ایک باب ہے گو کہ یہ خود اپنی جگہ مکمل ہے لیکن اس بحث سے پوری طرح استفادے کے لیے لازم ہے کہ ہم ادراک کی دونوں جلدیں اور کتاب العروج کے باقاعدہ مطالعہ کے لیے خود کو ذہنی طور پر آمادہ کریں۔ یاد رکھیے! امت کے احیاء کے لیے نبی کے علاوہ کسی فرد واحد کی بصیرت کافی نہیں ہو سکتی۔ یہ تحریریں اس خیال سے لکھی گئی ہیں کہ امت کے دردمندوں اور اہل فکر کو اجتماعی غور و فکر کی دعوت دی جاسکے۔ ہم نے ان تین جلدوں میں مسلمانوں کی تہذیبی اور علمی تاریخ کی وہ ضروری معلومات فراہم کر دی ہیں جو اس مسئلہ پر غور و فکر میں ہماری معاون ہو سکتی ہیں۔ اگر ہمیں یہ علم ہو کہ ہم جس مسلک پر سختی سے کار بند ہیں اور جسے دین کی واحد مستند تعبیر سمجھے بیٹھے ہیں وہ وحی سے کہیں زیادہ تاریخ کی پیداوار ہے تو ہمیں اپنی شدت پسندی پر لگام دینے میں مدد مل سکتی ہے۔ اور کیا عجب کہ ہمارا یہ احساس اصل متحدہ پیمبرانہ اسلام کی بازیافت کا نقطہ آغاز ہی بن جائے۔





اہل سنت والجماعت کی اصطلاح سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ سنی اسلام واقعتاً کسی سبیل
المومنین کا آئینہ دار ہے یا یہ کہ اس کا وجود اسلام کی کسی متفقہ تعبیر سے عبارت ہے۔ حقیقت تو یہ
ہے کہ چار فقہاء کا یہ دین صدیوں سے باہم اس طرح دست و گریباں ہے کہ ہمارے بہترین
دماغ بھی اب اس صورت حال کے تدارک کو خارج از امکان سمجھتے ہیں۔ یہ بات تقریباً طے
پاگئی ہے کہ اب قیامت تک اس امت کو اسی تحارب فکری کے ساتھ زندہ رہنا ہے۔ گویا فکر و نظر کا
وہ اتحاد جو صدر اول کے مسلمانوں کا طرہ امتیاز تھا دوبارہ اس کا حصول اب خارج از امکان سمجھا
جاتا ہے۔ اس صورتحال نے پوری امت کو صدیوں سے ایک ایسی بندگلی میں محصور کر رکھا ہے
جہاں سے نکلنے کا کوئی امکانی راستہ دکھائی نہیں دیتا۔

حقیقی اسلام کی بازیافت

﴿ان الذین فرقوا دینہم وکانوا شیعاً لست منہم فی شئی﴾

ابتدائیہ

قرآنی دائرہ فکر عقل اور وحی سے مملو ایک ایسے اکتشافی تصور حیات سے عبارت تھا جہاں وحی اور عقل ایک دوسرے کی معاون اور رفیق تھیں۔ قرآن عقلی رویوں کو ہمیز کرتا اور عقل وحی ربانی کی تجلیوں سے اپنے راستوں کو منور کرتی۔ عقل کو ہر لمحے اس بات کا شدت سے احساس ہوتا کہ اسے اپنے تسخیری اور اکتشافی مشن میں رب کائنات کی پشت پناہی حاصل ہے۔ قرآن مجید نے جس عقلی رویے کی تشکیل و ترویج پر زور دیا تھا اس کے نتیجے میں اکتشافات کی ایک نئی دنیا پیدا ہو گئی تھی۔ بحر و بر اور ارض و سموات کی سرایت سے پردہ اٹھنے کا ایک فطری لازمہ یہ بھی تھا کہ مسلم ذہن ایک طرح کی بین الاقوامیت کا حامل ہو۔ اقوام و ملل کا تہذیبی اختلاف، شعوب و قبائل کے تذکرے اور کلمہ سوا کی باتیں گویا اس خیال سے عبارت تھیں کہ آخری پیغام کے حاملین کو ایک ایسے توحیدی نظام کا ڈول ڈالنا ہے جو تمام ہی اقوام عالم کے لیے پناہ گاہ کا کام انجام دے سکے۔

قرآنی دائرہ فکر کے زوال اور اکتشافی ذہن کی موت نے صورت حال یکسر بدل کر رکھ دی۔ فتنہ قتل عثمان سے امت میں جو انتشار پیدا ہوا تھا اور اس حادثہ فاجعہ سے سیاسی نظام کی بنیادیں جس طرح متزلزل ہو گئی تھیں اسے پھر دوبارہ مستحکم نہ کیا جاسکا۔ اموی اور عباسی خلافتوں کے مختلف

ادوار میں خروج، بغاوتوں اور امامِ عادل کے ظہور کا سلسلہ جاری رہا۔ صرف آلِ بیت کے حلقے سے سیاسی خروج کرنے والوں کی تعداد ساٹھ سے زائد ہو گئی۔ ابتدائے عہد کے سیاسی نزاع نے وقتی طور پر شیعانِ عثمان اور شیعانِ علیؑ کے جن سیاسی گروہوں کو جنم دیا تھا وہ آگے چل کر عقیدے کا ساتھ قائم حاصل کرنے لگے۔ سیاسی نزاع کے اس ہنگامے میں ہر گروہ نے قرآن مجید کو اپنے موقف کی حمایت میں پڑھنے کی کوشش کی۔ تفصیل و مناقب کی روایتوں کا بازار گرم ہوا اور بالآخر تنزیل پر تعبیر کی لغت غالب آ گئی۔ یہ کچھ وہی صورت حال تھی جو ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِعَاعًا﴾ سے عبارت تھی اور جہاں قرآنی فیصلے کے مطابق دین کے ان تمام دعویداروں کے ہاتھ سے دین کا اصل الاصل قالب رخصت ہو چکا تھا۔

تیسری صدی کے وسط تک صورتِ حال یہ ہو گئی کہ عالمِ اسلام میں مومن یا مسلم حنیف کے واقعی علم بردار یا تو سماجی منظر نامے سے غائب ہو گئے یا پھر شیعہ، سنی اور خوارج کی باہمی رزم آرائیوں کے سبب حاشیے پر پناہ لینے پر مجبور ہو گئے۔ چوتھی صدی میں مصر میں فاطمی خلافت کے قیام نے سیاسی نزاع کو دین کا قالب عطا کرنے میں کلیدی رول انجام دیا۔ صورتِ حال یہ ہو گئی کہ سندھ سے اندلس تک دینِ حنیف کی علمبردار تین متبادل خلافتیں اپنے نظری استحقاق کے لیے تاویلاتِ باطلہ کا سہارا لینے پر مجبور تھیں تو دوسری طرف وہ لوگ جو اس دوڑ میں پیچھے رہ گئے تھے اپنی روحانی سیادت کے لیے نظری جواز کی فراہمی میں مصروف تھے۔ ابتدائے عہد کے مسلم معاشرے میں اہلِ ایمان کی نظری شناخت صرف مومن کی تھی اور اسی مناسبت سے خلفائے رسول امیر المومنین کہلاتے تھے۔ متبادل خلافتوں اور نظری گروہ بندیوں نے اہل سنت والجماعۃ والآثار، اہل العدل والاستقامہ اور آلِ بیت کے ہمنواؤں کے نام سے مختلف متبادل اور متحارب شناختیں پیدا کیں۔ چوتھی صدی تک صورتِ حال یہ ہو گئی کہ مختلف گروہوں نے اپنی پسندیدہ روایتوں پر مشتمل اپنی مذہبی کتابیں الگ مرتب کر ڈالیں، پھر آگے چل کر ان گروہوں میں مزید فرقے پیدا ہوتے گئے۔ ہر فرقے کو اس بات پر اصرار رہا کہ حق صرف اسی کے پاس ہے، نجات پر صرف اسی کی اجارہ داری ہے۔ بقول قرآن ﴿كُلَّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ﴾۔

آج جب ہمارے اس انحرافِ فکری پر کوئی ہزار سال کا عرصہ گزر چکا ہے، بالعموم یہ سمجھا جاتا

ہے کہ دینِ حنیف کی شیعہ، سنی یا اباہی تفسیم دین کے منزلِ قالب کا اٹوٹ حصہ ہے جس کے بغیر اب بندگی رب کا فریضہ انجام نہیں دیا جاسکتا۔ ہر فرقے کو فریقِ مخالف کے سلسلے میں تو شدت سے اس بات کا احساس ہے کہ اس کے ہاتھوں سے رسالہ محمدی کب کا پھسل چکا، البتہ اسے خود اپنے انحراف کی سنگینی کا قطعی اندازہ نہیں۔ سنیوں کا اسلام، اہل تشیع کے نزدیک قابل قبول نہیں اور اہل تشیع کا اسلام سنیوں کے لیے یکسر لائقِ استراد ہے۔ اباہی نقطہ نظر کے مطابق یہ دونوں گروہ کفر النعمۃ میں مبتلا ہیں۔ خود شیعوں کے اندر اسمعیلی، زیدی، علوی اور دوسرے گروہ اثنا عشریوں کے لیے قابل قبول نہیں۔ اسی طرح سنی کیمپ فقہائے اربعہ کے خیموں میں منقسم ہے۔ مسلمانوں کے اس باہمی نظری انتشار نے شیعہ، سنی، حنفی، شافعی، بریلوی، دیوبندی اور اس قبیل کی بے شمار منافرت اور مخالفت کو جنم دیا ہے۔ نتیجہ یہ ہے کہ آج مسلمانوں میں کسی اجتماعی نظام یا دینی ریاست کا قیام ایک امر محال ہے۔ جہاں دین کا ایک قالب دوسرے سے مزاحم ہو وہاں اسلام کے اصل الاصل قالب کی تشکیل کے بغیر تجدید و احیاء کا خواب دیکھنا خود فریبی کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے۔

اسلام کا اصل الاصل قالب نہ سنی ہے نہ شیعہ اور نہ ہی اباہی۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ ہمارے علماء مدّت سے اسے سنی، شیعہ اور اباہی فقہاء کی کتابوں میں تلاش کرتے رہے ہیں۔ ان کے لیے یہ تصور کرنا مشکل ہے کہ ائمہ اربعہ، ائمہ اہل بیت یا ”امام عادل“ کے بغیر دین کا کوئی تصور مشخص کیا جاسکتا ہے۔ حالانکہ اصولی طور پر وہ اس بات کے قائل ہیں کہ صدرِ اول کا اسلام ان التباسات سے ماوراء تھا۔ عہدِ رسول اور عہدِ خلفائے راشدین میں نہ کوئی سنی تھا اور نہ کوئی شیعہ، نہ کوئی حنفی تھا اور نہ کوئی جعفری۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ آج ان شخصی حوالوں کو کالعدم قرار دینے کے سبب ہمارے دین کا اعتبار جاتا رہے۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ہم مدّت سے اپنی تاریخ کو عقیدے کے طور پر پڑھتے آئے ہیں سو ہم اس بات سے خوف کھاتے ہیں، مبادا اسلام کے اصل الاصل قالب کی تلاش میں متواتر اسلام کا بچا کھچا ڈھانچہ بھی زمین بوس ہو جائے اور پھر ہم خود کو ایک نظری بیابان میں پائیں۔

ہمارے خیال میں اسلام کے اصل الاصل قالب کی تلاش میں یہ سوالات ہماری رہنمائی کر سکتے ہیں۔ امام بمعنی اولوالامر کے مقابلے میں امام بمعنی روحانی پیشوا کی اصطلاح کب وضع ہوئی؟ مسلمانوں میں شیعہ اور سنی فرقوں کا علیحدہ تشخص کس عہد میں منسوخ ہوا؟ سنی فقہائے عظام کو ائمہ اربعہ

کی تقدیسی حیثیت کب ملی؟ اہل تشیع کے ہاں بارہ ائمہ کا تقدیسی نظریہ کس دور میں پہلی بار سامنے آیا؟ مختصراً یہ کہہ لیجئے کہ دین کے مختلف قالب جو صدیوں سے ایک دوسرے سے متصادم اور متخارب ہیں یہ کس تاریخی اور سیاسی عوامل کی پیداوار ہیں۔ اگر ہماری نگاہیں اس عہد سے آگے دیکھ سکیں تو ہمارے لیے یہ متصور کرنا کچھ مشکل نہیں ہوگا کہ منزل اسلام کا اصل الاصل قالب ہے کیا؟

اپنے نظری انحراف کی مرحلہ وار تفہیم کے لیے ہم سب سے پہلے اہل تشیع کی تاریخ پر نگاہ ڈالیں گے ایسا اس لیے نہیں کہ ان کے ہاں انحراف والتباس کا کوہِ گراں بار موجود ہے بلکہ اس لیے کہ ان کے اندر محبتانِ آل بیت کے سبب حدت ایمانی کا احساس کچھ زیادہ پایا جاتا ہے اور اس لیے بھی کہ ان کے نظری انحرافات کے سائے مسلسل سنی فکر پر پڑتے رہے ہیں۔ اسمعیلی اور اثنا عشری مسلمانوں کے انحرافِ فکری میں خود سنیوں کو جا بجا اپنے التباساتِ فکری کی جھلک دکھائی دے گی۔ ہمارا مقصد کسی فرقے کو مطعون کرنا نہیں بلکہ کمال غیر جانب داری سے تاریخ کا ایک ایسا مطالعہ پیش کرنا ہے جو ہمیں تاریخ سے ماوراء دیکھنے کا اہل بنا سکے۔ علامہ حلی (۱۲۸ھ - ۱۲۶ھ) نے جب اہل سنت کے فکری نظام پر اعتراض وارد کیا تھا کہ انھوں نے مذاہب اربعہ ایجاد کیا اور قیاس کی راہ پر چل نکلے تو ابن تیمیہ سے اس سوال کا کوئی شافی جواب نہ بن پڑا۔ ہاں سنی انحرافات کے مقابلے میں انھوں نے شیعہ انحرافات کی ایک طویل فہرست مرتب کر ڈالی۔ ہمارے خیال میں فریق مخالف کے بڑے انحرافات ہمارے چھوٹے انحرافات کے لیے جواز نہیں بن سکتے۔ گذشتہ سات سو سالوں میں حلی کے اس سوال کی دھار اور بھی تیز ہو گئی ہے کہ اہل سنت کے ائمہ اربعہ کے لیے دینی بنیاد ہے کیا؟ جب تک اہل سنت اس سوال کا ایماندارانہ جواب فراہم نہیں کرتے انھیں اس بات کا اخلاقی حق کیسے حاصل ہو سکتا ہے کہ وہ ائمہ سبعہ یا ائمہ اثنا عشر کے نظری جواز پر سوال قائم کریں۔ لیکن مسئلہ صرف ایک دوسرے کو آئینہ دکھانا نہیں بلکہ اپنی فرقہ وارانہ تاریخ سے ماوراء دیکھنے کا ہے۔ جب تک ہم میں خود احتسابی اور گروہی تعصب سے اوپر اٹھ کر دیکھنے کا یارانہ ہو، ہم حقیقتِ نفس الامر کا ادراک نہیں کر سکتے۔ اصل الاصل قالب کی تلاش کے اس مبارک عمل میں ہمارے اندر کم از کم اتنا حوصلہ تو ہونا ہی چاہیے کہ ہم اپنے نظری انحرافات کی بساط لپیٹنے کے لیے ابتداء سے ہی ذہنی طور پر تیار ہوں۔ گویا تاریخ کے اس مطالعے میں ہم نہ شیعہ ہوں اور نہ سنی بلکہ فقط ایک طالب علم۔

اسلام کا شیعہ قالب

اسلام کی ابتدائی تین صدیوں تک شیعہ اور سنی الگ الگ مستقل دین کی حیثیت سے منقح نہ ہوئے تھے۔ گو کہ مسلمانوں میں سیاسی دھڑے بندیوں کی ابتداء خلافت عثمانی کے بعد ہی شروع ہو گئی تھی لیکن مسلمانوں کے تمام باہمی متحارب گروپ اپنے تمام تر اختلافات کے باوجود خود کو ایک ہی رسالہ محمدی کے حامل سمجھتے تھے۔ حتیٰ کہ کلامی موشگافیوں اور فقہی اختلافات کے باوجود کسی کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی تھی کہ یہ سب کچھ آنے والے دنوں میں دین کے الگ الگ قالب کے قیام پر منبج ہوگا۔ شیعہ، سنی اور وہ جو خوارج کہلائے ان سب کی نمازیں اور اذانیں ایک تھیں۔ وہ سب مشترک طور پر ایک ہی مسجد میں، ایک ہی امام کے پیچھے، نمازیں پڑھتے تھے۔ حتیٰ کہ آل بیت کے وہ افراد جو آگے چل کر شیعوں کے نزدیک ائمہ معصومین کی حیثیت سے دیکھے گئے وہ بھی اپنے عہد میں مسلم معاشرے میں کچھ اس طرح گھلے ملے رہے جیسے دوسرے جلیل القدر افراد۔ عباسی خلافت کے قیام کے بعد مسلمانوں کے متحدہ سیاسی منشور کے طور پر خطبہ جمعہ میں بڑی انقلابی نوعیت کی تبدیلیاں کی گئیں جس کا مفصل تذکرہ ہم آگے کریں گے۔ البتہ عہد عباسی میں شیعیان علیؑ اور آل بیت کے مدعیان کی تالیفِ قلب کا خاطر خواہ نظم نہ ہو سکا۔ اس محرومی نے شیعیان علیؑ کے سیاسی موقف میں مزید سختی پیدا کی۔ چوتھی صدی کے آغاز پر فاطمی خلافت کے ظہور اور پھر عین قلب عراق میں آل بویہ کے عروج نے شیعیت کو ایک مستقل مذہبی قالب اختیار کر لینے کا سامان فراہم کر دیا۔ ابن حجر نے خیر

القرونِ قرنی کی تشریح میں لکھا ہے کہ تبع تابعین میں سے آخری شخص جس کا قول مقبول ہے وہ ہے جو ۲۲۰ھ تک بقید حیات رہا۔ اس کے بعد بقول ان کے، بدعات کا دور دورہ ہوا اور حالات یکسر بدل کر رہ گئے۔ عام طور پر محدثین کا یہ خیال ہے کہ ابن حنبل کے عہد تک اسلام کا متحدہ قالب بڑی حد تک باقی تھا۔ ہمارے خیال میں اس عہد کو ہم دو سو ستانوے (۲۹۷ھ) تک وسعت دے سکتے ہیں بلکہ اس سے بھی آگے کہ جب فاطمی خلافت قاہرہ کے سیاسی منظر نامے پر طلوع ہوئی اور اسے اپنے نظری جواز کے لیے دین کے قدرے مختلف قالب کی ضرورت محسوس ہوئی تو اس کے رد عمل کے طور پر سنی اسلام کے خدو خال بھی متعین کیے جانے لگے۔ اسی دوران پھر شیعوں کا وہ گروہ جو حسن عسکری کی وفات کے بعد حالات سے خاصا کبیدہ خاطر تھا اور جس کے افراد مختلف علاقوں میں خروج کرتے اور کبھی کبھی کسی چھوٹے سے علاقے پر قابض بھی ہو جاتے، انہیں ایک نئی نظری جدوجہد کی ضرورت محسوس ہوئی۔ اسی دور میں آل بیت کے حلقے سے کچھ ایسی علمی کاوشیں سامنے آئیں جس نے بہت جلد شیعہ اسلام کا ایک علیحدہ قالب ترتیب دے ڈالا۔

شیعہ اسلام کے تمام بڑے اساطین چوتھی صدی میں طلوع ہوئے۔ اسی دور میں ان کی تمام بنیادی کتابیں لکھی گئیں۔ اس سے پہلے شیعوں اور سنیوں کی الگ الگ دینی کتابوں کا کوئی تصور نہ پایا جاتا تھا۔ عالم اسلام میں التباساتِ فکر و نظر کی جو آندھی چل رہی تھی اس کے دونوں ہی شکار تھے۔ صحاح ستہ کے مجموعے جو تیسری صدی میں مرتب ہوئے ان کی حیثیت دونوں فرقوں کے اجتماعی سرمایے کی ہے۔ صحاح ستہ اور احادیث کی دوسری متداول کتابوں میں جو تیسری صدی یا اس کے کچھ بعد مرتب ہوئیں ایسی بہت سی روایتیں موجود ہیں جو بنیادی طور پر شیعہ نقطہ نظر کی حامل ہیں۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ تیسری صدی کے آخر تک ان دو فرقوں کی کتابیں مشترک تھیں اور روایتوں کے ان مجموعوں کو دین کے حتمی تعبیری قالب کی حیثیت حاصل نہیں تھی ورنہ یہ کیسے ممکن ہوتا کہ من کنت مولاه فعلی مولاه کی حدیث کے باوجود مسلمانوں کا کوئی گروہ حضرت علیؑ کو خلیفہ بلا فصل تسلیم کرنے سے انکاری ہوتا یا صحیح مسلم میں خمرہ نماز اور حدیث متعہ کی موجودگی کے باوجود ان امور کو اپنے لیے لائق عمل نہ سمجھتا۔ بخاری میں کوئی چھ جگہوں پر مختلف انداز سے اس بات کا تذکرہ موجود ہے کہ آنحضرت نے جب بستر مرگ پر وصیت لکھوانا چاہی تو حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر انہیں اس ارادے

سے بعض رکھا کہ حسبنا کتاب اللہ۔ شیعہ نقطہ نظر کی پرزور وکالت کرنے والی اس حدیث کی بخاری میں موجودگی اس بات کا بین ثبوت ہے کہ جس وقت صحاح ستہ کے مجموعے مرتب ہو رہے تھے مسلمان اپنے تمام التباسات فکری کے باوجود امت واحدہ تھے جن کا علمی سرمایہ مشترک تھا۔^۲

چوتھی صدی کی ابتداء تک نہ صرف یہ کہ شیعہ اور سنی ایک مشترک علمی سرمائے کے حامل تھے بلکہ دونوں حلقوں کے علمائے کرام ایک دوسرے سے اکتساب فیض کو معمول کی بات سمجھتے۔ کہ تب ان سیاسی امور پر مختلف نقاط نظر کا پایا جانا مذہبی شناخت کا حوالہ نہیں بن پایا تھا۔ ابن حجر نے ایسے علمائے حدیث کی ایک طویل فہرست فراہم کی ہے جو تھے تو سنی شناخت کے حامل لیکن انہوں نے الباقر سے حدیثیں روایت کیں، ان کے شاگرد رہے یا ان کی علمی مجلسوں کی رونق تھے۔ ابوالحق السبئی، عمرو بن عبداللہ (متوفی ۱۲۸ھ)، العراج (متوفی ۱۴۰ھ)، شہاب زہری (متوفی ۱۲۳ھ)، عمرو بن دینار (متوفی ۱۲۶ھ)، عبدالرحمن بن العمرو الاوزاعی (متوفی ۱۵۷ھ)، عبدالملک ابن جریج (متوفی ۱۵۰ھ)، سلیمان بن مہران العمش (متوفی ۱۲۸ھ)، بکحول بن راشد (متوفی ۱۱۵ھ) جیسے معروف نام اس فہرست میں شامل ہیں جن میں الزہری، الاوزاعی، ابن جریج، العمش وغیرہ سنی فکر کے اساطین میں شمار ہوتے ہیں۔ ذہبی نے بھی ایسے علماء کے نام شمار کرائے ہیں جو اہل سنت کے لیے معتبر سمجھے جاتے ہیں اور جن کا علم الباقر کے مدرسہ فکر کا مرہون منت ہے۔ ذہبی کے مطابق ربیعہ الرائے (متوفی ۱۳۶ھ)، مرہ بن خالد ابو نعیم الاسفہانی (متوفی ۱۳۶ھ)، عطاء بن ابی رباح (متوفی ۱۱۴ھ) جابر الجوفی (متوفی ۱۲۸ھ) اور آبان بن تغلیب (متوفی ۱۴۱ھ) جیسے محدثین کا باقر سے اکتساب فیض تاریخی بنیادوں پر ثابت ہے۔

جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اس عہد میں شیعہ سنی علماء کا ایک دوسرے سے اکتساب فیض کرنا، باہم ایک دوسرے کی مجلسوں میں بیٹھنا یا شاگردی اختیار کرنا معمول کی بات سمجھی جاتی تھی۔ جہاں ان حضرات کی زبانیں ایک دوسرے کی توصیف میں کھلتیں وہیں ایک دوسرے کے لیے ناروا جملے بھی ان کی زبانوں سے نکل جاتے۔ عطاء بن ابی رباح جو اہل سنت کے بہت بڑے محدث ہیں الباقر کے خاص شاگردوں میں تھے جن کے بارے میں ایک بار الباقر نے کہا تھا مناسک حج کے سلسلے میں اس وقت عطا سے بڑا کوئی عالم نہیں۔^۳ دوسری طرف سنیوں کے اساطین میں حسن بصری سے باقر کی

معاصرانہ چشمک تھی۔ وہ انھیں سخت ناپسند کرتے بلکہ ایک موقع پر تو باقر نے حسن بصری کو محرف لکلام اللہ تک کہہ دیا تھا۔ جعفر اپنے زمانے میں شیعوں کے امام منصوص کے بجائے ایک جلیل القدر عالم کی حیثیت سے دیکھے جاتے تھے۔ جن کے حلقہ درس سے وابستگی اہل علم کے لیے باعث افتخار تھا۔ ابو حنیفہ النعمان (متوفی ۷۶) جن سے آگے چل کر فقہ حنفی کا دبستان منسوب ہوا اور مالک بن انس (متوفی ۹۵) جن سے فقہ مالکی منسوب ہے، جعفر صادق کے حلقہ ارشاد سے باقاعدہ وابستہ تھے۔ گویا جعفر کے عہد تک شیعہ سنی نظری سرحدیں واضح نہیں ہو پائی تھیں اور نہ ہی انھیں امام منصوص نہ ماننے سے کسی کا ایمان باطل ہوتا تھا۔

وہ لوگ بھی جو تفضیل علیؑ کے قائل نہیں تھے علمائے اہل بیت سے اخوت و احترام سے پیش آتے کہ تب شیعہ یا سنی ہونا ایک تاریخی سیاسی مسئلہ پر نظری موقف کا اظہار تھا اور بس۔ اسے عقیدہ کا مسئلہ نہیں بنایا گیا تھا جس کی بنیاد پر علیحدہ فرقوں کا قیام عمل میں آسکے۔ کہا جاتا ہے کہ الحکم بن عتیہ (متوفی ۱۱۳ھ) جو ایک مشہور محدث تھے، اپنے علم و فضل اور کبر سنی کے باوجود جب الباقر کی مجلس میں آتے تو ان سے اتنی محبت اور احترام سے ملتے جیسے شاگرد استاد سے ملتا ہو۔ اس کا ایک سبب تو الباقر کی علمی حیثیت تھی اور دوسرا سبب اہل بیت سے ان کا تعلق۔ ابن حجر نے تہذیب میں لکھا ہے کہ محمد بن المنکدر، الباقر کی شان میں رطب السان رہتے۔ ان سے منقول ہے کہ انھوں نے علی بن الحسین سے بڑھ کر کسی اور کو نہیں دیکھا اور اگر دیکھا تو ان کے صاحبزادے الباقر کو زہری (متوفی ۱۲۴ھ) جو شیعہ رجحان کے حامل تھے اور جن کے اصحاب اہل بیت سے خوشگوار تعلقات پر تاریخ کے صفحات شاہد ہیں، امویوں کے سرکاری مولوی رہے۔ زہری سے باقر کی روایتیں منقول ہیں اور وہ اس بات پر فخر کرتے ہیں کہ ان کی تربیت الباقر کے والد زین العابدین کی مجلسوں میں ہوئی۔^۹

آج ہم جنھیں شیعہ فکر کے اساطین میں شمار کرتے ہیں اور جن کے سر شیعہ انحراف فکری کا الزام عائد کیا جاتا ہے ان کی بے شمار روایتیں اہل سنت کی قدیم کتب میں موجود ہیں۔ مثال کے طور پر الباقر اور ان کے صاحبزادے جعفر الصادق کی روایتیں موطا امام مالک، تاریخ طبری^{۱۰} و تفسیر طبری، مسند احمد^{۱۱} اور الرسائل^{۱۲} شافعی جیسے معتبر سنی ماخذ میں موجود ہیں۔ اور سب سے بڑی بات یہ ہے کہ مسند احمد جو اہل سنت کے نزدیک حدیثوں کا سب سے بڑا مجموعہ ہے اس میں غدیر خم کی روایت موجود ہے۔

اہل سنت کی قدیم کتب روایات میں الباقر کی صرف روایات ہی نہیں ملتیں بلکہ بسا اوقات الباقر سنیوں کے لیے ماخذ حدیث کی حیثیت بھی رکھتے ہیں۔ یعنی ایسی حدیثیں بھی موجود ہیں جن کا سلسلہ الباقر پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ مثلاً موطا میں کم از کم دو روایتیں الباقر سے ہی شروع ہوتی ہیں جبکہ چار روایتیں الباقر نے جابر بن عبد اللہ سے روایت کی ہیں اور دو روایتیں تو ایسی ہیں جن کو الباقر نے راست حضرت علیؑ کی سند پر بیان کیا ہے۔ اسی طرح شافعی کے الرسالہ میں کم از کم ایک روایت ایسی موجود ہے جس کا سلسلہ الباقر پر جا کر ختم ہو جاتا ہے۔ کچھ یہی حال مسند احمدؒ کی بعض روایات کا ہے جو یا تو الباقر پر ختم ہوتی ہیں یا ان کے توسط سے ان کے والد علی زین العابدینؑ تک جا پہنچتی ہیں۔ ان حقائق سے اس بات کا باسانی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اپنے عہد میں الباقر محدث اور فقیہ کی حیثیت سے اہل سنت کے حلقے میں بھی اسی طرح مقبول تھے اور یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے کہ تب فرقوں کی شناخت واضح نہیں ہوئی تھی۔

جعفر الصادق (متوفی ۷۶۵ء) کے عہد تک شیعیت محض ایک سیاسی تحریک تھی جو مختلف اساطیری روایتوں اور فضائل و مناقب سے فطری غذا ضرور حاصل کرتی تھی البتہ باضابطہ مسلک یا مذہب کی حیثیت سے اس کے خدو حال واضح نہیں ہوئے تھے۔ کیسانہ، جو ابن حنفیہ کو اپنا پیشوا مانتے تھے، مختار اور عبد اللہ بن معاویہ کی بغاوتوں میں کلیدی رول ادا کر چکے تھے، بلکہ بڑی حد تک عباسی دعوت کے محور و مرکز تھے۔ دوسری طرف نفس ذکیہ اور حسنی سلسلہ کے تبعین تھے۔ گویا اہل بیت کے حوالے سے جو لوگ استحقاق حکومت کی مہم چلا رہے تھے، ان کی قیادت اصحاب سیف ائمہ کے ہاتھوں میں تھی۔ جعفر صادق نے اپنی جلالت علمی کے سبب تلوار کے بجائے قلم کا میدان اپنے لیے منتخب کیا۔ اس سے ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ دوسرے علوی سلسلوں کے مقابلہ میں وہ نظام وقت کے راست ٹکراؤ سے بچ گئے۔ گویا اب تک شیعہ جو کچھ بزور بازو نہ کر پائے تھے، جعفر کے pacifism اور جلالت علمی نے اسے کر دکھایا۔ اسی عہد میں یہ خیال پہلی بار سامنے آیا کہ ائمہ مامورین کا سلسلہ بذریعہ نص ہے۔ ایک امام کے بعد یہ سلسلہ دوسرے کو منتقل ہو جاتا ہے۔ خواہ وہ اپنے اس حق پر اصرار کرے یا نہ کرے۔ وثوق کے ساتھ یہ کہنا مشکل ہے کہ آیا جعفر خود نص کے موجد ہیں۔ البتہ ایک ایسے عہد میں جب علویوں کو خلافت کا potential candidate سمجھا جاتا ہو اور جب ان کے خلاف

تلواریں بے نیام ہوں، سابقہ سیاسی تجربوں کے پیش نظر امامت کو مندرشد تک محدود کرنا ایک قابل فہم بات ہے۔ پھر ایک ایسے عہد میں جب اہل حق کے لیے سیاسی مسائل پر زبان کھولنا مشکل ہو گیا ہو، اس کا امکان ہے کہ رشد و ہدایت پر اپنے استحقاق کو باقی رکھنے کے لیے نص کا فلسفہ سامنے لایا گیا ہو اور اس کا بھی امکان ہے کہ حساس امور پر خاموشی یا تقیہ کے سبب دوسروں کو اس کا موقع ملا ہو کہ وہ خانوادہ علوی میں امامت کے استحقاق کو منصوص من اللہ امر بتائیں۔ البتہ یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ نص کا تصور اس عہد میں منقح نہ ہوا تھا۔ خود جعفر کے عہد میں جو لوگ نفس ذکیہ کے گرد جمع تھے وہ اسی لیے تو تھے کہ جعفر اپنی امامت پر کسی نص سے جواز نہیں لاتے تھے۔

یہ خیال کہ ائمہ منصوص کا تصور جعفر کے عہد میں متشکل نہیں ہوا تھا، ایک ایسی بدیہی حقیقت ہے جس پر خود جعفر کے بعد کی نسلیں گواہ ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ جعفر نے اپنی زندگی میں اسماعیل کو نامزد کیا تھا۔ لیکن اسماعیل کی جواں سال موت کے سبب انہیں موسیٰ کو نامزد کرنا پڑا۔ بعض لوگ جعفر کی زندگی میں ہی یہ کہہ کر ان سے الگ ہو گئے کہ جعفر کو ایک ایسے شخص کو نامزد نہیں کرنا چاہیے تھا جو مستقبل میں ان کی نمائندگی سے قاصر ہو۔ بالفاظ دیگر جس امام کو اتنی بھی خبر نہ ہو کہ اس کا صحیح نمائندہ کون ہو سکتا ہے، اس کی کیا اتباع کی جائے۔ ابتداً اس حق پر عبد اللہ نے اپنا استحقاق ثابت کیا۔ البتہ عبد اللہ کی موت کے بعد موسیٰ کو منصب امامت پر فائز ہونے کا موقع ملا۔^{۲۱} نوبختی نے جو واقعات نقل کیے ہیں اس سے بھی اس بات کا عندیہ ملتا ہے کہ باقر کے عہد تک شیعہ اماموں کا تصور خاندانی حوالے سے محض سیاسی استحقاق کا تھا۔ نہ تو اس کی کوئی باقاعدہ دینیات مرتب ہوئی تھی اور نہ ہی اسے امر منصوص سمجھا جاتا تھا۔^{۲۲} بلکہ خود شیعہ تاریخی مصادر سے یہ بات پایہ ثبوت تک پہنچتی ہے کہ گیارہویں امام حسن العسکری کی موت کے بہت بعد تک بارہ منصوص ائمہ کی کوئی فہرست نہیں پائی جاتی تھی۔^{۲۳} شیعوں کے وہ تمام عقائد جن پر آج شیعہ مسلک کی عمارت قائم ہے مثلاً بارہ منصوص اماموں کا من جانب اللہ مامور ہونا، امام غائب کے سلسلے میں غیبت صغریٰ اور غیبت کبریٰ کا تصور، آل بیت کا فاطمی خانوادے تک محدود ہونا یا یوم عاشورہ کی مروجہ رسومات اور زیارت قبور انبیاء کو دین کا حصہ سمجھنا، ان تمام باتوں کی خود جعفر صادق کو مطلقاً ہونا نہ لگی تھی۔ اگر یہ عقیدہ واقعتاً من جانب اللہ ہوتا تو بارہ اماموں کی فہرست جعفر صادق کے عہد میں ضرور گردش کر رہی ہوتی۔ جعفر کے پر جوش شاگرد ہشام بن حکم

(متوفی ۸۵۷ء) جو سماجی منظر نامے پر ائمہ معصومین کی پرزور تبلیغ کرتے نظر آتے ہیں ان کے ہاتھوں میں بھی بارہ اماموں کی کوئی فہرست نظر نہیں آتی۔ اس کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ آل بیت رسول کے حوالے سے ہاشمیوں اور مطلبیوں کی مختلف شاخوں سے لوگ اپنے آپ کو پیش کر رہے ہیں۔ تو کیا شیعیت کی تعمیر کا تمام کام آل بویہ کے عہد میں انجام پایا؟ تاریخی مصادر سے اس سوال کا جواب اثبات میں بھی فراہم ہوتا ہے اور نفی میں بھی۔ اس میں شبہ نہیں کہ آل بویہ کا عہد شیعیت کی علیحدہ مذہبی تشخص کے لیے کلیدی اہمیت کا حامل ہے البتہ جن اجزاء سے اس عہد میں شیعیت کا خرمین فکر تشکیل پایا وہ منتشر حالتوں میں مسلم معاشرے میں پہلے سے موجود تھے۔ شیعیت کسی نئے مذہب کی تشکیل سے عبارت نہ تھی جس کے لیے کوئی خاص داعی تاریخ کے کسی لمحے میں ایک نئی دعوت کا اعلان کرتا بلکہ سیاسی اور فکری انتشار کے عہد میں یہ ایک نئے فکری قلعے کے تعمیر کی کوشش تھی۔ چوتھی صدی کا عہد عالم اسلام میں نظری خیموں کی تعمیر کا عہد ہے۔ اسی عہد میں بوجہ مسلمانوں کی فرقہ بندیوں کو دینی شناخت عطا ہوئی۔ سنی، فاطمی اور شیعہ اسلام کے علیحدہ علیحدہ خیمے اسی عہد میں قائم ہوئے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ہم شیعہ اسلام کو تو تاریخ کا پروردہ بتائیں اور دین کے دوسرے تاریخی قالب اور ان کے انحراف پر ہماری جبینیں شکن آلود نہ ہوں۔

مسئلہ امامت

آئیے سب سے پہلے اس سوال کی تحقیق کی جائے کہ امت میں متبادل امامت کا تصور سب سے پہلے کب پیدا ہوا؟ اسلام کی ابتدائی صدیوں میں خلیفہ وقت کی ذات روحانی اور سیاسی پیشوائی کا ارتکاز تھی۔ خلفائے راشدین بشمول حضرت علیؓ خلیفہ رسول اللہ کی حیثیت سے امیر المؤمنین کہے جاتے۔ امام کا منصب قوت نافذہ سے عبارت تھا۔ عباسی خطبوں میں امام عادل کی اتباع کی ترغیب اور اس کی توفیق کے لیے دعائیہ کلمات اسی خیال سے عبارت ہے کہ خلیفہ وقت کی حیثیت امت کے امام اور ولی الامر کی ہے۔ البتہ جو لوگ خلیفہ وقت کے خلاف خروج کرتے یا انھیں اپنی سیادت کا دعویٰ ہوتا، ان کا خروج اس بات سے عبارت ہوتا کہ وہ ایک متبادل امامت کے قیام کے لیے میدان میں آئے ہیں سو اس اعتبار سے امامت کے دعویداروں کے لیے لازم تھا کہ وہ اصحاب سیف میں سے

ہوں اور انہوں نے نظامِ وقت کے خلاف خروج بھی کیا ہو۔ زید بن علی زین العابدین نے اپنے بھائی محمد الباقر پر یہ اعتراض وارد کیا تھا کہ جب تک کوئی شخص نظامِ وقت کے خلاف علی الاعلان خروج نہ کرے وہ امامت کا دعویدار نہیں ہو سکتا۔^{۲۳} جس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ کم از کم باقر کے عہد تک امامت کا منصب ایک متبادل سیاسی قیادت سے عبارت تھا۔ پھر یہ کیسے ہوا کہ جن لوگوں نے کبھی نظامِ وقت کے خلاف خروج نہ کیا وہ بھی منصبِ امامت کے سزاوار سمجھے گئے۔ نوبت بایں جا رسید کہ ان اماموں کے بیٹے امام کہلانے لگے اور انہیں اس بات کا حق حاصل ہو گیا کہ وہ اپنی حسب منشا امامت کے اس منصب کو اپنی پسندیدہ اولاد میں سے کسی کو نص کر دیں۔ دوسری طرف فقہاء اور قاضیوں کے حلقے اماموں کے نام سے ملقب ہونے لگے۔ آثار و روایات کے مدونین کو امامت کے منصب پر سرفراز کر دیا گیا۔ کوئی فلسفہ کا امام ہوا تو کوئی نحو اور قرأت کا یہاں تک کہ دور کعت کے امام بھی امام کہلانے لگے۔ گویا جو منصب کبھی خلیفہ رسول کی جلالت و شان کا مظہر سمجھا جاتا تھا وہ کچھ اس طرح پائمال ہوا کہ آج کسی کو اس بات کا خیال کم ہی آتا ہے کہ ہم آلِ بیت کے جن افراد کو امام کے لقب سے پکارتے ہیں یا امام ابوحنیفہ، امام شافعی، امام بخاری، امام مسلم جیسے اصحاب فن کو جس طرح امامت کے تقدیسی ہالے میں گھرا دیکھتے ہیں تو ان کی یہ امامانہ شان من جانب اللہ نہیں تھی بلکہ یہ ہماری تقدیسی تاریخ کا پیدا کردہ فریب نظر ہے۔

اسلام کی تاریخ میں جس شخص نے سب سے پہلے اپنے لیے امام کا لقب استعمال کیا وہ خلافتِ عباسی کا داعی ابراہیم محمد عباسی (برادر سقاح و منصور) تھا۔ عباسی داعیانِ خلافت گو کہ اس وقت قوت نافذہ کے حامل نہ تھے لیکن ایک متبادل سیادت کے داعی تو ضرور تھے۔ مہدی عباسی کے زمانے میں یہ لقب عباسی حکومت کے سکوں پر بھی نظر آتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ مامون نے اپنے لیے امام المسلمین کا لقب استعمال کیا تھا۔ اس کے علاوہ ادریسیوں نے مراکش میں، امویوں نے اندلس میں اور فاطمیوں نے مصر میں اپنے لیے اسی اصطلاح کو پسند کیا تھا لیکن یہ سب وہ لوگ تھے جو یا تو اصحابِ سیف میں سے تھے یا جن کی امامت امر واقعہ کے طور پر قائم تھی۔ رہی وہ امامت جس سے روحانی اور علمی رشد و ہدایت مراد لی جائے تو اس کی ایجاد کا سہرا جعفر کے شاگردِ خاص معروف شیعہ متکلم ہشام بن حکم (متوفی ۹۵ء) کے سر ہے۔ ہشام نے اسلام کی تاریخ میں پہلی بار اس خیال کا اظہار کیا کہ خدا نے

بندوں کی ہدایت کے لیے انبیاء بھیجے ان کے بعد عدل و انصاف کے قیام کے لیے ایسے ائمہ حق کی ضرورت ہے جو ہر عہد میں رشد و ہدایت کا کام انجام دے سکیں۔ جعفر کے عہد تک علمائے محدثون اور فقہاء کے حلقے سماجی منظر نامے پر غیر معمولی اہمیت حاصل کر چکے تھے۔ عام علماء کے مقابلے میں جعفر کو ممتاز قرار دینے کے لیے ہشام نے نسبی سلسلے کا سہارا لیا اور اس خیال کی پر زور و کالت کی کہ رشد و ہدایت پر مامور لوگوں کو معصوم عن الخطا ہونا چاہیے۔ اسی عہد میں عباسیوں نے اپنی سیاسی ضرورت کے لیے نص کے ذریعہ اپنی امامت کی منتقلی کا عقیدہ وضع کیا اور اس کی خوب خوب تشہیر کی۔ آنے والے دنوں میں شیعہ فکر بھی اس پروپیگنڈہ کی زد میں آگئی۔ الکمیت بن زید کا قصیدہ ہاشمیت جو کبھی عہد اموی میں ایک شاعرانہ تخیل سمجھا جاتا تھا عہد عباسی میں مذہبی عقیدے کے طور پر پڑھا جانے لگا۔^{۲۵}

قرشی، ہاشمی، طالبی، علوی اور پھر اس کے بعد حسین بن علیؑ کے خانوادے میں رشد و ہدایت کو محصور سمجھا جانے لگا لیکن یہ سب کچھ تاریخی ترتیب کے ساتھ ظہور نہیں ہوا بلکہ عہد جعفر میں جب رشد و ہدایت کے حوالے سے ائمہ منصوص کی تعبیر وضع ہوئی تو اس کا سلسلہ تاریخ میں پیچھے کی طرف حضرت علیؑ سے جا ملایا گیا۔ البتہ جعفر کے عہد میں جنہیں آگے چل کر اثناعشری فرقے میں چھٹے امام کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا یہ بات کسی کے علم میں نہیں تھی کہ اماموں کی کل تعداد کتنی ہوگی اور ان کے نام کیا کیا ہوں گے۔

سچ تو یہ ہے کہ ابتدائی چار صدیوں میں آل بیت ایک ڈھیلا ڈھالا تصور تھا جس کے دعویدار آل عباس بھی تھے اور آل فاطمہؑ بھی اور وہ لوگ بھی جن کا تعلق حضرت علیؑ کے غیر فاطمی بیٹے محمد الحنفیہ سے تھا۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوا کہ ایک ہی وقت میں آل بیت سے خلافت کے مختلف دعویدار میدان میں آگئے۔ کہ تب امامت امر منصوص نہ تھا۔ مثال کے طور پر زید بن علی زین العابدین نے شہادت کا راستہ اختیار کیا اور ان کے بھائی محمد الباقر جنہیں شیعہ فکر میں پانچویں امام کی حیثیت حاصل ہے سیاسی سرگرمیوں سے یکسر کنارہ کش رہے۔ اگر منصوص امامت پر خود اہل بیت کے اندر کوئی اتفاق رائے پایا جاتا تو پھر یہ کیسے ممکن ہوتا کہ ایک بھائی تو خروج کا راستہ اختیار کرے اور دوسرا اس عمل میں شرکت سے گریزاں رہے۔ جس منصوص امامت پر خود اہل خانہ کو اعتبار نہ ہو اس کے بارے میں یہ کیسے یقین کیا جاسکتا ہے کہ ایسا کوئی تصور فی الواقع اس عہد میں پایا بھی جاتا تھا۔ دوسروں سے تو یہ شکایت کی جاسکتی ہے کہ رسول اللہ کی موت کے بعد ان کی نگاہیں بدل گئیں، انہوں نے آل بیت رسول کو بے

یار و مددگار نظامِ وقت کے رحم و کرم پر چھوڑ دیا لیکن زید بن علی کے خروج میں ان کے اپنے بھائی محمد باقر کی عدم شرکت کے لیے کیا جواز ہو سکتا ہے؟ اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں آلِ بیت کے حلقے سے چھوٹے بڑے کوئی ساٹھ خروج سامنے آئے لیکن امام حسینؑ کے علاوہ کسی اور جنگ میں خود آلِ بیت کی متحدہ اور مشترکہ شرکت کا سراغ نہیں ملتا۔ اس کا سبب اس کے علاوہ کیا ہو سکتا ہے کہ منصوص و مأمور اماموں کا تصور اس وقت تک اپنی تمام تر ابعاد کے ساتھ سامنے نہیں آیا تھا جب تک کہ حسن العسکری کی موت پر کچھ عرصہ نہ بیت گیا یہاں تک کہ شیعہ فکر کے مؤسسین نے غیبت کا تصور ایجاد کیا اور امام غائب کے خلا کو پر کرنے کے لیے علماء مجتہدین کی گنجائش پیدا کی اور پھر اس منصوص امامت کا تصور تاریخ میں پیچھے کی طرف حضرت علیؑ سے جا ملایا۔

امام حسینؑ جب کوفہ کے لیے کوچ کی تیاری کر رہے تھے اس وقت انھیں مکہ اور مدینہ کے جمہور مسلمان امام منصوص جانتے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ صرف بہتر آدمیوں کا چھوٹا سا قافلہ ان کے ساتھ کوچ کرتا۔ اگر معاملہ صرف نظامِ جبر کے خوف کا ہوتا تو پھر یہی لوگ عبداللہ بن زبیر کی قیادت میں امویوں کے خلاف کیوں مجتمع ہو جاتے؟ واضح رہے کہ شہادتِ حسینؑ کے بعد جب امام زین العابدین مدینہ لوٹ آئے اور جب امام حسینؑ کی مظلومیت پر جمہور مسلمانوں کی آنکھیں اشک بار تھیں، ان کے لیے عمومی ہمدردی کی فضا پائی جاتی تھی جب بھی کسی کو خیال نہ آیا کہ جو اس سال زین العابدین کی امامت میں بنو امیہ سے نجات کی تیاری کریں۔ اس وقت بھی حجاز میں ابن علی کے مقابلے میں ابن زبیر لوگوں کی ترجیح قرار پائے۔ یزید کی موت کے بعد عبداللہ بن زبیر کی امامت و سیادت پر اہل حجاز کی ایک بڑی آبادی مجتمع ہو گئی۔ تقریباً ساڑھے نو سال تک ابن زبیر اسلامی ریاست کے ایک بڑے حصے کی قیادت سنبھالے رہے۔ جو لوگ نظامِ جبر کے خاتمے کے لیے ابن زبیر کی قیادت میں خروج کر سکتے تھے ان کے لیے اگر یہ مسئلہ ذرا بھی نظری اہمیت کا حامل ہوتا تو کوئی وجہ نہ تھی کہ وہ حسینؑ مظلوم کی نشانی زین العابدین کو اس اعزاز سے محروم رکھتے۔ اہل بصرہ کے نام حسینؑ بن علیؑ نے اپنے استحقاقِ خلافت کے سلسلے میں جو خط لکھا تھا اس میں اولیاء، اوصیاء اور وراثتہ کے حوالے تو موجود ہیں لیکن امام منصوص کے کسی تذکرے سے یہ خط بالکل خالی ہے۔^{۲۷}

منصوص امامت کا تصور ہمارے خیال میں بعد کے لوگوں کی التباسِ فکری ہے جنہوں نے اسے

اولاً نص خفی کی حیثیت سے منسحل کیا اور پھر رفتہ رفتہ انہوں نے اسے نص جلی کی قطعی حیثیت دے ڈالی۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں کہ ابتدائی ائمہ اہل بیت جنہیں یقیناً اپنے نسلی سلسلے کی اہمیت کا کہیں زیادہ اندازہ تھا وہ اس امر منصوص کا برملا اظہار نہ کرتے۔ حضرت علیؑ اور حسنؑ، حسینؑ کو تو چھوڑیے جو اپنی تمام تر عظمت اور حوالہ قرابت کے باوجود نص کا ذکر زبان پر نہیں لاتے، الباقر جو ماں اور باپ کی طرف سے اپنے فاطمی ہونے کو خصوصی شرف کا باعث سمجھتے ہیں اور جنہیں ائمہ اہل بیت کے اساسی ترجمان کی حیثیت حاصل ہے وہ بھی ابو بکرؓ و عمرؓ کے سلسلے میں کبھی زبان نہیں کھولتے۔^{۲۸} جب ایک بار الباقر سے یہ پوچھا گیا کہ کیا اہل بیت نے کبھی شیخین کے خلاف نازیبا کلمات زبان سے نکالے تو باقر کا جواب تھا ہرگز نہیں، ہمارے پرکھوں نے ہمیشہ ان سے محبت کی ہے ان کی اتباع کو اپنا فرض جانا اور ان کے لیے کلمات خیر و استغفار ہی ان کی زبان پر آئے۔^{۲۹} باقر کے بارے میں شیعہی ماخذ میں یہ خیال عام ہے کہ وہ امامت کو امر منصوص سمجھتے تھے اور وہ اجتہاد و اختیار کے بجائے ائمہ اہل بیت سے رجوع کو لازم خیال کرتے تھے پھر آخر کیا وجہ ہے کہ انہوں نے غیر منصوص خلفاء کے سلسلے میں کبھی زبان نہیں کھولی اور ان کی اتباع کے قائل رہے؟

ہمارے خیال میں باقر کے عہد تک امام منصوص کے عقیدے پر ایمان لانے والے کم تھے۔ ورنہ کوئی وجہ نہ تھی کہ ان کے بعض معتمد اصحاب اور شاگرد مثلاً ابولجاروت، زیاد بن منذر، فضیل بن ریمان اور ابولخالد الواسطی جیسے حضرات باقر کو چھوڑ کر ان کے بھائی زید بن علی کی تحریک میں شامل ہو جاتے۔^{۳۰} حتیٰ کہ جعفر الصادق جن کی امامت پر اثنا عشری اور اسمعیلی گروہوں کا اتفاق ہے ان کی موت کے بعد خود ان کے ماننے والے کسی ایک امام منصوص کی اتباع میں متحد نہ رہ سکے۔^{۳۱} جن لوگوں نے ان کے بڑے صاحبزادے عبداللہ الافح کی امامت قبول کی وہ فحیحہ کہلائے۔ جن لوگوں نے اسماعیل کو اپنا پیشوا بنایا وہ آگے چل کر اسمعیلی کے نام سے ملقب ہوئے اور جن لوگوں نے موسیٰ کاظم کو ساتویں امام منصوص کی حیثیت سے قبول کیا وہ آگے چل کر اثنا عشری کہلائے۔ پھر موسیٰ کاظم کی موت پر بعض لوگ ان کے بڑے صاحبزادے علی بن موسیٰ الرضاء کی قیادت میں سرگرم ہو گئے جن کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ عباسی خلیفہ مامون کے ولیعہد بھی نامزد ہوئے تھے۔ اگر ائمہ مامورین کی تعداد اور شناخت متعین ہوتی تو آل بیت کے جاں فروشوں کے لیے یہ کیسے ممکن ہوتا کہ وہ اپنی قوت و

صلاحیت کو مختلف ائمہ غیر مامورین کی قیادت میں ضائع کریں۔

عقیدہ امامت کی نظری اساس

آثار و روایات کے مشترکہ مجموعوں (صحاح ستہ) میں شیعہ روایتوں کی موجودگی کے باوجود امام غائب کا کوئی تصور نہیں ملتا۔ حالانکہ ان ہی کتابوں میں تفصیل آل بیت کی بے شمار روایتیں موجود ہیں۔ امامت کا وہ سلسلہ جو بالآخر بارہویں امام پر آ کر منقطع ہو جائے آخر کس عہد میں منقطع ہوا اور یہ کہ ابتدا میں جب غیبت امام کا تصور پہلی بار سامنے آیا تو اس وقت عالم اسلام کے سیاسی حالات کیا تھے؟ کیا غیبت صغریٰ اور غیبت کبریٰ کا مروجہ تصور اسی طرح رائج چلا آتا ہے یا اس میں حالات و زمانے کے اعتبار سے تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں؟ ہمارے لیے ان سوالات کے جوابات کی فراہمی اس تقابلی تاریخ کی تفہیم میں مدد و معاون ہو سکتی ہے جس کے سر تشیع کی تشکیل کا سہرا ہے۔ تاریخ کے اس تنقیدی مطالعہ میں ہم صرف ان مآخذ پر انحصار کریں گے جنہیں اہل تشیع کے ہاں استناد کا درجہ حاصل ہے۔

نظریہ امامت پر تمام ہی معتبر شیعہ و ثنائی جنہیں علماء اہل تشیع حجت کے طور پر پیش کرتے ہیں اور جن پر شیعیت کا مدار قائم ہے چوتھی اور پانچویں صدی ہجری میں مرتب ہوئے۔ یہی وہ عہد ہے جب عباسی خلافت کے اضمحلال کے نتیجے میں آل بویہ کا ظہور ہوا جو ابتداً تو زید یہ شیعہ تھے لیکن بہت جلد ان کی سرپرستی میں علمی سرگرمیوں نے انہیں اثنا عشری عقیدے کے پاسبان کے طور پر متعارف کرایا۔ شیعوں کی بعض اہم بنیادی کتابیں بجز الکافی کے جس کی تالیف کا زمانہ ۳۲۰ھ کے قریب ہے، ان ہی کی سیاسی سرپرستی میں مدون ہوئیں۔ جس وقت امام غائب کے سلسلے میں دلائل شرعی مرتب ہو رہے تھے اور بارہ اماموں کو عقیدے کا مسئلہ باور کرایا جا رہا تھا عین ان ہی ایام میں اسمعیلی شیعوں کی عظیم الشان سلطنت اپنا دائرہ اثر وسیع کر رہی تھی۔ لیکن آل بویہ جو اہل بیت کی اتباع کا دم بھرتے تھے ان کے لیے فاطمیوں کی خلافت کے مقابلے میں عباسیوں کا سنی خلیفہ کہیں زیادہ قابل قبول تھا۔ اس کا اصل سبب شیعان آل بیت کے مابین اماموں کے تعین کے سلسلے میں زبردست اختلاف تھا۔ کہا جاتا ہے کہ حسن العسکری کی موت کے بعد ان کے قبیعین چودہ یا بیس مختلف گروہوں میں بٹ گئے تھے۔^{۳۲}

زیدی اور اسمعیلی شیعوں کی علیحدہ شناخت اس پر مستزاد تھی۔ آل بویہ کے لیے اسمعیلیوں کی قیادت اولاً تو اس لیے ناقابل قبول تھی کہ ان کا تعلق امامت کے ایک مختلف سلسلہ سے تھا۔ ثانیاً ایک زندہ امام کی اتباع کے مقابلے میں ایک کمزور سنی خلیفہ کہیں زیادہ قابل قبول تھا کہ ایسی صورت میں عقیدے، عمل اور سب سے بڑھ کر سیاسی خود مختاری کی کہیں بہتر ضمانت مل سکتی تھی۔ آل بویہ یہ بھی دیکھ رہے تھے کہ فاطمی حکمران ہوں یا عباسی خلفاء ان دونوں نے اپنے سیاسی استحقاق کے لیے مذہب کو کام پر لگا رکھا ہے۔ آل بویہ کو ایک ایسے ریاستی عقیدے کی ضرورت تھی جو ان کی حکمرانی اور خلافتِ عباسیہ سے ان کے رشتہ کو جواز عطا کر سکے۔ حسن عسکری کی موت کو ابھی کوئی نصف صدی گزری ہوگی کہ منتشر شیعہ گروہ آل بویہ کی سرپرستی میں ایک متحدہ منشور کی تشکیل میں مصروف ہو گئے۔ ایک ایسے امام کا تصور جو اپنے قابعین کی نگاہوں سے پوشیدہ ہو اور جس کے قابعین کے لیے یہ ممکن ہو کہ وہ ظہور امام تک عباسی خلیفہ کی بیعت قبول کر لیں، آل بویہ کی سیاسی ضرورت تھی۔ اس نظریہ کے مطابق امام کی غیبت میں ان کے قابعین کا کام اگر انتظار قرار پاتا ہے تو دوسری طرف حکمرانوں کے لیے اس بات کا جواز بھی کہ وہ امام عادل کی عدم موجودگی میں روزمرہ کے انتظامی امور بجالاتے رہیں خواہ اس کے لیے ایک جابر خلیفہ کی بیعت ہی کیوں نہ قبول کرنی پڑے۔ ابتداء میں جب غیبیہ کا تصور وضع ہوا تو یہ خیال کیا جاتا تھا کہ امام غائب کے ظہور کی مدت بہت طویل نہ ہوگی۔ المفید کے مطابق ان کے ظہور کی نشانیوں میں السفیانی کی بغاوت، آل حسن کے سلسلے سے ایک سید کا قتل اور خلافتِ عباسی کا داخلی انتشار ہونا چاہیے تھا۔ عباسی خلافت جب قصہ پارینہ بن گئی تو غیبت کے اس تصور کو مزید طول عطا کیا گیا اور اس کے لیے دوسرے عقلی دلائل فراہم کئے گئے۔^{۳۳}

شیعیت کے اس سیاسی اور سماجی پس منظر سے اختلاف کی یقیناً گنجائش موجود ہے کہ جو لوگ صدیوں سے تاریخ کو عقیدے کے طور پر پڑھنے کے خوگر ہیں ان کے لیے یہ کچھ آسان نہیں کہ وہ ان توجیہات کو باسانی قبول کر لیں۔ آئیے یہ دیکھا جائے کہ اس بارے میں خود شیعوں کی امہات الکتاب کیا کہتی ہیں لیکن اس سے پہلے ان مصنفین کے عہد پر بھی ایک نظر ڈالیے۔ محمد بن یعقوب کلینی (متوفی ۳۲۹ھ) اور ابو جعفر الثمینی (متوفی ۳۲۳ھ) جنہیں شیعہ روایتوں کی جمع و تدوین کا شرف حاصل ہے، ان کی حیثیت شیعیت کے مؤسسین کی ہے۔ محمد بن علی بن حسین طوسی کی تاریخ وفات

۲۶۰ھ ہے نہج البلاغہ کے مرتب شریف مرتضیٰ کا سال وفات بھی ۲۳۶ھ ہے۔ خود عقیدۃ الشیعہ کے مؤلف کا بیان ہے کہ ”تدوین احادیث الشیعہ فی ابتداء الامر علی زمن البویہیین ثم علی زمن الصفویین“ جیسا کہ ہم نے عرض کیا آل بویہ کا اقتدار جو کوئی ایک صدی سے زیادہ عرصہ پر محیط تھا شیعیت کے اثنا عشری قالب کی تشکیل کا اصل عہد ہے۔ اسی عہد میں ان کی اساسی کتابیں مرتب ہوئیں، عقائد کی تشکیل و تدوین ہوئی، ماتم حسینؑ ایک دینی رسم کے طور پر جاری ہوا، عید غدیر کی ابتداء ہوئی، حتیٰ کہ مشہد علیؑ اور مشہد حسینؑ کی شکل میں شیعہ اسلام کے نئے کعبے وجود میں آگئے۔ اس سماجی اور سیاسی پس منظر سے قدرے واقفیت عقیدۃ امامت کی تفہیم میں خاصی معاون ہو سکتی ہے۔

شیعہ علماء امامت کے وجود پر سمعی^{۳۶} (شرعی) اور عقلی ہر دو طرح سے دلیل لاتے ہیں۔ اول الذکر کا سب سے مستند مظہر ابن بابویہ کی کتاب کمال الدین و تمام النعمۃ ہے جہاں ابن بابویہ (متوفی ۹۸۱ھ) نے حدیث ثقلین کے حوالے سے اس خیال کی پر زور و کالت کی ہے کہ امت پر کتاب اللہ کے ساتھ ساتھ عترت آل بیت کی اتباع آخری لمحے تک لازم کی گئی ہے یہاں تک کہ حوض پر مومنین کی رسول اللہ سے ملاقات ہو جائے۔ بقول ابن بابویہ اس حدیث کے ماننے سے لازم آتا ہے کہ امت میں ہر زمانے میں آل بیت کا ایک امام موجود ہو جو قرآن کی صحیح تعبیر امت تک پہنچا سکے اور جس کی رشد و ہدایت کے نتیجے میں وہ اس یقین و اثق کے ساتھ کہہ سکے ﴿قل هذا سبیلی...﴾ کتاب کے ساتھ جب تک اس کا مخبر یا صاحب تاویل نہ ہو ہدایت کی صحت کا یقین و اثق کیسے ہو سکتا ہے۔؟ بقول ابن بابویہ، حدیث ثقلین کو مسئلہ امامت پر برہان قاطع کی حیثیت حاصل ہے۔^{۳۸}

عقلی دلائل کے لیے شیعہ علماء میں المفید (متوفی ۱۰۲۲ھ) اور شریف المرتضیٰ (متوفی ۱۰۴۵ھ) کو استناد کا مرتبہ حاصل ہے۔ المفید کی الشافی فی الإمامہ اور المرتضیٰ کی رسالۃ الغیبۃ کا مطالعہ کرتے وقت یہ حقیقت نگاہوں سے اوجھل نہیں ہونی چاہیے کہ ان دونوں حضرات کے مراسم یوہمی حکمرانوں کے ساتھ ساتھ عباسی خلفاء سے بھی خوشگوار رہے ہیں۔ امام جب تک ظاہر نہ ہو جائے ان کے قابعین کے لیے یہ جائز نہیں کہ وہ جابر حکمرانوں کے خلاف تلوار اٹھائیں۔ غیبت امام

کے اس تصور میں شیعہ علماء، ان کے قبعین، بوتہی حکمران اور عباسی خلفاء سمجھوں کے لیے عافیت کا یکساں سامان پایا جاتا تھا۔ رہی یہ بات کہ امام کی عدم موجودگی میں عدل کے تقاضوں سے کیسے عہد برآ ہوا جائے تو اس کا جواب بھی اسی انتظار میں پوشیدہ تھا۔ یہ توقع کی جاتی تھی کہ جلد ہی امام کا ظہور ہوگا اور حالات درست ہو جائیں گے۔ البتہ ان کے ظہور تک قبعین خروج سے باز رہیں۔ مفید اور مرتضیٰ کے عقلی دلائل کو سب سے بڑا چیلنج اشعریت کے ہمنواؤں نے دیا۔ ان کا کہنا تھا کہ اگر امام معصوم کا وجود خدا کے لطف کا مظہر ہے تو پھر ایسے امام کو پردہ غیبت میں رکھنا کہاں کا انصاف ہے؟ مرتضیٰ نے اس قسم کے عقلی دلائل کا یہ جواب دیا کہ ناسازگار حالات میں امام کا غیبت میں چلے جانا اسلامی تاریخ میں کوئی پہلی بار نہیں ہوا ہے کہ اس سے پہلے بھی نامساعد حالات کے تحت خود رسول اللہ اور ان کے اہل خانہ نے معاشرے سے کٹ کر شعب ابی طالب میں پناہ لی ہے اور پھر جب آپ کی جان کو خطرہ ہو گیا تو آپ لوگوں کی نگاہوں سے بچ کر غار میں پناہ کے طالب ہوئے ہیں۔

امام غائب کا یہ عقیدہ، جو رفتہ رفتہ مہدی موعود کی پر امید واپسی کا علامہ بن کر اہل تشیع کے دل و دماغ پر چھاتا رہا، ان روایات کی پیداوار تھا جو خالصتاً شیعہ حلقوں میں گردش کر رہی تھیں اور جنہیں اہل تشیع کے علاوہ دوسرے گروہ لائق استناد نہ سمجھتے تھے۔ شریف مرتضیٰ نے الدلیل السمعی کی موجودگی کے باوجود جب غیبت کے مسئلہ پر الدلیل العقلی کا سہارا لیا تو اس کا سبب یہی تھا کہ وہ چاہتے تھے کہ جو لوگ صرف روایتوں کی بنیاد پر امامت کے عقیدے پر قائم نہیں ہو سکتے انہیں معقولات کی بنیاد پر قائل کرنے کی کوشش کی جائے۔ یہی وہ عہد تھا جب سنی دنیا میں اشعریت سرکاری سرپرستی میں اپنی سبقت کے لیے سرگرم تھی۔ امامت کے عقلی دلائل شیعہ حلقوں سے باہر لوگوں کو مطمئن نہ کر سکے۔ جوں جوں زمانہ آگے بڑھتا جاتا تھا اور غیبت کی مدت طویل ہوتی جاتی تھی لوگوں کے لیے عقلی طور پر اس بات کو تسلیم کرنا مشکل ہوتا جاتا تھا کہ جس امام کی قیادت پر عالم کا مدار ہے وہ آخر ایک طویل مدت سے منظر نامے سے کیوں غائب ہے۔ شیخ الطوسی (متوفی ۱۰۶۷ء) نے عقلی اور سمعی دونوں منہج کے امتزاج سے غیبت امام کو ایک باقاعدہ عقیدے کا اعتبار عطا کر دیا۔ انہوں نے کتاب الغیبة میں اس خیال کا اظہار کیا کہ راویوں نے بسا اوقات رسول اللہ سے منسوب روایتوں میں اپنی پسند و ناپسند کو داخل کر دیا ہے اور بسا اوقات پوری بات کہنے سے محترز رہے ہیں ایسی صورت میں محض سمعی واسطوں

پر اعتبار کرنے کے بجائے عقلی دلائل کا سہارا تلاشِ حق میں ہمارا معاون ہو سکتا ہے۔ بظاہر تو شیخ طوسی کا یہ منہجِ علمی عقل و نقل کے امتزاج سے عبارت ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ کتاب الغیبہ نے ایک بار پھر مسئلہ امامت پر روایت سازوں کی گرفت مضبوط کر دی۔ شیعہ ائمہ فن کی تفسیری تعبیری اور کتب روایات میں مسئلہ امامت پر پائی جانے والی بحثیں حتمی حوالہ بن گئیں۔ اب یہ خیال جاتا رہا کہ یہ روایتیں جو شیعہ حلقوں میں پیدا ہوئیں اور جن کا نمودار تقاء متبعین آل بیت کے حلقوں میں ہوتا رہا وہ دوسرے حلقوں کے نزدیک قابلِ استناد نہیں تھیں۔ اہل تشیع کو دوسرے مذہبی گروہ کی طرح اب اپنے سے باہر دیکھنے کی ضرورت بھی نہ تھی کہ یہ وہ عہد تھا جب سنی اشعریت اور فاطمی اسلام کا قالب بھی بڑی سرعت کے ساتھ متشکل ہوتا جاتا تھا۔ جب ﴿کُلْ حِزْبَ بِنِیْلِ دِیْہِمَ فَرِحُوْنَ﴾ کی صورت حال پیدا ہو جائے تو اس بات کی گنجائش کہاں باقی رہتی ہے کہ لوگ اپنے خود ساختہ عقائد پر معروضی اور تنقیدی نگاہ ڈال سکیں۔

آلِ بویہ کے عہد میں شیعیت کے سماجی مظاہر جس قدر عام ہوتے جاتے تھے اور شیعہ ثقافت کی گرفت معاشرے پر جس قدر مضبوط ہوتی جاتی تھی شیعہ امہاتِ الکتب کی علمی اور تعبیری حیثیت بھی مستحکم ہوتی جاتی تھی۔ سچ تو یہ ہے کہ شیعیت اب اپنے خول میں بند ہو چکی تھی۔ اہل فن کی کتابوں پر غیر شیعہ تناظر کی اہمیت جاتی رہی تھی۔ گروہی تعصب کے اس ماحول میں تحلیل و تجزیہ نے دم توڑ دیا تھا نتیجہ یہ ہوا کہ تفسیر و روایات کی کتابوں میں کبار مفسرین نے جو کچھ لکھ دیا تھا وہ علمی گفتگو کا حوالہ بنتا گیا۔ بوہمی عہد سے پہلے، جب نہ تو امامی شیعوں کو پوری طرح اپنے نظری خدو خال متعین کرنے کا موقع ملا تھا اور نہ فاطمیین مصر کی حکومت قائم ہوئی تھی، شیعہ حلقوں میں یہ خیال عام تھا کہ مروجہ قرآن مصحفِ عثمانی ہے جس میں آلِ بیت کو ان کے حقوق سے محروم کرنے کے لیے آیتوں میں رد و بدل کر دیا گیا ہے۔ فتنے کے لمحات میں جب اہل قبلہ کے مختلف گروہ ایک دوسرے کے خلاف برسرِ پیکار ہوں اس قسم کے اتہامات اور پروپیگنڈے کا جواز سمجھ میں آتا ہے۔ آلِ بویہ کی سرپرستی میں امامی شیعوں کو پہلی بار ریاست کی قوت ملی۔ اس سے یہ تو ضرور ہوا کہ تحریفِ قرآن کے پروپیگنڈے میں وہ پہلے کی سی شدت نہ رہی البتہ مفسرین اور راویوں نے نظریہ امامت پر دلیل لانے کے لیے متن اور معنی میں جن مہمہ تبدیلیوں کا اشارہ کیا تھا وہ حتمی دلائل کے طور پر دیکھے جانے لگے۔ مسئلہ امامت پر اس منہجِ علمی

نے دلیل السمعیٰ تو قائم کر دی البتہ شیعہ ذہنوں میں وحی ربانی کی صحت کے سلسلے میں سخت التباسات پیدا ہو گئے۔ جب رسالہ محمدی کے بنیادی وثیقہ کے بارے میں یہ خیال عام ہو جائے کہ وہ اپنی اصل شکل میں موجود نہیں ہے تو متبعین کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہیں رہ جاتا کہ وہ امام غائب کے ہاتھوں اصل مصحف کی برآمدگی تک ائمہ مجتہدین کی بتائی گئی راہ پر بلا سوچے سمجھے چلتے رہیں۔

روایتوں کے ذریعے امامت پر دلیل قائم کرنا شیعہ ذہن کے لیے سب سے قاتل تھا کہ یہ تمام روایتیں مختلف حوالوں سے یہ بتاتی تھیں کہ قرآن کی فلاں اور فلاں آیتیں دراصل یوں نازل ہوئی تھیں جس سے دراصل اثبات امامت پر دلیل لانا مقصود تھا۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا تھا کہ اگر مذکورہ آیتیں شیعہ مفکرین کے مطابق مختلف شکلوں میں نازل ہوئی تھیں تو پھر وہ ان آیتوں کو اسی طرح کیوں نہیں پڑھتے یا اسے مصحف کا حصہ کیوں نہیں بنا لیتے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار جعفر الصادق کے سامنے ایک شخص نے قرآن مجید کے بعض الفاظ کی اس طرح تلاوت کی جیسی کہ عام طور پر لوگ نہیں پڑھتے (لیس علی ما یقرؤہا الناس) آپ نے فوراً اسے روک دیا۔ فرمایا اسی طرح پڑھو جس طرح لوگ پڑھتے ہیں۔ یہاں تک کہ قائم کا ظہور ہو جائے کہ وہ قرآن کو اپنی اصل حالت میں پڑھے گا اور اس مصحف کو عام کر دے گا جو علیؑ کا تحریر کردہ ہے۔^{۳۹} ان روایتوں نے شیعہ ذہن میں قرآن مجید کے سلسلے میں ایک تضاد اور محمضے کو جنم دیا ہے۔ ایک ایسی کتاب جس کے بارے میں وہ یہ سمجھتے ہوں کہ وہ اپنی اصل حالت میں باقی نہیں مگر نظری طور پر اسے اسی شکل میں پڑھنا تاکہ قائم کا ظہور نہ ہو ان کا مذہبی فریضہ قرار پاتا ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ مروجہ قرآن جسے وہ مصحف عثمانی کہتے ہیں اور جس سے یقیناً شیعہ عقائد کی عمارت استوار نہیں ہوتی اس کی حیثیت اہل تشیع کے ہاں صرف کتاب تلاوت کی ہے ورنہ عقائد کی تمام تر بنیادیں تو ان آیات محرفہ پر قائم ہیں جن کے بارے میں تاویل ادب میں جا بجا ”ہکذا نزلت“^{۴۰} ”علیٰ خالف ما انزل اللہ“^{۴۱} ”فیما حُرِّفَ مِنْ کِتَابِ اللہ“^{۴۲} کی صدائے احتجاج سننے کو ملتی ہے۔ قرآن مجید کو مصحف عثمانی بتانا یا تفسیری حواشی میں اختلاف قرأت کی خبر کا پایا جانا، نسخ و منسوخ، خاص و عام اور شانِ نزل کی روایتوں سے اپنے مطلب کا مفہوم برآمد کرنا یا یہ کہنا کہ بعض آیتیں تو قرآن سے محو کر دی گئیں البتہ ان کا حکم باقی ہے جیسا کہ آیت رجم کے بارے میں کہا جاتا ہے ایسے سنگین التباسات ہیں جن کے لیے صرف اہل تشیع کو مطعون نہیں کیا جاسکتا۔ واقعہ

یہ ہے کہ مسلمانوں کے تمام فرقے جو دین کے متحدہ نبوی قالب کو خیر باد کہتے ہوئے مختلف گروہ بندیوں کے اسیر ہو گئے انھیں اپنے نظری جواز کے لیے تحریف قرآن جیسے مذموم عمل کا سہارا لینا پڑا۔ اہل تشیع کے ہاں دوسروں کے مقابلے میں تاویل و تحریف کا حصہ کہیں زیادہ ہے۔ مصیبت یہ ہے کہ ان کے ہاں تاویل کی کمان پوری طرح ائمہ آل بیت کے ہاتھوں میں ہے جن کے بارے میں یہ خیال کیا جاتا ہے کہ صرف انھیں ہی آیات کے اصل مطالب سے آگہی تھی۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ ائمہ آل بیت تک پہنچنے کے تمام راستوں پر راویوں کا پہرہ سخت ہے جن کی ثقاہت پر تاریخ کے مختلف ادوار میں خود شیعہ علماء انگلی اٹھاتے رہے ہیں۔ اس صورت حال نے اہل تشیع کے لیے قرآن مجید کو پوری طرح کتاب منجمد میں تبدیل کر دیا ہے۔ اس خیال کے مطابق جب تک کہ قائم الزماں کا ظہور نہیں ہوتا نہ صرف یہ کہ مصحف عثمانی کا متبادل ہاتھ نہیں آسکتا بلکہ مصحف عثمانی کو روایات و آثار کے محاصرے سے نجات دلانا بھی ممکن نہیں۔

قرآن مجید کی باطنی تعبیر ہو یا شان نزول کی من گھڑت روایتیں، واقعہ یہ ہے کہ ان تعبیری مناہج کے ذریعے متن قرآن میں وہ کچھ پڑھنے کی کوشش کی جاتی رہی ہے جس کے بطلان کے لیے قرآن مجید کا نزول ہوا تھا۔ اب اگر کوئی کہے کہ قرآن مجید سے اہل بیت کا منصوص ہونا ثابت ہے تو بھلا سادہ لوح مسلمانوں کے لیے جو دین کے معاملے میں عقل کے استعمال کے قائل نہیں ہوتے ان التباسات پر یقین کرنے کے علاوہ اور کیا چارہ رہ جاتا ہے۔ ملاحظہ کیجئے قرآن مجید سے جواز امامت پر کس طرح دلیل لائی گئی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ الباقر قرآن مجید کی آیت ﴿انما ولیکم اللہ ورسولہ والذین آمنوا الذین یقیمون الصلاۃ ویؤتون الزکاۃ وهم راکعون﴾ (۵:۵۵) میں والذین کے واؤ کو واؤ العطف کے بجائے واؤ الحال سمجھتے تھے۔^{۴۳} جس کی وجہ سے آیت کے مفہوم میں بنیادی تبدیلی واقع ہو جاتی تھی یعنی اللہ اور رسول کے علاوہ۔ اس تعبیر کے مطابق ولایت ان اہل ایمان کا حق تھا جو زکوٰۃ اس حالت میں دیتے تھے کہ وہ اللہ کے آگے سجدہ ریز ہوں۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؑ جب ایک بار حالت نماز میں تھے انھوں نے ایک فقیر کی صدا سن کر عین حالت نماز میں اسے اپنی انگوٹھی عطا کر دی۔ سو یہ آیت ان ہی کی شان میں نازل ہوئی تھی۔^{۴۴} الباقر سے منسوب ایک روایت کے مطابق اس آیت کی شان نزول یہ ہے کہ جب ایک بار آپ اہل یہود کے وفد سے مخاطب

تھے جن میں عبداللہ بن سلام بھی تھے تبھی یہ آیت نازل ہوئی۔ ابھی آپؐ مسجد تک پہنچے ہی تھے کہ ایک سائل سے آپؐ کی ملاقات ہوئی پوچھا کیا تجھے کسی نے کچھ دیا ہے؟ اس نے مسجد میں حضرت علیؑ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے، جو اس وقت محو عبادت تھے، کہا ہاں اس شخص نے میری ضرورت پوری کی ہے۔^{۲۵} طبری میں ایسی کئی روایتیں موجود ہیں جن سے مجموعی طور پر یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ اس آیت میں علیؑ کا حوالہ بالواسطہ یا بلاواسطہ موجود ہے۔ کہا جاتا ہے کہ علیؑ کی اس منصوص ولایت کے اظہار کے سلسلے میں خود رسول اللہ کو تامل تھا جو جوہ اس کا اظہار نہیں کرنا چاہتے تھے یہاں تک کہ خدا کی طرف سے ان الفاظ میں انھیں مبارزت کا سامنا کرنا پڑا۔ ﴿یا ایہا الرسول بلغ ما أنزل الیک من ربک وان لم تفعل فما بلغت رسالتہ﴾ (۵:۶۷)۔ راویوں کے بقول اس آیت کے نزول کے بعد رسول اللہ نے غدیر خم کے مقام پر علیؑ کی ولایت کو افشا کر دیا۔^{۲۶} القاضی النعمان نے الباقر کی مجلس میں ایک ایسے آدمی کا تذکرہ کیا ہے جس نے ایک بار الباقر سے اس بات کی تصدیق چاہی آیا حسن بصری کا یہ کہنا صحیح ہے کہ رسول اللہ کو ایک خاص پیغام پہنچایا گیا تھا جس کے اظہار میں انھوں نے تامل سے کام لیا۔ باقر نے کہا کیا تمہیں حسن بصری نے یہ نہیں بتایا کہ وہ بات تھی کیا؟ خدا کی قسم وہ اس بات سے خوب واقف ہیں لیکن عمداً اس کے اظہار سے پہلو تہی کرتے ہیں۔^{۲۷} ایک بار جب ولایت کا تصور قرآن سے برآمد کر لیا گیا تو پھر یہ خیال بھی عام ہوا کہ ولایت یا امامت کے بغیر تکمیل دین نہیں ہو سکتی۔ باقر سے منسوب ایک روایت کے مطابق اظہار ولایت اور اس کے قیام کے بعد ہی قرآن کی آیت الیوم اکملت نازل ہوئی جس میں تکمیل دین کا مرادہ جانفزا سنا یا گیا ہے۔^{۲۸} کہا جاتا ہے کہ آیت قرآنی ﴿اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولوالامر منکم﴾ میں باقر اولوالامر سے امامت مراد لیتے تھے۔^{۲۹} اور چونکہ وہ ائمہ اہل بیت کو علوم نبوی کا منبع و ماخذ سمجھتے تھے اس لیے ائمہ اہل بیت کو اس آیت کا مستحق سمجھتے تھے جس میں کوئی اچھی یا بری چیز سن کر اسے پھیلانے کے بجائے اسے رسول اور اپنی جماعت کے ذمہ دار اصحاب تک پہنچانے کی تلقین کی گئی ہے یعنی وہ لوگ جو ﴿الذین یستنبطونہ منہم﴾ (۴:۸۳) کے مستحق ہیں۔^{۳۰}

امامت کو امر منصوص ثابت کرنے کے لیے اولوالامر اور اہل الذکر سے ائمہ اہل بیت مراد لیے گئے۔ کہا گیا کہ امام باقر نے ان آیتوں کو اسی طرح سمجھا اور سمجھایا ہے اور چونکہ ان کا علم اہل بیت

ہونے کے سبب راست سینہ بہ سینہ ان تک پہنچا ہے اس لیے اس تعبیر سے مستند اور کون سی تعبیر ہو سکتی ہے۔ ان روایتوں کے بقول باقر سے یہ بات بھی منسوب ہے کہ آیت قرآنی ﴿ام یحسدون الناس علی ما آتاهم اللہ من فضله فقد آتینا آل ابراہیم الكتاب والحکمة و آتیناہم ملکا عظیما﴾ (۴:۵۴) دراصل اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ اہل بیت کو اللہ تعالیٰ نے اسی طرح خصوصی فضل کا مستحق قرار دیا ہے جس طرح آل ابراہیم کے لیے کتاب و حکمت اور اقتدار مقدر کر دیا تھا۔^{۵۱} گویا انبیائے اہل یہود کی طرح کتاب و حکمت اور اقتدار ائمہ اہل بیت کا فطری حق ہے کہ وہ ﴿الراسخون فی العلم﴾ ہیں، ﴿فاسألوا اہل الذکر﴾ کے مخاطب ہیں لہذا صرف ان ہی کی تعبیر مستند قرار دی جا سکتی ہے اور ایسا کیوں نہ ہو کہ اس خیال کے مطابق ائمہ اہل بیت ہی قرآن کے حقیقی وارث ہیں^{۵۲} کہ ان کی شان میں اللہ تعالیٰ خود کہتا ہے ﴿ثم اورثنا الكتاب الذین استفینا من عبادنا﴾ (۳۵:۳۲)۔ اور یہ کہ ائمہ اہل بیت کی محبت خود اللہ کو مطلوب و مقصود ہے جیسا کہ قرآن میں ارشاد ہے ﴿قل لا اسألكم علیہ اجرا الا المودة فی القربی﴾ (۲۲:۲۳)۔ یہ بھی کہا گیا کہ قرآن مجید میں نور اللہ یا روح اللہ کا جہاں بھی تذکرہ آیا ہے اس سے مراد ائمہ اہل بیت ہیں لہذا قرآن کی یہ دعوت ﴿فامنوا باللہ ورسولہ والنور الذی انزلنا﴾ (۲۴:۸) دراصل ائمہ اہل بیت کے اتباع کی دعوت ہے اور ایسا کرنے والوں کو اس بات کی بشارت ہے کہ اللہ انہیں وہ نور بخشے گا جس کی روشنی میں وہ چلیں گے اور ان کے قصور معاف کر دے گا: ﴿ویجعلکم نورا تمشون بہ ویغفر لکم﴾ (۵۷:۲۸)۔ ﴿یوم ندعوا کل اناس بامامہم﴾ سے ائمہ اہل بیت مراد لیے گئے اور امام باقر سے یہ روایت منسوب کی گئی کہ اس آیت کے نزول کے بعد جب لوگوں نے پوچھا کہ اے رسول اللہ کیا آپ تمام لوگوں کے امام نہیں تو آپ نے کہا کہ میری حیثیت تمام لوگوں کی طرف رسول اللہ کی ہے میرے بعد ہمارے اہل میں ائمہ پیدا ہوں گے جو مظلوم و مقہور ہوں گے جو جوان سے محبت کرے گا اور ان کے احکام بجالائے گا وہ ان میں سے ہوگا اور میں ان سے جنت میں ملوں گا۔^{۵۵} ائمہ اہل بیت کی غیر مشروط اتباع کے لیے یہ قرآنی تاویل بھی پیش کی گئی کہ ﴿انما یرید اللہ لیذهب عنکم الرجس اہل البیت﴾ کی قرآنی آیت اس بات کی غماز ہے کہ ائمہ اہل بیت معصوم ہیں ان سے لغزش کے صدور کا کوئی امکان نہیں ہے۔^{۵۶} ان قرآنی تاویلات کے سہارے ایک

ایسے مستند دین کا خاکہ منقح کرنے کی کوشش کی گئی جو راست رسول اللہ سے ائمہ مامورین کے توسط سے اہل ایمان کو منتقل کر دیا گیا تھا اور جس میں کسی انسانی لغزش کے در آنے کا کوئی امکان باقی نہیں رہ جاتا تھا۔ ان تاویلات سے صرف شیعہی فکر یا اہل تشیع کا کوئی فرقہ ہی متاثر نہیں ہوا بلکہ سنی فکر اور اس سے باہر مختلف چھوٹے بڑے دائروں میں بھی اہل بیت کی خصوصی فضیلت کا چرچا عام ہو گیا۔^{۵۷}

اثباتِ امامت کے شوق میں روایتوں پر غیر معمولی اعتماد اور ان کی تاویلات کو کلمہ حق سمجھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ قرآن مجید کا شیعہی مطالعہ بڑی حد تک قضیہ امامت کی تاویلات میں محصور ہو کر رہ گیا۔ ایسا محسوس ہونے لگا گویا وحی ربانی کے نزول کا بنیادی مقصد آلِ بیت کی امامت پر دلائل لانا ہو۔ تاویل و تعبیر کے شوقِ نامسعود میں بالآخر شیعہ مفسرین تحریف کی وادیوں میں جانکے۔ گو کہ وہ تعبیرات جو سراسر تحریفِ متن پر دال ہیں عام طور پر ثقہ علمی بحثوں میں مباحثہ کی میز پر نہیں ہوتیں لیکن تفسیری اور تعبیری ادب میں ان کی جا بجا موجودگی شیعہ ذہن پر مسلسل اثر انداز ہوتی رہی ہے۔ جو لوگ قرآن مجید کو مسئلہ امامت کی دستاویز کے طور پر پڑھنے کے عادی رہے ہیں انھوں نے ہمیشہ ان محرف تعبیرات میں اطمینانِ قلب و نظر کا سامان پایا ہے۔ مثال کے طور پر ﴿و یقول الکافر یا لیتنی کنت ترابا﴾ کو لیجئے جسے شیعہ تعبیری ادب میں بالعموم تراباً پڑھ کر یہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی ہے کہ یہاں ترابا کے بجائے اصل عبارت تراباً تھی۔ مومنین سے یہ مطالبہ ہے کہ وہ ابو تراب یا علیؑ والے بن جائیں۔^{۵۸} قرآن مجید میں ایسی آیتیں بھی دریافت کی گئیں جن میں قرأت کے معمولی اختلاف سے محمد رسول اللہ اور حضرت علیؑ دونوں کے لیے بیک وقت گنجائش نکلتی تھی یا جن کے محورِ خطاب میں دونوں شخصیتوں کی موجودگی کا احساس ہوتا تھا۔ مثال کے طور پر ﴿ہذا کتابنا ینطق علیکم بالحق﴾ (۲۹:۲۵) کے بارے میں یہ کہا گیا کہ یہ آیت دراصل ﴿ہذا کتابنا ینطق علیکم بالحق﴾^{۵۹} تھی اور تب اس نحوی ترتیب میں کتاب سے مراد محمدؐ اور ائمہ لیے جاتے تھے۔ اسی طرح قرآن مجید کی ایک دوسری آیت ﴿القیافی جہنم کل کفار عنید﴾ (۲۳:۵۰) کے بارے میں یہ کہا گیا کہ یہ دراصل اس طرح شروع ہوتی تھی یا محمد یا علی القیافی جہنم کل کفار عنید۔^{۶۰} بعض آیتوں میں ولایتِ علیؑ کے امر منصوص ہونے کا حکم بھی ڈھونڈ نکالا گیا۔ کہا گیا کہ آیت قرآنی ﴿ولقد صرفنا للناس فی هذا القرآن من کل مثل فابی اکثر الناس الا

کفوراً ﴿ (۸۹:۱۷) دراصل اکثر الناس ولایة علی الا کفوراً^{۱۲} نازل ہوئی تھی۔ بعض راویوں نے بولایة علی الا کفوراً کی خبر بھی دی۔ ایک دوسری آیت قرآنی ﴿ومن یطع اللہ ورسولہ فقد فاز فوزاً عظیماً﴾ (۳۳:۷۱) کے بارے میں یہ کہا گیا کہ وہ دراصل اپنی اصل شکل میں اس طرح تھی: ﴿ومن یطع اللہ ورسولہ فی ولایة علی الائمة من بعدہ فقد فاز فوزاً عظیماً۔^{۱۳} اسی قبیل کی تحریف کا مستحق آیت قرآنی ﴿کبر علی المشرکین ما تدعوہم الیہ﴾ (۲۲:۱۳) کو قرار دیا گیا۔ جسے پڑھنے والوں نے کبر علی المشرکین بولایة علی ماتدعوہم الیہ یا محمد من ولایة علی پڑھنے کی کوشش کی۔ ﴿سئل سائل بعذاب واقع للکافرین﴾ (۷۰:۱) کے بارے میں کہا گیا کہ وہ دراصل سئل سائل بعذاب واقع للکافرین بولایة علی تھی۔ بعض مفسرین نے قرآن مجید میں لفظ ائمة کو ائمہ پڑھنے کی بھی کوشش کی لہذا آیت قرآنی ﴿کنتم خیر امة اخرجت للناس﴾ (۳:۱۱۰) کنتم خیر ائمة قرار پائی۔^{۱۵} ﴿تتخذون ایمانکم دخلاً بینکم ان تكون امة ہی اربی من امة﴾ (۱۶:۹۲) تعبیری حواشی میں اس طرح پڑھی گئی: تتخذون ایمانکم دخلاً بینکم ان تكون الائمة ہی ازکی من الائمتکم۔^{۱۶} ایک دوسری آیت قرآنی ﴿یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ حق تقاتہ ولا تموتن الا وانتم مسلمون﴾ (۳:۱۰۲) میں بعض اضافوں سے یہ تاثر دینے کی کوشش کی گئی کہ آیت کا اصل ہدف رسول اللہ کے ساتھ ساتھ ائمہ آل بیت کے اتباع کی دعوت تھی کہ یہ آیت اپنی اصل شکل میں کچھ اس طرح نازل ہوئی تھی: یا ایہا الذین آمنوا اتقوا اللہ حق تقاتہ ولا تموتن الا وانتم مسلمون لرسول اللہ ثم الامام من بعدہ۔ اسی طرح ﴿یا ایہا الذین آمنوا افوا بالعقود﴾ (۵:۱) کے بارے میں کہا گیا کہ اس آیت میں افوا بالعقود کے بعدالتی عقدت علیکم لأمیر المؤمنین علیہ السلام^{۱۸} کی عبارت بھی شامل تھی۔ کہنے والوں نے یہاں تک کہا کہ خدا نے آدم سے جو عہد لیا تھا، جس کا بیان آیت قرآنی ﴿ولقد عہدنا الی آدم من قبل فنیس﴾ (۲۰:۱۱۵) میں موجود ہے اس میثاق آدم میں محمد، علی، فاطمہ، حسن، حسین اور دوسرے ائمہ اہل بیت کا تذکرہ بھی موجود تھا۔ تفسیری حواشی میں اس آیت کے مطالب کو کچھ اس طرح پڑھنے کی کوشش کی گئی: ولقد عہدنا الی آدم من قبل کلمات فی محمد وعلی وفاطمہ

والحسن و الحسين و الائمة عليهم السلام من ذريتي فَنَسِي۔^{۶۹} ایسی آیتیں جن میں فی علی یا آل محمد کے الفاظ محذوف بتائے گئے یا جن کے بارے میں یہ کہا گیا کہ ان آیتوں میں اصلا فی علی یا آل محمد کے الفاظ موجود تھے ان کی تعداد کوئی ڈیڑھ درجن سے زائد ہے۔^{۷۰} مثال کے طور پر ﴿يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك من ربك﴾ (۵:۶۷) میں ﴿بلغ ما انزل اليك من ربك﴾ کے بعد فی علی کا اضافہ بتایا گیا۔^{۷۱} ﴿ولو ترى اذ الظالمون في غمرات الموت﴾ (۶:۹۳) کو ولو ترى اذ الظالمون آل محمد حقهم في غمرات الموت پڑھنے کی کوشش کی گئی۔^{۷۲}

ان حکایتی تاویلات اور اختلاف قرأت کی روایتوں سے ائمہ آل بیت کا استحقاق ثابت ہوا ہو یا نہیں البتہ وحی ربانی کی عصمت خود شیعہ قبعین کے نزدیک بری طرح مجروح ہو کر رہ گئی۔ پھر اختلاف قرأت کی خبر دینے والوں اور آیات منزلہ کا پتہ لگانے والوں نے اپنی تمام تگ و دو مسئلہ امامت تک ہی محدود رکھی۔ یہ پتہ نہیں چل سکا کہ قرآن مجید کی دوسری آیتیں ان راویوں کے مطابق اپنی اصل شکل میں کس طرح نازل ہوئی تھیں؟ اس پورے تعبیری سرمایے میں فقہی یا مسلکی اختلاف کا پتہ دینے والی صرف دو آیتوں کی نشاندہی کی جاسکی۔ اور وہاں بھی آیت وضو میں قرأت کا اختلاف محض تلفظ اور اعراب تک محدود ہے جس کی بنیاد پر فقہائے اہل سنت اور فقہائے جعفریہ کے مابین وضو کے سلسلے میں اختلاف پیدا ہو گیا ہے۔ آیا آیت قرآنی ۵/۶ میں وَأَرْجُلُكُمْ پڑھا جانا چاہیے یا وَأَرْجُلِكُمْ اول الذکر قرأت کے مطابق جو اہل سنت کا شعار ہے پیروں کا دھونا لازم آتا ہے جبکہ ثانی الذکر جس پر اہل تشیع کا عمل ہے اس کے مطابق پیروں کا مسح کافی قرار پاتا ہے۔^{۷۳} البتہ ایک دوسری آیت ﴿فما استمتعتم به منهن﴾ (۴:۲۴) میں إلی اجل مسمى کا اضافہ اہل تشیع کے لیے نکاح متعہ کو جائز ٹھہرانے کا باعث ہوا ہے۔

اختلاف قرأت کی ان روایتوں کا بنیادی مقصد قرآن مجید سے شیعہی نقطہ نظر کی توثیق تھی۔ افسوس کہ آل بیت کی محبت کا دم بھرنے والے اس قدر غلو کا شکار ہو گئے کہ انہوں نے ان روایتوں پر اعتبار کر لیا جن کی زدر است قرآن مجید پر پڑتی تھی۔ صورت حال یہاں تک جا پہنچی کہ قرآن مجید کے بعض قلمی نسخوں میں دو اضافی سورتوں سورہ ولایۃ اور سورہ نورین کی موجودگی کی خبر دی گئی۔ ان

مفروضہ سورتوں کی برآمدگی کا مقصد بھی اثباتِ امامت کی دلیل کو مستحکم کرنا تھا۔ اول الذکر سورہ جیسا کہ نام سے ظاہر ہے راست مسئلہ ولایت کو موضوع بناتی ہے اور ثانی الذکر دوروشنی یعنی محمد اور علیؑ کی بابت کلام کرتی ہے۔ گو کہ اختلافِ قرأت کی خبر دینے والے روایوں نے اپنے اضافوں میں سخت غیر تخلیقی بلکہ انجمادِ ذہنی کا مظاہرہ کیا کہ انہوں نے آیتوں میں فی علیؑ، بولایۃ علیؑ، آل محمد حقہم اور بعض آل بیت کے ناموں کے علاوہ کسی اور اضافے کی خبر نہیں دی جس سے ان کے علمی قد و قامت کا پتہ چلتا یا اس بات کا کچھ اندازہ ہوتا کہ وہ اصل مصحف کا سراغ پانے کے لیے واقعتاً سنجیدہ بھی تھے۔ لیکن اس کے باوجود یہ روایتیں جس طرح تفسیری حواشی میں عہد بہ عہد نقل ہوتی رہیں اس سے یہ تاثر پختہ ہوتا گیا کہ ائمہ آل بیت پر ایمان لانا محمدؐ کی رسالت پر ایمان لانے سے کچھ کم نہیں بلکہ اس کی حیثیت کہیں بڑھ کر ہے کہ محمدؐ کی رسالت تو اختتام کو پہنچی جبکہ ائمہ کی امامت آج بھی جاری ہے اور بعض روایتوں کے مطابق اس وقت تک جاری رہے گی تا نیکہ روزِ محشر اہل ایمان آپؐ سے حوض پر جا ملیں۔

دین بنام عترتِ آلِ بیت

جب ایک بار متن قرآنی میں ائمہ اہل بیت کے مامور من اللہ ہونے کا عقیدہ دریافت کر لیا گیا تو پھر مناقب و فضائل علیؑ پر مشتمل مختلف روایتوں کا وجود میں آنا عین فطری تھا۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ وحی ربانی کی تمام ترامامی تاویلات روایتوں کی ہی رہیں منت تھیں۔ آگے چل کر جوں جوں شیعہ فکر ایک علیحدہ دینی قالب میں متشکل ہوتی گئی روایتوں کی صحت اور اس کی امامی تاویلات پر زور بڑھتا گیا۔ ہم اس بات کی وضاحت کر چکے ہیں کہ امام باقرؑ شاید ہی کسی نے ان کے زمانے میں باقر العلم کے لقب سے متصف کیا ہو، یا منبع علم و فضل کی حیثیت سے انہیں اپنے زمانے میں دین متین کے واحد مستند شارح کی حیثیت حاصل رہی ہو۔ ایسا سمجھنا تاریخی حوالوں سے ثابت نہیں ہے۔ نہ ہی ابتدائی تاریخ اس خیال کی تصدیق کرتی ہے کہ ان کے پاس رسول اللہ کے آثار یا خصوصی نوشتے اور مصحف فاطمہ موجود تھے۔ کہ اگر فی الواقع ایسا ہوتا تو مسلمانوں کا سوادِ اعظم جو ایام و آثار رسولؐ کے بیان کے لیے محدثین کی مجلسوں میں غیر معمولی اثر دہام کا سبب ہوتا، وہی لوگ باقر العلم کی مجلسوں میں انبوہ در

انہو نہ امنڈے آتے۔ ایسا اس لیے بھی کہ امام باقر کے عہد تک شیعہ سنی سرحدیں مذہب کی حیثیت سے متشکل نہیں ہوئی تھیں حتیٰ کہ ان کے صاحبزادے جعفر الصادق کے عہد میں بھی عامۃ المسلمین جعفر کو اہل بیت رسول کا ایک مہتمم بالشان عالم سمجھتے تھے اور ان سے اکتساب فیض ہر خاص و عام کے لیے عین سعادت کی بات سمجھی جاتی تھی۔ جو لوگ ابوحنیفہ اور جعفر الصادق کے علمی راہبوں سے واقف ہیں ان کے لیے یہ سمجھنا کچھ مشکل نہیں کہ اگر ان حضرات نے امامت منصوص کا دعویٰ کیا ہوتا اور ان کے پاس واقعی رسول اللہ کے خصوصی نوشتے اور مصحف فاطمی پہنچے ہوتے تو بلا تفریق مسلک و مذہب ان حضرات کی مجلسوں میں ایک خلقت امنڈی آتی اور ان کے معاصرین کی مجلس درس و ارشاد سونی ہو گئی ہوتی۔ اور سب سے اہم بات یہ کہ اگر قرآن کے علاوہ ان حضرات کے پاس مصحف فاطمی یا اس جیسے کسی اور دستاویز کا وجود ہوتا تو اس عہد کی علمی اور سیاسی مجلسوں میں ان الہامات کی بازگشت ضرور سنائی دیتی۔ لیکن یہ سب کچھ اچانک اس وقت سننے کو ملتا ہے جب باطنی تحریک متن قرآنی میں نئے اسرار و رموز کی دریافت کے ذریعے نسلی امامت کا ایک روحانی قالب تیار کر لیتی ہے۔^{۷۵}

غدیر خم کا واقعہ جس نے رفتہ رفتہ شیعہی فکر میں کلیدی عقیدے کی حیثیت حاصل کر لی فی نفسہ بڑے احتمالات کا حامل ہے۔ اس کی زور راست رسول اللہ کی شخصیت پر پڑتی ہے جن پر یہ الزام ہے کہ انہوں نے حضرت علیؑ کی ولایت کے اظہار پر تامل سے کام لیا۔ اور پھر جب حجۃ الوداع سے واپسی پر چلتے چلاتے غدیر خم کے مقام پر اس بات کا اعلان بھی کیا تو اس طرح کہ امت کا سواد اعظم اس خبر عظیم سے ناواقف رہ گیا۔ قاضی النعمان^{۷۶} اور لکلینی^{۷۷} نے من کنت مولاه کی تفصیلات میں لکھا ہے کہ رسول اللہ نے غدیر خم کے مقام پر رک کر لوگوں سے پوچھا من اولیٰ بکم؟ لوگوں نے کہا خدا اور اس کا رسول اس بارے میں زیادہ واقف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ اسی موقع پر رسول اللہ نے حضرت علیؑ کا ہاتھ اپنے ہاتھوں میں لے کر بلند کیا اور فرمایا کہ من کنت مولاه فعلی مولاه۔ ایک اسمعیلی مصنف ابوالفوارس کے مطابق اس موقع پر حضرت عمرؓ نے حضرت علیؑ کو مبارک باد دی کہ اے علیؑ تم تمام ہی مومن مرد اور عورت کے مولیٰ بن گئے ہو۔^{۷۸} رہی بمنزلہ ہارون و موسیٰ والی روایت تو یہ بخاری، مسلم، طبقات ابن سعد، مسند احمد جیسے تمام سنی ماخذ^{۷۹} میں موجود ہے۔ شیعوں کے نزدیک جہاں یہ روایت امامت کے نص جلی کی حیثیت رکھتی ہے وہیں سنی اسے محض تفضیل علیؑ تک محدود رکھتے ہیں۔

شیعہ مآخذ میں امام باقر کے حوالے سے ولایت یا امامت کا ایک واضح خاکہ تشکیل دیا گیا ہے۔ امام باقر سے یہ بات بھی منسوب کی گئی کہ اسلام کی بنیاد سات باتوں پر ہے ولایت، طہارۃ، صلوٰۃ، زکوٰۃ، صوم، حج اور جہاد، جن میں ولایت کو کلیدی اہمیت حاصل ہے کہ اسی کے ذریعے دوسرے اراکین دین کا بھی علم حاصل ہوتا ہے۔ آگے چل کر شیعہ فکر میں ائمہ معصومین و مامورین کے عقیدے نے بنیادی حیثیت حاصل کر لی جن کے بارے میں یہ خیال عام ہوا کہ وہ سینہ بہ سینہ اس علم کے امین ہیں جو انھیں حضرت علیؑ کے توسط سے نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا رہا ہے۔ کہا گیا کہ الباقر نے ابو حمزہ الثمالی سے ایک بار اس خیال کا اظہار کیا کہ رسول اللہ کو وصال سے پہلے یہ حکم ملا تھا کہ وہ اپنا علم، ایمان اور اسم اعظم کا خصوصی علم حضرت علیؑ کو منتقل کر دیں تاکہ ورثہ علوم و نبوت کا سلسلہ اہل بیت کے خانوادے میں جاری رہے۔ اگر ان روایتوں پر یقین کیا جائے تو امامت کے سلسلے میں نص جلی کو ماننا لازم آتا ہے۔ باقر سے یہ بات بھی منسوب کی جاتی ہے کہ انھوں نے جعفر الصادق کو نص جلی کے ذریعے منصب امامت پر نامزد کیا۔ جو لوگ اہل بیت کے علم لدنی یا اسرار علوم کوئی کے قائل ہو گئے تھے ان کے لیے اس بات کی کوئی گنجائش نہیں تھی کہ وہ امامت جیسے منصوص مسئلے کو لوگوں کی مشاورت یا ان کی بیعت پر اٹھا رکھتے۔ آگے چل کر باطنی تحریک نے التباسات کی جتنی طنائیں نصب کیں اس میں امام باقر کے خزانہ علوم باطن کے اساطیری تصور کا خاص عمل دخل رہا جن کے بارے میں یہ بات کثرت سے کہی گئی کہ باقر کو اسم اللہ الاعظم کا علم حاصل تھا اور یہ کہ خود باقر کو اس بات کا دعویٰ تھا کہ انھیں اسم اعظم کے تہتر حرفوں میں سے بہتر کا علم حاصل ہے جبکہ تہتر ویں حرف کا علم خدا کے علاوہ اور کسی کو بھی نہیں۔^{۵۲} کہا گیا کہ ائمہ مامورین کی حیثیت اس سرزمین پر اللہ کے نور کی ہے جو نسلاً بعد نسل ائمہ میں منتقل ہوتا رہا ہے۔ الباقر کے حوالے سے یہ بھی کہا گیا کہ انھوں نے ایک بار جابر الجونی سے کہا کہ اے جابر مخلوقات میں سب سے پہلے اللہ نے محمد اور ان کے آل کو پیدا کیا۔ ابتداء میں یہ روشنی کے ہالے تھے پھر خدا نے روح القدس سے اسے توانائی بخشی۔^{۵۱} آگے چل کر نور محمدی کے اس تصور نے صوفیاء کے لیے وسیع میدان فراہم کر دیا۔ تفضیل علیؑ اور مناقب اہل بیت کی چند ابتدائی روایتوں کو قبول کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ امت میں آگے چل کر دین کے مختلف اجنبی قالب وجود میں آ گئے۔ آگے چل کر جب شیعوں نے اپنی کتابیں الگ کر لیں اور انھیں ائمہ کے منصوص و معصوم ہونے کا یقین پختہ ہوتا گیا تو شیعہ فکر بنیادی

طور پر ائمہ کے اقوال و افکار کے گرد گردش کرنے لگی۔ باقر کی نظری اور علمی حیثیت کے پیش نظر انہیں علم کے مرجع کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ قاضی النعمان نے لکھا ہے کہ باقر اگر کسی مقطوع حدیث کو روایت کریں تو ان کی جلالت علمی کے سبب اسے مرفوع کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔^{۸۷}

جعفر کو علوم نبوت کے مستند ماخذ قرار دینے اور انھیں وصی الاوصیاء و وارث علم الانبیاء^{۸۸} قرار دینے کا نتیجہ یہ ہوا کہ آنے والے دنوں میں تمام تر فکری انحرافات کا الزام ان کے سر عائد کیا جانے لگا۔ یہ خیال عام ہوا کہ باقر نے بسا اوقات تقیہ سے کام لیا ہے۔ انھیں اس بات سے بھی متہم کیا گیا کہ وہ دوسا تکلیف کو ایک ہی سوال کے دو مختلف جواب دیا کرتے تھے۔^{۸۹} اور یہ کہ انھوں نے حقیقی علم اپنے صرف خاص شاگردوں تک منتقل کئے ہیں۔ ان باتوں سے اگلوں کے لیے دین کے نئے قالب کی تشکیل کا کام آسان ہو گیا۔ ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جو خود کو باقر کے شاگرد بتاتے یا ان کے شاگردوں سے اپنا رشتہ جوڑتے اور پھر اپنے تمام تر تراشیدہ خرافات و مباہات کا الزام الباقر کے سر ڈال دیتے۔

مثال کے طور پر کوفہ میں امام باقر کے سب سے معتمد نمائندے اور شاگرد ابو عبد اللہ جابر بن یزید بن الحارث الجونی متوفی ۱۲۸ھ جنھیں شیعہ عقائد کی ترویج و اشاعت کا ایک اہم ذریعہ سمجھا جاتا ہے، ان کی ثقاہت مشکوک نظر آتی ہے۔ سفیان ثوری کہتے ہیں کہ جابر خود تو ثقہ اور صادق تھے البتہ ان سے روایت کرنے والے عمرو بن شمیر الجونی،^{۹۰} مفضل بن صالح الاسدی اور منخل بن جمیل الاسدی جیسے لوگ انتہائی جھوٹے تھے۔ ہمارے نزدیک جابر کی ثقاہت بھی اس لیے مشکوک ہے کہ انھوں نے اہل بیت کے مناقب کو ایک مذہبی عقیدے کی حیثیت دے ڈالی۔ انھوں نے دعویٰ کیا کہ انھوں نے اپنی آنکھوں سے امام باقر کے معجزات کا مشاہدہ کیا ہے اور یہ کہ خود ان کی حیثیت باقر کے باب کی ہے۔^{۹۱}

انھوں نے یہ بھی دعویٰ کیا کہ باقر نے انھیں ستر ستری روایتیں بتائی ہیں۔^{۹۲} جابر کے ان غلو آمیز بیانات کے باوجود شیعہ فکر میں نہ صرف یہ کہ ان کی اہمیت باقی رہی بلکہ وہ باقر سے منسوب ان کی تالیف ام الکتاب کے اہم راوی بھی ہیں۔^{۹۳} رسالۃ الجونی جو اسمعیلی عقیدے کی کتاب ہے وہاں بھی باقر کی روایتیں جابر ہی کے ذریعے پہنچی ہیں۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ جابر کی عدم ثقاہت نے شیعہ فکر کو صلابت فکری سے محروم کیا یا ان کے شاگردوں نے باقر سے وہ سب کچھ منسوب کر ڈالا جس کے باقر یقیناً داعی نہ تھے۔ البتہ اس تاریخی حقیقت سے انکار مشکل ہے کہ شیعہ فکر باقر کو حوالہ استناد بنا کر ایک

مختلف سمت میں جانکی۔

اس قبیل کی ایک اور مثال ابوالحسن بن ایان بن سنان معروف بہ الزرارہ کی ہے جنہیں شیعہ فکر میں کلیدی مقام حاصل ہے۔ اثناء عشری ہوں یا اسمعیلی ان کی کتابیں زرارہ کے حوالے کے بغیر نامکمل رہتی ہیں۔ وہی زرارہ جو کبھی الباقر کے معتمد خاص اور بعد میں ان کے بیٹے الصادق کے معتقد سمجھے جاتے تھے بعض اختلافات کے سبب الصادق نے ان سے اظہار برأت کر لیا۔ حالانکہ زرارہ کے بارے میں الصادق کبھی کہا کرتے تھے کہ المرادی، برید، زرارہ اور محمد بن مسلم خیمہ افلاک کی کھونٹیاں ہیں اور یہ کہ اگر یہ حضرات نہ ہوتے تو بہت سی احادیث ضائع ہو جاتیں۔^{۹۵} جوں جوں شیعیت ایک علیحدہ فرقے کی حیثیت سے منقح ہوتی گئی اور جوں جوں امام باقر اور جعفر الصادق کے عہد سے ان کے معتقدین دور ہوتے گئے شیعہ فکر پر کسی مرکزی کنٹرول کا برقرار رکھنا مشکل ہوتا گیا۔

شیعانِ آلِ بیت کی فقہی شناخت

شیعیت جو ابتداءً سیاسی تحریک کے طور پر سامنے آئی تھی جب آگے چل کر ایک علیحدہ نظری قالب طور پر متشکل ہونے لگی تو یہ مسئلہ بھی سامنے آیا کہ عامۃ المسلمین سے اس کی امتیازی شناخت کا نظری جواز کیا ہو۔ مشکل یہ تھی کہ باقر جنہیں نظریہ اہل بیت کا بانی مہمانی قرار دیا جاتا ہے وہ اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود اپنے عہد کے دیگر فقہاء و متکلمین کی طرح جمہور امت کے عالم شمار کئے جاتے تھے۔ ان کے اور دوسرے فقہاء کے مابین فقہی اختلافات فروعی نوعیت کے تھے جن کی بنیاد پر کسی ایسی فقہ کی تشکیل ممکن نہ تھی جو اساسی طور پر علیحدہ قالب کی حامل ہو۔ یہی وجہ ہے کہ اہل سنت کے مختلف دبستانِ فقہی کی طرح جعفری اور زیدی فقہ کی شناخت بھی چند فقہی موشگافیوں سے عبارت ہے۔ خود باقر سے مروی ہے کہ ان کی دلچسپی کا میدان اصول الفقہ نہیں بلکہ فروع الفقہ ہیں۔ اپنے عہد کے اہل حدیث علماء کی طرح باقر نے رائے اور قیاس کی سخت مخالفت کی بلکہ اس سے بھی آگے بڑھ کر انہوں نے ارباب حل و عقد کے اجماع کو بھی اساس شریعت بنانے سے انکار کیا۔ انہوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ قرآن مجید اور سنت رسول اللہ کے علاوہ کسی اور چیز کو لائق حجت قرار نہیں دیا جاسکتا اور یہ کہ رسول اللہ کی صرف وہی سنت لائق استناد ہو سکتی ہے جس کی تصدیق ائمہ اہل بیت نے کی ہو یا

جس کی تعبیر ائمہ اہل بیت کے ہاتھوں ہم تک پہنچی ہو گویا عملی طور پر قرآن مجید اور روایات اہل بیت کے علاوہ مذاہب الائمہ ایک تیسرے ماخذ کی حیثیت سے سامنے آتا ہے جیسا کہ قاضی النعمان نے اختلاف اصول المذاہب میں تصریح کی ہے۔^{۹۷}

امام منصوص کی روایتوں کو مرکزی اہمیت مل جانے کے سبب جمہور مسلمانوں سے الگ ایک نظری گروہ کے قیام کی راہ تو ہموار ہو گئی لیکن عملی طور پر شیعہ فقہ اور سنی فقہاء کے مابین پائے جانے والے اختلافات کی حیثیت محض فروعی رہی۔ ایسے اختلافات تو خود اہل سنت کے مختلف مسالک کے مابین بھی پائے جاتے تھے۔ اختلاف قرأت کے حوالے سے شیعہ اور سنی گروہوں کے مابین پائے جانے والے دو فقہی اختلافات کا تذکرہ ہم گذشتہ صفحات میں کر چکے ہیں۔ مسئلہ وراثت، مسح علی الخفین اور نکاح متعہ کے علاوہ شیعہ فقہ کو جو مسائل سنی فقہ سے ممتاز کرتے ہیں ان میں نبیذ کی ممانعت،^{۹۸} الجہر بسملہ،^{۹۹} اذان میں حتی علی خیر العمل کا اضافہ، نمازوں میں حسب منشاء دعائے قنوت کی شمولیت اور صلوٰۃ الجوازہ میں چار کے بجائے پانچ تکبیریں^{۱۰۰} جیسے امور شامل ہیں۔ اذان کے علاوہ یہ تمام مسئلے فروع سے تعلق رکھتے ہیں۔ رہا اذان میں حتی علی خیر العمل کی شمولیت کا معاملہ تو اس کا تذکرہ ابن عمر کے حوالے سے مؤطا امام مالک میں بھی موجود ہے^{۱۰۱} لیکن ان روایتوں کو ابتداء عہد میں کبھی بھی لائق اعتنائہ سمجھا گیا اور آج بھی شیعہ ماخذ اس بارے میں کوئی بات قطعیت کے ساتھ کہنے سے گریزاں نظر آتے ہیں۔ شیعہ اذان کے بارے میں قدرے تفصیلی گفتگو آگے آئے گی یہاں صرف اس امر کی وضاحت مطلوب ہے کہ جعفر الصادق کا دبستان علمی جو آگے چل کر شیعہ حلقوں میں فقہ جعفری کی حیثیت سے دیکھا جانے لگا اپنے عہد کے دوسرے علمی دبستانوں کی طرح ابتداء اختلاف فروع سے عبارت تھا۔ ان کے والد الباقر جن کا اصل نام محمد بن علی بن الحسین تھا اپنے عہد میں باقر العلم کے لقب سے معروف نہ تھے اور اس لیے ان کے دبستان علمی سے یہ توقع بھی نہیں کی جاتی تھی کہ وہ اسلام کا کوئی مختلف فقہی قالب مدون کرنے پر مامور ہے۔ وہ تمام روایتیں جو باقر کو علوم نبوت کا واحد مستند ماخذ بتاتی ہیں جس کے مطابق باقر سے یہ منسوب کیا جاتا ہے کہ ایک بار انھوں نے اپنے سینے کے طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا کہ جب خدا نے نوح کو مبعوث کیا تب ہی سے علوم یہاں پوشیدہ ہیں اور یہ کہ خدا کی قسم یہاں کے علاوہ تمہیں علم کہیں اور سے نہیں مل سکتا،^{۱۰۲} یا جو روایتیں اس امر

کی خبر دیتی ہیں کہ الباقر کو اپنے والد زین العابدین سے رسول اللہ کے خصوصی نوشتے وراثت میں ملے تھے، ان دستاویزات میں جامع، علوم جفر کی کتابیں، منتشر صحیفے اور مصحفِ فاطمہ شامل تھا، تو کم از کم فقہ باقری، جسے فقہ جعفریہ کا نام دیا جاتا ہے، کے مطالعہ سے اس خیال کی توثیق نہیں ہوتی۔

البتہ شیعہ فقہ کو جس چیز نے فقہائے اہل سنت سے قدرے مختلف لب و لہجہ عطا کر رکھا ہے وہ بنیادی طور پر مسئلہ خمس کی تعبیر ہے۔ قرآن مجید کی آیت ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَلِیَتِمَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ (الانفال: ۴۱) کی تعبیر میں شیعہ اور سنی فقہاء کے مابین سخت اختلاف پایا جاتا ہے۔ سنی علماء اگر غنیمت سے میدانِ جنگ سے حاصل ہونے والا مالِ غنیمت مراد لیتے ہیں تو اہل تشیع کے نزدیک مالِ غنیمت کا اطلاق کاروبار کے منافع، فطری وسائل، مدفون خزانے کی فراہمی، مشتبہ مال، سمندر سے حاصل ہونے والے لعل و گہر، جنگی مالِ غنیمت اور وہ زمین جو ذمی کافر کسی مسلمان سے خریدے ان تمام چیزوں پر ہوتا ہے۔ شیعہ فقہاء کے مطابق مومنین کو چاہئے کہ وہ ان اموال میں سے اس کا پانچواں حصہ بطور خمس امام کے حوالے کر دیں۔ اب یہ امام کی ذمہ داری ہے کہ وہ راجح شیعہ نقطہ نظر کے مطابق خمس کو چھ حصوں میں تقسیم کرے: ایک حصہ خدا کا، ایک رسول کا اور یہ دونوں حصے ذوالقربیٰ کے حصے کے ساتھ امام وقت اپنے لیے مخصوص کر لے۔ اس کے علاوہ خمس کے بقیہ آدھے میں ایک حصہ آلِ محمد کے یتیموں کا، ایک حصہ ان کے محتاجوں کا اور ایک حصہ ان کے مسافروں کے لیے اٹھارکھے۔ آلِ محمد کے سوا خمس کا مستحق کوئی اور نہیں ہو سکتا۔

خمس کا مسئلہ کہنے کو تو ایک فقہی اختلاف کا معاملہ ہے لیکن فی الواقع اس کا مقصد ابتداء سے ہی اہل تشیع کے علماء و فقہاء کی معاشی سرپرستی رہا ہے۔ خمس کے اس مروجہ نظام پر صدیوں سے جاری تعامل کے بعد آج شیعہ ذہن کے لیے اس بات کا اندازہ کرنا بھی مشکل ہے کہ خمس کی یہ تعبیر جسے وہ دین کا رکنِ رکیں سمجھے بیٹھے ہیں خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے جس کا ذکر خود ان کی ابتدائی کتابوں میں نہیں ملتا۔ حتیٰ کہ حضرت علیؑ جنہیں اہل تشیع کے نزدیک وصی نبی اور پہلے امام کی حیثیت حاصل ہے اور جو اس اعتبار سے دوسرے ائمہ اہل بیت سے ممتاز ہیں کہ ان کی امامت قوتِ نافذہ سے عبارت تھی، ان کے ساڑھے چار سالہ دورِ خلافت میں خمس کے مصلین کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ اگر حضرت علیؑ

امام وقت کی حیثیت سے خمس پر اپنا حق سمجھتے اور اسے اپنی صوابدید کے مطابق خرچ کرنے کو غایت وحی جانتے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ جب انھیں اقتدار حاصل تھا وہ اس امر کی انجام دہی میں پہلو تہی کرتے۔ امام حسنؑ نے جب حضرت معاویہؓ سے بعض شرائط پر صلح کر لی ان شرائط میں بھی خمس کی رقم کا کوئی مطالبہ نہ تھا اور نہ ہی خود شیعہی تاریخی مصادر سے اس بات پر دلیل لائی جاسکتی ہے کہ امام حسنؑ و حسینؑ یا ان کی اولادوں نے خمس کی وصولی کے لیے مصلحین نامزد کئے ہوں یا ان تک خمس کا مال شیعانِ آلِ بیتِ رضا کا رانہ طور پر پہنچاتے رہے ہوں۔^۹ شیعہوں کی ابتدائی کتابوں میں خمس کی اس مروجہ تعبیر پر مکمل خاموشی ہے جس کے مطابق فی زمانہ یہ سمجھا جاتا ہے کہ خمس کو دو حصوں میں تقسیم کرنا چاہئے۔ ایک کا حقدار سادات کا مفلوک الحال طبقہ ہے اور دوسرے پر امام غائب کے نائب کی حیثیت سے شیعہ مجتہدین کو حق تصرف حاصل ہو گیا ہے۔ خمس کی اس فقہی تعبیر نے سچ تو یہ ہے کہ اہل تشیع میں مشائخیت کو پروان چڑھانے میں کلیدی رول انجام دیا ہے۔ اہل مذاہب میں ایسے لوگوں کا ایک طبقہ پیدا ہوا جو دین کے نام پر ﴿یا کلون اموال الناس بالباطل و یصدون عن سبیل اللہ﴾ کا مصداق بنا رہا۔ حالانکہ خود کبار شیعہ فقہاء کے مابین مختلف عہد میں خمس کی تحصیل، تقسیم اور اس کی تصریف کے سلسلے میں سخت اختلافات پائے گئے لیکن مسلکی اور معاشی مصالح کے پیش نظر اس صورت حال کا تدارک ممکن نہ ہو سکا۔

خمس اگر واقعی امام وقت کا حق ہے تو امام کے غیاب میں خمس کی یہ رقم کسے دی جانی چاہئے؟ محمد بن حسن طوسی جن کا شمار مؤسسین شیعہ فقہاء میں ہوتا ہے اور جنھیں حوضہ نجف کے بانی کی حیثیت سے شیعہ فکر میں تقدیری مرتبہ حاصل ہے وہ بھی اس مسئلہ کا کوئی حل نہیں بتاتے۔ بقول طوسی خمس کی رقم کو جب تک انسان زندہ رہے سنبھال کر رکھے اور جب اجل قریب آجائے تو اہل بیت میں سے کسی کو وصی بنا جائے تاکہ وہ امام کے ظہور پر یہ رقم ان کے حوالے کر سکے یا پھر اسے زمین میں دفن کر دے کہ امام کے ظہور پر زمین ان کی امانتوں کو اگل دے گی۔ البتہ ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے کہ خمس کی آدھی رقم تو دینیہ بنادی جائے اور بقیہ آدھی رقم مستحقینِ آلِ بیت میں تقسیم کر دی جائے۔ رہی یہ بات کہ خمس کی وصولی کا حق کسے حاصل ہے تو اس بارے میں علامہ حلی نے قواعد میں صاف طور پر لکھا ہے کہ امام کی غیابت میں حاکم وقت کو نائب کی حیثیت سے خمس کی وصولی کا حق حاصل ہو سکتا ہے:

ومع الغيبة... انما يتولى خمسة حقه عن الحاكم۔ زین الدین بن علی العالی، جو الشہید
الثانی کے لقب سے معروف ہیں، نے امام کے نائب کی حیثیت سے الفقہاء العدول الامامیوں کی
نشاندہی کی۔ اور اس طرح خمس علماء کی معیشت کی مذہبی بنیاد بن گیا۔

خمس کو علماء تشیع کے لیے حلال کئے جانے کی ضرورت اس وقت محسوس ہوئی جب عباسی بغداد
میں سلجوقیوں کے عروج نے شیعوں پر زندگی تنگ کر دی تھی۔ حتیٰ کہ خود طوسی کو بغداد چھوڑ کر نجف میں
پناہ گزین ہونا پڑا۔ یہی وہ عہد ہے جب شافعی اور حنفی فقہاء کو ریاست کی غیر معمولی حمایت حاصل تھی،
جب مدارس اور خانقاہوں کے نام پر بڑے بڑے سنی اوقاف وجود میں آ رہے تھے۔ دوسری طرف
آلِ بویہ کے زوال سے شیعہ علماء پر معاشی حالات سخت ہو گئے تھے۔ سوشیہ مفکرین نے اپنے مذہبی
اداروں اور علماء کے معاشی استحکام کے لیے حیلہ خمس کا سہارا لیا۔ مقاصد جتنے بھی اہم اور نیک ہوں
واقعہ یہ ہے کہ فقہاء و مجتہدین کے لیے خمس کی مد کو مختص کئے جانے کے بڑے دور رس اثرات مرتب
ہوئے۔ شیعہ علماء کے پاس چونکہ کوئی قوت نافذ نہ تھی جس کے بل پر وہ خمس کی وصولی کو یقینی بناتے سو
انہوں نے خمس کو امام کا حق بتا کر اس کی ادائیگی میں کوتاہی کرنے والوں کے لیے سخت عذاب کی وعید
سنائی۔ ایسا شخص جس نے خمس ادا نہ کیا ہو اس کے ہاں دعوت قبول کرنا یا اس کے گھر نماز پڑھنا ناجائز
قرار دیا گیا اور اس طرح مستقل طور پر ایک ایسا مذہبی طبقہ وجود میں آیا جس نے پوری شیعہ قوم کے دل
و دماغ کو مکمل طور پر اپنے کنٹرول میں لے لیا۔ اب ہر شخص کا کوئی مرجع تقلید تھا جس کی اتباع شیعہ عوام
کے لیے لازم تھی اور جسے خمس کی رقم ادا کرنا شیعہ مومنین اپنا مذہبی فریضہ سمجھتے تھے۔ اس طرح ایک وقتی
ضرورت جس کی ابتداء عہد عباسی میں ہوئی، آگے چل کر شیعہ مذہب کا جزو لاینفک اور اس کی شناخت
بن گئی۔ حنفی علماء کی طرح جو حیلہ تملیک کے ذریعے زکوٰۃ کی رقم کو دینی مدارس پر صرف کرنا جائز سمجھتے
ہیں اہل تشیع کے حیلہ خمس نے بھی ان کے فقہی اداروں کے قیام میں بڑی مدد کی۔ یہ اور بات ہے کہ
اس سعی بلیغ میں خود شیعیت کی تصویر بدل کر رہ گئی۔

شیعوں کی امہات الکتاب میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں جس میں صراحت کے ساتھ یہ بتایا گیا
ہے کہ غیبت کبریٰ کے زمانے میں امام مہدی نے اپنے شیعیان کو خمس معاف کر رکھا ہے۔ اصول
الکافی کی ایک روایت کے مطابق جعفر الصادق سے صراحتاً منسوب ہے کہ انہوں نے القائم کے ظہور

تک اپنے شیعیان کو خمس سے مستثنیٰ کر رکھا ہے۔^{۱۱۳} ایک دوسری روایت کے مطابق ہمارے شیعوں کی اولادیں حق خمس کی عدم ادائیگی کے سبب گناہ سے مملونہ ہوں گی: وقد طیبنا ذالک لشیعتنا لتطیب ولادتہم ولتزرکو اولادہم۔ کبار شیعہ علماء میں فقیہ اردوبیلی، جنہیں ان کی جلالت علمی کے سبب مقدس اردوبیلی کا لقب بھی دیا گیا ہے، نے غیبت کبریٰ کے زمانے میں خمس کی وصولی اور اس کے استعمال پر ناجائز ہونے کا فتویٰ بھی دے رکھا ہے۔ لیکن ان مبینہ تصریحات کے باوجود واقعہ یہ ہے کہ شیعوں کی کثیر آبادی آج بھی اپنے مرجع تقلید کو خمس کی رقم ادا کرنا اپنا دینی فریضہ سمجھتی ہے۔

ولایت فقیہ

امام کے غیاب سے فقہائے امامیہ کو خمس یا سہم امام کی معاشی بنیاد تو ہاتھ آگئی اور یہ بھی ہوا کہ حسن العسکری کی موت کے بعد تبعین آل بیت جو چودہ یا بیس فرقوں میں بٹ گئے تھے کوئی نصف صدی کے عرصہ میں امام غائب کے عقیدے پر کسی قدر متفق ہو گئے۔^{۱۱۵} البتہ خود امام کے غیاب سے شیعہ فکر سخت بحران کا شکار ہو گئی۔ کلینی اور شیخ صدوق کی علمی کاوشوں سے اس خیال کو تو قبولیت عامہ مل گئی کہ امام کا غیاب سوچی سمجھی خدائی اسکیم کے تحت عمل میں آیا ہے لیکن اب سوال یہ پیدا ہوا کہ امام کے غیاب میں محبان آل بیت کی اجتماعی زندگی کی ترتیب و تنظیم کا کام کون انجام دے گا؟ عرصہ ہائے دراز تک شیعہ فکر تاریخ کے حاشیے پر امام غائب کے ظہور کی منتظر رہی یہاں تک کہ علامہ حلی کو ابن تیمیہ کا یہ طعنہ بھی برداشت کرنا پڑا کہ وہ ایک ایسے خیالی امام کے انتظار میں ہیں جو صدیوں سے آکر نہیں دیتا۔ اس بات کو صاف ہونے میں کوئی سات سو سال کا عرصہ لگ گیا کہ امام کی غیابت میں ان کی نیابت کا کام الفقہاء العدول الامامیون کو انجام دینا ہے اور یہ کہ ان کی حیثیت امت میں ولی فقیہ کی ہوگی۔

حلی کے عہد تک ولایت الامامہ میں سیاسی اختیارات شامل نہیں تھے البتہ احمد الزاقلی (متوفی ۱۸۲۸ء) کے عہد تک ولی فقیہ کی ذمہ داریوں میں سیاسی اختیارات بھی شامل سمجھے جانے لگے۔^{۱۱۶} شیعہ تاریخ میں شیخ جعفر الکبیر کاشف الغیب (متوفی ۱۸۱۳ء) وہ پہلے شخص ہیں جن کے فتویٰ نے غیبت امام میں فقہاء امامیہ کے سیاسی رول کے لیے راہ ہموار کی۔ انھوں نے پہلی بار ایک مذہبی عالم کی حیثیت سے فتح علی شاہ کی فوجوں کے ساتھ روسی اور وہابی حملہ آوروں کے خلاف جہاد میں شرکت کا فتویٰ

جاری کیا۔^{۱۱۸} اس اعتبار سے دیکھا جائے تو ولایت الفقیہہ کا موجودہ تصور جس نے غیابت امام میں کارامامت کی مکمل ذمہ داری سنبھال رکھی ہے، انیسویں صدی کے اوائل کی پیداوار ہے جس کی پشت پر دراصل اصولی اور اخباری علماء کی وہ کشمکش ہے جو بالآخر اصولیوں کی فتح پر منتج ہوئی اور جس کے نتیجہ میں مرجع تقلید کے ادارے نے شیعوں کی مذہبی زندگی پر اپنے اثرات مرتسم کرنا شروع کئے۔ یہ خیال عام ہوا کہ ہر شیعہ کے لیے لازم ہے کہ وہ کسی مجتہد یا مرجع تقلید کا اتباع کرے جس کی حیثیت امام غائب کے نمائندے کی ہے اور جسے، بقول زرقی، اپنی اس حیثیت کے سبب، امام کے زمینی اختیارات حاصل ہیں۔ زرقی کی فکری کاوشوں نے شیعہ علماء اور مجتہدین کو امام غائب کے نائب اور ولی کی حیثیت سے ولایت عامہ اور ولایت خاصہ ہر دو قسم کے اختیارات سے سرفراز کر دیا۔ خمینی نے زرقی کے اس تصور کو مزید وسعت دی۔ انھوں نے العلماء وارث الانبیاء جیسی حدیثوں کو ولایت الفقیہہ کے منصب کے لیے نص کی حیثیت دے ڈالی۔^{۱۱۹} جعفر الصادق سے منقول ایک مقبول عام روایت سے استدلال کرتے ہوئے انھوں نے لکھا کہ امام مذکور نے علماء کو امت پر قاضی بمعنی حاکم (خمینی کے الفاظ میں فرمانروا) مقرر کیا ہے جیسا کہ ان کے نزدیک عمر بن حنظلہ کی روایت سے مترشح ہوتا ہے۔ آیات قرآنی ﴿ان الله يأمرکم ان تؤدوا الامنت إلى اهلها﴾ (۴:۵۸) اور ﴿یا ایہا الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول واولی الامر منکم﴾ (۵۹:۴) سے انھوں نے یہ نتیجہ برآمد کیا کہ ان آیات میں ولایت الفقیہہ کے منصب کی طرف اشارہ مقصود ہے۔ بقول خمینی امام جعفر صادق نے جب عمر بن حنظلہ سے فقہائے آل بیت کے سلسلے میں یہ بات کہی تھی کہ لقد جعلته علیکم حاکماً تو اس سے دراصل فقیہہ کے potential سیاسی منصب کی طرف اشارہ مقصود تھا۔

اثنا عشری شیعوں کی تاریخ میں خمینی کو اس اعتبار سے ممتاز مقام حاصل ہے کہ وہ غیبت کے زمانے میں ظاہر ہونے والے پہلے فقیہہ ہیں جنہیں ایک باقاعدہ ریاست کی داغ بیل ڈالنے کا موقع ملا ہے۔ اس سے پہلے آل بویہ کے زمانے میں علماء کو صرف ریاست کی سرپرستی حاصل تھی۔ ولی الامر کے منصب پر عباسی خلفاء متمکن تھے۔ دوسری بار صفوی حکمرانوں کے عہد میں جب شیعیت کو باقاعدہ ریاست کا مذہب بننے کا موقع ملا تب بھی شاہ اسماعیل کی حیثیت بنیادی طور پر ایک سیکولر حکمران کی تھی جس نے بعض فقہاء امامیہ سے اپنی سلطنت کے جواز پر فتویٰ لینے کی ضرورت محسوس کی تھی۔ شیعیت کی

تاریخ کا یہ تیسرا مرحلہ جس کی قیادت کا شرف خمینی کو حاصل ہوا اس اعتبار سے اپنے پچھلے تمام ادوار سے ممتاز اور منفرد تھا کہ یہاں خود ایک مجتہد نے نائب رسول اور نائب امام کی حیثیت سے ولایت الفقیہ المطلق کی ذمہ داری سنبھال لی تھی۔ اور اس طرح صدیوں سے انتظار میں مبتلا تبعین آل بیت کی سیاسی محرومیوں کے مداوے کی شکل نکل آئی تھی۔ اب تک جو لوگ نظام عدل کے قیام کے لیے شب و روز قائم کے ظہور کی دعائیں مانگا کرتے تھے تاریخ نے ان کے لیے ولایت الفقیہ کی قیادت میں ایک نظام عدل کے قیام کا موقع فراہم کر دیا تھا۔ لیکن یہ تمام کامیابیاں جو بظاہر شیعہ فکر کے عروج پر دل تھیں فی الواقع ایک نئے فکری بحران کی خبر دیتی تھیں۔ بہت جلد شیعہ حلقوں میں ان مباحث نے اہمیت اختیار کر لی کہ امام کی غیر موجودگی میں اس کی نیابت کا حق کسی مخصوص عالم کو عطا کئے جانے کی آخر شرعی اور فقہی بنیاد کیا ہے؟ کہ اگر ایک انسان پر دوسرے انسان کی حکمرانی کا کوئی جواز ہو سکتا ہے تو اس کے لیے شرع میں صریح نص کی موجودگی لازم ہے۔ بعض علماء نے خمینی کے اس موقف کو تسلیم کرنے سے انکار کر دیا کہ ولایت الفقیہ کے اختیارات اور اس کی حیثیت رسول اور امام کے ولایت کے مماثل ہو سکتی ہے۔^{۱۲۱} خمینی کے بعض حامیوں کا خیال تھا کہ ولایت کبھی تو من جانب اللہ عطا ہوتی ہے، کبھی بالقوة حاصل کی جاتی ہے اور کبھی ولی فقیہ کو حاکمیت بالفعل عطا ہو جاتی ہے جیسا کہ خمینی کی ذات پر لوگوں کے اجماع عام سے واقع ہوا ہے۔ خمینی کے ایک سرگرم حامی نجف آبادی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ امام علیؑ اور خمینی کے معاملے میں حاکمیت بالفعل کا معاملہ ہے جہاں ایک کھلے ماحول میں لوگوں کی عظیم اکثریت نے امام کی ذات پر اپنے مکمل اعتماد کا اظہار کیا ہے۔^{۱۲۲} جس طرح امام علیؑ کی بیعت حمایت جمہور کے سبب قائم ہوئی تھی اسی طرح ۱۹۸۹ء میں خمینی کو ولایت الفقیہ کے منصب پر نامزد کیا گیا تھا۔ امام علیؑ کی طرح خمینی بھی ولایت کی تلاش میں لوگوں کے پاس نہیں گئے بلکہ لوگوں نے خود ان کی ولایت پر تصویب و تائید کا اظہار کیا۔^{۱۲۳}

ولی فقیہ کی حکومت اگر ایک طرف امامی تحریک کی کامیابی سے عبارت تھی تو دوسری طرف خود اس کا وجود روایتی فکر کے لیے بہت بڑا چیلنج بھی تھا۔ شیعہ فکر جو اب تک امام غائب کے انتظار کی خوگر تھی اس کے لیے امام کی نیابت میں ایک نئی مذہبی ریاست کے قیام نے نظری اور عملی ہر دو اعتبار سے مختلف حساس سوالوں کو جنم دیا۔ ایک سوال تو اس کے شرعی جواز سے متعلق تھا جس کا ابھی ہم نے ذکر

کیا۔ ایک دوسرا عملی سوال اس نئے نظام میں مرجع تقلید کی حیثیت اور سہم امام کے حوالے سے پیدا ہوا۔ حالانکہ ابتداء میں خمینی نے اس بات کا واضح اشارہ دیا تھا کہ ولی فقہیہ کی حکومت میں ولی الامر کو نبی اور امام کی طرح ولی مطلق کی حیثیت حاصل نہ ہوگی۔ اسے دوسرے فقہاء کو معزول کرنے یا ان کے اختیار سے محروم کرنے کا کوئی حق نہ ہوگا۔^{۱۲۳} لیکن ریاست کے قیام کے بعد خمینی کے اس موقف میں حیرت انگیز تبدیلی آگئی۔ انھوں نے اپنے لیے نائب رسول اور نائب امام کی حیثیت سے ان ہی اختیارات کا مطالبہ کر دیا جو اسلامی ریاست میں امام وقت کو حاصل ہوتے ہیں۔ ان کی زندگی کے آخری ایام میں جب ولی فقہیہ کے اختیارات ایران میں بحث کا موضوع بنے ہوئے تھے خمینی نے صدر خامنہ ای کے نام اپنے ایک مکتوب میں انھیں تادیباً اس منصبِ عظیم کی اہمیت کا احساس دلایا۔ انھوں نے لکھا:

”شما حکومت را کہ بہ معنای ولایت مطلقہ ای کہ از جانب خدا بہ نبی اکرم ﷺ واگذار شدہ و اہم احکام الہی است و بر جمیع احکام فرعیہ الہیہ تقدم دارد، صحیح نمی دانید و تعبیر بہ آن کہ این جانب گفتہ ام: ”حکومت در چہار چوب احکام الہی دارای اختیار است“ بہ کلی برخلاف گفتہ های این جانب است..... حکومت می تواند قرار دادہای شرعی را کہ خود با مردم بستہ است..... یک جانبہ لغو کند.“^{۱۲۵}

اس نقطہ نظر کے مطابق امام اگر چاہے تو مصالح امت کی خاطر ان بنیادی احکام و فرامین کو بھی معطل کر سکتا ہے جن سے شرعی اور مذہبی زندگی عبارت ہے۔ امام اپنے ان اقدامات میں کسی شرعی قوانین کا پابند نہیں کہ اسے نائب رسول کی حیثیت سے وسیع اختیارات حاصل ہیں۔ خمینی کا یہ موقف حضرت عمرؓ کے اس موقف کا عکاس تھا جس کے مطابق انھوں نے مصالح امت کی خاطر عہد رسولؐ کے بعض نظائر کے برخلاف فیصلہ لیا اور اسے بدلے ہوئے حالات میں قرین عدل بتایا۔ کل اگر حضرت عمرؓ کو امام وقت کی حیثیت سے یہ اختیار حاصل تھا کہ وہ مصالح امت کی خاطر نص قطعی کی موجودگی کے باوجود قطع ید کی سزا کو معطل کر سکیں یا خراجی زمینوں کے سلسلے میں عہد رسولؐ کے نظائر کے برخلاف موقف اختیار کریں تو آج نائب رسولؐ کی حیثیت سے خمینی کی طرف سے ان جیسے وسیع

اختیارات کا مطالبہ غالباً بے جا نہ تھا۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ قائم الزماں کے ظہور سے پہلے کسی ولی فقیہ کی حکمرانی کے لیے شیعہ ذہن تیار نہ تھا۔ صاف محسوس ہوتا تھا کہ خمینی، نائب رسول کی حیثیت سے ان مطالبوں کے سبب، سنی فکر کے خاصے قریب جا پہنچے ہیں۔ آخری ایام میں ایک سنی عالم اور دانشور نے جب خمینی سے بعض اہم اہلکاروں کی موجودگی میں یہ پوچھا کہ آپ کے پاس ایرانی عوام پر حکمرانی کے لیے دلیل شرعی کیا ہے تو انھوں نے ایک لمحے کے توقف کے بعد فرمایا کچھ نہیں۔ بجز اس کے کہ ہمیں یہ حق نائب رسول کی حیثیت سے حاصل ہوا ہے۔ یہ سن کر مذکورہ سنی دانشور کے چہرے پر تبسم کی کیفیت پیدا ہوئی، پر جوش انداز سے خمینی کو مخاطب کرتے ہوئے بولے! لائیے اپنا ہاتھ تاکہ میں بیعت کروں کہ اب میرے اور آپ کے درمیان کوئی نظری حجاب باقی نہ رہا۔^{۱۲۶} کہتے ہیں کہ اس نجی ملاقات نے ایران کے علمی اور سیاسی حلقوں میں چہ مگوئیوں کا بازار گرم کر دیا۔

ایران میں ولی فقیہ مطلق کے ظہور اور غیبت امام میں ریاست کے قیام سے شیعہ فکر کے بحران میں کمی کے بجائے مسلسل اضافہ ہوا ہے۔ اولاً فقیہ مطلق کے ظہور سے قدیم فقہاء کا یہ موقف کہ غیبت کے عہد میں جہاد اور نفاذ حدود کا کام معطل رہے گا، اس موقف کا اعتبار جاتا رہا ہے۔ حالانکہ یہ ان مؤسسین کا موقف ہے جنہیں شیعہ فکر کی بنیادی کتابوں کی ترتیب و تدوین کا شرف حاصل ہے۔ ثانیاً شیعہ فقہ کا ارتقاء جو سہم امام کی معیشت کے سبب نسبتاً آزاد فضا میں ہوتا آیا تھا، اب ولی فقیہ کی حکومت سے اس قدیم ڈھانچے کی افادیت پر سوالیہ نشان لگ گیا ہے۔ ثالثاً ولی فقیہ کے وسیع تر اختیارات کے سبب خود شیعہ علماء و مجتہدین ایک قسم کی دانشورانہ گھٹن کی شکایت کرتے رہے ہیں۔ گویا غیبت امام میں فقہاء و مجتہدین کی رہنمائی میں اہل تشیع کا فکری کارواں ولایت الفقیہ کی جس منزل پر پہنچا ہے اس نے شیعہ فکر کے قدیم ڈھانچے کو تو تہہ و بالا کر دیا لیکن اس سعی بلیغ کی کوکھ سے کسی نئے فکری نظام کی تشکیل کا کام ابھی باقی ہے۔ علماء و مجتہدین کو ریاست کی قوت مل جانے سے یہ تو ضرور ہوا کہ ان کی فکری اور علمی زندگی عوامی خواہشات کے تابع نہ رہی۔ کل تک شیعہ مجتہدین اور ان کے حوزہ علمیہ اپنی ترجیحات میں اس بات کا خیال رکھنے پر مجبور تھے کہ ان کے یہ اقدامات کہیں عوامی مقبولیت میں کمی کا سبب نہ بن جائیں۔^{۱۲۷} آج ریاست کی قوت کے سبب ولی فقیہ ملک اور معاشرے کی سمت متعین کرنے کی پوزیشن میں تھا لیکن یہ کامیابی طبقہ مجتہدین میں سے بھی ایک خاص طبقہ کی کامیابی تھی

جس کا دائرہ سیاست اور معیشت تک محدود تھا۔ ریاست کی قوت کے باوجود شیعہ فکر کی تقلیب میں بوجہ یہ مجتہدین بھی کوئی مؤثر رول ادا نہ کر سکے۔

تقیہ

سیاسی گروہ بندیوں پر جب خطرات اور اندیشوں کی آندھیاں چل رہی ہوں اور مختلف گروہ اقتدارِ اعلیٰ کے لیے خود کو سزاوار سمجھتے ہوں اور اس کے لیے مسلسل کوشاں بھی تو خفیہ تبلیغ اور زیر زمین تحریکوں کا وجود میں آنا فطری ہے۔ کیسانی، قرامطی اور فاطمی دعوت نے اپنی نشر و اشاعت کے لیے اسی خفیہ تبلیغ کا سہارا لیا۔ مہمان آل بیت کے مختلف فرقے جو اموی اور عباسی خلافت کے عہد میں مخالفین کی حیثیت سے دیکھے گئے، اپنے سیاسی نظریات کی پردہ پوشی پر مجبور تھے۔ البتہ اس دعوتی اسٹریٹیجی اور سیاسی لائحہ عمل کو عقیدے کی شکل اس وقت تک نہ ملی سکی جب تک کہ کلینی نے اس قبیل کی روایتوں کو آل بیت کے فکری سرمایے کے طور پر متعارف نہ کرایا۔^{۱۲۸} حالانکہ خود آزمائش کی ان ابتدائی صدیوں میں بھی سیاسی نظریات کے اخفا پر تمام شیعیان اہل بیت کا عمل نہ تھا۔ حجر بن عدی، عمرو بن حاتم الخزاعی، میثم التمار اور رشید الحجری ان شیعیان آل بیت میں تھے جنہوں نے اپنے سیاسی نظریات کو افشا کرنا مناسب جانا۔ حالانکہ انہیں یقین تھا کہ اس طرح وہ اپنی شہادت کو دعوت دے رہے ہیں۔ لیکن تحریک آل بیت کا ہر شخص اس منصب جلیل کا حقدار نہیں ہو سکتا تھا سوا کثرت نے اپنے سیاسی نظریات کے اخفا کو ہی عافیت جانا۔ البتہ آگے چل کر شیعہ فکر کے معماروں نے تقیہ کو شیعہ عقیدے میں رکن رکن کی حیثیت عطا کر دی۔ تقیہ اہل تشیع کے اجتماعی مزاج کا علامہ سمجھا جانے لگا۔ اس صورت حال نے نہ صرف یہ کہ اغیار میں مہمان آل بیت کی شبیہ کو سخت نقصان پہنچایا بلکہ یہ اندرونی حملہ خود شیعہ سائیکس کی تخریب کا باعث بھی ہوا۔

تقیہ کے جواز پر شیعہ اور سنی علماء قرآن مجید کی اس آیت سے استدلال کرتے ہیں: ﴿لَا يَتَّخِذُ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ﴾ (۳: ۲۸)۔ عام طور پر اس آیت کی تفسیر میں عمار بن یاسر کا وہ واقعہ پیش کیا جاتا ہے جب آپ نے اپنی جان بچانے کے لیے الہ قریش کی تقدیس اور محمد رسول اللہ

کی تکذیب کو ہتھیار کے طور پر استعمال کیا۔ کہا جاتا ہے کہ آپ اپنے اس عمل سے اس قدر آزرده خاطر ہوئے کہ فوراً رسول اللہ کو اس دل گرفتہ صورت حال سے آگاہ کرنا مناسب جانا۔ رسول اللہ نے عمار کے ایمان کی خود شہادت دی اور جان بچانے کے لیے کلمہ کفر کے صدور کو جائز ٹھہرایا۔ قرآن مجید میں اس قبیل کا ایک اور واقعہ فرعون کے ایک درباری حزقی ایل کا بیان ہوا ہے جو حالات کی نزاکت کے سبب اپنا ایمان چھپائے رہا (۲۸:۲۰)۔ یہ دونوں واقعات حالات کے دباؤ کے تحت وقتی اسٹریٹیجی کے طور پر بیان ہوئے ہیں جن کا لب لباب رخصت کی گنجائش پیدا کرنا ہے عزیمت کا متبادل نہیں۔ رہے ائمہ آل بیت تو ان کی سیرت پر رخصت کے بجائے عزیمت کا پہلو کہیں زیادہ نمایاں ہے۔ مثال کے طور پر حضرت علیؑ کی جلیل القدر شخصیت کو لیجئے آپ نے خلافت جیسے منصب عظیم کو ان شرائط کے ساتھ قبول نہ کیا جس میں شیخین کی پالیسی کے استمرار پر زور تھا۔ حالانکہ اگر آپ چاہتے تو مصلحتاً پالیسی امور پر اپنے اختلاف کو تقیہ کی راہ دکھاتے اور پھر جب ایک بار آپ کی خلافت مستحکم ہو جاتی تو آپ کے لیے یہ کہیں آسان ہوتا کہ اپنے منصوبہ پر اصحاب حل و عقد کو متفق کر سکیں۔ لیکن آپ نے ایسا نہ کیا۔ امام حسنؑ کی معاویہؓ سے صلح ایک بڑا جرأت مندانہ قدم تھا۔ خود آپ کے قریبی اور معتمد رفقاء آپ کے اس فیصلہ کے سخت خلاف تھے یہاں تک کہ سلیمان بن سرد نے انھیں طنزاً السلام علیکم یا مذل المومنین تک کہا لیکن امام حسن اپنے اس موقف پر جمے رہے اور اس صلح کے بعد کوئی نو سال تک، جب تک آپ زندہ رہے، ریاست کے لیے کوئی دشواری پیدا نہیں کی۔ رہے امام حسینؑ تو ان نازک لمحات میں بھی جب ان کے سامنے بیعت یزید اور موت دونوں میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے کے علاوہ کوئی تیسرا راستہ نہ رہا آپ نے اپنے موقف پر تقیہ اختیار کرنے کے بجائے شہادت کو ترجیح دی۔ آل بیت کے خانوادے سے اموی اور عباسی حکومتوں کے خلاف چھوٹے بڑے پچاس سے زائد خروج عمل میں آئے جو اس بات پر دال ہے کہ مصائب و آلام کی اس دنیا میں اہل حق کے لیے رخصت اور عزیمت دونوں متبادل موجود ہیں۔ البتہ اصحاب عزیمت نے ہمیشہ زندگی پر موت کو ہی ترجیح دی ہے۔

چوتھی صدی میں جب شیعہ فکر نے فکر جمہور سے اپنا راستہ الگ کر لیا تو اسے یہ مشکل پیش آگئی کہ ائمہ آل بیت جو اپنے اپنے عہد میں خلیفہ وقت کی بیعت قبول کرتے رہے ہیں ان کے اس نظری

موقف کی کیا توجیح پیش کی جائے۔ حضرت علیؑ نے خلفائے ثلاثہ کی بیعت کی۔ امام حسنؑ نے مصالحت امت کی خاطر خلافت سے دست برداری اختیار کی۔ محمد الباقر اور جعفر الصادق نے خود کو سیاسی جھمیلوں سے دور رکھا۔ سو اگر یہ اساطین شیعہ خلیفہ وقت کی بیعت کو انگیز کرتے رہے ہیں تو کیا ائمہ منصوص کا تصور بعد کی پیداوار ہے؟ کیا ان ائمہ کو اپنے منصوص و مامور ہونے کا علم نہیں تھا؟ اور یہ کہ بارہ اماموں کے اس سلسلے سے باہر آل بیت کے دوسرے اصحاب عزیمت جو وقتاً فوقتاً خروج بالسیف کی راہ پر چلتے رہے ہیں کیا وہ بھی اس امر سے آگاہ نہ تھے کہ امامت پر حسینی سلسلے کے جانشینوں کا تقرر من جانب اللہ عمل میں آچکا ہے؟ امامت اگر امر ربی اور امر منصوص تھا تو پھر خود آل بیت کے دوسرے اصحاب اس راز سے کیوں کر ناواقف رہ سکتے تھے؟ اگر باقر واقعاً امام منصوص تھے تو ان کے بھائی زید کو یہ حق کیسے حاصل ہو گیا تھا کہ وہ امام منصوص کی ایما کے بغیر خروج بالسیف کا راستہ اختیار کرتے؟ تو کیا منصوص ائمہ کا عقیدہ ایام غیبت کی پیداوار ہے؟ اس پیچیدہ اور نازک سوال کا تنقیدی اور تاریخی محاکمہ کرنے کے بجائے راویوں نے امام باقر اور ان کے صاحبزادے جعفر الصادق پر تقیہ کا الزام عائد کر دیا۔ امام سے منسوب ایک روایت میں یہ کہا گیا کہ تقیہ میرا اور میرے آباء کا دین ہے جو تقیہ نہ کرے اس کا دل ایمان سے خالی ہے: لا ایمان لمن لا تقیہ له^{۱۲۹} اور یہ کہ جو تقیہ کی پاسداری نہ کرے اور جو ہمیں نا سمجھ عوام کی مضرت رسانیوں سے نہ بچائے وہ ہم میں سے نہیں۔^{۱۳۰} یہ بھی کہا گیا کہ ایمان کے دس حصوں میں سے نو تقیہ پر محیط ہیں۔^{۱۳۱}

شیعہ امہات الکتب میں ایسی روایتوں کی کمی نہیں جو تقیہ اور کتمان کو دین شیعہ کی اساس بتاتی ہیں۔ قرآن مجید میں کتمان کا لفظ جہاں بھی آیا ہے سوائے فرعون کے اس درباری کی بابت جو اپنا ایمان چھپائے بیٹھا تھا، کہیں بھی کتمان کو ایک مستحسن قدر کی حیثیت سے نہیں دیکھا گیا ہے۔ اہل حق کے لیے حق کی شہادت اور اس کی نشر و اشاعت ہمیشہ ان کی ذمہ داری سمجھی گئی ہے۔ خود شیعہ مفسرین آیت قرآنی ﴿یا ایہا الرسول بلغ...﴾ کی شان نزول یہ بتاتے ہیں کہ یہ آیت حضرت علیؑ کے افشائے ولایت کے لیے نازل ہوئی تھی جس کی تبلیغ کے بغیر کار رسالت تشنہ تکمیل رہ جاتا۔ اس کے برعکس تقیہ کے نظری جو از پر قرآن مجید سے دلائل لانے کی کوشش کی گئی اور پھر جب متن میں اس کی وافر گنجائش نہ ملی تو تاویل کا سہارا لیا گیا۔ مثال کے طور پر آیت قرآنی ﴿ولا تستوی الحسنة ولا

السیئہ ﴿ (۲۱:۳۴) کے بارے میں کہا گیا کہ یہاں حسنة سے مراد تقیہ اور سیئہ سے مراد تبلیغ ہے۔^{۱۳۲}

﴿وَيَقْتُلُونَ النَّبِيْنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ﴾ (۲:۶۱) کی تاویل سے یہ دلیل لائی گئی کہ اہل یہود نے اپنے پیغمبروں کو تلوار سے قتل نہیں کیا تھا بلکہ وہ ان کی خفیہ تعلیمات کے افشائے عام کے مرتکب ہوئے تھے جس کے نتیجے میں ان کے انبیاء کو جان سے ہاتھ دھونا پڑا تھا۔^{۱۳۳} سو شیعیان آل بیت کا یہ فریضہ منصبی قرار پایا کہ وہ اپنے ائمہ کی تعلیمات پر اخفا کا پردہ ڈالے رکھیں کہ جعفر الصادق سے منسوب ایک قول کے مطابق ان کے لیے ایسا کرنا جہاد کے مماثل قرار دیا گیا۔^{۱۳۴} ائمہ کے خیال کی اشاعت کے بجائے ان کے خیالات کو لوگوں سے چھپانا خدمت دین سمجھا جانے لگا۔^{۱۳۵} جو شخص امام کی خفیہ تعلیمات کو افشا کرے اس پر لعنت جائز سمجھی گئی اور اگر غلطی سے ایسا ہو جائے تو راوی کے لیے اس کی تردید کو جائز بتایا گیا۔^{۱۳۶} جعفر الصادق سے یہ بات بھی منسوب کی گئی کہ انھوں نے امامی عقائد کو ان لوگوں پر افشا کرنے سے سختی سے منع کیا ہے جو ان کے جاننے کے مجاز نہیں۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ جعفر الصادق کے بعض خصوصی معتمدین جب انھیں بازار میں ملتے تو وہ انھیں قصداً سلام سے احتراز کرتے اور کچھ ایسا انداز اختیار کرتے جیسے ان سے واقف ہی نہ ہوں۔^{۱۳۷} بلکہ ایک بار تو یہ بھی ہوا کہ امام جب اپنے بیٹے موسیٰ کاظم کے ساتھ بازار سے گزر رہے تھے ایک شخص نے موسیٰ کی بابت ان سے یہ استفسار کیا کہ یہ کون ہے تو آپ نے تجاہل عارفانہ سے کام لیتے ہوئے فرمایا مجھے نہیں معلوم۔ جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت کے مطابق آپ نے فرمایا کہ جو شخص ہماری روایتوں کی اشاعت کرتا ہے وہ دراصل ان کی تکذیب کا مرتکب ہوتا ہے۔^{۱۳۸} ایک دوسری روایت میں وہ اپنے شیعوں کو اس بات کی تلقین کرتے نظر آئے کہ ہمارے عقائد کے سلسلے میں اخفاء سے کام لو۔ جو شخص ایسا کرے گا خدا سے دنیا میں کامیاب و کامران کرے گا اور آخرت میں یہ عقائد اس کی آنکھوں کا نور بن کر بہشت تک اس کی رہنمائی کریں گے اور یہ کہ جو شخص ہماری روایتوں اور عقائد کے افشاء کا سبب بنے گا خدا سے اس دنیا میں ذلیل و رسوا کرے گا اور آخرت میں اس کی آنکھیں نور سے محروم کر دی جائیں گی، اس کا ٹھکانہ جہنم ہوگا۔ تقیہ ہمارا مذہب ہے اور ہمارے آباء کا مذہب، جو تقیہ سے خالی ہے وہ دراصل ایمان سے محروم ہے۔^{۱۳۹} شیعیان آل بیت کے لیے تقیہ کو دین و ایمان کی ضمانت قرار دیا گیا جس کے بغیر صحیح العقیدہ مذہبی زندگی کا تصور محال ہو گیا۔ کہا گیا کہ امام زین العابدین جو بظاہر جمعہ

کی نماز ائمہ الجور کے پیچھے پڑھتے دیکھے جاتے تھے تو ایسا سبب سے تھا کہ وہ گھر پہنچ کر اپنی نمازیں دہرا لیتے تھے۔^{۱۳۰} گویا اس خیال کے مطابق ابتداء سے ہی تقیہ کے سہارے ائمہ آل بیت کے لیے زندگی جینے کی بڑی سہولت پیدا ہو گئی تھی۔ بعض روایتوں میں یہ تاثر بھی دینے کی کوشش کی گئی، جیسا کہ امام الرضا سے منسوب ہے، کہ قائم کے ظہور تک محبان آل بیت کو چاہئے کہ وہ تقیہ پر عمل جاری رکھیں۔

تقیہ اور کتمان کے علاوہ اخفائے حقیقت کے لیے مدارات کی ایک اور اصطلاح سامنے لائی گئی۔ کہا گیا کہ مومنین کو کتمان خدا سے ملا، مدارات رسول سے اور مصائب و آلام پر صبر کا راستہ امام نے دکھایا۔^{۱۳۱} ایک منسوب الی الرسول قول کے مطابق رسول اللہ نے فرمایا کہ جو شخص مدارات پر عمل پیرا ہوگا مرنے کے بعد اسے شہیدوں کے منصب پر سرفراز کیا جائے گا۔^{۱۳۲} کہا جاتا ہے کہ جب جعفر الصادق کے سامنے کوئی شخص حضرت علیؑ کو برا بھلا کہتا تو وہ نہ صرف یہ کہ کامل صبر کا مظاہرہ کرتے بلکہ انتہائی خوش اخلاقی کے ساتھ اسے سلام کرتے، مصافحہ کرتے اور اس کا حال چال پوچھتے۔^{۱۳۳} بعض روایتوں نے یہ بھی بتایا کہ جعفر الصادق کا اپنے دشمنوں کی عیادت کرنا، ان کے جنازے میں شرکت اور ان کے ساتھ مسجدوں میں نمازوں کا پڑھنا دراصل اسی مدارات کے سبب تھا۔^{۱۳۴}

وہ تمام سیاسی عقائد جن کے سبب اہل تشیع کا تاریخی تصور جمہور مسلمانوں سے الگ ہو گیا ہے تقیہ کی ہی پیداوار بتائے جاتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ایک بار ابو حمزہ الشمالي نے زین العابدین سے تین سوالوں کا جواب چاہا اور ساتھ میں یہ شرط بھی عائد کر دی کہ ان سوالوں کا جواب تقیہ سے آزاد ہو۔ ان تین سوالوں میں جس کا جواب امام موصوف نے تقیہ کے بغیر دینا قبول کر لیا تھا۔ ایک سوال فلان و فلان (یعنی ابوبکر و عمرؓ) سے متعلق تھا۔ اس روایت کے بقول امام نے فرمایا کہ خدا کی لعنت ہو ان پر انھوں نے حالت کفر میں جان دی۔ دوسرا سوال یہ تھا کہ کیا ائمہ کو اس قسم کے معجزات عطا ہوئے ہیں کہ وہ زندوں کو مردہ کر سکیں یا پانی پر چل سکیں اس کا جواب اثبات میں تھا۔ تیسرے سوال کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ ائمہ کو وہی علم دیا گیا ہے جو رسول کو عطا ہوا تھا۔ اس پر مستزاد یہ کہ ان پر علوم کی آمد کا سلسلہ جاری ہے۔^{۱۳۵} کتمان، تقیہ اور مضارات کے پردے میں بیان ہونے والی ان روایتوں کا مقصد دراصل اس خیال پر دلیل لانا تھا کہ ائمہ اہل بیت چونکہ منصوص امامت کے افضاء سے احتیاط

برتا کرتے تھے، اس لیے یہ روایتیں مخصوص حلقے میں ہی گردش کرتی رہیں۔ اسی قبیل کی ایک اور روایت موسیٰ کاظم کے بارے میں بھی شیعہی مصادر میں پائی جاتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ موسیٰ کے ایک خاص معتمد الحسن بن عبداللہ جب ایک بار ان کے سر ہو گئے تو انہوں نے اس راز سے پردہ اٹھایا کہ الرجلین (ابوبکر و عمرؓ) نے رسول اللہ کی وفات کے بعد کیا کچھ کیا اور یہ کہ ائمہ منصوص کون کون لوگ ہیں؟ پھر اس راز سے بھی پردہ اٹھا دیا کہ وہ فی نفسہ امام وقت ہیں۔ اظہار معجزہ کے طور پر انہوں نے ایک شاہ بلوط کو حکم دیا جو ان کے حکم کی تعمیل میں چل کر ان کے پاس آیا اور پھر واپس اپنے اصل مقام پر چلا گیا۔^{۱۳۶}

ان روایتوں پر عباسی اور فاطمی دعوتوں کے پرخطر ایام کی جھلک باسانی دیکھی جاسکتی ہے جب عہدہ خلافت کے مختلف دعویدار خاموش تبلیغ، خفیہ پیام رسانی سے لے کر مسلح جدوجہد تک ہر حربے کو آزمانا اپنا حق سمجھتے تھے۔ ان حالات میں قائدین اور کبار داعیوں کی شخصیت اور ان کے ناموں پر ابہام کا پردہ ڈالنا جنگی اور سیاسی اسٹریٹجی کا حصہ سمجھا جاتا تھا۔ غیبت کے زمانے میں جب شیعوں کے مختلف گروہ امام غائب کے سلسلے میں مختلف اور متضاد اطلاعات کی خبر دیتے تو اس بات نے بھی اہمیت اختیار کر لی کہ امام کے پوشیدہ مسکن کے ساتھ ہی امام کے نام کی پوشیدگی بھی خدائی اسکیم کا حصہ ہے۔^{۱۳۷} اہل ایمان پر لازم آیا کہ وہ امام غائب کا نام لینے کے بجائے انھیں الحجۃ من آل محمد سے خطاب کریں۔^{۱۳۸} بعض لوگوں نے انھیں رمزاً الناصیۃ المقدسہ بھی کہا۔^{۱۳۹} البتہ جب آگے چل کر امام غائب کو مہدی موعود کے طور پر دیکھا جانے لگا تو اس روایت کی رعایت کرتے ہوئے جس میں کہا گیا ہے کہ مہدی میری نسل سے ہوگا اس کا نام میرا نام ہوگا اس کی کنیت میری کنیت ہوگی۔^{۱۴۰} امام غائب کا نام محمد المہدی کے طور پر لوگوں کی زبان پر آ گیا۔ لیکن امام کا مسکن اور ان کے ممکنہ ظہور کے وقت پر کتمان کا پردہ پڑا رہا۔ باقر سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا کہ ابتداءً خدا نے مہدی کے ظہور کے لیے سال ۶۰ھ کا وقت متعین کیا تھا البتہ جب ۶۱ھ میں حسینؓ شہید کر دیئے گئے تو خدا کو اہل زمین پر اتنا غصہ آیا کہ اس نے ظہور مہدی کا وقت آگے بڑھا کر ۱۴۰ھ متعین کر دیا لیکن مصیبت یہ ہوئی کہ شیعہ اس راز کو پوشیدہ نہ رکھ سکے سو خدا نے وقت ظہور کی بابت اب ہمیں نا آگاہ کر دیا ہے۔^{۱۴۱}

سادہ لوح شیعوں کے ذریعے افشائے راز کا اگر خطرہ نہ ہوتا تو ائمہ آل بیت نہ جانے کن کن

رازوں سے ہمیں مطلع کر جاتے کہ ان روایتوں کے مطابق انھیں ماسکان وما یكون کا علم حاصل تھا۔ جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت کے مطابق انھوں نے ایک بار ابو بصیر کو بتایا کہ حضرت علیؑ کے بعض اصحاب اس بات سے پیشگی آگاہ تھے کہ مستقبل میں انھیں کن المناہیہ والبلاہیہ سے سابقہ پیش آئے گا۔^{۱۵۲} بعض روایتوں کے مطابق زین العابدین نے اپنے خاص معتمدین کو اس بات سے پیشگی آگاہ کر دیا تھا کہ ان کی موت کس طرح واقع ہوگی البتہ اب قائم کے ظہور تک یہ باب بند ہو چکا ہے۔^{۱۵۳} کہا گیا کہ جعفر الصادق نے ایک بار اپنے اصحاب سے یہ کہا کہ اگر تم اپنی زبانیں بند رکھنے پر قادر ہوتے تو میں تم میں سے ہر شخص کو آگاہ کر دیتا کہ تمہارے آگے کیا آنے والا ہے۔^{۱۵۴}

تقیہ کے پردے میں ائمہ اہل بیت پر حقائق و معارف چھپانے کا جتنا بھی الزام عائد کیا جائے واقعہ یہ ہے کہ ان تمام روایتوں سے معرفت کا جو گنجینہ ہم تک پہنچتا ہے اس کی حیثیت بنیادی طور پر سیاسی نزاع سے زیادہ کچھ بھی نہیں۔ وہی ائمہ منصوص کا عقیدہ اور وہی خلیفہ بلا فصل کی تاریخی تعبیر، یہی ہے وہ سرالاسرار جس کے اخفائے راز کے لیے ان تمام ائمہ حتیٰ کہ خود رسول اللہ کو بھی مامور بتایا گیا ہے۔ کہا گیا کہ ایک بار رسول اللہ نے جابر بن عبد اللہ سے فرمایا کہ ائمہ اثنا عشر کا معاملہ ایک ایسا رازِ خدائی ہے جسے لوگوں سے پوشیدہ رکھا گیا ہے۔ اس بارے میں اخفائے راز سے کام لو سوائے ان لوگوں کے جو اس کے جاننے کے حقدار ہیں۔^{۱۵۵} بقول جعفر صادق، جیسا کہ روایتیں بتاتی ہیں، ائمہ اثنا عشر کا معاملہ ایک ایسا راز ہے جو خدا اور اس کے فرشتوں کے دین کا حصہ ہے، اسے عام لوگوں سے پوشیدہ رکھنا چاہئے۔^{۱۵۶} یہ بھی کہا گیا کہ یہ ایک ایسی گراں بار ذمہ داری ہے جس کا ہر شخص متحمل نہیں ہو سکتا۔ بقول الصادق خدا نے اپنے خفیہ علوم میں سے ایک ایسا حصہ ائمہ کو عطا کیا جس کے بوجھ کے متحمل فرشتے ہو سکتے تھے، نہ نبی اور نہ ہی اہل ایمان۔ البتہ علم خدائی کا ایک اور حصہ تھا جس کا ائمہ کو حکم دیا گیا کہ وہ اسے عام کر دیں لیکن جب ائمہ کو ایسا کوئی نہ ملا جو اس گراں بار ذمہ داری کو اٹھا سکتا تو خدا نے اسی مٹی اور نور سے، جس سے محمد اور آل محمد کی تخلیق ہوئی تھی، کچھ اور لوگ بنا دیئے یہی لوگ (یعنی شیعہ) اس بوجھ کو اٹھانے والے ہیں۔^{۱۵۷} کہا جاتا ہے کہ ایک بار الباقر نے جابر الجوفی کو جو ان کے معتمد شیعوں میں تھے دو کتابیں اس تنبیہ کے ساتھ سونپیں کہ اے جابر تم اگر اس کتاب کے مندرجات میں سے ایک لفظ بھی عہد بنو امیہ میں ظاہر کرو گے تو تم پر میری اور میرے آبا و اجداد کی لعنت ہوگی اور

اگر بنو امیہ کے زوال کے بعد تم اس کے مندرجات کی اشاعت نہ کرو گے تب بھی تم میری اور میرے آباؤ اجداد کی لعنت کے مستحق ہو گے۔ اس کے بعد انہوں نے دوسری کتاب جابر کے حوالے کرتے ہوئے فرمایا اگر تم نے اس کتاب کے مندرجات میں سے کبھی بھی کسی بات کو افشا کیا تو تم پر میری اور میرے آباؤ اجداد کی لعنت ہوگی۔^{۱۵۸} پہلی کتاب کے بارے میں سیاسی مطلع کی تبدیلی کا انتظار تو قابل فہم ہے البتہ یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ دوسری کتاب کے ذریعے جابر الجوفی کو جو علمی امانت سپرد کی گئی اسے نسیا منسیا بنا دینے کی کیا مصلحت ہو سکتی ہے؟ لیکن صورت حال جب اتنی پیچیدہ ہو کہ شیعانِ علی کی کبار شخصیتیں، مثلاً سلمان فارسی، مقداد اور ابوذر، ایک دوسرے پر اپنے راز افشا کرنے پر روک دیئے گئے ہوں مبادا بقول امام زین العابدین اگر ابوذر کو یہ معلوم ہوتا کہ سلمان کے دل میں کیا کچھ ہے تو وہ انھیں قتل کر ڈالتے،^{۱۵۹} ایسی صورت میں تقیہ کے علاوہ اور کون سی پناہ گاہ باقی رہ جاتی تھی۔ کہا گیا کہ بروز محشر داروغہ جنت رضوان کو یہ معلوم کر کے سخت حیرت ہوگی کہ جنت میں بعض ایسے لوگ بھی نظر آ رہے ہیں جنہیں داخل ہوتے انہوں نے نہیں دیکھا تھا۔ وہ پوچھیں گے آپ کون لوگ ہیں اور کس طرح یہاں آ پہنچے؟ ان کا جواب ہوگا کہ ہم سے ہوشیار رہنا ہم وہ لوگ ہیں جو وہاں خدا کی عبادت پردہ اخفا میں کیا کرتے تھے (یعنی تقیہ سے کام لیا کرتے تھے) اور یہاں بھی خدا نے ہمیں چپکے سے داخل کر دیا ہے۔^{۱۶۰}

تقیہ جو کبھی وقتی مصلحت اور اضطراری حالت کی اسٹریٹیجی سمجھی جاتی تھی جب دین کی اساس قرار پا گیا تو اس نے اندرون اور بیرون ہر دو سطح پر اہل تشیع کے اہداف اور عقائد کے سلسلے میں سخت غلط فہمیوں اور اندیشوں کو جنم دیا۔ جب ایک آدمی کا علم اور اس کی معرفت دوسرے کے لیے جہل اور کفر قرار پا جائے اور اس کی پوشیدگی کو مصالح دین سمجھا جانے لگے تو خود اس فرقے کے اندر مختلف النوع قسم کے التباسات کا پیدا ہونا فطری لازمہ تھا۔ جب یہ پتہ نہ چل سکے کہ کہنے والا جو کچھ کہہ رہا ہے وہ اس کا اصل موقف ہے یا ایسا تقیہ کے سبب ہے تو نہ کوئی داخلی افہام و تفہیم کی فضا پیدا ہو سکتی ہے اور نہ ہی بین المسالک مکالمے کے لیے کوئی گنجائش باقی رہ جاتی ہے۔ رسالہ محمدی کے وہ حاملین جن کی ابتدائی نسل کبھی اعلائے کلمۃ الحق کے لیے اپنی جانوں کا نذرانہ پیش کرنا اپنا فریضہ منصفی جانتی تھی اور جوامت کے قبلہ کی درستگی کے لیے اپنی امکانی ناکامی کے باوجود خروج بالسیف کو راہ عزیمت پر محمول

کرتے تھے اور جس کی روشن مثال خود حسین بن علیؑ کی شہادت تھی، افسوس کہ تبعین آل بیت کا وہی طائفہ تقیہ کی تراشیدہ روایتوں کے سبب نہ صرف یہ کہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی پیہرانہ روایت سے دور جا پڑا بلکہ عامۃ المسلمین میں اس کی چلت پھرت پر خفیہ سرگرمیوں کا گمان کیا جانے لگا۔ تقیہ شیعہ سائیکی میں کچھ اس طرح سرایت کر گیا کہ بڑے بڑے فقہاء و مجتہدین نے بدعات و خرافات پر اپنی زبانیں بند رکھنے میں عافیت جانی۔ مثال کے طور پر عزاداری کی وہ بدعتیں مثلاً تعزیہ، شبیبہ، اور خونی ماتم وغیرہ جنہیں علماء و مجتہدین دین مبین سے انحراف پر محمول کرتے ہیں وہ خود تو اس میں شریک نہیں ہوتے کہ عرب و عجم یا بلادِ غرب میں جہاں بھی تلوار زنی اور لہو آمیز زنجیروں کا ماتم منعقد ہوتا ہے، آج تک کسی نے حلقہ علماء کے خواص کو لہو لہان پیٹھ اور خون آلود چہروں کے ساتھ نہیں دیکھا کہ وہ دل سے ان خرافات کو گمراہی پر محمول کرتے ہیں لیکن ان کے امتناع کے سلسلے میں کبار مجتہدین بھی تقیہ کی راہ پر گامزن رہے ہیں۔ اس صورت حال نے نہ صرف یہ کہ فقہائے آل بیت کو قول و عمل کی دوئی سے دوچار کر رکھا ہے بلکہ سچ پوچھیے تو تقیہ کے اس نظری ماحول میں کسی موثر اصلاحی تحریک کی گنجائش بھی باقی نہیں رہ گئی ہے۔

شیعہ اسلام کے سماجی مظاہر

اہل قبلہ کے مختلف گروہ جب تاریخ کی اختلافی تعبیر کو اپنا نظری سرمایہ قرار دے بیٹھے اور فرقہ وارانہ نقطہ نظر سے مرتب کی جانے والی آثار و روایات کی کتابوں نے ان کے نزدیک تقدیری اہمیت اختیار کر لی تو انہیں بہت جلد اس بات کی ضرورت محسوس ہونے لگی کہ وہ اپنے نظری اور سیاسی موقف کے استحکام کے لیے قبلہ براہی سے الگ چھوٹے چھوٹے قبلے تشکیل دیں۔ کعبہ سے الگ نئے کعبہ کی تعمیر کا تذکرہ ہم عہد عبدالملک میں کر آئے ہیں کہ کس طرح اس نے محض سیاسی مصالح کی خاطر ابن زبیرؑ کے ایام خلافت میں لوگوں کو حج سے روکنے کے لیے ارض شام میں قبۃ صخری کے نام سے ایک نئی زیارت گاہ تعمیر کر دی۔ قرامطیوں کو جب مکہ میں نفوذ کا موقع ملا تو وہ حجر اسود اکھاڑ لے گئے تاکہ ان کے سیاسی مرکز میں روحانی محرومی کا ازالہ ہو سکے۔ فاطمیین کو جب مصر میں اقتدار ملا تو المعز کے زمانے میں حسین بن علیؑ کا سر جو اسقلان میں ۱۱۷ھ میں دفن کیا گیا تھا اس کے بارے میں مشہور

کیا گیا کہ اب یعنی ۳۶۴ھ میں مصر میں منتقل کر لیا گیا ہے جس کی یادگار مسجد سیدنا حسینؑ ہے۔ الحاکم کے عہد (۱۲ھ) میں اس بات کی کوشش کی گئی کہ رسول اللہ کا جسد مبارک مدینہ سے فاطمین کے دار الحکومت قاہرہ منتقل کر لیا جائے تاکہ فاطمین کی سیاسی عظمت کو دوام و استحکام اور استناد نصیب ہو۔ آل بویہ کی امیر الامرائی بھی اس بات کی متقاضی تھی کہ اثنا عشری شیعوں کے لیے عراق کی سر زمین میں نئے روحانی مراکز وجود میں آئیں۔ عضد الدولہ نے ۳۶۹ھ میں پہلی بار شیعہ اسلام کو دو روحانی مراکز مشہد علیؑ اور مشہد حسینؑ کی شکل میں عطا کیا۔ عضد الدولہ کے اس اقدام سے پہلے کسی کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہ تھی کہ کوفہ سے آٹھ میل کی دوری پر نجف کے ویرانے میں حضرت علیؑ کی قبر ہو سکتی ہے۔ عضد الدولہ کے عہد تک لکھی جانے والی تاریخ و آثار کی تمام کتابیں نجف میں حضرت علیؑ کی قبر کی نشاندہی نہیں کرتیں۔ مثلاً ابن قتیبہ (متوفی ۲۷۶ھ) نے تصریحاً لکھا ہے کہ وقـال ابو الیقظان صلی علیہ الحسن و دفن بالكوفہ عند مسجد الجماعة فی قصر الامارة۔ طبری (متوفی ۳۱۰ھ) نے بھی قصر امارت کی مسجد کے پاس حضرت علیؑ کے دفن ہونے کی بات لکھی ہے۔ خطیب بغدادی کی ایک روایت کے مطابق محمد الباقر خود اس بات کے قائل تھے کہ حضرت علیؑ کی تدفین رات کے وقت کوفہ میں عمل میں آئی تھی البتہ ان کی قبر چھپا دی گئی تھی۔ نجف میں قبر علیؑ کی دریافت عضد الدولہ کا کارنامہ ہے جس کی اصلیت پر صدیاں گزر جانے کے بعد بھی شبہات وارد کئے جاتے رہے حتیٰ کہ ۳۰ھ میں جب ابن بطوطہ وہاں پہنچا ہے تو اس زمانے تک زائرین کی کثرت کے باوجود قبر کی اصلیت کے سلسلے میں شبہات باقی تھے۔

حضرت علیؑ اپنے انتقال کے وقت ایک باختیار حکمراں تھے۔ کوفہ ان کے حامیوں کا گڑھ تھا پھر یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ ان کی قبر مبارک پر سزیت کی طناب کیوں کھنچ گئی ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ آپ بقیع میں دفن ہیں، کوئی افغانستان کے شہر مزار شریف کو آپ کا مرقد بتاتا ہے اور کسی کو نجف میں آپ کی قبر کی موجودگی پر اصرار ہے۔ البتہ جس بات پر تاریخ شاہد ہے وہ یہ کہ آپ کی شہادت سے کوئی تین سو اٹھائیس سال بعد آل بویہ کے زمانے میں نجف کی قبر دریافت ہوئی۔ مورخ مسعودی (متوفی ۳۲۶ھ) جو خود مسلک شیعہ تھا اور جس نے بنی بویہ کا ابتدائی زمانہ پایا تھا اس نے بھی اپنی کتاب مروج الذهب میں آپ کے مدینہ میں دفن کا ذکر کیا ہے۔ نجف میں قبر علیؑ کی موجودگی کے

لیے جو پراسرار دیومالائی روایتیں تخلیق کی گئی ہیں وہ سب کی سب مشہدِ علیؑ کی تعمیر کے بعد کی پیداوار ہیں اور بسا اوقات ایک دوسرے سے متحارب اور متضاد بھی۔ خود شیعہ راویوں پر اگر اعتماد کیا جائے تو ان روایتوں کے مطابق نجفی قبر میں حضرت علیؑ کی تدفین کے بعد جب دیکھنے والوں نے وصیت کے مطابق پتھر ہٹا کر قبر میں جھانکا تو وہاں کسی کو نہ پایا۔ ہاتھ غیبی کی یہ آواز سنائی دی کہ بندۂ شائستہ خدا بود امیر المؤمنین حق تعالیٰ اور ابہ پیغمبر خود ملحق گردانید یعنی امیر المؤمنین خدا کے نیک بندے تھے سو حق تعالیٰ نے انھیں اپنے پیغمبر سے ملحق کر دیا ہے۔^{۱۱۵} ایک دوسری شیعہ روایت میں ام کلثوم بنت علیؑ بن ابی طالب سے منقول ہے کہ جب حضرت علیؑ کی میت کو قبر میں رکھ دیا گیا تو وہ غائب ہو گئی۔ پتہ نہیں زمین کے نیچے چلی گئی یا آسمان کے اوپر۔^{۱۱۶} بعض شیعانِ علی نے اس معجزے کی تحقیق و جستجو کے شوق میں وہاں خاصی کھدائی بھی کی مگر میت کا کچھ پتہ نہ چل سکا۔^{۱۱۷} ابن کثیر نے خطیب بغدادی کی سند پر ایک شیعہ راوی کا قول نقل کیا ہے جس کے مطابق حسنؑ اور حسینؑ نے علیؑ کے جسد مبارک کو مدینہ میں قبر فاطمہ کے نزدیک منتقل کر دیا تھا۔ جبکہ بعض روایتوں میں یہ بھی آیا ہے کہ تابوت کو جس اونٹ پر لے جا رہے تھے وہ اونٹ راستے میں گم ہو گیا سو کسی کو بھی نہیں معلوم کہ ان کی قبر واقعی کہاں ہے۔^{۱۱۸}

مشہدِ علیؑ کے مقابلے میں مشہدِ حسینؑ کی تاریخ قدرے مختلف اور قدیم ہے۔ آلِ بویہ کے زمانے میں باقاعدہ مشہد کے تعین اور اس پر قبہ کی تعمیر سے پہلے بھی کربلا کی سرزمین اپنی حساسیت کے سبب عباسی خلفاء کے لیے مشکلات پیدا کرتی رہی تھی۔ باطنی دعوت کے مبلغوں نے مرقدِ حسینؑ کو اپنی سیاسی تحریک کے مرکز کے طور پر استعمال کیا۔ شیعانِ علیؑ کے مختلف طائفے زیارتِ قبرِ حسینؑ کو سیاسی مقاصد اور نظری شناخت کے طور پر استعمال کرنے لگے تھے یہاں تک کہ متوکل کو احیاءِ سنت کے حوالے سے اس سیاسی تحریک کی سرکوبی کی ضرورت محسوس ہوئی۔

شیعہ مصادر میں گو کہ یہ بات تو اتر کے درجے کو پہنچی ہوئی ہے کہ قبرِ حسینؑ کی زیارت کی ابتداء شہادت کے چالیسویں دن خود آلِ بیت کے افراد کے ذریعہ انجام پائی اور اس طرح بالکل ابتداء سے ہی گویا محدود پیمانے پر مشہدِ حسینؑ کی سالانہ زیارت کا سلسلہ چل نکلا۔ لیکن مجموعی تاریخی مصادر سے اس خیال پر دلیل لانا مشکل ہے۔ سب سے پہلی بات تو یہ کہ ابتدائی صدیوں میں قبروں کو پختہ کرنے یا قبہ بنانے کا مسلمانوں میں کوئی رواج نہ تھا۔ حضرت حسینؑ کی شہادت کے بعد اہل بیت کے بہتر

شہداء کو اجتماعی طور پر دفن کر دیا گیا تھا۔ فریق مخالف کے بیسی مقتولین کی تدفین بھی اسی طرح دوسری اجتماعی قبر میں ہوئی تھی۔ کربلا ایک غیر آباد سرزمین تھی جہاں نہ کوئی باضابطہ آبادی تھی اور نہ ہی کوئی فوجی چھاؤنی۔ سو تدفین کے بعد عین اس مقام کی شناخت جہاں یہ المناک حادثہ پیش آیا تھا پختہ نشانیوں یا عمارت کی تعمیر کے بغیر ممکن نہ تھی۔ ابتدائی عہد میں قبر رسول پر حاضری کے علاوہ، اور وہ بھی مسجد نبوی کے جوار میں ہونے کے سبب، مسلمانوں میں کسی مرقد خاص کی زیارت کا رواج پیدا نہ ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ حضرت حسینؑ کی بیٹی سکینہ اپنے شوہر مصعب بن زبیر کے ساتھ عرصہ تک عراق میں قیام پذیر رہیں لیکن تاریخی مصادر میں کربلا کی ان کی زیارت کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ عہد اموی میں خاص مرقد حسینؑ کی زیارت کے لیے سفر کرنے کا کسی کو خیال بھی نہ آیا یہاں تک کہ عہد عباسی میں ابو مخنف (متوفی ۲۷۰ھ) نے مقتل حسینؑ مرتب کر ڈالا۔ یہ گویا پہلی اینٹ تھی جس نے آنے والے دنوں میں فلسفہ تربت حسینؑ کی نظری عمارت تعمیر کی۔ دیکھتے دیکھتے قبر حسینؑ کی زیارت کی تراشیدہ روایتیں اتنی عام ہو گئیں کہ کربلا میں زائرین کا اثر دہام ہونے لگا۔ اردگرد عمارتیں بن گئیں۔ نوبت بہ اینجا رسید کہ آل بیت کی محبت کے دعویدار عباسی خلافت کے لیے خطرناک سمجھے جانے لگے۔ میمون القداح جس نے ابتداً کربلا سے ہی اپنی خفیہ سرگرمیوں کی کمان کی تھی حکمرانوں کے سخت تیور دیکھ کر شمالی افریقہ کی طرف جانکلا۔ اس تحریک کی قوت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ آنے والے دنوں میں باطنی دعوت کے لظن سے فاطمی خلافت کا ظہور ہوا۔ بالآخر ۲۳۶ھ میں متوکل نے کربلا کی عمارتیں مسمار کروادیں اور جیسا کہ سیاسی مصلحت اکثر بنیادی اخلاقی اقدار پر حاوی ہوتی رہی ہے، متوکل نے، بقول طبری، حسینؑ بن علیؑ کی قبر ڈھانے کا حکم دے دیا۔ آس پاس کی تمام عمارتیں منہدم کر دی گئیں۔ اس پورے علاقے کو مزروعہ بنا دیا گیا۔ عہد متوکل سے آل بویہ کی امیر الامرائی کے عہد تک کوئی سو سال سے زائد کا عرصہ ایسا گزر اجب کربلا کی سرزمین زائرین سے محروم رہی۔ یہاں تک کہ آل بویہ نے ۳۷۰ھ میں باضابطہ مشہد حسینؑ کو پورے جاہ و حشم سے تعمیر کر ڈالا۔^{۱۷۹} قبر حسینؑ کے تعین میں بھی اساطیری منہج سے کام لیا گیا۔ کہتے ہیں کہ جب اس تمام علاقے کو مزروعہ بنا کے پانی چھوڑ دیا گیا تو اس کے چالیس دن بعد بنی اسد کا ایک اعرابی آیا جو جگہ بہ جگہ زمین سوگھتا جاتا پھر ایک جگہ رُک کر کہنے لگا یہی ہے وہ جگہ جہاں قبر حسینؑ واقع ہے۔ ابو نعیم فضل بن دکین جو مسلک کا شیعہ تھے

اس شخص کے قول کو نہیں مانتے تھے جو قبر حسینؑ کی شناخت کا دعویٰ کرے۔^{۱۴۲} بقول ملا باقر مجلسی، متوکل نے جب قبر حسینؑ کے نشانات مٹانے کی کوشش کی تو بعض اہل کشف نے اس حقیقت کا اپنی آنکھوں سے مشاہدہ کیا کہ قبر زمین و آسمان کے مابین ہو میں ایستادہ تھی (کہ قبر درمیان زمین و آسمان درہوا ایستادہ است)۔^{۱۴۳}

البتہ ایک بار جب مشہد حسینؑ کی پختہ عمارت وجود میں آگئی تو عقیدت مندوں کو اس بات سے کچھ غرض نہ رہی کہ مشہد حسینؑ اپنے اصل محل پر واقع ہے یا نہیں۔ زائرین کے لیے یہی کافی تھا کہ تربت حسینؑ کی زیارت انھیں توے حج کا ثواب بخشتی^{۱۴۴} اور انھیں اس بات کی امید دلاتی کہ روزِ محشر ان کی یہ زیارت امام کے لیے اس بات کا جواز بن سکے گی کہ وہ خدا کے حضور ان کی شفاعت کریں۔^{۱۴۵} بعض روایتوں میں یہ بھی وارد ہوا ہے کہ عاشورہ کے دن مشہد حسینؑ کی زیارت کی مثال ایسی ہے گویا کسی نے خدا کے عرش کی زیارت کی ہو۔^{۱۴۶} دیکھتے دیکھتے شیعہ ذہن میں کربلا کی سرزمین نے ارض مقدس کی حیثیت اختیار کر لی۔ ایسی روایتیں وجود میں آئیں جو اس خیال پر دلیل لاتی تھیں کہ کربلا میں حسینؑ کی شہادت تخلیق کائنات کی اسکیم کا نقطہ عروج ہے اور یہ کہ آدم سے لے کر ابراہیمؑ و اسمعیلؑ اور موسیٰ و عیسیٰؑ تک مختلف عہد کے پیغمبر صحرائے کربلا کی اذیتا کی کی شکایت جناب باری تعالیٰ میں کرتے رہے ہیں۔^{۱۴۷}

شیعی اور سنی ماخذ اس بات پر تقریباً متفق ہیں کہ پہلی بار ماتم حسینؑ کی باضابطہ ابتداء معزز الدولہ کے ہاتھوں ۳۵۲ھ میں ہوئی۔ بقول ابن اثیر اس نے روزِ عاشورہ کو بازار بند رکھنے کا حکم دیا اور اس کے حکم کی اطاعت میں عورتیں پر اگندہ لباسی اور منتشر بالوں کے ساتھ ماتمی جلوس کا حصہ بنیں۔^{۱۴۸} پھر عہد بہ عہد ماتم حسینؑ کو ترقی ہوتی گئی۔ اس قسم کی روایتیں سامنے لائی گئیں کہ جس شخص کے لیے عاشورہ کا دن غم و اندوہ کا دن ہوگا اس کے لیے خدا روزِ محشر کو خوشیوں کا دن بنائے گا اور اسے جنت میں امام کی معیت نصیب ہوگی۔^{۱۴۹} فضیلت البرکاء کو باقاعدہ دینی بنیاد فراہم کی گئی اور یہاں تک کہا گیا کہ مَنْ بکى اوتباکى على الحسين و جبت عليه الجنة یعنی جو حسینؑ کے غم میں رویا یا جس نے رونی سی صورت بنائی اس کے لیے جنت واجب ہوگی۔^{۱۵۰}

ماتم حسینؑ کو باقاعدہ ایک دینی اور تہذیبی مظہر کے طور پر رائج کرنے میں شاعری اور فنون

لطیفہ نے بھی بڑا مؤثر رول انجام دیا۔ اس کی ایک وجہ تو یہ تھی کہ آل بویہ سے پہلے آل بیت کے حوالے سے سیاسی خیالات کی آبیاری کے لیے نثر اور تقریر کے مقابلے میں شاعری میں کہیں زیادہ گنجائش تھی۔ دوسری اس سے کہیں اہم تر سبب یہ تھا کہ عاشورہ، اربعین اور زیارت کے مواقع بنیادی طور پر شیعہی شناخت کے استحکام اور اس کے تہذیبی مظاہر سے عبارت تھے۔ جوں جوں شیعہی شناخت مستحکم ہوتی جاتی ادب کی نئی صنفیں اور فنون لطیفہ کے نئے قالب ان عوامی تقریبات کا حصہ بنتے جاتے۔ ابو مخنف کے مقتل حسینؑ کے بعد جس کتاب نے شہدائے کربلا کے سلسلے میں شیعہی ذہن پر سب سے گہرا اثر مرتب کیا وہ حسین واعظ کاشفی کی فارسی زبان میں تالیف کردہ روضۃ الشہداء^{۱۸۱} ہے جو عہد صفوی کے ابتدائی ایام میں منظر عام پر آئی اور جس نے دیکھتے دیکھتے روضہ خوانی کی ایک نئی رسم کی بنا ڈال دی۔ اس اعتبار سے اگر دیکھا جائے تو حب حسینؑ کا سماجی اظہار جو آج شیعیت کا اصل الاساس سمجھا جاتا ہے اس کی تعمیر و تشکیل میں تاریخ کے مختلف ادوار نے اپنا حصہ ڈالا ہے۔ آل بویہ کے زمانے میں ماتم حسینؑ کی ابتداء اور مشہد حسینؑ کی تعمیر ہوئی۔ اسی عہد میں ابو مخنف کی تقلید کرتے ہوئے مقاتل پر مشتمل مؤثر شاعری کا ظہور ہوا۔ خود شریف رضی کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ انھوں نے اپنا مشہور قصیدہ کربلاء لازلت کرباً و بلا جب قبر حسینؑ پر پیش کیا اور اس شعر پر پہنچے:

کم علی تربک لما صرعوا

من دم سال ومن قتل جری

توشدت گریہ سے بے ہوش ہو گئے۔ ناصح الحسینؑ کے فروغ کے لیے یہ عہد بڑا زرخیز ثابت ہوا۔ آگے چل کر صفوی عہد میں نہ صرف یہ کہ عاشورہ کو ایک سرکاری مذہبی تقریب کی حیثیت حاصل ہو گئی بلکہ محرم کے عوامی جلوس کے ساتھ ساتھ شبیہ نکالنے کی شروعات بھی ہوئی۔^{۱۸۲} انیسویں صدی کے وسط میں خونی اور زنجیری ماتم بھی محرم کے جلوس کا حصہ بن گیا۔^{۱۸۳} گو کہ بعض شیعہی علماء نے وقتاً فوقتاً زنجیری ماتم کی بدعت کی سختی سے مخالفت کی لیکن ان کی اس تنقید کو دوسرے علماء نے فتنہ پر محمول کیا اور اسے امویوں کی آواز کہہ کر سختی سے دبا دیا گیا۔^{۱۸۴}

عاشورہ یا اربعین کے ماتم ہوں یا نجف، کربلا اور دوسرے ائمہ آل بیت کے قبروں کی زیارتیں، چوتھی صدی سے پہلے جب اشاعری شیعیت منقح نہیں ہوئی تھی ان آداب و رسوم کا کوئی وجود نہ تھا۔^{۱۸۵}

اگر آل بویہ کے زمانے میں سیاسی مصلحتیں نجف اور کربلا کو دینی حیثیت عطا نہ کرتیں تو یقیناً آج اسلام کے متحدہ قالب کی شکل و صورت مختلف ہوتی۔ یہ نکتہ بھی توجہ کا طالب ہے کہ حضرت علیؑ کی اساسی حیثیت کے باوجود، جو انھیں بوجہ وصی و مولیٰ، پہلے امام اور خلیفہ بلا فصل کی حیثیت سے حاصل ہے، ان کی مظلومانہ شہادت کا غم تو کہیں نہیں منایا جاتا جبکہ امام حسینؑ کی اندوہ ناک شہادت پر عاشورہ اور اربعین کے ایام میں مجالسِ عزاء کی سرگرمیاں عروج پر ہوتی ہیں۔ اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ خلافت کے متحارب دعویداروں کے لیے علیؑ کی شہادت کے مقابلے میں حسینؑ اور ان کے اہل خانہ کی مظلومانہ شہادت میں عوامی جذبات کی براہِ بیخستگی کا کہیں زیادہ امکان دکھائی دیتا تھا۔

اموی اور عباسی خلافتوں کی بساط لپیٹی جا چکی۔ فاطمی اور ترک عثمانیوں کی خلافت کو بھی زوال آ گیا۔ آل بویہ اور صفوی حکومت کے بعد ایران میں ولی فقہیہ کی حکمرانی کے قیام پر بھی تین دہائیاں گزر چکی ہیں لیکن اب بھی شیعہ زائرین جن کی دینی حسیت کا مدار مزار البحار، مفاتیح الجنان اور ضیاء الصالحین جیسی کتابوں پر ہے، اپنی زیارتوں میں ان لوگوں کے خلاف نوحہ کناں ہیں جنہوں نے، ان زیارتوں کے بقول، ائمہ معصومین کے حق سیادت کو غصب کر رکھا ہے۔^{۱۸۶} تاریخ جب دین بن جائے تو ایسی صورت حال کا پیدا ہونا عجب نہیں کہ جب کہنے والے کو یہ پتہ نہیں ہوتا ہے کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔ رہے سننے اور سمجھنے والے تو وہ مصلحتاً یا تقیاً اس لیے خاموش رہتے ہیں مبادا ان کا کلمہ حق اتنا حق نہ ہو جس کے سہارنے کی صلاحیت ان کے فرقہ یا قوم میں نہ پائی جاتی ہو۔

اشھد انّ علیاً ولی اللہ

اذان میں علی ولی اللہ کے جس اضافے نے آج اثنا عشری شیعوں کی مسجدوں کو الگ شناخت عطا کر رکھی ہے یہ نسبتاً ایک تازہ عمل ہے جس کے جواز پر دلیل لانا خود شیعہ فقہاء کے لیے ایک مشکل کام رہا ہے۔ شیخ صدوق اذان میں اس قسم کے اضافے کو مفوضہ کی غلو فکری سے تعبیر کرتے ہیں اور صراحتاً اس بات کا اعلان کرتے ہیں کہ اس قسم کے عمل کا ہم شیعوں سے کوئی تعلق نہیں۔^{۱۸۷} شیخ صدوق کو شیعہ فکر میں جو بنیادی مقام حاصل ہے اس کے تئیں اس بات کی توقع تو نہ تھی کہ ان کی تنبیہ کے باوجود آنے والی صدیوں میں اثنا عشری شیعہ بھی مفوضہ کی راہ پر چل نکلیں گے۔ فرقوں کی تاریخ اسی

خیال سے عبارت ہے جب گروہی شناخت دین کا اصل الاصل قالب قرار پاتا ہے تو پھر مختلف حیل فقہی، مکروہ کو مباح اور مباح کو وجوب کی حیثیت عطا کر دیتے ہیں۔ شیعہ اذان کا معاملہ بھی کچھ اس سے مختلف نہیں۔

کلینی کی اصول اور فروع دونوں ہی اذان میں ولایت علیؑ کے اضافہ کی بحثوں سے خالی ہیں۔ شیخ مفید کی مقنعہ^{۱۸۸} اور شریف مرتضیٰ کے انتصار^{۱۸۹} میں بھی اذان میں ولایت علیؑ کے تذکرے کا کوئی ذکر نہیں ملتا۔ طوسی کی نہایت میں اس خیال کی صراحت ملتی ہے کہ جو شخص اذان میں کلمہ ولایت کا اضافہ کرے وہ خطا کار ہے۔^{۱۹۰} البتہ ان کی ایک دوسری تصنیف مبسوط میں اس خیال کی بازگشت سنائی دیتی ہے کہ بعض شاذ روایتوں کی بنیاد پر جو لوگ اذان میں علیؑ کی امیر المومنین کا تذکرہ کرتے ہیں یا آل محمد کو دنیا کے تمام لوگوں پر فضیلت دیتے ہیں تو ایسا کرنا معمول کا عمل نہیں ہے۔ (فلیس بہ معمول علیہ) لیکن ایسا کرنے والا گنہگار نہ ہوگا۔ البتہ ایسا کرنا فضیلت کا باعث بھی نہ ہوگا اور نہ ہی ایسا کرنے سے اذان زیادہ مکمل سمجھی جائے گی۔^{۱۹۱} گوکہ طوسی کی اس گنجائش میں فقہاء کے لیے قیل و قال کا خاصا وسیع امکان موجود تھا لیکن تب بھی کسی کو خیال نہ آیا کہ وہ عام مسلمانوں سے الگ شیعوں کی علیحدہ اذان مرتب کرتا۔ آل بویہ کا دور گزرا شیعہ فکر کا ارتقاء ان کی امہات الکتب سے تحریک پا کر جاری رہا۔ ناصر الدین طوسی، علامہ حلی اور ابو منصور ادریس کے دواوین فقہی کسی شیعہ اذان کی ترغیب سے خالی رہے۔ محقق حلی نے بھی اس بات کی صراحت ضروری سمجھی کہ اذان میں کسی نئی بات کا اضافہ بدعت سے عبارت ہے۔ نہایت الاحکام میں انھوں نے اس بات کی صراحت کی کہ اذان میں ولایت علیؑ کے اظہار کی کوئی شرعی بنیاد نہیں پائی جاتی اور اس لیے لعدم مشروعیتہ کے سبب اس بات کی اجازت نہیں دی جاسکتی۔^{۱۹۲} یہی موقف محمد بن جمال الدین الشہید الاول (متوفی ۸۶۷ھ) کا رہا ہے جو علیؑ کی ولایت کو امر واقعہ سمجھنے کے باوجود اذان میں اس کے وجوب کے قائل نہیں کہ ان کے نزدیک بھی ایسا کرنا اہل غلو یعنی مفوضہ کا کام ہے۔^{۱۹۳} زین الدین بن علی بن احمد العالمی الشہید الثانی (متوفی ۹۶۶ھ) نے اذان میں کسی قسم کے اضافے کو بدعت سے تعبیر کیا۔ ان کے مطابق ولایت علیؑ کا مسئلہ ہو یا آل محمدؑ کی فضیلت کا بیان یہ باتیں اپنی جگہ امر واقعہ ہیں لیکن صرف ان باتوں کا سچ ہونا اذان میں شمولیت کا جواز نہیں بن سکتا۔^{۱۹۴} ایک دوسری جگہ نسبتاً کہیں سخت موقف کا اظہار کرتے ہوئے

الشہید الثانی نے اذان میں کسی قسم کے اضافے کو حرام قرار دیا۔^{۱۹۵} ملا احمد الاردابی (متوفی ۹۹۳ھ) نے اس قسم کے اضافے کو قدوہ عمر سے تعبیر کیا اور یہ سوال اٹھایا کہ اگر حضرت عمرؓ کی تہویب یعنی الصلاة خیر من النوم کا اضافہ شیعوں کے لیے قابل قبول نہیں ہے تو خود انھیں قدوہ عمر کی پیروی پر اس قدر اصرار کیوں ہے؟ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو تین عہد کے تین ممتاز فقہاء شیخ الصدوق، علامہ حلی اور الاردابی بشمول جمہور فقہائے امامیوں، اذان میں ولایت علیؑ کے اضافے کی سختی سے نکیر کرتے رہے ہیں۔

نوسوسال تک شیعوں کی اذان ولایت کے اظہار سے خالی رہی یہاں تک کہ صفوی عہد میں جب اثنا عشری شیعیت کو ریاست کے قومی مذہب کی حیثیت حاصل ہوئی تو حکمرانوں نے اذان کو ریاست کے نظری چہرے کے طور پر متعارف کرایا اور تب پہلی بار مسجد کے مناروں سے اشہد ان علیاً ولی اللہ کی آواز سنی گئی۔ فقہاء و مجتہدین جو اب تک اس تیسری شہادت کو بدعت اور حرام بتاتے رہے تھے ان کے لیے یہ نئی صورت حال خاصی پیچیدہ تھی۔ اگر ایک طرف اذان میں ولایت علیؑ کی شہادت بدعت اور گمراہی سے عبارت تھی تو دوسری طرف ایسا کرنا ان کی مسلکی اور سیاسی برتری کا اعلان بھی تھا۔ دین اور مسلک کی اس کشمکش میں بالآخر دین کو شکست ہو گئی۔ فقہاء و مجتہدین نے مختلف حیل فقہی سے اس نئی اذان کے جواز پر دلائل شرعی دریافت کر لیا۔ کسی نے کہا کہ شیخ صدوق کا یہ موقف کہ اذان میں ولایت علیؑ کا اضافہ مفوضہ کا عمل ہے، جس سے ہم اثنا عشری شیعوں کو کچھ علاقہ نہیں، مسئلہ کی صحیح توجیہ نہیں ہے کہ پھر مفوضہ کے اتہام سے کون بچ پائے گا؟^{۱۹۷} کسی نے کہا کہ ولایت علیؑ کی روایتوں کا غیر معروف ہونا عدم وجود کا ثبوت نہیں بلکہ اسے ثبوت وجود کے طور پر لیا جانا چاہئے۔^{۱۹۸} باقر مجلسی نے اس طریقہ تاویل سے ولایت علیؑ کے اضافے کو مستحب قرار دے ڈالا۔ انھوں نے اذان کے حصے بخرے کر دیئے جہاں اذان کے دوسرے کلمات واجب قرار پائے وہیں ولایت علیؑ کی شہادت استحباب کے طور پر اذان میں شامل کرنے کی راہ نکال لی گئی۔ انھوں نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر کوئی شخص اذان میں ولایت علیؑ کی شہادت حصول برکت کے خیال سے کرے اور اسے اذان کا حصہ نہ سمجھے تو وہ خطا کار نہ ہوگا۔^{۱۹۹} آنے والے دنوں میں مجلسی کے اس حیل فقہی کو مستند دینی فہم کے طور پر دیکھا جانے لگا جس کے مطابق محض نیت کی تبدیلی سے ایک بدعت حصول

برکت کا ذریعہ سمجھی جانے لگی۔ اور اس طرح عہد صفوی کے ایک تاریخی سیاسی عمل نے مجتہدین کے حیل فقہی کے ساتھ مل کر ہمیشہ ہمیشہ کے لیے مجانب آل بیت کی اذان کو عہد رسول، عہد علیؑ اور عہد ائمہ معصومین کی اذنانوں سے الگ کر ڈالا۔

شیعہ فکر کے عہد بہ عہد ارتقاء کا قدرے تفصیلی تذکرہ ہم نے اس لیے کیا تاکہ اس خیال کی وضاحت ہو سکے کہ کس طرح ایک سیاسی نزاع نے رفتہ رفتہ مذہبی اور دینی اختلاف کی حیثیت حاصل کر لی۔ کسے معلوم تھا کہ مسئلہ خلافت پر ہونے والا سیاسی اختلاف آگے چل کر امت واحدہ کی مذہبی تقسیم ورتقسیم پر منج ہوگا۔ مہذب انسانی معاشرے میں اجتماعی امور پر اختلافات کا پیدا ہونا اور سیادت کے مسئلہ پر گروہوں میں بٹ جانا اور اس پورے عمل میں کسی مخصوص نقطہ نظر کا غلبہ حاصل کر لینا ایک فطری عمل ہے۔ خلفائے ثلاثہ کے عہد میں انصار اور ہاشمی حلقوں میں نسبتاً حاشیہ پر رہنے کا جو احساس پایا جاتا تھا اور جس کی کسی حد تک تلافی خلافت علیؑ کے قیام سے ہو گئی تھی، ہماری ملی تاریخ میں محض واقعات و حوادث کے طور پر دیکھے جاتے، جمل اور صفین کی خانہ جنگیوں کو ایک volatile سیاسی صورت حال کا شاخسانہ سمجھا جاتا، تاریخ کی تفہیم و تعبیر پر تو اختلاف باقی رہتا البتہ کسی کو اس بات کی ضرورت محسوس نہ ہوتی کہ وہ ماضی کی ان معرکہ آرائیوں سے اپنا نظری تعلق استوار کرے۔ لیکن سیاسی discourse کو مذہب کی زبان مل جانے اور مناقب کی روایتوں کو اقوال و آثار کی حیثیت عطا کئے جانے کے سبب مستقبل میں ہماری تمام پیش رفت ماضی کی اسیر بن کر رہ گئی۔ حالانکہ ہمارے محدثین کو اس حقیقت کا بخوبی احساس تھا کہ تفصیل و مناقب کی تمام روایات سیاسی ماحول کی پیداوار ہیں اور شاید اسی لیے عثمانؓ و علیؓ اور معاویہؓ کی فضیلت کی تمام روایتیں باہمی خانہ جنگی پر روک نہ لگا سکیں۔ اس کے برعکس ان روایتوں نے سیادت کے سلسلے میں کنفیوژن میں اضافہ ہی کیا۔ البتہ آنے والی صدیوں میں جب ان روایتوں کو سیاسی پروپیگنڈے کے بجائے مذہبی بیان کے طور پر پڑھنے کا رواج پیدا ہو چلا تو ان روایتوں سے فرقہ بندی اور گروہی تعصب کے استناد کا کام لیا جانے لگا۔

امام حسینؑ کی شہادت کو تاریخی تناظر میں دیکھنا اس اندوہ ناک حادثہ کی شدت میں کمی کا باعث تو نہیں ہو سکتا، البتہ اس سے ہمیں اس نکتہ کی تفہیم میں مدد مل سکتی ہے کہ الأئمہ من القریش کے التباس فکری نے آنے والے دنوں میں ہمارے فکری اور نظری سفر پر کتنے منفی اثرات مرتب کئے۔

الأئمة من القريش امر واقعہ کا بیان تو ہو سکتا تھا لیکن فلسفہ خلافت کی کلید نہیں کہ اس کی زور راست قرآن کے آفاقی پیغام ﴿ان اکرمکم عند اللہ اتقاکم﴾ پر پڑتی تھی۔ پھر قرشی سیادت کا یہ تصور اپنے اندر تقسیم در تقسیم کے امکان کا حامل تھا۔ آگے چل کر سیادت کے قرشی دعویٰ دارہاشمی، طالبی، علوی اور بالآخر حسینی دائرے میں محصور ہو گئے۔ تاریخ کے تحلیل و تجزیہ میں ہمیں اس نکتہ کو بھی نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ قرشی سیادت کے تمام دعویٰ دار خواہ وہ آگے چل کر اموی، عباسی اور فاطمی خلافتوں میں متشکل ہوئے ہوں یا ابن زبیر کی نو سالہ خلافت ہو یا ائمہ آل بیت کے وقتاً فوقتاً خروج، یہ سب کے سب قرابت رسول کے حوالے سے ہی اپنی سیادت پر دلیل لاتے تھے۔ اگر ایک طرف یہ حضرات باہم ایک دوسرے کے مقابل اور متحارب تھے تو دوسری طرف آپس میں ان کی قریبی رشتہ داریاں تھیں گویا مسئلہ قیادت پر ان کا یہ اختلاف خالصتاً سیاسی نوعیت کا تھا جو بنیادی طور پر اس discourse کا پیدا کردہ تھا جس کے مطابق قرشی ہونا سیادت پر دعویٰ داری کے لیے کلیدی حوالہ بن گیا تھا۔ ایک بار جب قرابت رسول کی یہ بحث چل نکلی تو پھر ہاشمی، طالبی، علوی، فاطمی جیسے مزید چھوٹے دائروں کا پیدا ہونا فطری تھا۔ ابتدائے عہد کی سیاسی تاریخ جہاں قرشی اقارب کی تلواریں آپس میں الجھ گئیں بڑی قیمتی زندگیوں کے زیاں کا سبب بنی۔ طلحہ اور زبیر خانہ جنگی کا شکار ہوئے، ابن زبیر کی نو سالہ خلافت بالآخر ان کی اندوہناک شہادت پر ختم ہوئی۔ حسین ابن علی وطن سے دور صحرائے کربلا میں مظلومانہ شہید کر دیئے گئے۔ سیاسی نزاع نے خود اموی عباسی حکمراں خانوادوں کے اندر باہمی خونریزی کو جنم دیا۔ یہ وہ حوادث تھے جو امت کو پیش آتے رہے۔ اسے اگر محض تاریخ کے طور پر پڑھا جاتا تو ہمارے لیے اپنے فکری انحراف اور عملی غلطیوں کی نشاندہی کچھ مشکل نہ ہوتی۔ لیکن ہوا یہ کہ ہم ابتدائے عہد کے سیاسی اختلافات کو جسے تفضیل و مناقب کی روایتوں کے سبب مذہب کی زبان مل چکی تھی، تاریخی بیان کے بجائے تقدیس کا حامل سمجھنے لگے۔ ہم ان معرکہ آرائیوں میں فریق بن گئے جس کے لیے خدا نے ہمیں مکلف نہ کیا تھا اور جہاں زمانی بعد کے سبب ہمارا داخلہ ممکن نہ تھا۔

تیسری صدی کے خاتمے تک تفضیل و مناقب کی روایتوں کو محض سیاسی ڈسکورس کا حصہ سمجھا جاتا تھا تب انھیں معتبر دینی بیانات کے طور پر پڑھنے کی ریت قائم نہیں ہوئی تھی۔ روایتوں کے مجموعے تو مرتب ہونے لگے تھے جن میں ہر فرقے اور ہر نقطہ نظر کی تسکین کا کچھ نہ کچھ سامان پایا جاتا تھا البتہ

تب کسی کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی تھی کہ آگے چل کر ان مجموعوں کو تقدیسی تاریخ کے لازوال ماخذ کی حیثیت حاصل ہو جائے گی اور مختلف فرقے اپنی پسندیدہ روایتوں کی بنیاد پر دین کا علیحدہ علیحدہ قالب تشکیل دے ڈالیں گے۔ امام مالکؒ جو جعفر الصادقؑ کے ہم شہر اور ہم عصر تھے انھوں نے اپنی تالیف موطا میں جب جعفر الصادقؑ کی سند پر کوئی دس روایتیں نقل کیں اس وقت یہ بات ان کے گمان میں بھی نہ تھی کہ وہ اثنا عشری فرقہ کے چھٹے امام منصوص کی روایت کو اہل سنت کے مجموعہ روایت میں داخل کر رہے ہیں۔ امام مالکؒ کے عباسی خلفاء سے خاصے خوشگوار تعلقات رہے۔ دوسری طرف جعفر الصادقؑ سے مالک بن انسؒ اور ابو حنیفہؒ کے خوشگوار مراسم پر بھی تاریخ کے اوراق شاہد ہیں۔ زید بن علیؑ کے خروج کو ابو حنیفہؒ کی اخلاقی حمایت حاصل تھی۔ گویا ابتدائی عہد میں فکر و نظر کے باہمی اختلاف کے باوجود امت مسلمہ کا متحدہ قالب برقرار تھا۔ البتہ چوتھی صدی کی ابتداء میں تخصیص کے ساتھ ائمہ آل بیت کی روایتوں کی تجمیع و تدوین نے دین کے شیعہی قالب کی گویا بنیاد رکھ دی۔ محدثین نے اب تک قبول روایت کے جو مختلف اصول و ضوابط مرتب کئے تھے ان کی بنیاد پر روایتوں کے قبول و استرداد میں ان کے ہاں اختلاف پیدا ہو چلا تھا۔ کلینی نے صرف ان روایتوں کو لائق استناد سمجھا جو ائمہ آل بیت کے حوالے سے ان کے محبین کے حلقہ میں گردش کرتی رہی تھیں۔ مالک بن انسؒ ہوں یا ابو حنیفہؒ اور سفیان ثوری ان کا حلقہ ارادت ان کے اپنے شہر میں قائم تھا۔ اس کے برعکس جعفر الصادقؑ کا قیام تو مدینہ میں تھا لیکن محبین آل بیت کا روایتی گڑھ کوفہ اور عراق کے دوسرے شہر تھے جو خلافت علیؑ کا پایہ تخت ہونے کے سبب آل بیت سے تعلق خاص کا اظہار کرتے تھے۔ اپنے عہد میں الصادقؑ ایک جلیل القدر عالم کی حیثیت سے خاص مقام کے حامل تھے۔ مسجد نبوی میں ان کا حلقہ درس قائم تھا جہاں دور دراز سے حجاز کے سفر پر آنے والے لوگ ان سے اپنی اپنی فہم کے مطابق اکتساب فیض کرتے۔ پھر یہی روایتیں کچھ حاشیہ آرائی کے ساتھ شیعان آل بیت کے حلقوں میں گردش کرتیں۔ کوفہ میں ان روایتوں کی خاصی مانگ تھی۔ راوی کبھی اپنی کم فہمی کے سبب اور کبھی چھوٹے چھوٹے مادی فوائد کی خاطر وہ باتیں بھی الصادقؑ سے منسوب کر دیتا جو سراسر جھوٹ پر مبنی ہوتیں۔ بسا اوقات ایسا بھی ہوتا کہ الباقر اور الصادقؑ سے منسوب ان روایتوں یا اقوال کو مختلف حلقوں کی طرف سے چیلنج کیا جاتا یا لوگ تصدیق کے لیے براہ راست الصادقؑ سے رابطہ کرتے لیکن

کوئی راوی اپنی ہٹ دھرمی پر قائم رہتا۔ اس قبیل کی ایک مشہور مثال زرارہ بن عیمان کی ہے جس نے الباقر سے بعض ایسی روایتیں منسوب کر رکھی تھیں جو خود جعفر الصادقؑ کے نزدیک قابل اعتناء نہ تھیں۔^{۲۳} کوفہ اور عراق کے دوسرے شہروں میں ایسے لوگوں کی کمی نہ تھی جنہوں نے سیاسی مقاصد اور مادی منفعت کے لیے شیعانِ آلِ بیت کا نقاب اوڑھ رکھا تھا اور جو کسی سیاسی تحریک کی کامیابی کے لیے آلِ بیت کے نمایاں افراد کے ناموں کا استعمال کرنے سے نہ چوکتے تھے۔ مختار الثقفی کی کیسانیہ تحریک اس phenomenon کی ایک بین مثال ہے جو ابن حنفیہ کی شمولیت کے بغیر شورش برپا کرنے میں کامیاب رہی۔ الباقر اور الصادق کو ایسے لوگوں کا بھی سامنا تھا جو خود کو ان کا تابع بتاتے لیکن ان کے غلو آمیز افکار و خیالات کے سبب باقر کو ان سے قطع تعلق کا اظہار کرنا پڑتا۔^{۲۴} جعفر الصادقؑ کے لیے مدینہ سے دور اس قسم کی روایتوں پر کنٹرول کرنا مشکل تھا جو مخصوص حلقہ میں خفیہ طریقے سے ان سے منسوب کی جا رہی تھیں۔ ان میں وہ روایتیں بھی تھیں جو راوی کو اس بات کی سختی سے تاکید کرتی تھیں کہ ان روایتوں کو محبتانِ آلِ بیت کے علاوہ کسی اور سے بیان نہ کیا جائے۔ جعفر الصادقؑ نے اپنی روایتوں کا کوئی مجموعہ بھی ترتیب نہیں دیا نہ ہی بعد کے ائمہ اہل بیت میں سے کسی نے علومِ آلِ بیت کا کوئی مخزن مدون کیا جس سے اس صورت حال کے ازالہ کا کوئی راستہ نکلتا۔ کلینی نے چوتھی صدی کے ابتدائی ربع میں جب ان روایتوں کی تدوین کا کام شروع کیا تو ان کے پاس اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ بغداد اور قم کے راویوں پر پوری طرح تکیہ کریں۔

تاریخ کو نقدیسی بیان کے طور پر پڑھنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابھی الکافی کی تدوین کو نصف صدی نہ گزری تھی کہ اسلام کا ایک علیحدہ شیعہ قالب وجود میں آ گیا۔ تفضیل علیؑ اور مناقب آلِ بیت کی تمام روایتیں جو کبھی سیاسی ڈسکورس کا حصہ سمجھی جاتی تھیں، دین کی اصل الاساس قرار پا گئیں۔ حضرت علیؑ کی فضیلت کا اس زور و شور سے چرچا ہوا کہ بسا اوقات محبتانِ آلِ بیت کا اسلام مذہبِ اساسین کے طور پر دیکھا جانے لگا جہاں محمدؐ اور علیؑ دور روشنی کی حیثیت سے ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ہوں۔ وصی کے بغیر نبی کا تصور نامکمل قرار پایا۔ بعض آزاد منش غالیوں نے تو یہاں تک کہہ ڈالا کہ نبوت تو علیؑ کے لیے مخصوص تھی البتہ غلطی سے محمدؐ کے حوالے ہو گئی۔ کسی نے کہا کہ نبوت تو ختم ہو گئی البتہ علیؑ اور ان کے سلسلے کے ائمہ کی ولایت جاری ہے، جنہیں محدث اور مفہم^{۲۵} کا مقام حاصل ہے اور یہ

کہ علیؑ کا مقام محمدؐ سے چار درجے آگے ہے۔ اس قسم کے خیالات نے مسلمانوں کے مختلف حلقوں کے لیے پراگندہ فکری کاوا فرمواد فراہم کیا۔ وہ دین جو کبھی اقوامِ عالم کے مابین مساوات، شعوب و قبائل کی ہم آہنگی اور الٰہ واحد کی عبودیت سے عبارت تھا، نسلی تعصب اور فرقہ وارانہ تنگ نظری کا نقیب بن گیا۔ ایسا محسوس ہوا گویا رسالہ محمدیؐ کا بنیادی ہدف قرشی، عباسی، طالبی، علوی، برتری اور سطوت کا پیام ہو۔ آلِ بیت کی مظلومیت کی تحریک جب مذہب کی شکل میں جلوہ گر ہوئی تو وہ حسینیت میں محصور ہو کر رہ گئی۔ حسین کے لیے رونا رلانا باعث اجر قرار پایا۔ آلِ بیت کے دوسرے شہداء جنہوں نے خروج بالسیف کی راہ اختیار کی مجالس عزاء کا موضوع نہ بن سکے۔ دوسری طرف حُبِ علیؑ میں ایسی روایتیں دین کا معتبر فہم سمجھی جانے لگیں جو یہ بتاتی تھیں کہ اس وقت تک کوئی شخص پل صراط سے نہیں گزر سکتا جب تک کہ اس کے پاس علیؑ کا پروانہ نہ ہو۔^{۲۰۸} بعض روایتوں میں علیؑ کے چہرے کی طرف دیکھنے کو عبادت قرار دیا گیا اور بعض روایتوں نے علیؑ کے ذکر کو بھی عبادت قرار دیا۔^{۲۱۰} جوں جوں شیعیت کا علیحدہ قالب متشکل ہوتا گیا اور جیسے جیسے شیعیت کے سماجی مظاہر اور رسوم دوسرے فرقوں سے علیحدہ ہوتے گئے عاشورہ اور اربعین کی مجلسوں میں شاعروں، ذاکروں اور نوحہ خوانوں کی مبالغہ آرائی کے لیے میدان وسیع اور زرخیز ہوتا گیا۔ مبالغہ کی یہ لے اتنی بلند ہوئی کہ روضۃ الشہداء اور اسرار الشہادہ کی روایتوں پر خود شیعہ علماء کو احتجاج بلند کرنا پڑا۔^{۲۱۱} ذاکروں اور نوحہ خوانوں نے تحریکِ آلِ بیت کی سمت گم کر دی۔^{۲۱۲} وہ اس بنیادی نکتہ کو نظر انداز کرتے رہے کہ سیاسی حالات کے یکسر بدل جانے کے سبب اب صدیوں پرانے گلے شکووں کا کچھ حاصل نہیں۔ جن لوگوں نے سلمان فارسی، ابوذر غفاری، مقداد بن اسود، لکندی اور عمار بن یاسر کو شیعیانِ علیؑ کی حیثیت سے دیکھا وہ اس حقیقت کو بھلا بیٹھے کہ یہ تمام حضرات جنہیں سیاسی اختلاف کے لیے کتنا بھی متہم کیا جائے امتِ واحدہ کا حصہ تھے۔ وہ اسی طرح نماز پڑھتے تھے جس طرح جمہور مسلمان اور اسی امام کی اقتداء کرتے جس پر تمام لوگ متفق تھے، اور یہ کہ حضرت علیؑ جب خلیفۃ المسلمین کے منصب پر فائز ہوئے اور جب انھیں مقتدر حکمران کی حیثیت سے کوئی ساڑھے چار سال تک حکمرانی کا موقع ملا جب بھی آپ نے دین کے مختلف قالب کی تشکیل کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

اسلام کا اسماعیلی قالب

دین کا اسماعیلی قالب بظاہر آج حاشیہ پر نظر آتا ہے کہ نزاری اور مستعلی اسماعیلی اپنی قلت تعداد کے سبب عالم اسلام میں اب اس جاہ و حشمت کے حامل نہیں جس سے کبھی فاطمی خلافت عبارت تھی لیکن یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ فاطمی دعوت کے باقیات خواہ وہ دروزی، علوی اور نصیری فرقوں کی شکل میں عالم اسلام کے مختلف علاقوں میں پائے جاتے ہوں یا نزاری امام اور مستعلی داعیوں کی قیادت میں دنیا کے مختلف حصوں میں اپنے عظیم الشان ماضی سے آج بھی حظ حاصل کرتے ہوں، واقعہ یہ ہے کہ فاطمی دعوت کی فکری باقیات آج بھی جمہور مسلم فکر کا حصہ ہے۔ سچ تو یہ ہے کہ ہمارے انحراف فکری میں جن گروہوں نے سب سے زیادہ اپنا حصہ ڈالا ہے ان میں فاطمی دعوت سرفہرست ہے، جس کے تفہیم و تجزیہ کے بغیر مقبول عام سنی فکر کے نظری التباسات کی واقعی تفہیم ممکن نہیں۔

اسماعیلیت جس کی حیثیت آج جمہور مسلمانوں کے نزدیک اسلام کے اجنبی اور منحرف قالب سے کچھ زیادہ نہیں، اپنے ابتدائی ایام میں اس کی عوامی مقبولیت کا یہ عالم تھا کہ اسماعیلی داعیان اپنی حیرت انگیز سرعت کے ساتھ عالم اسلام کے عین قلب میں ایک عظیم الشان سلطنت کی بنا ڈالنے میں کامیاب ہو گئے تھے۔ فاطمی خلافت کی جاہ و حشمت کے آگے خلافت عباسی کی تابانی بھی ماند پڑ گئی تھی۔ شمالی افریقہ سے بلاد شام، یمن، حجاز، فلسطین، سسلی اور ادھر سندھ، ملتان اور افغانستان کے وسیع

علاقوں پر ان کی حکومت قائم ہو گئی۔ سقوطِ قاہرہ کے بعد بھی کوئی ڈیڑھ سو سال تک قلعہ الموت اور بلادِ شام کے اسماعیلی داعی فارس کے مختلف قلعوں پر قابض رہے حتیٰ کہ منگولوں کے حملے کے بعد بھی جب آلِ عباس کی حکومت کا خاتمہ ہو گیا نزاری اماموں نے بعض اسٹریٹجک قلعوں پر اپنا کنٹرول برقرار رکھا اور ان کے داعیوں کی خاموش سرگرمیاں مخالفین کی تمام تر ترک تازیوں کے باوجود جاری رہیں۔ اسماعیلی داعیوں نے اہل تصوف کا قالب اختیار کیا۔ سہروردیہ، قادریہ، چشتیہ اور نہ جانے کتنے سلسلے باطنی دعوت کی تنظیم کے لیے قائم کئے گئے۔ اہل صفا کے بھیس میں کوئی ملتان اور لاہور پہنچا تو کسی کو دہلی اور اجمیر کی ولایت پر مامور بتایا گیا۔ جتنی خاموشی، اخفائے راز اور جانفشانی سے ان اسماعیلی داعیوں نے مختلف اطراف و اکناف میں دعوت کا فریضہ انجام دیا وہ یقیناً لائق ستائش ہے۔ گو کہ یہ سرِ دست ہماری تحقیق کا موضوع نہیں۔ ان زبردست کوششوں اور اولوالعزم مہم جوئیوں کے باوجود اسماعیلی داعیوں کو خلافتِ فاطمی کے احیاء کا موقع تو نہ مل سکا حتیٰ کہ آغا خان کی وہ درخواست بھی مسترد کر دی گئی جو انھوں نے حکومتِ برطانیہ کی وفاداری اور خدمت کے صلہ میں اس امید پر پیش کی تھی کہ غیر منقسم ہندوستان کے مختلف علاقوں مثلاً ممبئی، گجرات، چترال اور کراچی میں قابل ذکر اسماعیلی آبادی کے سبب تقسیم ہند کے موقع پر انھیں بھی ایک آزاد خطہ عطا کر دیا جائے۔ اسماعیلی دعوت کے سیاسی احیاء کی بیل تو منڈھے نہ چڑھ سکی البتہ صدیوں کی خفیہ اور اعلانیہ سرگرمیوں کے نتیجے میں اتنا ضرور ہوا کہ رفتہ رفتہ غیر محسوس طور پر سنی اسلام کے نظری چوکھٹے میں اسماعیلی التباسات نے اپنی مستقل جگہ بنالی۔ تفضیلِ علیٰ اور پنجتنِ پاک کا عقیدہ مقبول عام سنی اسلام کے قالب میں در آیا۔ اہل تصوف کے فقہ باطن نے امت کے مجموعی مزاج کی تقلیب ماہیت کر ڈالا۔ شریعت کے مقابلہ میں طریقت اور اس سے ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے حقیقت کو غایت دین کا منتہاء و مقصود سمجھا جانے لگا۔ اسماعیلیت ہمارے مشترکہ فکری انحراف کی وہ بلند چوٹی ہے جسے سرکئے بغیر اس بات کا کچھ بھی اندازہ نہیں ہو سکتا کہ التباسات سے ماوراء، چوٹی کے اس پار، ہماری فکری سرزمین کل تک کتنی مختلف نظر آتی تھی۔

ابتداً فاطمی دعوت ایک تحریک انصاف سے عبارت تھی۔^{۲۱۳} امویوں کے زوال کے بعد بجا طور پر یہ توقع کی جاتی تھی کہ الرضا من آلِ محمد کے نعرے سے وقت کے امام عادل کا ظہور ہوگا۔ عباسی دعوت

بنیادی طور پر ایک شیعہ دعوت تھی جس کی نشر و اشاعت میں حلقہ آل بیت کے ارادت مندوں نے اپنی ساری توانائی جھونک دی تھی۔ لیکن جب یہ دعوت ریاست کی شکل میں متشکل ہوئی تو لوگوں کی حیرت کی انتہا نہ رہی کہ امام المسلمین کے منصب پر سفاح اور منصور جیسے حضرات متمکن ہو گئے تھے۔ عام لوگوں کے لیے یہ نئی قیادت اس لیے بھی باعث حیرت تھی کہ ابتداء سے ہی دعوت عباسی کے نقباء نے امام کی شخصیت پر ابہام کا پردہ ڈال رکھا تھا۔ امام ابراہیم جو مرکز سے دور خراسان کے علاقوں میں خفیہ طور پر اس دعوت کی کمان کر رہے تھے انہیں تو امام المسلمین بننے کا شرف حاصل نہ ہو سکا البتہ حالات کی غیر متوقع سبک رفتاری نے ان کے بھائی سفاح کو اس منصب عالی مقام پر متمکن کر دیا۔

اس میں شبہ نہیں کہ عہد عباسی کی ابتداء تک آل بیت ایک ڈھیلا ڈھالا تصور تھا جس میں علوی خانوادوں کے علاوہ رسول اللہ کے دوسرے ہاشمی اقارب بھی شامل سمجھے جاتے تھے لیکن یہ بات بھی اپنی جگہ حقیقت ہے کہ علوی خانوادے سے اٹھنے والی کیسانہ تحریک اور پھر شہادت حسینؑ کے المناک سانحہ کے سبب اولاد علیؑ کو اس حوالے سے خصوصی اہمیت حاصل ہو گئی تھی۔ عہد اموی میں تو ابون کی تحریک نے جو گرداٹھائی تھی اس نے نہ صرف یہ کہ علوی خانوادے کے سلسلے میں عمومی ہمدردی کی فضا پیدا کر دی تھی بلکہ بعض حلقے سیادت پران کے استحقاق کو ایک فطری وظیفے کے طور پر دیکھنے لگے تھے۔ ذرا غور کیجئے حسینؑ جب کوفہ کو چلے ہیں تو ان کے ساتھ عزیز واقارب پر مشتمل محض بہتر لوگوں کا قافلہ تھا۔ اموی سلطنت کے آخری ایام تک سماجی منظر نامہ اتنا بدل گیا کہ تفضیل علیؑ کی روایتوں کے سبب حضرت علیؑ کو وصی رسولؐ کی حیثیت سے دیکھا جانا بعض حلقوں میں صلابت فکری کا حصہ سمجھا جانے لگا۔ اس نظری اور فکری ماحول میں الرضا من آل محمدؑ کے لطن سے سفاح و منصور کا ظہور بہتوں کے لیے قابل قبول نہیں ہو سکتا تھا۔ ابتداء دعوت عباسیہ کے نقیب اس خیال کی پر زور تبلیغ و اشاعت کرتے رہے کہ ابو ہاشم (جو محمد بن حنفیہ کے خانوادے سے تھے) نے عباسی خانوادے کے محمد بن علی کو حق خلافت نص کر دی تھی۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ابو ہاشم کے حوالے سے دعوت عباسی کو بعض لوگ ہاشمیہ سے بھی موسوم کرتے تھے جس سے بسا اوقات یہ تاثر قائم ہوتا کہ ہاشمیت کی اس دعوت کا تعلق آل بیت کے ہاشمی اقارب سے ہے۔ الرضا من آل محمدؑ کی اصطلاح بھی اسی خیال سے وضع کی گئی تھی کہ اولاً امام کی شخصیت پر ابہام کا پردہ پڑا ہے۔ ثانیاً اس کے تعین کو اس وقت تک کے لیے مؤخر رکھا جائے جب

تک دعوت حتمی کامیابی سے ہمکنار نہیں ہوتی۔ کہا جاتا ہے کہ اس سلسلے میں کسی موقع پر عباسی داعیوں نے جعفر الصادق کو اس منصب کی پیشکش بھی کی تھی جسے انھوں نے قبول کرنے سے انکار کر دیا تھا۔^{۲۱۵} آل عباس کے ظہور سے ایک بار پھر ایسا محسوس ہوا گو یا منصبِ خلافت کے اصل سزاواروں کے ساتھ سخت دھوکہ ہوا ہے۔ آگے چل کر جب عباسی سلطنت مستحکم ہونے لگی تو خلیفہ المہدی کے عہد میں عباسیوں نے ابوہاشم کی منصوص امامت سے بھی ایک قدم اور آگے بڑھاتے ہوئے اس بات کا باضابطہ اعلان کر دیا کہ رسول اللہ نے خلافت کا حق اپنے چچا عباس کو تفویض کیا تھا جن سے نسلًا بعد نسل یہ حق آل عباس کے موجودہ حکمرانوں کو حاصل ہو گیا ہے۔ یہ تھا وہ سیاسی اور نظری پس منظر جس میں آل بیت کے بعض پر جوش داعیوں اور قبعین نے اسمعیلی یا فاطمی دعوت کا آغاز کیا۔

عباسی دعوت کی طرح فاطمی دعوت بھی ابتداً ایک زیر زمین انقلابی تحریک کے طور پر منظم ہوئی۔ امام کی شناخت کے احنفائے راز کا یہ عالم تھا کہ بقول عبید اللہ الشیبی جعفر الصادق کے بعد ہر امام نے اپنی شخصیت کو تراشیدہ ناموں کے پیچھے چھپا رکھا تھا۔ کوئی مبارک تھا تو کوئی میمون اور کسی کو سعید کا لقب دیا گیا تھا لیکن ان ناموں کے پیچھے کون لوگ تھے اس کا واقعی اندازہ کبار داعیوں کے علاوہ اور کسی کو نہ تھا۔^{۲۱۷} تاریخی مصادر اس خیال کی تائید کرتے ہیں کہ ابتداً مرقد حسینؑ کو حلقہ آل بیت کی اس نئی دعوت کے مرکز کی حیثیت حاصل رہی۔ یعنی داعی علی بن الفضل جنہوں نے آگے چل کر اسمعیلی تحریک کو منظم کرنے میں اہم رول ادا کیا، کربلا کی زیارت کے موقع پر ہی اس تحریک میں داخل ہوئے۔^{۲۱۸} ان ہی علی بن فضل نے منصور الیمین ابن حوشب کے ساتھ مل کر یمن میں اسمعیلی تحریک کو کامیابی سے ہمکنار کیا۔ متوکل نے جب مرقد حسینؑ کو مسمار کرنے کا حکم جاری کیا تو اس کے پیچھے احیائے سنت سے کہیں زیادہ اس زیر زمین تحریک کو کچلنے کا داعیہ کار فرما تھا۔ مرقد حسینؑ کی مسماری نے فاطمی دعوت کے لب و لہجہ کو نظری اور عملی ہر دو اعتبار سے متاثر کیا۔ اولاً اسمعیلی داعی محفوظ ٹھکانوں کی تلاش میں مرکز خلافت سے دور فریقہ کی سرزمین میں پناہ لینے پر مجبور ہوئے جہاں آل بیت کے لیے پہلے سے ہی وافر ہمدردی موجود تھی۔ نظری اعتبار سے آل بیت کا تصور ایک بار پھر نئی تشریح کا سزاوار قرار پایا۔^{۲۱۹} اسمعیلیوں نے اس خیال کی پر زور تبلیغ کی کہ اہل بیت کہلانے کے واقعی مستحق صرف آل فاطمہؑ ہیں جنھیں منصوص ائمہ کی حیثیت حاصل ہے اور یہ کہ حضرت علیؑ کی حیثیت اساس الائمہ کی ہے۔

اسمعیلیوں کی اس نئی تاویل کے مطابق جعفر الصادق پانچویں امام منصوص قرار پائے جنہوں نے اسمعیل پر نص کی اور جن کے بیٹے محمد بن اسمعیل دشمنوں کے خوف سے چھپا دیئے گئے۔ ابتدا میں یہ خیال کیا جاتا تھا کہ محمد بن اسمعیل جو امام مستور ہیں جلد ہی مہدی کی حیثیت سے ظاہر ہوں گے اور پھر وہ قائم کی حیثیت سے اس نظام انصاف کو قائم کر دیں گے جو غایت دین نبویؐ ہے۔ بظاہر یہ ایک سیدھا سا سیاسی نظریہ تھا جس کا سمجھنا اور سمجھانا کچھ مشکل نہ تھا لیکن مصیبت یہ تھی کہ اسمعیلیوں کی خفیہ دعوت جس ماحول میں کام کر رہی تھی اور جس سر زمین میں اسے سب سے زیادہ برگ و بار لانے کا امکان تھا وہاں آل بیت کے حوالے سے غلاۃ کے مختلف نظریات کی گونج ابھی باقی تھی۔ مثال کے طور پر ابو الخطاب جو جعفر الصادق کے حلقہ ارادت میں شامل تھے وہ پہلے شخص تھے جنہوں نے باقاعدہ ایک باطنی تحریک کی داغ بیل ڈالی۔ ابو الخطاب کے خیالات سے گو کہ خود جعفر الصادق کو اتفاق نہ تھا لیکن ان کے بیٹے اسمعیل ابو الخطاب کے ہم نوا تھے۔^{۲۲۰} کہا جاتا ہے کہ ابو الخطاب نے ۱۳۸ھ میں رات کی تاریکی میں کوفہ کی مسجد میں اپنے ستر حامیوں کو اس خیال سے جمع کیا کہ وہ ایک نئی صبح کے قیام کے لیے مناسب اقدام کا آغاز کریں۔ ابو الخطاب کی بغاوت کچلی گئی لیکن ان کے خون نے ایک ایسی باطنی تحریک کی بنیاد رکھی جو اس خیال کی حامل تھی کہ ہر دور میں خدا نے دو پیغمبر بھیجے ایک ناطق تھا اور دوسرا صامت اور یہ کہ محمد رسول اللہ اپنے عہد کے پیغمبر ناطق تھے اور علیؑ کی حیثیت پیغمبر صامت کی تھی۔ ابو الخطاب خود کو جعفر الصادق کا وصی بتاتے جن کے بارے میں ان کا خیال تھا کہ انھیں اسم اللہ الاعظم کی معرفت حاصل ہے۔ ابو الخطاب کے متبعین قرآن مجید کی باطنی تاویل کی وکالت کرتے اور برملا اس خیال کا اظہار کرتے کہ ائمہ منصوص نور خداوندی سرایت کئے جانے کے سبب ایک طرح کی تقدیس کے حامل ہیں۔^{۲۲۱} خطابیہ کے اس طرز فکری نے اسمعیلی تحریک کے نظریہ خود خال متعین کرنے میں اہم رول ادا کیا۔

غلاۃ کے حلقہ سے ایک اور نام جس نے اسمعیلی تحریک پر اپنے اثرات مرتسم کئے مخصوص کا بھی ہے۔ بعض تذکرہ نگاروں نے اسے خطابیہ کا ہی دوسرا نام بتایا ہے۔ ان لوگوں کا عقیدہ تھا کہ محمدؐ فی نفسہ خدا ہیں جو ہمارے درمیان محمدؐ، علیؑ، فاطمہؑ، حسنؑ اور حسینؑ کی پانچ مختلف شکلوں میں ظاہر ہوئے۔^{۲۲۲} ان حضرات کا یہ بھی خیال تھا کہ محمدؐ ہی کبھی آدمؑ، نوحؑ، ابراہیمؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ کی شکل میں جلوہ گر ہوئے

اور یہ کہ سلمان کی حیثیت محمدؐ کے باب کی ہے جو ظہور کے ہر دور میں محمدؐ کے ساتھ ظاہر ہوتے رہے ہیں۔ اس کے علاوہ علیاؑ یا الباسیہ کے نام سے بشار الشرفی کے متبعین کا بھی ایک گروہ تھا جو محمدؐ کی تو نہیں البتہ علیؑ کی الوہیت کا قائل تھا، جس نے آگے چل کر نصیریت کی علیحدہ شکل اختیار کی۔^{۲۲۳} کہا جاتا ہے کہ محمد بن نصیر جنہوں نے نصیری فرقہ کی بنیاد رکھی ابتداً وہ اثنا عشری سلسلہ کے دسویں امام کے متبعین تھے۔ یہ تھا وہ فکری ماحول جس میں اسمعیلی دعوت زیر زمین تحریک کی حیثیت سے نمودار ہوئی۔ ابتداً مخالفین نے اس تحریک کو قرامطیہ^{۲۲۴} کا نام دیا اور بعضوں کے نزدیک یہ لوگ سبعتیہ سے ملقب ہوئے کہ ان کے عقیدے کے مطابق ساتویں امام محمد بن اسمعیل پر امامت منصوص کا سلسلہ ختم ہو جاتا تھا۔

جوں جوں اسمعیلی دعوت آگے بڑھتی گئی اسمعیلی داعیوں کو اپنے نظری فریم ورک میں شدت سے اصلاح کی ضرورت محسوس ہونے لگی۔ ساتویں امام محمد بن اسمعیل کو القائم اور المہدی کے منصب پر فائز کئے دینے سے ان کے متبعین کے لیے انتظار کے علاوہ کوئی دوسرا متبادل نہیں رہ گیا تھا۔ صاحب الزماں کے غیاب کو عقیدہ کی حیثیت سے قبول کر لینے کا واضح مطلب تھا کہ اب ان کے ظہور تک تبدیلی کے سارے راستے بند ہو چکے ہیں۔ دوسری طرف اثنا عشری شیعہ حلقوں میں بارہویں امام کے غیاب کو نظری طور پر تسلیم کیا جا چکا تھا۔ سو حلقہ آل بیت کے متشدد ارادت مندوں کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ کار نہ رہا کہ وہ امام مستور کے چہرے سے تعبیرات کی سابقہ نقاب کھینچ پھینکیں۔^{۲۲۵} ابو عبد اللہ الشیبی کے ہاتھوں جب افریقہ میں دعوتِ فاطمی کو استحکام حاصل ہو گیا تو تاریخ کی سابقہ اسمعیلی تعبیریں رد کر دی گئیں۔ عبد اللہ نے پہلے تو خلیفہ کی حیثیت سے بیعت لیا لیکن جلد ہی اپنے آپ کو مہدی کی حیثیت سے پیش کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ افریقہ میں مہدی کے ظہور کی خبر نے عالم اسلام کے مختلف حصوں میں آل بیت کے حلقوں میں غلغلہ انگیز کیفیت پیدا کر دی۔ یمن اور بحرین میں مہدیت کے مختلف دعویدار سامنے آ گئے۔^{۲۲۶} فاطمی دعوت کی سیاسی کامیابی نے غلام شیعہ کو ایک نئی تقلید فکری سے ہی دوچار نہیں کیا بلکہ فاطمی دعوت تعبیر و تاویل کے مختلف مراحل سے گزرتی ہوئی امت کے مجموعی مزاج کی تشکیل نو کا اہم وسیلہ بن گئی۔

فاطمی دعوت امت کے اسی سیاسی انتشار اور فکری التباسات کی پیداوار تھی جس کے بطن سے اسلام کے مختلف متحارب شیعہ، سنی اور اباضی قالب وجود میں آئے تھے۔ چونکہ انہوں نے غلام شیعہ

کے مختلف گروہوں کو اپنی دعوت کی تنظیم نو میں استعمال کیا تھا اس لیے ان کے ہاں فکری التباسات کی دھند دوسروں سے کہیں زیادہ دبیز نظر آتی تھی۔ یہ تو وہ قدرے معروضی تناظر ہے جو صدیوں زمانی اور مکانی بُعد کے سبب فی زمانہ ہمارے لیے اختیار کرنا ناممکن ہے۔ البتہ اس عہد میں جب عباسی خلافت مسلمانوں کی مجموعی وحدت کا علامہ تھی اور عباسی خلفاء وارثِ رسول کی حیثیت سے منصبِ خلافت کو اپنا مذہبی حق سمجھتے تھے۔ آلِ فاطمہ کے حلقہ سے خلافت کے نئے دعویداروں کا ظہور نظری اور سیاسی ہر سطح پر ایک نئے چیلنج سے عبارت تھا۔ عباسی حکومت نے فاطمیین کے حقِ خلافت کو پر شور اور بسا اوقات گمراہ کن پروپیگنڈے سے دبانے کی ہر ممکن کوشش کی۔ اسمعیلی خود اپنی دعوت کو الدعوة الہادیہ^{۲۲۷} سے موسوم کرتے تھے جبکہ ان کے مخالفین انہیں ملاحدہ کہتے۔ کسی نے انہیں باطنی قرار دیا اور کسی نے انہیں قرامطیوں کی حیثیت سے دیکھا۔ اور جن لوگوں نے قدرے معتدل رویہ اختیار کیا انہوں نے اس دعوت کو اسمعیلیہ کہنے پر اکتفا کیا۔ عباسی خلفاء اور ان کے علماء و مفکرین نے اسمعیلیوں کے سلسلہ نسب کے سلسلے میں سخت شبہات وارد کئے۔^{۲۲۸} خلیفہ قادر باللہ نے ان کے نسب کے بطلان کے لئے ایک محضرتیار کیا جس پر اس عہد کے کبار سنی اور شیعہ علماء سے دستخط لئے گئے۔^{۲۲۹} ابن رزم اور البغدادی جیسے سنی مورخین نے اس خیال کو اعتبار بخشا کہ فاطمی خلفاء کے نسب کے دعوے ناقابل اعتبار ہیں۔ یہ بات زبان زدِ خلایق ہوئی کہ عبداللہ بن میمون القداح دراصل ایک فارسی نژاد یہودی طالع آتما تھا جس نے اسلام کی اینٹ سے اینٹ بجا دینے کے لیے فاطمی دعوت کا سہارا لیا تھا۔^{۲۳۰} اسمعیلیوں کے خلاف نظری پروپیگنڈے کو استناد بخشنے کے لیے کتاب السیاسة جیسی کتابیں بھی منظر عام پر لائی گئیں جن کی تصنیف کا الزام اسمعیلی داعیوں کے سر ڈال دیا گیا۔^{۲۳۱} یہودی پروٹوکول کی طرح اسمعیلیوں کی ملزومہ تصنیف کتاب السیاسة دراصل الحادو بے دینی کا ایک منشور تھا جس کے سبب اسمعیلیوں کو مطعون کرنے کے لیے گویا ایک علمی بنیاد ہاتھ آگئی تھی۔ آگے چل کر جب نزاری اسمعیلی، سلجوقی ترکوں سے لوہا لینے لگے تو نظام الملک کی ایما پر عباسی خلافت نے ایک بار پھر اسمعیلیوں کے خلاف اپنے مخالفانہ پروپیگنڈے اور شب و ستم کا دہانہ کھول دیا۔ غزالی المستظہری لکھنے پر مامور ہوئے اور اسی دوران نظام الملک تاریخ کے سب سے پہلے اسمعیلی فدائی ابوطاہر الرانی کے قاتلانہ حملے کا شکار ہو گئے۔^{۲۳۲} ایک طرف اسمعیلیوں کو عباسی اور امامی مخالفانہ پروپیگنڈے کا سامنا

تھا تو دوسری طرف ان کے صلیبی مخالفین نے انھیں اسائین کے بجائے — جیسا کہ نبی اور وصی کے حوالے سے وہ دو قائدین کی امت کہے جاتے تھے اور جس کے سبب انھیں اسائین کے نام سے متہم کیا جاتا تھا، Assasin یا حشیشی قرار دے ڈالا۔^{۲۳۳} پروپیگنڈے اور جوابی پروپیگنڈے کے اس ماحول میں کسی سنجیدہ اور معروضی علمی مطالعہ کی گنجائش کم ہی رہ گئی تھی۔ اس پر مستزاد اسماعیلی داعیوں کی وہ غیر علمی روش تھی جس کے زیر اثر وہ اسرار حقیقت کی تعلیم تو کجا دعوت کی عام کتابوں کو بھی مخالفین کی نظروں سے بچائے رکھنا اسٹریٹجی کا حصہ سمجھتے تھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسماعیلیت کا سنی مطالعہ بڑی حد تک یک رخا ہو کر رہ گیا۔ ہم اسے ملحدین کی ایک ایسی تحریک پر محمول کرتے رہے جس کی بنیادیں ہماری نظری سرحدوں سے باہر پائی جاتی ہوں۔ اس زعم باطل نے ہمیں اس کا موقع کم ہی دیا کہ ہم اسماعیلی دعوت کے واقعی اسرار و عواقب کا اندازہ لگاتے اور اس تحلیل و تجزیہ کی ضرورت محسوس کرتے کہ عالم اسلام کے عین قلب میں ظاہر ہونے والی الدعوة الہادیہ کے نقیب آخر کس طرح ایک متبادل خلافت کے قیام میں کامیاب ہو گئے اور پھر جب اس کی باقیات ہمارے جسد ملی میں رفتہ رفتہ تحلیل ہو گئی تو ہماری تقلیب ماہیت میں اس نے کتنا اہم رول انجام دیا۔ اسماعیلیت کا اس کے اصل ماخذ کی روشنی میں مطالعہ ہمارے لیے صرف اصل اسماعیلی تناظر سے آگہی کا باعث نہیں ہوگا بلکہ سنی اسلام کے تحلیل و تجزیہ کے دوران ہم کہیں باخبری کے ساتھ اس بات کا اندازہ لگا سکیں گے کہ ہم صدیوں سے جس فرقہ کو ملاحظہ سے متہم کرتے رہے ہیں اس کے التباسات فکری نے ہمارے دل و دماغ کی تشکیل میں کتنا خاموش اور کتنا موثر رول انجام دیا ہے۔

آئیے سب سے پہلے اسماعیلی ماخذ کی روشنی میں ہم اس سوال کی تحقیق کریں کہ مسئلہ خلافت کا سنی اور اثنا عشری موقف اسماعیلی علماء کے لیے اگر ناقابل قبول رہا ہے تو آخر ایسا کیوں؟

مسئلہ ولایت

اسماعیلی یا فاطمی اسلام اس خیال سے عبارت ہے کہ امام وقت کی معرفت کے بغیر ایمان کی تکمیل نہیں ہو سکتی۔ ان کے ہاں ولایت دین کا رکن رکین ہے کہ مَنْ مَاتَ وَلَمْ يَعْرِفْ إِمَامَ زَمَانِهِ مَاتَ مَيِّتَةً جَاهِلِيَّةً۔^{۲۳۵} بعض روایتوں میں امام زمانہ کے بعد لفظ حیا کا اضافہ ہے یعنی جس شخص کو

اپنے زمانے کے زندہ امام کی معرفت حاصل نہ ہو وہ دراصل جاہلیت کی موت مرتا ہے۔^{۲۳۶} کہا جاتا ہے کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم حضرت علیؓ کی والدہ کی تدفین کے بعد کچھ دیر قبر کے سرہانے بیٹھ کر کچھ سنتے رہے پھر اچانک فرمایا ”تیرا بیٹا تیرا بیٹا، نہیں نہیں، علیؓ علیؓ۔“ واپسی پر لوگوں کے استفسار پر آپ نے بتایا کہ تدفین کے بعد مرحومہ کی قبر میں دو فرشتے آئے تھے جو ان سے ان کے رب، نبی اور امام کے بارے میں پوچھتے تھے۔ پہلے دو سوالوں کا جواب تو انھوں نے باسانی دے دیا البتہ اس سوال پر کہ تمہارے امام کون ہیں؟ جب آپ کچھ نہ کہہ سکیں تو میں نے ان سے بتایا کہ تیرا بیٹا تیرا بیٹا یہ سن کر انھوں نے فرمایا عقیل عقیل میں نے کہا نہیں نہیں، علیؓ علیؓ۔^{۲۳۷} امام کی معرفت مدارج نجات کیوں نہ ہو جبکہ اسمعیلی علماء کی متداول کتابیں باسالیب مختلف اس خیال کی توثیق کرتی ہوں کہ رسالہ محمدی کا واحد اور مکمل وثیقہ قرآن مجید نہیں ہے بلکہ رسول اللہ کے ہاتھوں ائمہ کو ایک اور کتاب العلم بھی دی گئی ہے۔^{۲۳۸} سو جن لوگوں کو امام کی معرفت حاصل نہ ہو ان کا ایمان کیسے مکمل ہو سکتا ہے۔ جو لوگ اپنے ائمہ کو قرآن مجید کے علاوہ کتاب العلم کا وارث سمجھتے ہوں ان کے لیے یقیناً اس منصب مامور پر ائمہ منصوص کے علاوہ کسی اور شخص کو قبول کئے لینے کی کوئی گنجائش نہیں ہو سکتی۔

اسمعیلی شیعہ ہوں یا اثنا عشری تبعین، امامت پر اپنے موقف کے سبب وہ خود کو عام مسلمانوں سے ایک درجہ افضل سمجھتے ہیں۔ صدیوں سے یہ بات ان کے دل و دماغ میں رچ بس گئی ہے کہ آپ کی وفات کے بعد جب مسلمانوں کی اکثریت نے وصی رسولؐ کا ساتھ چھوڑ دیا، جب جمل اور صفین کی خانہ جنگیوں میں جناب امیرؓ کو اپنوں کی تکلیف دہ مخالفت کا سامنا کرنا پڑا اور جب آگے چل کر کربلا میں نواسہ رسولؐ کی شہادت کا المناک واقعہ پیش آیا، ان تمام عرصے میں ہم شیعوں نے آل بیت رسولؐ سے اپنی وفاداری نبھائی بلکہ اموی اور عباسی حکمرانوں کے خلاف آل بیت کی قیادت میں ہونے والے مختلف خروج میں ہم ان کے شانہ بہ شانہ لڑتے رہے۔ آل بیت سے اس تعلق خاص کے سبب محبان آل بیت خود کو اسلمنا کے بجائے آمناء کا مستحق قرار دیتے رہے ہیں اور اسی رعایت سے انھوں نے عام مسلمانوں کے مقابلے میں اپنے لیے مسلم کے بجائے مومن کی اصطلاح مختص کر رکھی ہے۔ ایسا اس لیے کہ ان کے ہاں ولایت جزو ایمان ہے سو جو لوگ علیؓ کی ولایت کے انکاری ہوں انھیں یہ تو کہا جاسکتا ہے کہ وہ مطیع ہو گئے یعنی اسلام لے آئے نہ یہ کہ وہ ایمان لے آئے۔ بقول قاضی

النعمان ایک شخص مسلم ہو سکتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ وہ مومن بھی ہو۔ وہ تمام لوگ جو غدیر خم میں ولایتِ علیؑ کی تنصیب کے انکاری ہیں اور جنہیں اسماعیلی علماء عامہ پر محمول کرتے ہیں، ان کی نظر میں اسی درجے کے مسلمان ہیں۔ اسماعیلی نقطہ نظر کے مطابق ولایتِ عمل منصوص ہے۔ غدیر خم میں رسول اللہ کا یہ فرمانا کہ مَنْ كُنْتُ مَوْلَىٰ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَىٰ اس بات کی دلیل ہے کہ اس نازک مسئلہ کو لوگوں کی ایماء یا ان کی مشاورت پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔ جو لوگ رسول اللہ کی آخری علالت کے دوران ابو بکرؓ کی امامت میں نمازوں کے انعقاد کو نیابتِ رسولؐ کے لیے اشارہ سمجھتے ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ جو شخص رسولؐ کی ایماء پر نمازوں کی قیادت پر مامور ہوا ہو اسے زکوٰۃ کی وصولی کا بھی حق ہے تو یہ بات جو اسماعیلیوں کے نزدیک قابل قبول نہیں۔ بقول قاضی النعمان یہ عامہ کا نقطہ نظر ہے جو اس موقف کی تبلیغ سے بھی باز نہیں آتے کہ تم پر ایک حبشی غلام بھی مسلط ہو جائے تو اس کی اتباع کرو خواہ وہ معصیت کا ہی مرتکب کیوں نہ ہو۔ قاضی النعمان کہتے ہیں کہ ابو بکرؓ کے حوالے سے جو لوگ اشارہ رسولؐ کی بات کرتے ہیں وہ آخر اس حقیقت کو کیوں بھول جاتے ہیں کہ ابو بکرؓ کے سلسلہ میں تو آپؐ کا صرف اشارہ موجود ہے جبکہ علیؑ کو امامت باقاعدہ تفویض ہوئی اور علیؑ الاعلان غدیر خم میں اس کی تنصیب عمل میں آئی۔ اسماعیلی علماء سنیوں کے اس موقف کو بھی تسلیم نہیں کرتے کہ ابو بکرؓ کی امامت مسلمانوں کی باہمی مشاورت یا اجماع کے نتیجے میں منعقد ہوئی۔ ان کا کہنا ہے کہ امامت جیسا مسئلہ جس کا تعلق ایمان اور عقیدے سے ہو عام لوگوں کی ایماء پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔ امام کا مقام اس سے کہیں بلند تر ہے کہ جمہور عوام یا اہل الرائے اسے منتخب کریں۔ لوگوں کا کام امام کا اتباع کرنا ہے نہ کہ ان کا انتخاب۔ رہا یہ دعویٰ کہ ابو بکرؓ کی خلافت پر اجماع ہو چکا تھا تو تاریخ اس کی تصدیق نہیں کرتی کہ انصار کے بیشتر اصحاب اور صحابہ کرامؓ کی ایک بڑی تعداد ابو بکرؓ کی خلافت پر متفق نہ تھی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مدینہ سے باہر کے مسلمانوں کو تو اس انتخاب میں حصہ لینے کا موقع ہی نہ ملا تھا۔ پھر سنیوں کے امام الائمہ الاشعری کا اس مسئلہ پر اجماع کا دعویٰ کرنا اور لا تجمع امتی علی الضلالة سے دلیل لانا کہاں تک حق بجانب ہے؟ قاضی النعمان کہتے ہیں کہ سنیوں کا یہ الزام کہ ہم شیعوں نے علیؑ کو منصب امامت پر بٹھا کر بدعت کا ارتکاب کیا ہے تو انہیں یہ جان لینا چاہیے کہ اولاً ولایتِ ایمان کا حصہ ہے۔ امام کو شریعت کی تشریح و تعبیر کا کلی حق حاصل ہے اور یہ صرف اسی کا حق ہے۔ اس کے برعکس جن لوگوں

نے تشریح و تعبیر اور رشد و ہدایت کے منصب پر فقہاء و علماء کو بٹھا رکھا ہے تو اس کے لیے ان کے پاس کیا دلیل ہے؟

سنی تصورِ امامت کی نکیر کرتے ہوئے قاضی النعمان نے تاریخ سے بھی چند مثالیں پیش کی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر تنصیبِ خلافت کے لیے مشاورت ہی صحیح طریقہ کار ہے جس سے ابو بکرؓ کی خلافت پر دلیل لائی جاتی ہے، تو پھر اس کسوٹی پر عمرؓ کی خلافت پوری نہیں اترتی کہ انھیں راست ابو بکرؓ نے نامزد کیا تھا۔ اور جب عمر کا وقتِ رخصت آیا تو انھوں نے ان پہلے دو طریقوں کا بھی پاس نہ کیا بلکہ خلافت کو چھ لوگوں کی کمیٹی میں محدود کر دیا۔ اب رہی یہ بات کہ اگر محض کسی کو نماز کا امام بنائے جانے سے خلافت پر اس کی استحقاق کا اشارہ برآمد ہوتا ہے تو، قاضی النعمان پوچھتے ہیں کہ، عامۃً (سنیوں) کے پاس اس کا کیا جواب ہے کہ عمرؓ نے صہیبؓ کو ایامِ شوریٰ کے دوران امامت کی ذمہ داری تفویض کی تھی۔ علالتِ رسولؐ کے دوران اگر علیؓ کو نماز کی امامت نہ سونپی گئی تو اس کی وجہ بقول قاضی النعمان یہ تھی کہ علالت کے ان ایام میں علیؓ آپؐ کی نگہداشت اور تیمارداری میں مصروف تھے۔ نعمان کہتے ہیں کہ علیؓ وہ واحد صحابی ہیں جنھوں نے عین حیاتِ رسولؐ میں رسولؐ کے علاوہ کسی اور کی اتباع میں نماز نہ پڑھی جبکہ ابو بکرؓ اور عمرؓ کا جنگِ سلاسل کے دوران عمرو بن عاصؓ اور اسامہ بن زیدؓ کی امامت میں نماز کی ادائیگی کی بات تاریخ میں محفوظ ہے۔ نماز کی امامت کو منصبِ خلافت کا اشارہ سمجھنا یا اس واقعہ سے ابو بکرؓ کی خلافت پر دلیل قائم کرنا عامۃً کو یوں بھی زیب نہیں دیتا کہ وہ تو کسی بھی شخص کے پیچھے نماز پڑھنے کے قائل ہیں خواہ وہ عاصی ہو یا متقی۔ پھر وہ نماز کی امامت سے اس شخص کی فضیلت پر کیسے دلیل لاسکتے ہیں؟ اسمعیلی نقطہ نظر کے مطابق امام کے احکام کی بجا آوری خدا اور رسولؐ کے احکام بجالانے کے مترادف ہے۔ گویا امام منصبِ رسالت کا ہی توسیع ہے اگر ہم امام کو اپنی صوابدید اور باہمی مشاورت سے منتخب کر سکتے ہیں تو رسولؐ کے انتخاب میں بھی ہمیں کوئی تکلف نہ ہونا چاہئے۔

یہ تو تھی خلافت کے سنی موقف پر اسمعیلی علماء کی تنقید۔ اب ذرا اثنا عشری موقف سے ان کے اختلاف کی نوعیت بھی ملاحظہ کیجئے۔ اسمعیلی عقیدے کے مطابق جعفر صادقؑ نے اسمعیل کو امامت نص کی تھی جو آپؐ کی زندگی میں ہی وفات پا گئے۔ اسمعیلؑ کے بعد امامت کا یہ حق ان کے بیٹے محمدؑ کو منتقل ہو گیا جنھیں دشمنوں کے خوف سے مستور ہونا پڑا۔ اثنا عشری کہتے ہیں کہ اسمعیلؑ کی موت کے

بعد جعفر الصادقؑ نے خود اپنی زندگی میں امامت کا یہ حق موسیٰ کاظمؑ کو تفویض کر دیا تھا یا شیعہ اصطلاح کے مطابق ان پر نص کر دی تھی جس کے بعد امامت کا یہ سلسلہ ان ہی کی اولاد میں چلتا رہتا آئے۔ بارہویں امام نے غیبت اختیار کی۔ اسماعیلی کہتے ہیں کہ اثنا عشریوں کا موقف اس لیے کمزور ہے کہ امامت خدا کی طرف سے تفویض کردہ امر ہے۔ جب ایک بار یہ اسماعیلؑ کے حوالے ہو گئی تو پھر یہ ان سے لوٹائی نہیں جاسکتی کجا کہ یہ کسی اور کے حوالے کی جائے۔ خدا یقیناً اس بات سے ناواقف نہ تھا کہ جعفر الصادقؑ کی زندگی میں ہی اسماعیلؑ وفات پا جائیں گے۔ اس کے باوجود انھیں اگر امامت تفویض ہوئی تو یہ بات اس خیال کی صداقت پر دال ہے کہ اسماعیلؑ کے بعد ان کی اولاد میں یہ سلسلہ آگے کو چلے۔ اپنے موقف کی صداقت پر اسماعیلی اس حدیث سے بھی دلیل لاتے ہیں لا تجتمع الامامة فی الاخوان بعد الحسن والحسینؑ۔ یہ بھی کہا گیا کہ اسماعیلؑ کو نسب کے اعتبار سے بھی موسیٰ کاظمؑ پر ایک درجہ فوقیت حاصل ہے کہ اسماعیلؑ کی ماں فاطمہ، حسنؑ بن علیؑ کی پوتی تھیں۔ کہا جاتا ہے کہ جب تک وہ حیات سے رہیں جعفر الصادقؑ نے دوسری شادی نہیں کی جبکہ موسیٰ کاظمؑ ایک کنیز حمیدہ کے بطن سے تھے۔ اس کے علاوہ اسماعیلؑ جہاں امام سیف تھے جن کی حکومت مخالف سرگرمیوں کے لیے منصور کے دربار میں طلبی تاریخ کا مشہور واقعہ ہے، جبکہ موسیٰ کاظمؑ نے یا اثنا عشریوں کے دوسرے ائمہ نے نظام عدل کے قیام کے لیے کبھی تلوار نہیں اٹھائی۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ اسماعیلؑ کی اس منصوص امامت کو جعفر الصادقؑ کی طرف لوٹنے اور پھر اسے موسیٰ کاظمؑ کو عطا کئے جانے کو برحق تسلیم کر لیا جائے۔ رہا اثنا عشریوں کا یہ موقف کہ بدأ اللہ فی اسماعیل مالم یبدلہ فی احد تو یہ خیال اس لیے لائق استناد نہیں کہ خود جعفر الصادقؑ سے یہ حدیث مروی ہے کہ ان البداء والمشیة لله فی کل شیء الا الامامة۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی مشیت کو ہر چیز میں دخل ہے سوائے مسئلہ امامت کے جہاں اس کی مشیت کو کوئی دخل نہیں۔

تاریخ اور مذہب کے ایک طالب علم کے لیے مسئلہ امامت پر غور و فکر کے یہ مختلف انداز اور تعبیر و تشریح کے یہ مختلف تناظر دلچسپ بھی ہیں اور حیرت انگیز بھی۔ ان مختلف اور متحارب نقاط نظر سے اس بات کا اندازہ لگانا چنداں دشوار نہیں کہ جن امور کو سنی، شیعہ، اسماعیلی اور دوسرے فرقے اساس ایمان قرار دیئے بیٹھے ہیں اور جن کی بنیاد پر دین کے مختلف قالب وجود میں آگئے ہیں ان پر شرع اور

عقل سے دلیل قائم کرنا ممکن نہیں۔ ایک گروہ جس دلیل کو برہان قاطع سمجھتا ہے دوسرے کے نزدیک سرے سے وہ دلیل لائق اعتناء ہی نہیں۔ اپنے موقف کو احق ثابت کرنے کے لیے ہم خدا کے سلسلے میں بدا کے قائل ہو گئے اور پھر اس خیال کی تردید کے لیے اہل ایمان کی زبانوں سے اس قسم کے جسارت آمیز الفاظ بھی سنائی دینے لگے کہ قضیہ امامت میں خدا کی مشیت بے بس ہے۔

امامت کو اساس دین اور اسے تکمیل ایمان کا لازمہ باور کرانے کے بعد ایک سیاسی فریق کی حیثیت سے فاطمی دعوت کے حاملین کے سامنے یہ سوال بھی پیدا ہوتا تھا کہ آخر خلافت کے دوسرے دعوی داروں کے مقابلے میں ان کا وجہ امتیاز کیا ہو۔ ہم اس بات کی طرف پہلے ہی اشارہ کر چکے ہیں کہ عہد عباسی کی ابتدائی صدیوں میں آل بیت ایک ڈھیلا ڈھالا تصور تھا جس میں آل عباس کو بھی شامل سمجھا جاتا تھا۔ فاطمی دعوت کے زیر اثر آل بیت کا یہ تصور رفتہ رفتہ اتنا بدل گیا کہ آل فاطمہ کے علاوہ رسول اللہ کے دوسرے اقارب اس دائرے سے باہر ہو گئے۔ آل عباس پر ہی کیا موقوف فاطمی داعیوں نے محمد الحنفیہ کو بھی اس شجرہ معصومین کی فہرست سے خارج کر دیا۔ حتیٰ کہ امام حسن کی اولادوں کے لیے بھی امامت کے اس شجرہ میں کوئی گنجائش باقی نہ رہی۔ اسمعیلی داعیوں نے اپنی زیر زمین دعوت میں اس خیال کی پر زور تبلیغ شروع کر دی کہ محمد رسول اللہ کو صرف ظاہری شریعت عطا ہوئی تھی جس کا باطن یا تاویل کا علم مولیٰ علی کو عطا ہوا تھا جن کی حیثیت اساس کی ہے۔ آپ کے بعد چھ امام حسن، حسین، علی زین العابدین، محمد الباقر، جعفر الصادق اور اسمعیل باطنی تعلیم کی تکمیل کے لیے مامور ہوئے۔ ساتویں امام محمد بن اسمعیل خاتم الامم، سابع الرسل اور سابع النطقاء کے ذریعے خدا نے شریعت محمدی کے ظاہر کو معطل کر دیا۔ آپ کی نسل سے قیامت تک جو ائمہ ہوں گے وہ سب قائم کے خلفاء کی حیثیت سے دعوت کے فرائض انجام دیں گے۔ گویا محمد بن اسمعیل کا ظہور اس بات سے عبارت ہے کہ اب دین محمدی کا ظاہری دور اپنے اختتام کو پہنچا اور باطنی دور کی ابتدا ہو گئی اور چونکہ باطن کے اسرار و رموز سے خلفائے قائم کے علاوہ کوئی اور واقف نہیں ہو سکتا اس لیے اہل ایمان کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہیں کہ وہ خود کو ان خلفائے قائم کی بیعت میں دے دیں۔ مذہب کی زبان میں اس سیاسی پروپیگنڈے کو کچھ اس طرح بیان کیا گیا: رسول اللہ صلعم جاء بكلمة الاخلاص وامير المؤمنين جاء بمعناه فلا وصول الى الاول والاخر الا بهما فلا جل

ذکر قال علیؑ ”انا الاول والاخر“^{۲۳۳} (رسول اللہ صلعم کلمہ اخلاص لائے اور امیر المؤمنین علیؑ نے اس کے معنی بیان کئے۔ اول و آخر کی طرف ہم نہیں پہنچ سکتے مگر ان دونوں ہی کے سہارے سے۔ اسی لیے مولیٰ علیؑ نے فرمایا ”انا الاول والاخر“)

اس نقطہ نظر کے مطابق امامت پر آلِ فاطمہؑ کا حق صرف اس لیے نہیں کہ وہ اس منصب پر منصوص و مامور ہیں بلکہ ازل سے ہی ظاہری اور باطنی دعوت کا سلسلہ انبیاء اور مستقر اماموں کی شکل میں چلا آتا ہے۔ حضرت عیسیٰؑ کے دور میں عبدالمطلب کی حیثیت مستقر امام کی تھی جن کی ذات میں نبوت، رسالت، وصایت اور امامت چاروں مراتب کا ارتکاز ہو گیا تھا۔ آپ نے اپنے بیٹے عبد اللہ کو نبوت و رسالت کی ذمہ داری دے کر ظاہری دعوت کا صدر بنایا جبکہ دوسرے بیٹے ابوطالب کو وصایت اور امامت سے سرفراز فرما کر باطنی دعوت کا امام مقرر کیا۔^{۲۳۹} عبد اللہ سے نبوت و رسالت کا فرض منصبی محمد رسول اللہ کو ودیعت ہوا جبکہ باطنی دعوت کی جانشینی علیؑ کے حصہ میں آئی۔ اب چونکہ مولیٰ علیؑ کی موجودگی میں آپ کا انتقال ہو گیا سو علیؑ کی حیثیت وصی اور آپ کے علم کے وارث کی ہے جن کی ذات میں چاروں مراتب نبوت، رسالت، وصایت اور امامت جمع ہو گئے ہیں۔^{۲۵۰} اسمعیلی عقیدے کے مطابق یہ ہے علیؑ کا وہ خصوصی امتیاز جس کے سبب اب شریعت کے ظاہر و باطن کی کوئی مستند تفہیم ان کے نسبی سلسلہ ائمہ منصوص کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اسمعیلی عقیدے کے مطابق ولایت یا امامت چونکہ منصب نبوت کا ہی ایک تسلسل ہے اس لیے اس بارے میں کسی مشاورت، افہام و تفہیم یا مکالمہ کی سرے سے کوئی گنجائش نہیں۔

امام بنام خدا

مسئلہ امامت کو کسی عقلی گفتگو یا مشاورت سے ماوراءِ باور کرانے کے لیے فاطمی ائمہ کو ایک ایسے منصب تقدیس کا حامل بتایا گیا جہاں عبد اور معبود کا فرق جاتا رہا۔ کہا گیا کہ ان اماموں کا نہ صرف یہ کہ مادہ تخلیق مختلف ہے بلکہ زمین و آسمان میں جو کچھ ہے وہ ان ہی کے دم سے قائم ہے۔ بقول فاطمی خلیفہ المبرز: ہم اس وقت بھی موجود تھے جب کوئی آسمان تھا اور نہ زمین، نہ کوئی آفتاب روشن تھا اور نہ کوئی چاند گردش کرتا تھا۔ یہ فلک دوار اور کوکب سیار جو تم اقطار السموات میں دیکھتے ہو یہ سب

ہمارے لیے ہیں۔ ہم اچھے صلبوں سے پاک رحموں میں منتقل ہوتے چلے آ رہے ہیں یہاں تک کہ جد افضل سید المرسلین، امام النبیین محمدؐ کا زمانہ آیا۔ آیت قرآنی ﴿سنریہم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسہم حتی یتبین لہم انہ الحق﴾ (۲۱:۵۳) ہماری ہی طرف اشارہ ہے۔ ہم عالم قدس کی وہ ارواح ہیں جن کو نسبت ذاتی حاصل ہے۔ ہم لُدُنِی آیتیں ہیں، ہم سنتے اور دیکھتے ہیں۔^{۲۵۱} المعز نے تو یہاں تک کہا کہ آیت قرآنی ﴿واللہ لا الہ الا ہو الحی القیوم﴾ میں اللہ سے مراد عقل اول یا امام الزماں ہیں اور یہ کہ لا الہ الا اللہ کا کلمہ اپنے باطن میں دراصل اس خیال کا حامل ہے کہ لا امام الا امام الزمان۔ اس کے علاوہ بہت سی قرآنی آیات اور روایتوں سے یہ بات ذہن نشین کرانے کی کوشش کی گئی کہ شریعت محمدی اپنے باطن میں ان الوہی صفت ائمہ کی غیر مشروط اتباع کے علاوہ اور کچھ نہیں۔

فاطمی دعوت کے مؤسسین نے اپنے ائمہ کے گرد تقدیس کا ہالہ کچھ اس طرح تشکیل دیا کہ وہ عام گوشت پوست کے انسان کے بجائے اپنے متبعین کے نزدیک الوہی مخلوق کی حیثیت سے دیکھے جانے لگے۔ ایسی مخلوق جس میں خود خالق حلول کر گیا ہو۔ جعفر الصادقؑ سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا کہ ائمہ کا کثیف مختلف ہے۔^{۲۵۲} دور ستر کے اسمعیلی امام احمد، جنہیں اسمعیلی حلقوں میں رسائل اخوان الصفا کا مصنف سمجھا جاتا ہے، نے اس خیال کا اظہار کیا کہ ائمہ جس جوہر سے تخلیق کئے گئے ہیں وہ عام انسانوں کے جوہر سے مختلف ہے۔ بقول امام احمد: ہمارا جوہر سماوی اور ہمارا عالم علوی ہے۔ ہمارے نفوس پر گردش افلاک کا کوئی اثر نہیں ہوتا اور یہ کہ ہم میں اور دوسرے انسانوں میں وہی فرق ہے جو حیوانِ ناطق اور غیر ناطق میں ہے۔^{۲۵۳}

کہا جاتا ہے کہ ایک دن کوفہ کی مسجد میں خطبہ کے دوران کسی نے حضرت علیؑ سے پوچھا کہ آپ کو اس امت سے کیا تکلیف پہنچی ہے۔ فرمایا خدا کی قسم جو اذیتیں مجھے پچھلی امتوں نے دی ہیں وہ ان مصائب سے زیادہ ہے جو مجھے اس امت سے پہنچی ہے۔^{۲۵۴} بعض روایتوں میں انا الاول و انا الآخر و انا الظاہر و انا الباطن جیسے اقوال بھی حضرت علیؑ سے موسوم کئے گئے ہیں جس سے عام ذہنوں میں یہ تاثر گہرا ہوتا تھا کہ موجودہ امام حاضر جن کی حیثیت سلسلہ علیؑ کے تسلسل کی ہے، دراصل اسی عقل اول کا ظہور ہیں جو مختلف دور میں مختلف انبیاء کی شکل میں ظہور کرتے رہے ہیں اور جن کے

بارے میں باطن کے پیچیدہ دفتر علم میں بسا اوقات یہ احساس ہوتا ہے گویا باری تعالیٰ فی نفسہ عقول عشرہ میں حلول کرتا ہوا ان تک آن پہنچا ہے۔^{۲۵۶} بھلا جس امام کے بارے میں یہ تصور عام ہو کہ وہ گوشت پوست کے انسان کے بجائے جو ہر خدائی سے متصف ہے اس کے سیاسی اقتدار کو کون چیلنج کر سکتا تھا؟

امام کو مظہر خدا کے تقدیسی ہالے میں دیکھنے کی یہ لے اتنی بلند ہوئی کہ بعض کبار اسماعیلی داعیوں نے خدا اور امام کے درمیان پائے جانے والے ابہام کی نقاب بھی کھینچ پھینکی۔ منصور الیمین نے آیت قرآنی ﴿ان اللہ کان علیماً خبیراً﴾ کی تاویل میں صراحت کے ساتھ اس خیال کا اظہار کیا کہ اس سے مراد امام علیہ السلام کی ذات ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ آیت قرآنی ﴿واعبدوا اللہ ولا تشرکوا بہ شیئاً﴾ بھی دراصل امام کی طرف اشارہ کرتی ہے کیونکہ دراصل وہی اللہ ہیں تمام مخلوقات کے پیدا کرنے والے۔^{۲۵۷} جعفر الصادقؑ سے منسوب ایک روایت کے ذریعے بھی اسی خیال پر دلیل لائی گئی کہ آپ کی ذات میں فی الواقع رب ذوالجلال ہی جلوہ گر تھا۔ اس روایت کے مطابق جعفر الصادقؑ نے فرمایا لوگو! تم ہمارے امور کو پوشیدہ رکھو اور ہمارے حکم بجالاؤ ہم تمہیں خلفاء بنا دیں گے جیسا کہ پچھلی امتوں میں ہم نے ان لوگوں کو خلفاء بنایا جنہوں نے ہماری اطاعت کی، ہمارے اسرار کی پردہ پوشی کی اور ہمارے احکام کی تعمیل کی تو ہم نے انہیں انبیاء و رسول بنا دیا اور ان ہی میں سے ملائکہ مقرر بین مقرر کیا۔ یہ پوچھے جانے پر کہ وہ ملائکہ کون تھے آپ نے فرمایا ان کے نام جبرئیل اور اسرافیل تھے۔^{۲۵۸} انبیاء ہوں یا ائمہ، اسماعیلی کوئی تصور کے مطابق یہ سب خدا کی مختلف ہیٹھیں ہیں۔ یہ وہ حجاب ہیں جن میں خدا محتجب ہوتا ہے۔ کہا گیا کہ جعفر الصادقؑ کبھی چاند کی شکل میں ظاہر ہوئے اور کبھی آپ نے فاطمہؑ اور محمدؐ کا روپ اختیار کیا پھر آپ اپنی دائیں جانب ملتفت ہوئے تو حسنؑ کا مظہر سامنے آیا اور بائیں جانب حسینؑ کی شکل میں دکھائی دیے۔ پھر اپنی اصل شکل میں لوٹ آئے اور فرمایا ہذا کلہ واحد بلسان واحد۔ مزید فرمایا ہذہ قمیصی وملا بسی فی کُلِّ وقت و زمان۔^{۲۵۹} علی زین العابدین کو اس دعویٰ سے متہم کیا گیا کہ انہوں نے اپنے بارے میں فرمایا کہ نحن وجوہ الرحمن و بیوت الدیان اور یہ کہ انا کُلُّ الکُلِّ وغایۃ الغایات۔^{۲۶۰} امام المعز کی بعض دعاؤں میں حضرت علیؑ سے یہ قول منسوب کیا گیا کہ انا عین اللہ الناظرہ علی عبادہ۔ ان روایتوں نے جن کی بنیاد

پردین فاطمی کی عمارت استوار کی گئی تھی نہ صرف یہ کہ توحید کے سلسلے میں گمراہ کن التباسات پیدا کئے بلکہ قرآن مجید کی تاویلات باطلہ نے بہت جلد فاطمی دعوت کی منزل گم کر دی۔

فاطمی ائمہ کی یہ انقلابی تحریک جو بنیادی طور پر عدل و انصاف کے نعرے کے ساتھ منظر عام پر آئی تھی منصب امامت پر اپنے نظری دعویٰ کے استحکام میں کچھ اس زور و شور سے آگے بڑھی کہ ان کی تاویلات نے ائمہ کو خدا کے منصب پر فائز کر دیا۔ اولیاء اور مومنین خدا سے مدد مانگنے کے بجائے اس کے مختلف مفروضہ ہیٹھوں سے دعائیں مانگنے لگے۔ اسمعیلی دعاؤں کی کتابوں میں اس قسم کے کلمات نے مقبولیت حاصل کر لی جس میں مومن خدا کے بجائے محمدؐ سے استعانت کا طالب ہوتا ہے۔

محمدادہ۔ یا محمدادہ۔ یا محمدادہ انی استجیر بک فاجر نی وانی استعین بک فاعنی وانی اتوکل علیک فلا تخذلنی.....^{۲۶۲}

فاطمی دعوت کے علمبرداروں نے اپنے سیاسی موقف کے استحکام کے لیے تراشیدہ روایتوں اور تاویلات باطلہ کا جس طرح کثرت سے استعمال کیا پروپیگنڈے کی اس فضا میں رفتہ رفتہ تبعیین کو ایسا لگا گویا یہ سب کچھ وقتی سیاسی پروپیگنڈے کے بجائے دین کا ثقہ تصور ہو۔ چونکہ سیاسی یا مذہبی معتقدات پر کسی کھلی صحت مند گفتگو کا دروازہ شروع سے ہی بند رکھا گیا تھا اس لیے عام تبعیین کو اس بات کا اندازہ بھی نہ ہو سکا کہ دعوت ہادیہ کے پردے میں وہ بالآخر کس راستے پر چل نکلے ہیں۔ یا اللہ کے بجائے اسمعیلی اور دو وظائف کی مجلسیں یا علیاہ یا فاطماتاہ یا حسناہ یا حسیناہ اور یا امام الزماں جیسی نامانوس اجنبی صداؤں سے گونج اٹھیں۔ صورت حال یہاں تک جا پہنچی کہ بسم اللہ کے بجائے بسم اللہ و بسم رسول اللہ و بسم امیر المومنین علی بن مولانا ابی طالب و بسم مولانا فاطمۃ الزہراء و بسم مولانا الحسن..... و بسم الطیب ابی القاسم امیر المومنین صلوات اللہ علیہم اجمعین۔ کا ورد اسمعیلی تبعیین کا مذہبی شعار بن گیا۔^{۲۶۳}

فاطمی داعیوں نے قرآن مجید کے صفحات میں ان خیالات کو پڑھنے کی کوشش کی جس کی نکیر کے لیے قرآن مجید کا نزول ہوا تھا۔ مثال کے طور پر سورہ اخلاص کو لیجئے جو غیر مصالحانہ توحید خالص کی دعوت سے عبارت ہے۔ دعوت فاطمی کے مؤسسین نے اس سورۃ سے پنچتن پاک کا عقیدہ برآمد کیا۔ کہتے ہیں کہ کسی نے جعفر الصادقؑ سے رب کی صفات کے بارے میں سوال کیا۔ آپ نے فرمایا پانچ

کلمے ہیں: اللہ احد، محمد الصمد، فاطمہ لم یلد الحسن ولم یولد الحسين ولم یکن لامیر المومنین علی بن ابی طالب کفواً احد۔^{۲۶۳} باطنی دروازوں سے وحی ربانی پر شب خون مارنے والوں نے غایت وحی کو اس قدر مسخ کر دیا کہ قرآن کے ظاہری متن کے سلسلے میں سخت التباسات پیدا ہو گئے۔ تاویل کے مستند علم سے صرف کبار داعیوں کے علاوہ اور کوئی واقف نہ تھا سو متن قرآنی میں عام انسانوں کی رہنمائی کا کوئی سامان نہ رہ گیا۔ جب الفاظ معانی سے خالی ہوں اور ان کے بارے میں یہ تاثر عام ہو کہ ان کے حقیقی مفاہیم سے اسمعیلی ائمہ اور ان کے کبار داعیوں کو ہی واقفیت ہے پھر عام لوگوں کے لیے وحی ربانی میں دلچسپی کا ختم ہو جانا فطری تھا۔ بالخصوص ایک ایسی صورت حال میں جب روایتیں یہ بھی بتاتی ہوں کہ آپ نے فرمایا کہ اے علیؑ تم میں ﴿قل هو اللہ احد﴾ کی مثل یا شبیہ ہے جسے ایک بار پڑھنے کا ثواب پورا قرآن پڑھنے کے برابر ہے۔^{۲۶۵}

امام کی قمیص میں خدا کی جلوہ گری اور مختلف ادوار میں مختلف ائمہ میں اس کے ظہور کے عقیدے نے بالآخر مومنین کو اولیاء کی اتباع کے بجائے ان کی پرستش میں مبتلا کر دیا۔ امام کا ہر حکم غیر مشروط اطاعت کا سزاوار قرار پایا اور یہ خیال عام ہوا کہ امام کی تعظیم دراصل خدا کی تعظیم ہے۔ کہا گیا کہ سلمان فارسیؑ نے رسول اللہ کو ایک دن صرف اس لیے سجدہ کیا تھا کہ انھوں نے آپؐ کی پیشانی میں امامت کا نور دیکھا تھا۔^{۲۶۶} نبیؐ اگر محض نور امامت کے سبب سجدے کا مستحق ہو سکتا تھا تو پھر سر اپا امام کے آگے سجدہ ریزی سے کون سی چیز روک سکتی تھی۔ بعض فاطمی ائمہ نے علی الاعلان خود کو سجدے کا مستحق قرار دے ڈالا۔ انھوں نے اپنے گرد ہیبت و جبروت کا وہ ماحول طاری کر رکھا تھا کہ ان کے وزراء اور امراء بھی جب ان کے سامنے آتے تو ان پر کچھ ایسی ہیبت طاری ہوتی کہ وہ ولی السجود کے سامنے بلا تکلف سجدے میں گر جاتے۔^{۲۶۷} اسمعیلی دعوت کی کتابیں مومنین کو یہ آداب سکھاتی تھیں کہ وہ امام کے سامنے اس طرح ادب سے کھڑا رہے جیسا کہ وہ نماز میں کھڑا ہوتا ہے۔ قاضی النعمان نے مومنین کو سجدہ کی ترغیب دلاتے ہوئے لکھا ہے کہ اگر کوئی شخص امام کو تعظیماً سجدہ کرے تو اس میں کچھ حرج نہیں۔^{۲۶۸}

بولایتک یا علی!

انبیاء، اوصیاء اور ائمہ کے بارے میں یہ خیال عام ہوا کہ یہ سب کے سب ایک ہی ذات کی

مختلف ہی کلیں ہیں۔ البتہ ائمہ کو ان سبھوں پر خاص فضیلت حاصل ہے۔ ایسا اس لیے کہ اسمعیلی شارحین کے مطابق انبیاء سے بسا اوقات غلطیاں سرزد ہوتی رہیں جیسا کہ آنحضرت کی غلطی پر قرآن مجید نے اس طرح تادیب کی: ﴿لِيَغْفِرَ لَكَ اللَّهُ مَا تَقَدَّمَ مِنْ ذَنْبِكَ وَمَا تَأَخَّرَ﴾ جبکہ ائمہ تمام گناہوں سے معصوم و مامون ہیں اور اسی لیے ان کا رتبہ کسی نہی مرسل سے چار درجے افضل ہے۔ حضرت علیؑ کی ذات میں چونکہ امامت، وصایت، رسالت اور نبوت چاروں مراتب جمع ہو گئے، اس لیے بھی اسمعیلی عقیدے کے مطابق ان کا مقام انبیاء مرسلین سے کہیں بلند ہے۔ کہا گیا کہ نہ جانے کتنے انبیاء کی نبوت صرف اس لیے ساقط ہو گئی کہ انھوں نے ولایت علیؑ کو قبول کرنے میں پس و پیش سے کام لیا۔^{۲۶۹} راویوں نے یہ بھی کہا کہ علیؑ کے مقام بلند کے سبب خود رسول اللہ نے ایک بار برسر مجلس علیؑ کا ہاتھ پکڑ کر اس امر کی شہادت دی کہ یا معشر الناس هذا علی اخی... والخلیفة من بعدی... و ابو عترتی و سائر عورتی و مفرج کربتی... و غافر خطیئتہ۔^{۲۷۰} محمدؐ پر علیؑ کی فوقیت ثابت کرنے کے لیے اس قسم کی تراشیدہ روایتیں بھی عام ہوئیں جن کے مطابق محمد رسول اللہ جب شب معراج چوتھے آسمان پر پہنچے تو کیا دیکھتے ہیں کہ علیؑ کی کرسی کرامت پر بیٹھے ہیں اور فرشتے ان کے چاروں طرف ان کی تسبیح و تقدیس میں مشغول ہیں۔ پوچھنے پر پتہ لگا کہ علیؑ کی بلند مقامی کے سبب فرشتے ان کی دیدار کے بہت مشتاق تھے سو اللہ تعالیٰ نے ایک فرشتہ خاص آپؐ کی صورت میں پیدا کیا اور دوسرے فرشتوں پر ان کی عبادت واجب کی۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ کسی نبی کی توبہ، کسی ولی کا تقرر، کسی وصی کی امامت اور کسی عامل کی اطاعت خواہ وہ اپنے آپ کو عبادت میں فنا کیوں نہ کر لے، اس وقت تک قبول نہیں کی جاتی جب تک کہ وہ علیؑ کی ولایت کا اقرار نہ کر لے۔^{۲۷۱} علیؑ کے سلسلے میں اس قسم کی غلو فکری فرقہ اسمعیلیہ کی نظری شناخت قرار پائی حتیٰ کہ ان کے معتدل داعیوں نے بھی علیؑ کو اگر محمدؐ سے آگے نہیں بڑھایا تو پیچھے بھی نہیں رکھا۔ جیسا کہ آٹھویں داعی مطلق حسین بن علی کا فرمان ہے کہ محمدؐ اور علیؑ دونوں کا رتبہ اور درجہ برابر ہے، ایک کو دوسرے پر فضیلت نہیں۔ جس نے ایک کو دوسرے سے افضل سمجھا اس نے ایک کے بارے میں غلو کیا اور دوسرے کے سلسلے میں تقصیر کا مرتکب ہوا۔^{۲۷۲} بعضوں نے یہ بھی کہا کہ محمدؐ تو صرف مستودع اور پیغمبر تھے جو ولایت علیؑ کا پیغام پہنچانے پر مامور تھے ورنہ اصل امامت استقراری کے حقیقی وارث تو علیؑ ہیں۔^{۲۷۳} ورنہ آخر کیا وجہ ہے کہ محمدؐ خود کو یہ کہنے پر مجبور پاتے

ہوں: النظر الی وجہ علی عبادۃ۔^{۲۷۸}

تعطیل شریعت: اسلام کا باطنی دور

علیؑ کی ولایت کے تو اثناعشری بھی قائل ہیں اور صوفیاء بھی۔ سنی عملیات کی کتابوں میں بولایٹک یا علیؑ کی گونج نامانوس نہیں اور اسی طرح ائمہ معصومین کو انبیاء سے چار درجے افضل سمجھنا اثناعشری شیعوں کے ہاں بھی مقبول عام تصور ہے۔ البتہ جہاں سے اسمعیلیوں کا راستہ اہل تشیع کے دوسرے طائفوں اور سنیوں سے الگ ہو جاتا ہے وہ اسمعیل کی امامت اور اس سے بڑھ کر محمد بن اسمعیل کے سلسلے میں یہ عقیدہ ہے کہ وہ ساتویں ناطق، ساتویں رسول^{۲۷۹} اور قائم ہیں جنہوں نے دور محمدی کے ظاہر کو معطل کر دیا اور جن کی آمد پر شریعت کے باطنی دور کی ابتداء ہوگئی۔ اسمعیل کی حیثیت چونکہ ساتویں امام کی ہے اور یہ سات امام متمین کہلاتے ہیں یعنی جن کی تکمیل پر باطن کی ابتداء ہو اور ظاہر معطل ہو جاتا ہو، جیسا کہ جعفر بن منصور الیمین سے صراحتاً منقول ہے کہ... وکذا لک بعد تمام هؤلاء السبعة الائمة والخلفاء الثمانية يتم امر محمد الجسماني وينفتح الدور الروحاني۔^{۲۸۰} گو کہ تعطیل شریعت کے بارے میں اسمعیلی داعیوں میں اختلافات پائے جاتے ہیں البتہ راجع اور مقبول عام تصور یہی ہے کہ قائم القیامہ کے عہد میں شریعت کے احکام اٹھائے جاتے ہیں بالکل اسی طرح جیسے آدم کے عہد میں کوئی شریعت نہ تھی۔^{۲۸۱}

محمد بن اسمعیل سے شروع ہونے والا رسالہ محمدی کا یہ دور اپنے پچھلے دور سے اتنا مختلف تھا کہ اس پر بجا طور پر ایک نئے دین کا گمان ہوتا تھا۔ ایسا اس لیے بھی کہ محمد بن اسمعیل کی حیثیت صرف امام کی نہیں بلکہ ساتویں ناطق کی حیثیت سے ساتویں رسول کی بھی بتائی گئی جو اس نقطہ نظر کے مطابق انبیائے سابقین آدم، نوح، ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ اور محمد کے بعد اس سلسلے کی ساتویں کڑی ہیں۔ اس اعتبار سے دیکھا جائے تو اسمعیلی مذہب، جہاں ظاہر معطل اور باطن جاری ہے، دو محمدوں کا دین ہے۔ دونوں رسالت کے منصب پر فائز ہیں البتہ یہاں محمد بن اسمعیل کو محمد رسول اللہ پر اس اعتبار سے فوقیت حاصل ہے کہ انہوں نے الناطق السابع کی حیثیت سے پچھلے دور کی تکمیل کی اور شریعت محمدی کے باطن کے اکتشاف کے بعد اس کے ظاہر کو معطل کر دیا۔ بقول صاحب زہر المعانی: فکان محمد

بن اسمعیل متم الدور وخاتم الرسل المنتهية اليه غاية الشرائع المختوم۔ اسمعیلی شارحین کے مطابق محمد بن اسمعیل کا رتبہ تو یہ ہے کہ آپ کی رسالت پر خود محمد رسول اللہ نے گواہی دی۔ جیسا کہ کلمہ محمد رسول اللہ سے ظاہر ہے۔ ورنہ محمد رسول اللہ کا خود اپنے حق میں گواہی دینا کیا معنی رکھتا ہے۔ رہے عام مسلمان تو یہ لوگ جب پہلی بار اذان میں محمد رسول اللہ کہتے ہیں تو اس سے مراد محمد بن عبد اللہ کی رسالت پر شہادت قائم کرنا ہوتا ہے جبکہ دوسری بار اس سے مراد محمد بن اسمعیل کی رسالت کا اقرار ہوتا ہے۔^{۲۸۳}

محمد بن اسمعیل سے شروع ہونے والا دین کا باطنی دور اس اعتبار سے اپنے سابقہ دور سے ممتاز بتایا گیا کہ اب تک پچھلے رسولوں نے علوم کی جو کھیتی لگائی تھی اس کی ثمر آوری کا کام ساتویں امام اور رسول محمد بن اسمعیل کے ذریعہ اپنے اتمام کو پہنچا بالکل اسی طرح جیسا کہ قصہ یوسف میں سات سال تک زراعت کی بات کی گئی ہے۔ محمد بن اسمعیل نے صرف پچھلے انبیاء کی فصل ہی اکٹھا نہیں کی بلکہ اس کھیتی سے باطن کی طرح اناج نکال لیا اور ظاہر یا بھوسی چوپایوں کے لیے پھینک دی۔^{۲۸۴} اب جو لوگ ظاہر پرست ہیں وہ تو یقیناً شرعی تکالیف مثلاً نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ جیسے امور کی پاسداری کو اتباع شریعت سے تعبیر کریں گے البتہ جو لوگ باطن یا مغز سے واقف ہو گئے ہیں اور جو یہ سمجھتے ہیں کہ ان اعمال شرعی کی واقعی غایت کیا ہے انہیں ان امور کو بجالانے کی کوئی حاجت نہ ہوگی۔^{۲۸۵}

دین کے اس باطنی دور میں ظاہری شریعت کی اہمیت یکسر ختم ہو گئی۔ کہا گیا کہ قائم کا عہد محض تاویل سے عبارت ہے ان کی کوئی شریعت نہیں بلکہ ان کا تو کام ہی یہ ہے کہ وہ تاویل محض کے اکتشاف کے ذریعے تمام شریعتوں کو منسوخ کر دیں۔^{۲۸۶} بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ دور قائم کو ایک ایسے دور سے تعبیر کیا گیا جب احکام شریعت کی حکمتیں بتائی جائیں گی، تاویلات ظاہر کی جائیں گی لیکن ظاہری عمل کی طرف کسی کو دعوت نہ دی جائے گی۔ بقول المعز قائم یہ تو بتائیں گے کہ تیس روزے کیوں ہیں چالیس کیوں نہیں؟ یا یہ کہ پہلی دو رکعتوں میں سورہ فاتحہ کے ساتھ دوسری سورتیں کیوں پڑھی جاتی ہیں اور دوسری دو رکعتوں میں ایسا کیوں نہیں ہے؟ البتہ وہ نماز پڑھنے یا روزہ رکھنے کا حکم نہیں دیں گے۔^{۲۸۷} گویا قائم کا عہد ایک ایسے دور سے عبارت ہے جب حدود و مراتب ساقط ہو جاتے ہیں اور جب علم بلا عمل کا دور دورہ ہوتا ہے۔^{۲۸۸}

تاویل بنام تنزیل

اسماعیلی شارحین اپنے مخالفین کے مقابلہ میں اس نکتہ سے کہیں زیادہ آگاہ تھے کہ غایتِ متن کو تعبیر و تاویل کے فن سے شکست دینا کچھ مشکل نہیں اور یہ کہ تاویل کی پدِ طولی پر جسے جتنی زیادہ قدرت ہوگی وہ اپنے مقاصد کے حصول کے لیے متن کی تاویلات کو اتنی ہی قوت اور اعتماد کے ساتھ استعمال کر سکے گا۔ مناقب اور شانِ نزول کی روایتیں جو مختلف فرقوں نے اپنے ذہنی رجحانات کی تائید کے لیے رواج دے رکھی تھیں اور اختلافِ قرأت کی مختلف روایتیں، ہکذا نزلت کی تکرار نے وحی ربانی پر باطنی علم کا تیشہ چلانے کے لیے مناسب ماحول فراہم کر دیا تھا۔ یہ تھا وہ ماحول جس میں رسول اللہ سے منسوب اس قول ما نزلت علی من القرآن آية الا ولها ظاهر و باطن^{۲۹۰} کی گونج تیز سے تیز تر ہوتی گئی۔ متن قرآنی پر تاویل باطنی کا یہ حملہ اب تک کا سب سے کاری وار تھا جس نے نہ صرف یہ کہ ظاہری متن کو بے جان اور معطل کر کے رکھ دیا بلکہ آگے چل کر اس خیال کے زیر اثر علمائے باصفا نے امت کے ہاتھوں میں مختلف باطنی قرآن تھما دیئے۔ اس طرح ایک سیاسی دعوت جو بنیادی طور پر اپنے زمانے میں اصلاحِ احوال کے لیے اٹھی تھی اور جس کا دعویٰ تھا کہ وہ آلِ فاطمہ کی تنصیب امامت کے ذریعہ فکری اور سیاسی زوال کا سدِّ باب کر پائے گی، بد قسمتی سے ایک ایسے منہج فکری کے تعارف اور اس کے استحکام کا ذریعہ بن گئی جو تب سے اب تک مختلف سطحوں پر غایتِ وحی سے مسلسل مزاحم ہوتا رہا ہے۔ اشاعشری شارحین کی طرح قرآن مجید کی باطنی یا اسماعیلی تاویل بھی اس خیال سے عبارت ہے کہ نزولِ قرآن کا بنیادی مقصد ولایۃ علیؑ پر دلیل لانا ہے۔ تاویل کے اس باطنی منہج کی تراش و خراش میں اسماعیلی شارحین نے ہندی، یونانی، یہودی، عیسائی اور اہل ظاہر کے علاوہ اشاعشری طریقہ تاویل سے بھی خاطر خواہ استفادہ کیا ہے۔ بلکہ امامت پر دلیل لانے والی بعض تاویلات تو بعض اشاعشری مفسرین کا نتیجہ فکر معلوم ہوتی ہیں۔ مثال کے طور پر ﴿السم تر الی الذین او تو انصبیا من الکتاب یومنون بالجبت والطاغوت﴾ کی تاویل میں مؤید نے جبت و طاغوت سے خلیفہ اول اور خلیفہ ثانی مراد لیا ہے جو اشاعشری تفسیر صافی کے عین مطابق ہے۔ اسی طرح ﴿والتین والزیتون﴾ و طور سینین و هذا البلد الامین کے بارے میں اسماعیلی علماء کا کہنا کہ یہاں التین سے مراد امام حسنؑ،

الزیتون سے امام حسینؑ، طور سینین سے حضرت علیؑ اور البلد الامین سے محمد رسول اللہ ہیں، تفسیر صافی کے عین مطابق ہے۔ جس سے کم از کم اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ باطنی تاویل کے اسرار و رموز سے صرف اسمعیلی شارحین ہی آگاہ نہیں ہیں اور یہ کہ اس فن کی ترتیب و تنظیم میں ان حضرات نے اپنی جودت طبع کے علاوہ اس عہد کے دوسرے مآخذ سے بھی بھرپور استفادہ کیا ہے۔

گو کہ اسمعیلی شارحین کے مابین تاویل میں بسا اوقات ناقابل تطبیق اختلافات سامنے آتے ہیں البتہ اس بارے میں سمجھوں کا اتفاق ہے کہ قرآن مجید کی ہر آیت کے پیچھے تنصیب ولایۃ اور اس کے تسلسل سے متعلق کوئی نہ کوئی نکتہ ضرور پایا جاتا ہے۔ کواکب و افلاک کا بیان ہو یا لوح و قلم کا تذکرہ، مشکوٰۃ و مصباح کی بات ہو یا فجر و لیل کا قرآنی بیان، اسمعیلی شارحین ہر جگہ فاطمی اہل بیت اور ان کے ائمہ کے سلسلے میں کوئی نہ کوئی اشارہ ڈھونڈ نکالتے ہیں۔ اور چونکہ ان تعبیرات میں کسی طئے شدہ اصول کی پاسداری لازم نہیں ہوتی اس لیے قاری کو یہ سہولت حاصل رہتی ہے کہ وہ جب چاہے قرآن مجید کی کسی بھی آیت میں وصایہ و امامت کا بیان پڑھ سکتا ہے۔ اس خیال کی قدرے تفصیلی وضاحت کے لیے کتاب الکشف سے سورۃ الفجر کے بعض بنیادی تاویلی نکات ملاحظہ ہوں۔ صاحب کتاب الکشف کے مطابق الفجر سے مراد محمد رسول اللہ، لیال عشر سے حضرت علیؑ، الشفع سے حسنؑ، الوتر سے حسینؑ اور اللیل سے فاطمہؑ مراد ہیں۔ عاد سے ظالم اول کی طرف اشارہ ہے جو اسمعیلیوں کے ہاں خلیفہ اول کے لیے راجح تلمیح ہے۔ ارم ذات العماد حضرت علیؑ کی ذات ہے کہ آپ کی حیثیت عماد الدین کی ہے۔ و ثمود الذین جاہوا سے مراد ظالم ثانی عمر فاروقؓ ہیں۔ فرعون سے ظالم ثالث کی طرف اشارہ مقصود ہے جو اسمعیلی داخلی حلقہ میں خلیفہ ثالث کے لیے معروف اصطلاح ہے۔ الذین طغوا فی البلاد سے مراد معاویہؓ، عمرو بن عاصؓ اور دوسرے اصحاب جمل ہیں۔ صوت عذاب حضرت علیؑ کی تلوار ہے۔ یتیم سے حضرت علیؑ کی طرف اشارہ مقصود ہے اور سب سے بڑھ کر یہ کہ تا کلون التراث میں ان لوگوں کو متنبہ کیا گیا ہے جنہوں نے حضرت فاطمہؑ کی میراث غصب کر لی تھی۔ ان تشریحی نکات سے اس بات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ماہرین تاویلات نے اپنے موقف کو احق ثابت کرنے کے لیے قرآن کو کس طرح سیاسی پروپیگنڈے اور پارٹی مینی فیسٹو کی طرح پڑھنے پڑھانے کی کوشش کی۔

گذشتہ صفحات میں ہم آیت قرآنی ﴿انا فتحنا لک فتحا مبینا لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر﴾ کی اسماعیلی تاویل کے حوالے سے یہ بتا چکے ہیں کہ کس طرح اس آیت کو آیت وصایت کے طور پر پڑھنے کی کوشش بالآخر شارحین کو رسول اللہ کے اگلے پچھلے گناہوں کی تحقیق و افشا کی طرف لے آئی۔ ذنب رسول کی تلاش میں یہ لوگ قیاس کی مختلف وادیوں میں جانکے۔ کسی نے کہا کہ آپ کا پچھلا گناہ یہ تھا کہ آپ نے حضرت ابو بکرؓ کو ان اسرار سے آگاہ کر دیا جس کے وہ مستحق نہ تھے اور اگلا گناہ یہ تھا کہ آپ نے اپنی ایک بیوی کو اس خبر سے مطلع کر دیا کہ تمہارے والد ظلم و جبر سے میری جگہ حاصل کریں گے۔^{۲۹۳} کسی نے کہا کہ آیت قرآنی ﴿ان اللہ وملئکتہ یصلون علی النبی یا ایہا الذین آمنوا صلوا علیہ وسلموا تسلیما﴾ کے معنی یہ ہیں کہ اللہ اور اس کے ملائکہ وصی کو نبی کے پیچھے رکھتے ہیں سوائے لوگو! جو ایمان لائے ہو تم بھی وصی کو نبی کے پیچھے رکھو یعنی اس آیت سے خلیفہ بلا فصل پر استشہاد مقصود ہے۔ اسی طرح ﴿ذرنی والمکذبین﴾ کا اشارہ ان لوگوں کی طرف بتایا گیا جنہوں نے ولایت علیؑ کا انکار کیا۔^{۲۹۵} کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ اصل مشرکین تو وہ لوگ ہیں جنہوں نے علیؑ کی ولایت میں شرک کیا اور ان ہی کے بارے میں یہ تحذیر قرآنی وارد ہوئی ہے ﴿لئن اشرکت لیحبطن عملک﴾ یعنی اے رسول! تم نے علی کے علاوہ کسی اور پر نص کی تو تمہاری رسالت ساقط ہو جائے گی۔ اور ایسا کیوں نہ ہو جب ﴿واذا اخذنا میثاقکم﴾ سے یہ شارحین واقعہ میثاق وصایت مراد لیتے ہوں جو ان حضرات کے بقول غدیر خم میں پیش آیا تھا۔^{۲۹۷} ﴿واذا نودی للصلوة من یوم الجمعة...﴾ کی آیت میں ان حضرات نے نماز جمعہ سے محمد رسول اللہ کی دعوت اور ذکر اللہ سے حضرت علیؑ کی ذات مراد لی۔^{۲۹۸} ﴿ذالک الکتاب﴾ جو اکتشافی ذہن کے لیے کتاب کائنات کا استعارہ تھا، اہل تاویل کے نزدیک حضرت علیؑ کی طرف اشارہ قرار پایا۔ ﴿اللہ نور السموات﴾ میں نور سے نورائے، مشکوٰۃ سے حضرت فاطمہؑ، مصباح سے حضرت حسینؑ، فی الزجاجہ سے حضرت فاطمہؑ جو ﴿کو کب دری﴾ کی مانند ہیں مراد لی گئیں۔ اس قبیل کی تاویلات نے فاطمی خلافت اور ان کے داعیوں کے لیے بعض حلقوں میں نظری، سیاسی اور روحانی جواز کا سامان تو شاید فراہم کر دیا ہو البتہ جو لوگ ان تاویلات پر ایمان لے آئے ان کے لیے غایت وحی سے آگہی کا امکان جاتا رہا۔

ان تاویلات نے وحی ربانی کو بازیچہٴ اطفال بنا کر رکھ دیا۔ ایک ہی آیت کی تاویل میں کبار داعیان اور ائمہ تاویلات کی مختلف وادیوں میں جانکے۔ تفسن طبع کے اس غیر ذمہ دارانہ مظاہرے نے تاویلات کے نام پر ایک طرح کی دانشورانہ انارکی کو جنم دیا۔ مثال کے طور پر الف، لام، میم (آلم) کی تاویل کو لیجئے جس کے بارے میں اسمعیلیوں کا خیال ہے کہ حروف مقطعات کا علم ان کا امتیازی سرمایہ ہے۔ المعز کے مطابق یہ تینوں حروف حد و درو حانیہ علویہ پر دلالت کرتے ہیں کہ ان کے اوپر نہ کوئی نقطہ ہے اور نہ علامت۔ ^{۳۰۰} البتہ مؤید کے نزدیک الف اور لام اللہ تعالیٰ کے دور و حانی نام ہیں اور میم اس کا جسمانی نام ہے۔ ان تینوں حروف کی قسم کھا کر وہ یہ کہتا ہے کہ یہ حضرت علیؑ کی صفت ہے۔ ^{۳۰۱} اس کے برعکس بدر الجہالی کا موقف ہے کہ الف سے القلم، لام سے لوح اور میم سے وہ شے مکتوب مراد ہے جو اس لوح میں لکھی ہوئی ہے۔ اور یہی اس بات کا سبب ہے کہ آلم کے بعد ذالک الكتاب کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ تاویلات کی اس متحارب رنگ آمیزی میں سائل کے لیے یہ فیصلہ کرنا دشوار ہو گیا کہ وہ کس تاویل کو قرین ثواب سمجھے اور کسے مسترد کر دے۔

بعض اوقات ان تاویلات کے ذریعے ماضی اور مستقبل کی تاریخ کو منکشف (uncode) کرنے کی کوشش بھی کی گئی تاکہ قاری کو یہ بتایا جاسکے کہ فاطمی خلافت کا ظہور تاریخ کی الہی اسکیم کا حصہ ہے جس کی خبر متن قرآنی کے باطن میں پہلے ہی سے موجود ہے۔ ﴿آلم غلبت الروم﴾ کی وہ تاویل جو امام حاکم کے باب الابواب سیدنا حمید الدین نے پیش کی ہے اس قبیل کی ایک بہترین مثال ہے۔ کہتے ہیں کہ ایک بار رسول اللہ نے حضرت علیؑ سے یہ فرمایا کہ اگر مجھے خوف نہ ہوتا کہ میری امت تمہارے بارے میں وہ کہہ دے جو نصاریٰ نے عیسیٰؑ کی شان میں کہہ دیا تھا تو میں تمہاری شان میں ایسی باتیں کہتا جس کے سبب لوگ تمہارے وضو کا پانی اور پیر کے نیچے کی مٹی جمع کرتے اور اس سے شفا حاصل کرتے۔ اس روایت سے یہ نکتہ برآمد کیا گیا کہ حضرت علیؑ کی مثل ہیں اور آپ کے شیعہ روم سے عبارت ہیں۔ سو آیت ﴿غلبت الروم﴾ میں دراصل اہل بیت اور شیعان علیؑ کے ساتھ پیش آنے والی تاریخ کی خبر دی گئی ہے۔ اولاً شیعہ مخالفین کے ہاتھوں مغلوب ہو جائیں گے ﴿وہم من بعد غلبہم سیغلبون﴾ پھر وہ ائمہ حق کی مدد سے اپنے مخالفین پر غلبہ حاصل کر لیں گے۔ ﴿فی بضع سنین﴾، یہ سب کچھ سات سالوں میں ہو جائے گا۔ پھر جیسا کہ خدا کا فرمان

﴿لله الامر من قبل و من بعد﴾ یعنی امر ربی کا نفاذ جیسا کہ عہد رسول اللہ میں تھا اسی طرح مخالفین شیعہ کے مغلوب ہونے کے بعد ہوگا۔ دین خالص پوری طرح قائم ہو جائے گا اور امامت ذریت طاہرہ کی طرف لوٹ جائے گی۔ رہی یہ بات کہ الف، لام، میم کے تین حروف اس آیت کی ابتدا میں کیوں آئے ہیں تو اس سے دراصل اس خبر کی عقدہ کشائی مقصود ہے کہ تین ظالم حضرت علیؑ کا حق چھین لیں گے۔ حروف کی عددی قدر کی ترتیب و تنظیم سے، جس میں کسی متعینہ اصول کا فقدان ہے، بنو امیہ اور آل عباس کے ظالموں کا سراغ بھی بعض دوسری آیتوں کی مدد سے لگایا گیا اور اس خیال پر دلیل قائم کی گئی کہ تاریخ کے اس لمحہ پر فاطمی خلافت کا ظہور امر ربی ہے، خدائی اسکیم کا حصہ ہے جس کی تفصیلی خبر متن قرآنی کے باطن میں موجود ہے اور کیوں نہ ہو جب اللہ تعالیٰ خود فرماتا ہے کہ

وما فرتنا فی الكتاب..... الخ

متن قرآنی کو اپنے سیاسی رجحانات کے تابع کرنے کی یہ مہم بالآخر اسمعیلی شارحین کو تحریف قرآن کے راستے پر لے آئی۔ بعض اثناعشری مفکرین کی طرح اسمعیلی شارحین نے بھی اس خیال کا برملا اظہار کیا کہ حضرت علیؑ نے ایک علیحدہ قرآن جمع کیا تھا جسے اہل ظاہر نے قبول نہیں کیا اور جس میں قرآن کی بعض آیات مختلف تبدیلیوں کے ساتھ پائی جاتی تھیں۔ قرآن مجید کی یہ مفروضہ آیات جسے اسمعیلی علماء اہل بیت کی قرأت سے تعبیر کرتے تھے ان اضافوں سے عبارت تھی جن سے حضرت علیؑ کی وصایت یا امامت پر استشہاد مقصود تھا۔ مثال کے طور پر ﴿یا ایہا الرسول بلغ ما انزل علیک من ربک فان لم تفعل فما بلغت رسالتہ﴾ کے بارے میں کہا گیا کہ قرأت اہل بیت کے مطابق اس آیت میں من ربک کے بعد فی علی کے الفاظ بھی پائے جاتے تھے۔

﴿فاذا فرغت فنصب﴾ دراصل فاذا فرغت فنصب (ص پرزیر) وارد ہوا تھا جس سے علیؑ کی

تنصیب منصبی مقصود تھی۔ کسی نے کہا کہ آیت قرآنی ﴿لا تحرك به لسانک لتعجل به ان علینا

جمعه و قرآنہ فاذا قرآنہ فاتبع قرآنہ ثم ان علینا بیانہ﴾ دراصل اس طرح نازل ہوئی تھی: لا

تحرك به لسانک لتعجل به ان علیاً جمعه و قرآنہ فاذا قرآنہ فاتبع قرآنہ ثم ان علیاً

بیانہ۔ جس سے دراصل یہ بتانا مقصود تھا کہ جمع اور قرأت کا کام علیؑ کے ذمہ ہے۔ تمہارا کام تو اے

رسولؐ یہ ہے کہ جب وہ پڑھیں تو تم ان کا اتباع کرو۔ ثم ان علیاً بیانہ یعنی تشریح و تعبیر کی ذمہ داری

بھی علیؑ کے سر ہے۔^{۳۰۵}

تاویلات کی اس گرم بازاری نے جہاں ایک طرح کی دانشورانہ انارکی کو جنم دیا وہیں حق تاویل پر ائمہ اور داعیان کی اجارہ داری قائم ہو جانے سے اب عام لوگوں کے لیے متن قرآنی بے جان اور منجمد الفاظ کا ایک ایسا مجموعہ بن کر رہ گیا جس کی افادیت مشکوک تھی۔ جب یہ خیال عام ہو کہ مطالب قرآنی سے صرف وہی لوگ آگاہ ہو سکتے ہیں جن کے پاس علم تاویل سینہ بہ سینہ ائمہ سے منتقل ہوا ہو تو ایسی صورت میں عام لوگوں کے لیے وحی کے چشمہ صافی سے اکتساب کا امکان کیسے برقرار رہ سکتا تھا؟ اہل تاویل نے یہاں تک کہہ ڈالا کہ غایت وحی سے یا تو خدا آگاہ ہے یا وہ خود جو الراسخون فی العلم کے منصب پر فائز ہیں جیسا کہ ان کے خیال میں ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ سے ظاہر ہے۔ اہل تاویل کے نزدیک اس آیت میں الا اللہ پر وقف کرنا درست نہیں کہ تاویل کا علم خدا کے علاوہ ان علماء کو بھی ہے جو علم میں راسخ ہیں مثلاً انبیاء، اوصیاء اور ائمہ وغیرہ۔^{۳۰۶} علمائے باطن کی تاویلات کو قرآنی سند عطا کئے جانے کا نتیجہ یہ ہوا کہ بہت جلد اسمعیلی حلقوں سے ایسے اصحاب باطن نکل آئے جنہوں نے ظاہری اعمال ترک کر دیئے اور محرّمات کو اپنے اوپر مباح کر لیا۔ فکر و نظر کی انارکی نے بالآخر الدعوة الہادیۃ کے نقباء کی راہ گم کر دی۔^{۳۰۷} قرآن مجید جو کبھی اکتشافی ذہن کا نقیب سمجھا جاتا تھا ایک ایسے پراسرار اور پیچیدہ وثیقہ کے طور پر دیکھا جانے لگا جس کے مطالب کے بارے میں کوئی بات وثوق سے کہنا مشکل تھی کہ تاویلات کی کتابیں کسی ذہنی تعذیر و تعذیب سے کم نہ تھیں۔ اسمعیلی داعیوں اور ان کے متبعین کی بہترین ذہنی صلاحیتیں تاویل کی پیدا کردہ تشتت فکری کا شکار ہو گئیں۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اس منہج تعبیر نے اکتشافی ذہن کو ایک طرح کے سفر معکوس سے دوچار کر دیا۔

قرآن الائمہ بنام قرآن الائمہ

اسمعیلی متبعین کے حلقوں میں اس خیال نے قبولیت تامہ اختیار کر لی کہ مروّجہ قرآن اولاً تو اپنے اصل نسخے سے مطابقت نہیں رکھتا کہ اصل قرآن، جس میں بعض داعیوں کے مطابق مصحف فاطمہؑ کے اجزاء بھی شامل تھے، اب قائم کے ظہور تک لوگوں کی نگاہوں سے مستور کر دیا گیا ہے۔ ثانیاً،

باطنی معنی سے آگہی کے بغیر متن قرآنی مومنین کو کچھ بھی فائدہ نہیں دے سکتا۔ ثالثاً؛ علمائے تاویل نے وحی ربانی کا تمام تر عرق اپنی کتابوں میں کشید کر لیا ہے جس کی تعلیم مستحقین کے لیے مخصوص ہے۔ گویا اہل ظاہر کا یہ قرآن الفاظ کا ایک ایسا خالی خولی ڈھانچہ ہے جسے عامہ (کالانعام) کی تلاوت کے لیے چھوڑ دیا گیا ہے۔ بعض داعیوں نے قرآن مجید کو تحقیراً قرآن الامہ سے موسوم کیا اور اس کے مقابلہ میں اخوان الصفا کو قرآن الامہ کا مرتبہ عطا کیا جسے اسمعیلی حلقوں میں ہمیشہ سے علوم و معرفت کے لازوال ماخذ کی حیثیت سے دیکھا جاتا رہا ہے اور جس کا غیر قرآنی اور غیر عقلی دائرہ فکر صدیوں سے مسلم ذہن سے مزاحم ہے۔

اخوان الصفا کے مرتبین نے بعض دھاردار سوالوں کو کچھ اس طرح ترتیب دیا کہ عام ذہنی سطح کا آدمی چند ثانیے کے لیے مبہوت ہو جائے اور اسے ایسا محسوس ہو گویا رموز شریعت سے آگہی کی شاہ کلید ان مستور داعیوں کے ہاتھوں میں ہے جو نہ صرف یہ کہ احکام کی حکمتوں اور ان کے باطن سے بخوبی واقف ہیں بلکہ انہیں ائمہ آل بیت سے متصل ہونے کے سبب ملائے اعلیٰ سے بھی آگہی حاصل ہے۔ ابتدائے آفرینش سے جو کچھ ہوتا آ رہا ہے مثلاً دور کشف، دور فترت اور دور ستر کے تمام حالات کے ماضی اور مستقبل سے وہ آگاہ ہیں۔ اہل ظاہر کے علماء اسے یہ بتانے سے قاصر تھے کہ نماز پانچ ہی اوقات کیوں فرض کی گئی؟ حروف مقطعات طہ، حم کے کیا مطلب ہیں؟ عرش کے اٹھانے والے آٹھ لوگ کون ہیں؟ جہنم کے سات دروازے کون سے ہیں اور اس کے انیس فرشتوں سے کس بات کی طرف اشارہ مقصود ہے؟ ہاروت و ماروت کا کیا مطلب ہے؟ دجال کی ماہیت کیا ہے؟ قصہ موسیٰ میں پچھڑا سے کیا مراد ہے؟ اس قسم کے دسیوں سوالات سے مخاطب پر حیرت و استعجاب کا گہرا تاثر قائم ہوتا۔ اسے یہ بات حیران کن لگتی کہ نماز کی افضلیت کے باوجود حائضہ کے لیے نماز کی قضا نہیں جبکہ روزے کی قضا کا حکم ہے۔ اس کے لیے یہ سمجھنا بھی دشوار تھا کہ بول و براز کے بعد تو طہارت کو کافی سمجھا جائے جب کہ جنابت کے بعد غسل لازم ہو۔ آخر کیا وجہ ہے کہ خدا نے کائنات کی تخلیق چھ دنوں میں کی؟ کیا وہ ایک لمحہ میں تخلیق پر قادر نہ تھا؟ ﴿سبع سموات طباقاً﴾ اور ﴿سبع من المثنی﴾ کی حکمت کیا ہے؟ ہاتھ پاؤں میں دس دس انگلیاں کیوں ہیں؟ ہر انگلی میں تین پور جبکہ انگوٹھے میں دو ہی کیوں ہیں؟ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ چہرہ میں تو سات سوراخ ہیں جب کہ باقی

بدن میں دو ہی سوراخ رکھے گئے ہیں۔

کون پوشیدہ ہے اس پردہ زنگاری میں

اہل تاویل کا کہنا تھا کہ رموز دین سے علمائے ظاہر نا آگاہ ہیں۔ ایسا اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اسرار دین پر صرف ائمہ معصومین کو مطلع کیا ہے جو دین کے محافظ ہیں اس لیے دین حقیقی سے آگہی اور اس کی پیروی کے لیے لازم ہے کہ مومنین خود کو ائمہ معصومین کی غیر مشروط اتباع میں دے دیں۔ اخوان الصفا جیسے قرآن الائمہ کہے جانے والے رسالے ہوں یا تاویل کی دوسری کتابیں ان سب کا ہدف صرف ایک تھا، وہ یہ کہ حضرت علیؑ اور ان کے فاطمی سلسلہ نسب کی امامت پر دلیل لائی جائے۔^{۳۱۱} مثال کے طور پر المجالس الموندیہ کو لیجئے جو کوئی چھ سو مجلسوں پر مشتمل ہے یہاں ہر مجلس کا بنیادی ہدف یہ ہے کہ وصایت علیؑ پر باسالیب مختلف دلیل قائم کی جائے۔ مجالس مستنصریہ کا لب لباب بھی یہی کچھ ہے ہے جہاں طہارت و صلوة وغیرہ میں سات فرائض اور بارہ سنتوں کی موجودگی سے امام مستنصر کی طرف اشارہ مراد لیا گیا ہے جو انیسویں امام ہیں کہ بارہ اور سات کا مجموعہ انیس ہوتا ہے۔^{۳۱۲}

علم حقیقت کی وہ تمام کتابیں جنہیں اسمعیلی اپنے اعلیٰ معارف علمی اور علوم باطنی کے سبب باعث افتخار سمجھتے رہے ہیں اور جن کی تعلیم حلقہ خواص کے لیے مخصوص رہی ہے وہاں بھی دانشورانہ گفتگو کا محور و مرکز بس ایک ہی نقطہ ہے وہ یہ کہ لیل و نہار کی گردش ایک ایسے تاریخی سفر سے عبارت ہے جہاں اسمعیلی دعوت کے حاملین مسلسل روحانی مدارج طئے کرتے ہوئے ہیکل نورانی کی طرف بڑھ رہے ہیں جب کہ ان کے مخالفین (اضداد) اپنے اعمال کے سبب ہر لمحہ صحرا یا سجن میں دیئے جانے والے عذاب اکبر کی طرف اپنے قدم بڑھا رہے ہیں۔ اسمعیلی کونیات (cosmology) اور تنظیمی ڈھانچہ جس پر ہندی، یونانی اور عیسائی چرچ کے تنظیمی ڈھانچے کے اثرات نمایاں ہیں باسالیب مختلف اس نکتہ کو ذہن نشین کراتی ہے کہ اسمعیلی دعوت پر لبیک کہنے والوں کی مثال ایسی ہے گویا۔

ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ

کہا گیا کہ اسمعیلی دعوت میں داخلہ کے نتیجے میں مستجیب کو امام الزماں کی تائید متصل ہونے لگتی ہے۔ یہ نقطہ نور ہے جو سایہ کی طرح اس کے ساتھ رہتا ہے اور جس کی چمک اعمال خیر کے ساتھ مسلسل بڑھتی جاتی ہے۔ وفات کے وقت یہ نقطہ اس کے نفس کے ساتھ متصل ہو جاتا ہے اور پھر یہی نفس

متجوہرہ کسی ایسے شخص سے متصل کر دیا جاتا ہے جو روحانی مدارج میں اس سے اعلیٰ ہو۔^{۳۱۴} پھر جب یہ مستجیب اعلیٰ وفات پا جاتا ہے تو ان دونوں کے نفس متجوہرہ اپنے سے اعلیٰ مستجیب کے نفس سے متصل ہو جاتے ہیں۔ نفوس کے اس قسم کے مجمع کو ہیکلِ نورانی کہتے ہیں۔ پھر یہ سب کچھ مختلف تدریجی مراحل سے گزرتے ہوئے، جن کا طول طویل بیان ان کتابوں میں پایا جاتا ہے، کسی میوے، پھل یا پاکیزہ پانی کی شکل میں متشکل ہوتے ہیں۔ امام اور ان کی پاکیزہ بیوی جب اس پھل یا پانی کو استعمال کرتے ہیں تو زوجہ طاہرہ کے ہاں یہ نطفہ جمع ہوتا ہے اور اس طرح امام نو مولود کے نفس سے طیب نفوس کے اتصال کا سلسلہ جاری رہتا ہے۔ یہ بھی کہا گیا کہ اماموں کی بیویاں ایام حیض میں مبتلا نہیں ہوتیں جیسا کہ اس خیال کے مطابق ﴿انما یرید اللہ لیذهب عنکم الرجس ویطہرکم تطہیرا﴾ سے ظاہر ہے۔

رہے وہ لوگ جنہوں نے اسماعیلی دعوت کا انکار کیا تو ان کے برے اعمال صورتِ ظلمانیہ کی شکل میں متشکل ہوتے ہیں جو بوقتِ وصال اس کی وحشت کا سبب بنتے ہیں۔^{۳۱۵} یہ صورتِ ظلمانی کبھی خلا میں بھٹکتی ہے اور کبھی انسانوں میں داخل ہو کر اسے وساوس میں مبتلا کرتی اور گناہوں پر آمادہ کرتی ہے۔ یہی ظلمانی صورتیں کبھی شیاطین اور عفریت کی شکل اختیار کرتی ہیں^{۳۱۶} اور کبھی تنین کی طرف سے ان ظلمت گاہوں کا سفر کرتی ہیں جنہیں خبیث روحوں کے مرکز کی حیثیت حاصل ہے۔^{۳۱۷} پھر ان ہی میں سے بعض ظلمانی صورتیں زمین کی طرف اترتی ہیں جہاں یہ غذا کی شکل میں متشکل ہوتی ہیں اسے کھانے والے لوگ ایسی اولادوں کو جنتے ہیں جو انبیاء اوصیاء اور ائمہ کی مخالفت میں پیش پیش ہوتے ہیں۔ بسا اوقات ائمہ کی لعنتوں کے نتیجے میں بھی ایسے لوگ پیدا ہوتے ہیں جو لوگوں کے اعمال کے نتیجے میں ان پر مسلط کئے جاتے ہیں جیسا کہ حجاج بن یوسف، جو اس خیال کے مطابق، حضرت علیؑ کی لعنتوں کے نتیجے میں اہل عراق پر مسلط کیا گیا تھا۔ ائمہ کے مخالفین (اضداد) موت کے بعد جب مٹی میں مل جاتے ہیں تو وہ آبخارات بن کر اوپر چڑھتے اور پھر عذاب کی بجلیوں اور ہلاک کرنے والی بارش کی شکل میں نیچے آتے ہیں۔ پھر وہ نباتات و حیوانات کی شکل میں ظاہر ہوتے ہیں اور ان انسانوں کی غذا بنتے ہیں جن میں قبولِ حق کی کچھ بھی صلاحیت نہیں ہوتی جیسے زنج، بربر اور ترک قومیں۔ پھر یہ ستر قالب بدلتے ہوئے مختلف جانوروں، پرندوں اور ہولناک حیوانوں کی شکل میں

ظاہر ہوتے ہیں یہاں تک کہ قائم اسے اپنے ہاتھ سیدخ کر ڈالیں۔ پھر یہ آگ میں جل کر بخارات کی شکل میں عقدتان میں پہنچتے ہیں۔ ان کی آخری منزل صحرا یا صحرائیں ہے جو کرۂ زمین کے عین وسط میں واقع ایک ایسی جگہ ہے جو ائمہ کے مخالفین پر عذاب کے لیے مخصوص کی گئی ہے۔^{۳۱۸}

ان معارف و مفروضات کی علمی حیثیت سے قطع نظر تاویل و حقائق کی کتابوں نے کمال حکمت کے ساتھ سیاسی پروپیگنڈے کو مذہب اور فلسفہ کی زبان عطا کر دی۔ بلکہ یہ کہیے کہ دین اور فلسفہ کو خلافتِ فاطمیہ کی نظری خدمت پر مامور کر دیا۔ رسول اللہ سے منسوب ایک حدیث ان اللہ اسس دینہ علی مثال خلقہ لیستدل بخلقہ علی دینہ و بدینہ علی توحیدہ کی بنیاد پر اسمعیلی داعیوں نے سات افلاک، سات سیارے اور بارہ برجوں کے مقابل سات نطقاء، سات ائمہ اور بارہ نقباء پر دلیل قائم کی اور اس خیال کا اظہار کیا کہ مدبر عالم عقل عاشق نے زمین کو مرکز قرار دیتے ہوئے اس کے گرد دوسرے افلاک کو گردش دی۔ حقائق کی کتابوں میں میزان الدیانہ کی بنیاد بطلموسی نظام پر رکھی گئی۔ کہا گیا کہ عاشق مدبر نے سات سیارے بنائے جن میں صرف چاند تاریک ہے اور باقی اپنے ذاتی نور سے چمکتے ہیں۔ کائنات کا یہ قدیم تصور جس پر اسمعیلی حقائق کی بنیادیں اٹھائی گئی تھیں اور میزان الدیانہ کی ترتیب عمل میں آئی تھی ہمارے تصور کائنات کی تبدیلی کے ساتھ ہی ساقط الاعتبار ہو گیا۔ البتہ مابعد الطبیعیاتی مسائل نے علوم ناموسیہ شرعیہ کی جو گرد اٹھائی تھی اس نے آنے والی صدیوں میں اسمعیلی حلقوں سے باہر بھی عالم بالا کے شائقین کو طرح طرح کے التباسات میں مبتلا رکھا۔

اسماعیلی دعوت بنام باطنی خلافت

فاطمی خلافت کے خاتمے اور منگولوں کے ہاتھوں ۱۲۵۶ء میں قلعہ الموت کے سقوط کے بعد اسمعیلی دعوت تصوف کے قالب میں پناہ لینے پر مجبور ہوئی۔ گو کہ صوفی خرقہ میں اسمعیلی داعیوں کی چلت پھرت کا معاملہ تاریخ میں پہلی بار پیش نہ آیا تھا کہ اس سے پہلے بھی تاجروں اور اہل تصوف کے نقاب میں اسمعیلی داعیوں کا مختلف علاقوں میں متحرک رہنا تاریخ سے ثابت ہے۔ دسویں صدی میں جب اسمعیلی خلافت اپنے نصف النہار پر تھی سندھ اور ہند کے دور دراز علاقوں میں صوفیاء کے روپ

میں اسماعیلی داعی وارد ہو چکے تھے۔^{۳۲۰} البتہ سقوط الموت کے بعد نزاری اسماعیلیوں نے تصوف کو اپنے نظری قالب کا حجاب بنایا اور خاموش زیر زمین سرگرمیوں کے لیے پہلی بار طرق یا سلسلوں کی بنیاد ڈالی اور اس طرح دیکھتے دیکھتے خانقاہوں اور مزاروں کے پردے میں سہروردیہ، چشتیہ اور نعمت للہی ناموں سے دعوت کی بین الاقوامی تنظیم کا ایک زبردست جال بچھ گیا۔ ظاہری خلافت یا اقتدار کے خاتمہ سے دعوت اسماعیلیہ کو جو نقصان پہنچا تھا اب تصوف کے پردے میں باطنی خلافت کے قیام نے ان محرومیوں کا بڑی حد تک ازالہ کر دیا۔^{۳۲۱} بلکہ بعض اعتبار سے باطنی خلافت کہیں زیادہ مؤثر ثابت ہوئی کہ اب جو لوگ سادات کے حوالے سے روحانی حکومت کے دعویدار تھے، اور جن کے آگے معتقدین کی جبین نیاز جھکی ہوئی تھی، ان کی اس روحانی سلطنت کو چیلنج کرنے والا کوئی نہ تھا اور نہ ہی کسی میں یہ دم خم تھا کہ وہ پیر کی نسبی عظمت، تفصیل علی، پنجتن یا شریعت کی تحقیر اور طریقت و حقیقت کی فضیلت پر ان سے سوال کر سکتا۔ علیٰ اب قلندروں میں سب سے بڑے قلندر سمجھے جاتے جن کے نسبی رشتے اور باطنی شاگردی جسے یہ حضرات علم لدنی کہتے تھے، کے سبب پیر کو دینی اور روحانی زندگی کا سربراہ سمجھا جاتا اور جن سے بیعت کے بغیر اہل ایمان کی روحانی زندگی تشنگی کا احساس لیے رہتی۔

تصوف کے پردے میں اسماعیلی دعوت کی غیر معمولی کامیابی کا ایک سبب تو یہ تاریخی پس منظر تھا جہاں خفیہ اور زیر زمین تنظیم سازی شروع سے ہی اس کے مزاج کا ایک حصہ بن گئی تھی۔ ثانیاً اہل تصوف کا یہ دعویٰ کہ ان کی دعوت غایت دین کی گہری معنویت سے عبارت ہے، ان کا تصور توحید اہل ظواہر سے بہت آگے کی چیز ہے، ان ہی معانی کی طرف اشارہ کرتے تھے جس کے محرم راز ہونے کا دعویٰ اسماعیلی داعیوں کو بھی تھا۔ ہمارے لیے یہ کہنا تو مشکل ہے کہ خانقاہوں اور زاویوں کے قیام میں یا تصوف کو ایک مستقل دینی قالب عطا کرنے میں اسماعیلی دعوت کا رول کتنا ہے۔ البتہ اگر تیسری اور چوتھی صدی میں عالم اسلام کا سیاسی اور سماجی منظر نامہ اپنی تمام تر جزئیات کے ساتھ متصور کرنا ممکن ہو تو ہم اہل صفا کے لبادے میں متحرک کرداروں کے اصل عزائم کا کسی حد تک اندازہ کر سکتے ہیں۔

دعوت عباسیہ کے نقیب ہوں یا اسماعیلی دعوت کے حاملین، یہ جس خطرناک سیاسی ماحول میں ایک نئی امامت کی تحریک چلا رہے تھے وہاں افشائے حال کی صورت میں اس کی سزا موت سے کم نہ

تھی۔ دعوتِ عباسیہ کے نقباء نے اپنی بعض قیمتی جانوں کے اتلاف کے بعد مرکز سے دور خراسان کو اپنا مرکز بنایا۔ عباسی حکومت کے قیام کے بعد الرضا من آلِ محمد کے انتخاب پر اہل خراسان کو دھوکے کا احساس ہوا۔^{۳۲۲} یہاں تک کہ ابو مسلم خراسانی جیسے کلیدی داعی کو خود عباسیوں کے ہاتھوں موت کا سامنا کرنا پڑا، اس صورت حال نے ان لوگوں کو زیر زمین پناہ لینے پر مجبور کر دیا جو السفاح کے برسرِ اقتدار آنے سے خوش نہ تھے۔ آلِ عباس کے عین حکمرانی کے اندر فاطمی دعوت کی زیر زمین توسیع اور بالآخر افریقہ میں اس کا ظہور اسی سیاسی بے چینی اور نظری تشنگی کے سبب تھا جس کے مطابق خلافت کے اصل سزاواروں کا ابھی ظہور میں آنا باقی تھا۔ ابتداء سے ہی اسمعیلی داعیوں نے اپنی تحریک پر سریت کا دبیز حجاب قائم رکھا حتیٰ کہ ابتدائی تین ائمہ، جنہیں ائمہ مستور کہا جاتا ہے عام تاجروں کے بھیس میں سلامیہ اور شام کے بازاروں میں پھرا کرتے۔^{۳۲۳} یہی حال بعض کبار اسمعیلی داعیوں کا تھا جنہوں نے اپنے اصل عزائم پر تجارت کی قبا ڈال رکھی تھی۔^{۳۲۴} خراسان جہاں سے عباسی تحریک شروع ہوئی، آلِ بیت کے ہمدردوں کا مرکز بن گیا تھا لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسرے بلاد و امصار میں آلِ بیت کے ہمدردوں کا حلقہ نہ تھا۔ اموی حکومت کی بساط جس طرح لپیٹی گئی اور جس طرح بنو امیہ کا خون حلال ہوا اس سے بھی تحریکِ آلِ بیت کے وسیع البنیاد اثرات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ ایسی صورت میں حلقہ آلِ بیت سے ایک نئی تحریک کی آبیاری عوامی سطح پر کچھ مشکل کام نہ تھا۔ ہاں نظامِ وقت کی نگاہوں سے اسے پوشیدہ رکھنا اس کی توسیع اور کامیابی کی بنیادی ضمانت تھی۔ یہی وجہ ہے کہ قاہرہ میں فاطمی خلافت کے ظہور کے بعد بالکل ابتدائی مراحل میں مختلف بلاد و امصار میں جو داعی بھیجے گئے انہوں نے خود کو اہل صفا کے قالب میں پیش کیا۔ منگول حملوں سے قبل جب تصوف میں طرق کا سلسلہ وجود میں نہیں آیا تھا اس بات کا پتہ چلنا مشکل تھا کہ کس صوفی کے سیاسی رجحانات کیا ہیں؟ کہ تب عام طور پر حکمران صوفی کا سر پرست ہوتا اور صوفیوں کے عوامی رابطے اور روحانی برتری کے دعوے سلاطین کی حکمرانی کو استناد فراہم کرتے۔ البتہ منگول حملوں کے بعد جب عالمِ اسلام پر قیامت صغریٰ برپا تھی، مسلمانوں کی باہمی خانہ جنگی میں اسمعیلیوں کو مختلف گروہوں کے عتاب کا نسبتاً کہیں زیادہ سامنا تھا، تصوف ان کے لیے ایک آسان حجاب اور فطری قالب کے طور پر سامنے آیا۔

جیسا کہ ہم نے بتایا بغداد اور الموت کی تاراجی سے پہلے تصوف طرق یا سلسلوں کی شکل میں

مشکل نہ ہوا تھا۔ غزالی کی پرزور حمایت نے تصوف کو دین کے ایک معتبر اور متبادل قالب کے طور پر متعارف تو ضرور کر دیا تھا البتہ حنفی، شافعی یا حنبلی کی طرح قادری، چشتی جیسے لاحقوں کا رواج نہ ہوا تھا۔ تیرہویں صدی میں جب سخت نامساعد حالات کے تحت اسماعیلی دعوت نے تصوف کا قالب اختیار کیا تو ان کی فطری تنظیمی صلاحیتوں اور داعیانہ اولوالعزمی نے طرق و سلسلوں کی طرح ڈال دی۔ ابتدائے عہد کے صوفیاء مثلاً حسن البصری (متوفی ۱۱۰ھ)، عبدالواحد بن زید (متوفی ۱۷۶ھ)، ابراہیم بن ادہم (متوفی ۱۶۲ھ)، فضیل بن ایاز (متوفی ۱۸۸ھ) کو کبھی اپنے متبعین کو سلسلوں میں منسلک کرنے یا انھیں باطنی خلافت سونپ کر دور دراز علاقوں میں بھیجنے کا خیال بھی نہ آیا تھا۔ اسماعیلی مشن پر مامور صوفیاء میں جنھیں دور دراز کے علاقوں میں توسیع دعوت کے لیے بھیجا گیا غالباً سب سے پہلا نام ابواسحاق شامی (متوفی ۳۲۹ھ) کا ہے جنھیں چشت بھیجا گیا تھا اور جنھیں چشتی سلسلے کا بانی مہانی قرار دیا جاتا ہے۔ ابواسحاق شامی کی اسماعیلی شناخت پر گو کہ ستریت کا پردہ پڑا ہے لیکن جو لوگ چشتی سلسلے کی اصل حقیقت سے واقف ہیں ان کے لیے اس بات کا اندازہ کرنا چنداں مشکل نہیں کہ فاطمی خلافت کے عہد میں شامی جیسے نہ جانے کتنے اسماعیلی داعی دور دراز کے علاقوں میں دعوت کی توسیع کے کام میں مصروف تھے۔ یہ ان ہی داعیوں کی سعی بلیغ کا نتیجہ تھا کہ عہد فاطمی میں ملتان جیسے دور دراز علاقے میں فاطمی خلیفہ کا خطبہ پڑھا جاتا تھا۔

تیرہویں صدی میں اسماعیلی داعیوں کو بڑے پیمانے پر تصوف کا قالب اختیار کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی کہ اب اس بدلی ہوئی صورت حال میں اپنی نظری شناخت کو پوشیدہ رکھنے اور اس کی مسلسل توسیع کے لیے یہ واحد مؤثر اسٹریٹیجی رہ گئی تھی۔ اسماعیلیوں کے علاوہ بعض امامی شیعہ گروہوں نے بھی اہل تصوف کے لہادے میں اپنے عزائم کی تنظیم نو کی کوشش کی۔ مثال کے طور پر نور بخشہ اور صفویہ سلسلوں کو لیجئے جو بظاہر تو شیعہ صوفیوں کا گروہ تھا جن کا مقصد تفضیل علی کی تبلیغ تھا لیکن ان کے سیاسی عزائم انھیں براہ راست تیموریوں سے ٹکر لینے پر آمادہ کرتے رہے جس کے سبب ان کے ایک شیخ اسحاق الخٹلانی اور ان کے مریدوں کو بغاوت کے جرم میں ۸۲۶ھ میں تیموریوں کے ہاتھوں زندگی گنوانی پڑی۔ نور بخشہ کے سیاسی عزائم میں ایک شیعہ ریاست کا قیام تھا لیکن تصوف کے پردے میں وہ ایک ایسے اسلام کے داعی رہے جہاں سنی شیعہ سرحدیں اپنی معنویت کھودتی ہوں۔

کہا جاتا ہے کہ نور بخش جو بظاہر صوفی تھے اپنے سیاسی عزائم کے سبب شاہ رخ کے حکم پر گرفتار اور جلا وطن ہوئے۔^{۳۲۵} ایک اور صوفی سلسلہ جس نے پندرہویں صدی کے ایران و خراسان اور آگے چل کر ہندوستان میں سنی صوفی سلسلہ کی حیثیت سے زبردست مقبولیت حاصل کی، شاہ نعمت اللہ ولی کا نعمت اللہی سلسلہ تھا جس نے علیؑ کی روحانی ولایت اور اس سے نسبت کو صوفی شیخ کے لیے لازم و ملزوم قرار دیا۔ نعمت اللہی سلسلے کے بزرگ اپنے ناموں کے ساتھ شاہ لگاتے ہیں جو اگر ایک طرف ان کے محمد بن اسمعیل سے نسبی تعلق پر دال ہے تو دوسری طرف گویا اس بات کا اشارہ بھی کہ صوفی پیر کے بھیس میں دراصل اسمعیلی امام وقت نے پناہ لے رکھی ہے اور جن سے نزاری اماموں کے تعلق کا معاملہ کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اسمعیلی داعیوں نے اپنے سیاسی زوال کی بڑی حد تک تلافی باطنی خلافت کے استحکام کے ذریعہ کر لی اور اس میں بھی کوئی شبہ نہیں کہ ان کی اس وسیع الاطراف دعوت سے دین کی دعوت ان علاقوں میں پہنچ گئی جہاں سیاسی حالات انتہائی نامساعد بلکہ ناقابل نفوذ تھے۔ لیکن یہ اس سے بھی کہیں زیادہ تلخ حقیقت ہے کہ دین کا یہ تصور جو ان صوفیاء کے ذریعے لوگوں تک پہنچا وہ دین کی غلو آمیز اسمعیلی تعبیر تھی جس کی بنیاد تفضیل علیؑ، پنجتن، ہمہ اوست اور تصرفات نگہ پیر علوی پر رکھی گئی تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام کے مقبول عام تصور میں اسمعیلی عقائد کچھ اس طرح رچ بس گئے کہ علماء کے لیے ان خیالات کی راست تطہیر کے بجائے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ رہا کہ وہ انھیں تقررات اور شطھیات کی حیثیت سے قبول کر لیں۔

اہل تصوف کی سیاسی وابستگی کے سلسلے میں ہمارے تاریخی مصادر میں بہت زیادہ معلومات نہیں ملتی اس لیے ہمارے لیے یہ کہنا مشکل ہے کہ صوفیاء کے مختلف سلسلے زیر زمین کن سیاسی ایجنڈوں پر کام کر رہے تھے۔ ہو سکتا ہے بعض چھوٹے موٹے سلسلے محض بڑے سلسلوں کی اتباع میں متشکل ہوئے ہوں اور ان کے بانیان یا تنظیم کاروں کے ذہنوں میں خلافت و امامت کے قیام کا کوئی اولوالعزم تصور نہ ہو۔ البتہ سہروردی اور چشتی سلسلے کی چلت پھرت پر اسمعیلی وابستگی کا احساس خاصا نمایاں ہے۔ مودود چشتی (متوفی ۵۲۷ھ) جنھیں برصغیر میں سلسلہ چشتیہ کا اہم بزرگ سمجھا جاتا ہے اور جن سے عثمان ہارونی، معین الدین چشتی، بختیار کاکی اور فرید الدین گنج شکر جیسے کبار ائمہ صوفیاء کے

نام وابستہ ہیں، یہ سب کے سب دراصل اسماعیلی داعی تھے جو اپنے اپنے علاقوں میں دعوت کی خدمت پر مامور تھے۔ سندھ و پنجاب میں دعوت کا سب سے منظم کام جن لوگوں نے انجام دیا وہ اسماعیلی داعی تھے جن کی محنت بالآخر فاطمی خلافت کے جزیروں کی شکل میں ملتان اور منصورہ میں طلوع ہوئی لیکن ابھی کچھ زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ اولاً محمود غزنوی نے اور کوئی اس کے ڈیڑھ سو سال بعد محمد غوری نے اسماعیلی ریاست کی اینٹ سے اینٹ بجادی۔^{۳۲۸} دسویں صدی عیسوی کے وسط سے بارہویں صدی کے وسط تک قاہرہ اور الموت قوت کے علامیہ کے طور پر دیکھے جاتے تھے لیکن جب فاطمیوں کو زوال آ گیا تو پھر انھیں غزنوی، غوری، سلجوقی، ایوبی اور پھر منگولوں کی مشترکہ مقاومت کا سامنا کرنا پڑا۔ ایسی صورت میں ان اسماعیلی داعیوں کے لیے اپنے سیاسی عزائم پر پردہ ڈالے رکھنا اسٹریٹیجی کا حصہ تھا۔ مسعود غزنوی کے عہد میں علی بن عثمان، جویری (داتا گنج بخش) لاہور میں وارد ہوئے لیکن ان سے کوئی تعرض نہ کیا گیا کہ ایسا سمجھا جاتا تھا کہ اہل صفا بالعموم سیاسی وابستگیوں سے بالاتر ہوتے ہیں۔ تیرہویں صدی کے ہندوستان میں اس عہد کے چار کبار صوفیاء اپنے باہمی رابطے اور گہرے تعلق کے سبب چار یار کہلاتے تھے جن میں فرید الدین گنج شکر (متوفی ۱۲۶۶ء) نزیل پاک پٹن، جلال الدین بخاری (متوفی ۱۲۹۳ء) نزیل اُچ، بہاولپور، بہاء الدین ذکریا (متوفی ۱۲۶۷ء) نزیل ملتان اور لال شہباز قلندر (متوفی ۱۲۷۳ء) نزیل سہون کے نام شامل ہیں۔ آخر الذکر شہباز قلندر کی اسماعیلی شناخت ہر خاص و عام پر واضح ہے جس سے بقیہ تین یاروں سے ان کے تعلق اور ان کی اصل نظری شناخت کا بہت کچھ اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

سندھ و ہند کے علاقوں میں صوفیاء کی اسماعیلی وابستگی کا ایک اور ثبوت یہ ہے کہ برصغیر کی حد تک جو صوفی دہلی، اجمیر، ملتان، پنجاب وغیرہ میں وارد ہوئے وہ نہ صرف اسی عہد میں آئے جب اسماعیلی دعوت عروج پر تھی بلکہ شمالی ہند میں اپنی آمد سے پہلے ملتان کی فاطمی ولایت میں ان حضرات کی خاصی آؤ بھگت ہوتی رہی۔^{۳۲۹} مثلاً خواجہ معین الدین اجمیری اور قطب الدین بختیار کاکی اجمیر اور دہلی میں اپنی نامزدگی سے پہلے ایک طویل عرصے تک ملتان کی اسماعیلی ولایت میں مقیم رہے۔ کچھ عجب نہیں کہ آج ہم جن لوگوں کو محبوب الہی اور سلطان الہند کی حیثیت سے جانتے ہیں اور جن کے فیوض و برکات سے آج بھی اجمیر، دہلی، ملتان اور لاہور کی سرزمین لطف اندوز ہو رہی ہے، وہ دراصل اسماعیلی دعوت

کے پر جوش مبلغ رہے ہوں۔

برصغیر ہندوپاک ہی کیا عالم اسلام کے بیشتر صوفی مقابر، خانقاہیں اور گننام اصحابِ کرامت کی قبریں جہاں صدیوں سے خلافت کا ہجوم ہے فی الواقع اسمعیلی دعوت کے خاموش زیر زمین مراکز رہے ہیں۔ سختی کہ تصوف کی بیشتر اصطلاحیں مثلاً پیر، مرید، شریعت، طریقت، باطن اور ظاہر وغیرہ ان ہی حضرات کی وضع کردہ ہیں۔ منگول حملوں کے بعد جب پوری اسلامی دنیا تاخت و تاراج ہو گئی، اسمعیلیوں نے اپنی دعوت کے نظام کو ان صوفی سلسلوں کے پردے میں منظم کیا۔ صوفی سلسلوں کے قیام سے اسمعیلی دعوت کے استحکام میں غیر معمولی کامیابی ملی۔ نہ صرف یہ کہ تفضیل علیٰ اور پنجتن کا عقیدہ عامۃ الناس میں سرایت کر گیا بلکہ صوفیاء نے مردہ پیروں اور قلندروں کے مفروضہ کشف و کرامات کے سلسلے کو حضرت علیؑ سے جا ملایا۔ قلندروں میں علیؑ پہلے نمبر پر فائز کئے گئے اور اصحابِ کرامت کی مختلف قبروں کو ان ہی کے فیض کا تسلسل قرار دیا گیا۔ شریعت اور معرفت کی ثنویت کا خیال عام ہوا اور اس طرح جمہور مسلم فکر میں اسمعیلی عقائد نے ہمیشہ ہمیش کے لیے اپنی جگہ بنالی۔

یقیناً اسمعیلی داعیوں کی یہ غیر معمولی کامیابی ہے کہ وہ صدیوں کی جانکسل جدوجہد کے دوران نہ صرف یہ کہ مختلف حکومتوں کے قیام میں کامیاب ہوئے، دنیا کے مختلف علاقوں میں، تاریخ کے ہر دور میں مخالفین سے نبرد آزما رہے بلکہ ان کے خفیہ دعوتی نظام نے سوادِ اعظم کے اسلام کا قالب بھی تبدیل کر ڈالا۔ حتیٰ کہ تہذیب و اخلاق، روحانیت اور شاعری کی وہ عظیم کتابیں جنہیں عالم اسلام میں صدیوں سے قبولیت عامہ حاصل ہے اور جنہیں آج بھی مذہبی ذہن احترام کی نگاہ سے دیکھتا ہے، ان کی ترتیب و تدوین میں بھی اسمعیلی اہل فکر نے اہم رول انجام دیا ہے۔ مثال کے طور پر مولانا جلال الدین رومی کو لیجئے جن کا سکہ کوئی سات سو سالوں سے عالم اسلام میں چل رہا ہے۔ ان کی مثنوی اپنی تمام تر شعری خوبیوں کے باوجود بنیادی طور پر اسی باطنی ذہن کی تعمیر کی کوشش ہے جس سے مولانا رومی کا قلبی تعلق ہے۔ بہتوں کے لیے یہ بات شاید حیرت و استعجاب کا باعث ہو کہ مثنوی کا روحانی ہیرو شمس تبریز جس کی شخصیت پر صدیوں سے سریت کا پردہ پڑا رہا ہے دراصل اسمعیلی امام شمس الدین کی ذات ہے۔ کہا جاتا ہے کہ قلعہ الموت کے سقوط کے بعد شمس الدین محمد جو الموت کے آخری حکمران رکن الدین خورشاہ (متوفی ۶۵۵ھ) کے بیٹے اور ولی عہد تھے، اپنی جان بچا کر آذربائیجان کی

طرف نکل آئے۔ شمس الدین نے زردوزی کا بھیس اختیار کیا اور اپنی اصل شخصیت پر پردہ ڈالے رہے۔^{۳۳۱} رومی جب شمس تبریز کو ایک مجذوب زردوزی کی حیثیت سے متعارف کراتے ہیں تو دراصل وہ اس پردے میں اپنے امام وقت کو خراج عقیدت پیش کر رہے ہوتے ہیں جن کے روحانی وجود سے ان کی شاعری حرارت حاصل کرتی ہے۔

علم باطن ہچومسقہ، علم ظاہر ہچو شیر

کے بود شیر مسقہ، کے بود بے پیر پیر

ابن عربی جنہیں تصوف کے شیخ اکبر کی حیثیت سے متصوفین کے دل و دماغ پر غیر معمولی تصرف کا اختیار حاصل رہا ہے ان کے تصور کائنات پر اسمعیلی التباسات فکری کے اثرات خاصے نمایاں ہیں۔ ہمہ اوست کا فلسفہ ہو یا ظاہر و باطن کی عقدہ کشائی، عالم لاہوت و جبروت اور ملکوت و ناسوت کا ذکر ہو یا تنزلات اور حقیقت محمدیہ کا حلولی بیان، ان التباسات پر اخوان الصفا اور علم حقیقت کی دوسری اسمعیلی کتابوں کی جھلک باسانی دیکھی جاسکتی ہے۔^{۳۳۲} بکمال احتیاط اتنا تو کہا ہی جاسکتا ہے کہ ابن عربی کا تصور حیات ان ہی تصورات کی نمو یافتہ اور منظم شکل ہے۔ آیات قرآنی کی تاویل میں ابن عربی نے اپنے اسمعیلی ائمہ سے بھرپور کتاب کیا ہے۔ مثال کے طور پر ﴿والتین والزیتون﴾ و طور سینین و هذا البلد الامین ﴿ کو لیجئے۔ امام المعز کی تاویل کے مطابق تین باطن کے مثل ہے کہ اس کا چھلکا نہیں ہوتا جو اسے چھپائے اس کے برخلاف انار ظاہر کے مثل ہے کہ اس کا مغز چھلکے میں چھپا ہوتا ہے۔ ابن عربی نے ہو بہ ہو اسی باطنی مہنج تاویل کی پیروی کی ہے۔ کہتے ہیں تین سے مراد معانی کلیہ ہیں کہ اس میں گٹھلی نہیں ہوتی مغز ہی مغز ہوتا ہے۔ زیتون سے مراد معانی جزئیہ ہیں کہ اس میں گٹھلی ہوتی ہے۔ طور سینین سے مراد دماغ ہے جو جسم سے اسی طرح بلند ہے جس طرح زمین سے پہاڑ۔ بلد الامین قلب کی طرف اشارہ ہے جو معانی کلیہ کا محافظ ہے۔ اللہ تعالیٰ نے ان چیزوں کی قسم اس لیے کھائی ہے کہ ان کے سبب انسان کو کمال حاصل ہوتا ہے اور یہی سبب ہے کہ ان علامتی امور کے بیان کے بعد لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم کی آیت کے لائے جانے کا۔ مغز اور چھلکے کی یہ باطنی تاویل امام المعز کی تاویل سے بڑی مشابہت رکھتی ہے۔ ابن عربی نے جس طرح قرآن مجید کو مغز اور چھلکے یا ظاہر و باطن کے paradigm میں پڑھنے کی کوشش کی ہے اسے

اگر اسمعیلی تاویل و حقائق کے تناظر میں دیکھا جائے تو یہ تاثر گہرا ہوتا جاتا ہے کہ ان کی دانشوری میں اسمعیلی مسلک کا ہاتھ ہو یا نہ ہو ان کے دائرہ فکر کی تشکیل میں تاویل و حقیقت کی کتابوں نے اہم رول انجام دیا ہے۔

اسمعیلی دانشوری نے تصوف و اخلاق کی کتابوں پر جتنا گہرا اثر مرتب کیا ہے اس کے پیش نظر بسا اوقات یہ کہنا مشکل ہے کہ ان کتابوں کے لکھنے والے عقیدتاً اسمعیلی تھے یا انھوں نے تصوف کے زیر اثر اسمعیلی تصور حیات کو غیر محسوس طور پر اپنے ہاں جگہ دے دی ہے۔ مثال کے طور پر سعد الدین شبستری (متوفی ۷۱۷ھ) کی مشہور مثنوی گلشن راز کو لیجئے جو اہل تصوف کے حلقے میں ایک متداول کتاب کی حیثیت سے گردش کرتی رہی ہے اور جس کی مختلف صوفیاء نے شرحیں بھی لکھی ہیں۔ محمد شاہی نزاری امام شاہ طاہر کی شرح گلشن راز کا مطالعہ اس راز سے پردہ اٹھاتا ہے کہ گلشن راز کا مصنف فی الاصل ایک اسمعیلی صوفی ہے جس نے بڑی کامیابی کے ساتھ اس نظم کو اپنے نظریات کی تبلیغ کا ذریعہ بنایا ہے۔ اسمعیلی حلقوں میں فرید الدین عطار (متوفی ۷۲۷ھ)، جلال الدین رومی (متوفی ۷۶۲ھ)، عزیز الدین نسفی (متوفی ۷۶۶ھ) اپنی اصل اسمعیلی شناخت کے ساتھ دیکھے جاتے رہے ہیں۔ رومی کی اسمعیلی وابستگی امام شمس الدین کے تئیں ان کے مریدانہ والہانہ اظہار بیان سے نمایاں ہے۔ فرید الدین عطار اپنے پند نامہ کے سہارے صدیوں سے سنی ذہن کی تعمیر میں ایک اہم عامل کا کردار ادا کرتے رہے ہیں اور نسفی کی زبدۃ الحقائق کو وسط ایشیاء کے اسمعیلی علمی سرمایے میں نمایاں مقام کا حامل سمجھا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ جن اسمعیلی مصنفین نے جمہور مسلم ذہن کی تشکیل میں نمایاں رول ادا کیا ہے ان میں نصیر الدین طوسی کی اخلاقِ ناصری کو نمایاں مقام حاصل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ نصیر الدین طوسی جنھوں نے بعد میں اثنا عشری شیعیت اختیار کر لی تھی، ایک طویل عرصے تک اسمعیلی حکمران ناصر الدین عبدالرحمن بن ابی منصور (متوفی ۷۵۵ھ) کے دربار سے وابستہ رہے تھے اور اسی دوران انھوں نے اخلاقِ ناصری تصنیف کی تھی اور یہ کہ اس کے پہلے ایڈیشن میں اسمعیلی طرزِ فکر کا حامل ایک پیش لفظ بھی شامل تھا۔ نصیر الدین طوسی کی ایک اور تصنیف روضة التسليم سے بھی ان کا سابقاً اسمعیلی ہونا ثابت ہوتا ہے۔ طوسی کی شہادت کو اگر درست تسلیم کیا جائے تو یہ مانے بغیر چارہ نہیں رہتا کہ سنی اشعری فکر کے اساطین میں سے ایک نمایاں عالم دراصل درونِ خانہ اسمعیلی

عقائد کے حامل تھے۔ اپنی روحانی خودنوشت سیر و سلوک میں طوسی نے لکھا ہے کہ شہرستانی کوئی عام اسمعیلی نہ تھے بلکہ وہ اسمعیلی نظام دعوت میں داعی الدعاة کے منصب پر فائز تھے۔^{۳۳۲} شہرستانی کی بعض تصانیف مثلاً تفسیر مفاتیح الاسرار اور مصارعة الفلاسفہ سے ان کی اسمعیلی وابستگی یا اثرات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ حکیم نزاری برجنڈی کوہستانی (متوفی ۱۲۰۷ھ) جو ایک کھلے عام اسمعیلی شناخت کے ساتھ چلتے پھرتے نظر آتے ہیں، گلشن راز کے مصنف شبستری اور معروف فارسی شاعر شیخ سعدی کے حلقہ احباب میں تھے۔ تو کیا سعدی جن کے زبان زد عام شعری مجموعے گلستاں، بوستاں صدیوں سے ہماری درسگاہوں میں رائج رہے ہیں در پردہ اسمعیلی تھے؟ ہمارے پاس اس بارے میں دافرثوت نہیں اور نہ ہی سردست یہ ہماری گفتگو کا محور ہے۔ البتہ شعر و ادب کے ایک طالب علم کی حیثیت سے اس خیال کو یکسر مسترد کرنا بھی ممکن نہیں۔ خاص طور پر جب سعدی کی شاعری میں اس خیال پر اندرونی شہادت موجود ہو:

خدایا بحق بنی فاطمہ کہ برقول ایمان کنم خاتمہ

اگر طاعتم رد گنی در قبول من و دست و دامان آل رسول

اسمعیلی مفکرین اور داعیوں کے ہاتھوں اہل تصوف کی تقلیب نظری کی ایک اور ناقابل تردید امثال وفق و نقوش کی مقبولیت ہے جسے مسلمانوں کے تمام ہی فرقوں نے کسی نہ کسی سطح پر قبول کر رکھا ہے۔ وفق و نقوش کا سارا کاروبار بنیادی طور پر ابتدائی غلاة شیعہ کے ان تصورات کی نمود یافتہ شکل ہے جن کے مطابق یہ سمجھا جاتا تھا کہ خدا نے دنیا کی تخلیق حروف کے ذریعہ کی ہے۔ ان کے نزدیک کُن فیکون کا عمل اس خیال سے عبارت تھا کہ عربی کے حروف تہجی اسم اعظم سے ماخوذ ہیں جن میں زبردست تخلیقی صلاحیت پائی جاتی ہے۔ المغیرہ بن سعید جنہیں تاریخی مصادر میں الباقر کے غلاة کی حیثیت سے دیکھا گیا ہے اور جنہوں نے اسمعیلی تصور حیات کی تشکیل میں اہم رول انجام دیا ہے غالباً وہ پہلے شخص ہیں جنہوں نے حروف کی سبزی معنویت پر کلام کیا۔ جلد ہی ابتدائی غلاة کے حلقے میں عربی زبان کے اٹھائیس حروف کے سلسلے میں ان کے خواص اور اثرات پر گفتگو ہونے لگی۔^{۳۳۵} عہد فاطمی میں ابو حاتم الرازی اور ابو یعقوب البستانی جیسے اسمعیلی داعیوں نے کُن فیکون کے تخلیقی فلسفے کو مزید ترقی دی۔ یہ خیال عام ہوا کہ کاف (ک) اور نون (ن) کے دو حروف سے کائنات کی

تخلیق اس طرح ہوئی کہ کن سے پہلے کوئی وجود میں آیا اور پھر اس کی تخلیقی قوتوں نے قدر کو پیدا کیا۔ اس طرح کوئی قدر سے الحروف العلویہ کی تخلیق ہوئی۔ یہ سات حروف علویہ سات ناطق پیغمبروں کو ظاہر کرتے ہیں۔ ان ہی حروف سے عربی زبان کے دوسرے حروف بھی پیدا ہوئے۔^{۳۳۶} حروف کی یہ اسمعیلی تاویل جو کائنات میں اسمعیلی اماموں کے مرکزی مقام پر دلیل لاتی تھی، آٹھویں صدی ہجری میں فضل اللہ استرآبادی کے ہاتھوں ایک پیچیدہ مگر سحر کن فن میں متشکل ہوئی۔ فضل اللہ کی حرفی تحریک نے بڑی شد و مد کے ساتھ حروف کے سبزی معنی اور ان کے خواص کا پروپیگنڈہ کیا۔ دیکھتے دیکھتے مختلف صوفی سلسلوں نے ان خیالات کو قبول کر لیا۔ دسویں صدی ہجری کے آخر تک حروفیہ اور نقطویہ تحریکوں نے اتنی قوت حاصل کر لی کہ صفوی حکمرانوں کو ان کے خلاف سخت کارروائی کرنی پڑی۔^{۳۳۷}

اہل صفا کے لبادے میں اسمعیلی داعیوں کی چلت پھرت ان کے لیے نظری اور سیاسی ہر دو اعتبار سے غیر معمولی اور حیران کن کامیابی پر منج ہوئی۔ منگول حملوں کے بعد جب اسمعیلی داعیوں نے تصوف کو باقاعدہ طرق و سلسلہ کی بنیاد پر منظم کرنے کی ضرورت محسوس کی تو انھیں کسی نظری یا عملی دشواریوں کا سامنا نہ کرنا پڑا کہ تصوف ان کے داعیان مستور کا فطری تنظیمی قالب چلا آتا تھا۔ عہد فاطمی میں ابواسحاق شامی کا صوفی کے بھیس میں افغانستان کے دور دراز علاقوں تک آنا، اہل صفا کے قافلوں کا سندھ و پنجاب کے علاقوں میں ورود اور پھر ملتان و منصورہ میں فاطمی ولایت کا قیام صوفی قالب کا ہی مرہون منت تھا۔ قلعہ الموت کے نزاری اماموں کے عہد میں بدخشاں میں اسمعیلی ولایت کا قیام صوفی پیر سید شاہ ملنگ اور سید شاہ خاموش کے ہاتھوں ہی انجام پایا تھا۔^{۳۳۸} پیروں اور میروں کی یہ چھوٹی سی ریاست جو پندرہویں صدی کے وسط تک قائم رہی نزاری اماموں کے صوفیانہ مشن کے در پردہ عزائم سے بہت کچھ پردہ اٹھاتی ہے۔ صفوی حکمرانوں کی زبردست مخالفت کے سبب حروفیہ اور نقطویہ تحریک بظاہر ایران سے غائب ہو گئی لیکن ان خیالات نے تصوف کے تقریباً تمام ہی سلسلوں کو کم و بیش متاثر کیا۔ بیشتر صوفی سلسلے بظاہر تو خود کو سنی شافعی مسلک کا حامل بتاتے لیکن نظری اعتبار سے وہ علی کی ولایت، اہل بیت کی فضیلت، ظاہر و باطن، شریعت و حقیقت کی اصطلاح میں کلام کرتے اور نجات و ہدایت کے لیے پیر کی رہنمائی کو شرط ایمان بتاتے۔ اس طرح تصوف کے بھیس میں اسمعیلی دعوت مختلف قالب بدلتی رہی حتیٰ کہ جب ضرورت محسوس ہوئی صوفیاء نے اپنے پرانے قالب

کو خیر باد کہہ دینے میں بھی کسی ادنیٰ تکلف کا مظاہرہ نہ کیا۔ مثال کے طور پر صفوی سلسلہ کو لیجئے جسے سنی شافعی شناخت کے ساتھ شیخ صفی الدین (متوفی ۳۵۷ھ) نے قائم کیا تھا۔^{۳۳۹} ایران میں صفوی حکومت کے قیام کے بعد اچانک اس کی شیعہ شناخت سامنے آگئی۔ البتہ شاہ اسمعیل نے اسمعیلی کے بجائے بوجہ اثنا عشری شیعیت کو ریاست کا مذہب بنانے کا اعلان کیا۔ اسمعیلی داعی اگر اہل صفا کے بھیس میں سرگرم نہ ہوتے تو نہ تو شہاب الدین سہروردی شیخ مقتول کہلاتے اور نہ ہی حلاج کا نعرہ انا الحق صلاح الدین ایوبی کو ان کے قتل پر آمادہ کرتا۔^{۳۴۰}

صوفیاء کے یہ حلقے جو بظاہر درویش اور قلندر کی حیثیت سے خود کو پیش کرتے باطن سیاسی عزائم کے لیے سرگرم رہتے تھے۔ لہذا عراق و فارس کے ان علاقوں میں جہاں ان سلسلوں کی پرورش و پرداخت ہوتی رہی تھی صوفیاء کے یہ حلقے حالات کی سازگاری کے ساتھ ہی مجاہدانہ اولوالعزمی کے جوہر دکھاتے۔ بدخشاں میں پیرو میر کی سلطنت کا تذکرہ ہم کر چکے ہیں۔ اس سلسلے کی ایک روشن مثال خود صفوی سلسلہ ہے جسے اسلامی تاریخ میں پہلی بار ایک قومی فارسی ریاست کے قیام کا اعزاز حاصل ہے۔ ابتداء میں صفوی تحریک پر صوفیائے بے سیف کا رنگ غالب تھا لیکن اس سلسلے کے چوتھے صوفی شیخ جنید کی قیادت میں قزلباشوں کی ترک تازیاں بالآخر صفوی امپائر کے قیام پر منبج ہوئی۔ لہذا یہ سمجھنا صحیح نہیں کہ صوفیاء صرف حق و ہو کی صداؤں سے میدان سر کیا کرتے تھے ہاں ایسا باور کرانا ان کے لیے ایک ناگزیر اسٹریٹیجی کا حصہ تھا۔

نزاری امام مستنصر باللہ ثانی انجدان کے علاقے میں شاہ قلندر کے نام سے روپوش رہے البتہ انہوں نے اپنے فاطمی سادات ہونے یا نجات کے لیے پیرو مرشد کا ہاتھ تھامنے جیسے خیالات کا برملا اظہار کیا۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ اب یہ خیالات اپنی عوامی مقبولیت کے سبب صرف اسمعیلی داعیوں کی میراث نہیں سمجھے جاتے تھے اور دوسری وجہ یہ تھی کہ مستنصر کی پندیات جو انہوں نے جن دور دراز علاقوں کے قسبین کو خطاب کرتی تھی وہاں تنظیم کا صوفیانہ قالب ہی کارگر ہو سکتا تھا۔ سو شاہ قلندر نے اپنے آپ کو اہل حق اور اہل حقیقت کہنے پر اکتفا کیا۔ البتہ امام کی اتباع، اس کے دیدار اور حق امام کی ادائیگی پر اصرار باقی رکھا۔^{۳۴۱} انجدان میں آج بھی شاہ قلندر (امام مستنصر باللہ ثانی) اور شاہ غریب (امام مستنصر باللہ ثالث) کے مزارات اس خیال کی دلیل ہیں^{۳۴۲} کہ ملنگوں اور قلندروں کی

مختلف درگا ہیں جو برصغیر ہندو پاک میں مرجع خلاق بنی ہوئی ہیں ان کا تعلق کہیں نہ کہیں اسمعیلی دعوت سے پایا جاتا ہے۔ منگول حملوں کے بعد اسمعیلی ائمہ اور داعیوں نے پیر کی اصطلاح اپنے لیے مخصوص کر لی تھی۔ مثال کے طور پر پیر صدر الدین جو امام اسلام شاہ کی خدمت میں ہندوستان سے حق امام کی رقم لے کر پہنچے تھے داعی، ماذن یا مکر کے بجائے پیر کے لقب سے ہی جانے جاتے ہیں اور یہی لقب ان کے خلفاء کا بھی رہا ہے۔ صوفی ادب میں جب ہم کسی صاحبِ طریقت کو خرقہ تقسیم کرتے ہوئے دیکھتے ہیں یا جب فرید الدین گنج شکر کی زبان سے یہ مژدہ سننے کو ملتا ہے کہ انھوں نے نظام الدین اولیاء کو ہندوستان کی ولایت بخش دی ہے تو واقفانِ حال جانتے ہیں کہ مشن اہل بیت سے والہانہ اور مخلصانہ وابستگی کے سبب اب انھیں تنظیم دعوت میں ایک اہم منصب پر فائز کیا گیا ہے۔ گذشتہ دنوں نظام الدین اولیاء کی درگاہ کی مرمت کے دوران جب ایک باولی سے دریا کی جانب زیر زمین خفیہ راستہ دریافت ہوا تو کسی کی سمجھ میں یہ بات نہ آئی کہ ایک صوفی درویش کو کسی زیر زمین خفیہ راستہ کی کیا حاجت ہو سکتی ہے۔ البتہ آغا خان فاؤنڈیشن، جس کی ایماء پر حکومت ہند کے تعاون سے یہ کام انجام پارہا تھا، کو شاید اس بات کا اندازہ ہو کہ وہ دراصل اپنے بزرگوں کی قبروں کی نگہبانی کا روایتی فریضہ انجام دے رہا ہے۔

خلاصہ بحث

فاطمی دعوت دراصل عوامی بے چینی اور سیاسی گھٹن کی پیداوار تھی۔ عامۃ الناس کے لیے اس خیال میں غیر معمولی کشش پائی جاتی تھی کہ سیاسی اور سماجی زندگی کا انحراف امام عادل کی عدم موجودگی کے سبب ہے اور یہ کہ خلافت کے واقعی سزاوار آلِ فاطمہ کے منصوص ائمہ ہیں جن کی قیادت میں دنیا ایک بار پھر حقیقی اسلام کی برکتوں سے لطف اندوز ہو سکتی ہے۔ آلِ رسول اور آلِ فاطمہ کی قیادت کا یہ سیاسی پروپیگنڈہ مذہب اور فلسفہ کی زبان میں کچھ اس منظم، ولولہ انگیز مگر خاموش انداز سے آگے بڑھا کہ دیکھتے دیکھتے نصف صدی کے اندر فاطمی خلافت کا ابتدائی قالب شمالی افریقہ کی سرزمین پر طلوع ہو گیا۔ اس میں شبہ نہیں کہ الدعوة الہادیہ کے نقباء کو اس حیرت انگیز اور سرلیج کامیابی میں آلِ بیت کے لیے پائی جانے والی عوامی ہمدردی سے خاصا تعاون ملا۔ غلاۃ شیعوں اور مجاہدان آلِ بیت کے علاوہ خود

دعوتِ عباسیہ کے شیعہ لب و لہجہ نے کسی ایسی تحریک کی کامیابی کے لیے سازگار ماحول فراہم کر رکھا تھا۔ ان حالات میں آلِ فاطمہؑ کے نسلی امامت کے فلسفہ پر ایمان لے آنا اور اس کے لیے غیر معمولی قربانیوں کے مظاہر پیش کرنا عین فطری تھا۔ فاطمی داعیوں نے اپنے سیاسی موقف کو عقیدے کے طور پر کچھ اس طرح پیش کیا کہ فاطمی امام کی اتباع کے بغیر دین کا تصور ناقص معلوم ہونے لگا۔ یہ خیال تو اثنا عشری شیعہوں کے ہاں بھی پایا جاتا تھا کہ غدیر خم کا واقعہ تنصیبِ ولایتِ علیؑ کی حتمی دلیل ہے۔ البتہ فاطمی داعیوں نے امام کو معصوم و مامور قرار دینے یا چار درجہ نبی سے افضل بتانے کے علاوہ امام کے مادہ تخلیق کو عام انسانوں سے مختلف بتایا۔ اسمعیلی کو نیا ت میں امام کو مرکزی مقام عطا کرنے یعنی صاحبِ جنتہ ابدانیہ سے لے کر ساتویں ناطق محمد بن اسمعیل کے ظہور کی تشریح و تاویل نے امامت پر فاطمی ائمہ کے آسمانی حق کو مستحکم کر دیا۔ اس طرح مذہب و فلسفہ کی زبان میں ہونے والے اس درپردہ پروپیگنڈے نے دیکھتے دیکھتے عالم اسلام کو کچھ اس طرح اپنی لپیٹ میں لے لیا کہ چوتھی صدی کے آخر تک مسلم دنیا بجز چند چھوٹی ریاستوں کے سیادتِ آلِ بیت کے نام لیواؤں کے ہاتھ میں آگئی۔ شمالی افریقہ مصر و شام اور کسی حد تک حجاز فاطمیوں کے قبضے میں آگیا۔ بغداد پر دیلمیوں کا تسلط ہوا، بغداد کی مسجدوں میں ان کے نام کا خطبہ پڑھا جانے لگا۔ فارس، مکران، بلوچستان جیسے علاقوں میں تو ان کی خود مختار ریاستیں قائم ہو گئیں۔ بحرین، نجد اور شام کے بعض علاقے قرامطہ کے قبضے میں تھے، حجاز پر قرامطہ اور فاطمی دعویداروں کی چپقلش جاری رہتی۔ ادھر ہندوستان کے ملتان و منصورہ میں فاطمی خلفاء کا خطبہ پڑھا جاتا۔ ماوراء النہر کی کمزور سنی حکومت اور بغداد میں سنی خلیفہ مجبور کی موجودگی کے علاوہ سنیوں کے پاس گذشتہ سیاسی جاہ و حشم کی کوئی علامت نہ رہ گئی تھی۔ اس اعتبار سے دیکھئے تو آلِ بیت کے حوالے سے فروغ پانے والے اس سیاسی پروپیگنڈے میں بڑی قوت تھی جس نے مختلف بلاد و امصار میں مختلف عناوین سے مہمانِ آلِ بیت کی حکومت قائم کر دی تھی۔ لیکن یہی نسلی پروپیگنڈہ اپنے اندر خود اپنی نفی (antidote) کا سامان بھی رکھتا تھا۔ نسلی امامت کے اسی منصوص تصور نے فاطمی خلافت کی اینٹ سے اینٹ بجا دی۔ نزار کی امامت منصوص اس کے چھوٹے بھائی مستعلی کے لیے قابل قبول نہ ہو سکی۔ نزار حصولِ سلطنت کی فوجی مہم میں مارے گئے اور پھر یہاں سے قیادت کی تقسیم نے نظری طور پر اسمعیلی دعوت کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا۔ حسن بن صباح کی دعوت

الجديدة مختلف قالب بدلتی ہوئی قاسم شاہی اماموں کے موجودہ آغا خانی سلسلے میں جلوہ گر ہوئی۔ دوسری طرف مستعلی حافطی سلسلوں کے باقیات داؤدی سلیمانی حلقوں کی شکل میں آج بھی موجود ہیں۔ قاہرہ اور الموت کے سقوط کے بعد فاطمی دعوت تنظیمی اور نظری ہر دو اعتبار سے مختلف تغیرات سے گزری ہے۔ کبھی ائمہ کا باہمی اختلاف قبعین کی گروہی تقسیم کا سبب بنا ہے تو کبھی داعیوں کے باہمی جھگڑے مزید چھوٹے چھوٹے فرقوں میں ان کی تقسیم کا باعث ہوئے ہیں۔ اگر امامت واقعی شرط ایمان ہے اور اگر یہ بات سچ ہے کہ امام یا اس کے داعی کے ہاتھوں پر بیعت کے بغیر ایمان مکمل نہیں ہوتا تو اب غیاب امام میں داؤدی سلیمانی بوہروں کے پاس تکمیل ایمان کا کوئی ذریعہ نہیں رہ گیا ہے۔ دوسری طرف نزاری امام حاضر جو دعوت جدیدہ کا تسلسل سمجھے جاتے ہیں ان کے نظری خیمے میں تاریخ کے مختلف ادوار میں اتنے بھونچال آئے ہیں کہ اب اس دعوت پر الدعوة الہادیہ کا گمان کرنا بھی مشکل ہے۔ حسن علی ذکرہ السلام کی اصلاحات سے لے کر موجودہ حاضر امام کا نمازوں کو از سر نو رائج کرنے کا پروگرام اس بات پر دال ہے کہ امام کی ذات کو شرع سے بالاتر سمجھنے کا خیال بالآخر اسمعیلی قبعین کو ایک ایسی اندھی گلی میں لے آیا ہے جہاں آگے راستہ مسدود ہے۔ موروثی امامت کے فلسفہ نے نہ صرف یہ کہ فاطمی دعوت کو مسلسل تقسیم در تقسیم کے عمل سے دو چار کئے رکھا ہے بلکہ اب امام اور داعیوں کی ساری توجہ اپنی بھیڑوں کو اکٹھا رکھنے میں صرف ہو رہی ہے۔ جن لوگوں نے قرن اول کے سیاسی اختلاف سے متوحش ہو کر جمہوری یا شورائی طرز انتخاب کے بجائے موروثی امامت کا ہیكل تشکیل دیا تھا اور جو یہ سمجھتے تھے کہ آل فاطمہ کے خانوادے میں منصوص و موروث امامت کی تنصیب اتحاد و اتفاق کی ضمانت ہوگی، عہد اول کا اتحاد و اتفاق لوٹ آئے گا، وہ اس حقیقت کا ادراک نہ کر سکے کہ نسلی امامت نہ صرف یہ کہ اسلام کی بنیادی تعلیمات اور اس کے مزاج سے مغائر ہے بلکہ یہ اپنے اندرون میں تقسیم در تقسیم اور فرقہ در فرقہ کے تباہ کن جراثیم بھی رکھتی ہے۔

حیرت ہوتی ہے کہ جو لوگ اموی اور عباسی طرز حکمرانی سے کبیدہ خاطر ہو کر امام آل بیت کی قیادت میں احیائے اسلام کی دعوت لے کر اٹھے تھے اور جو لوگ اپنی دعوت کو کبھی الدعوة الہادیہ سے موسوم کرتے تھے وہ آج فرقہ پرستی کے شرک میں مبتلا مختلف داعیوں اور اماموں کی چراگاہ بن کر رہ گئے ہیں۔ نظری پراگندگی کا یہ حال ہے کہ اگر سلیمانی فرقہ خود کو قائم القیامۃ کے دور میں سمجھتا ہے تو

داؤدی کسی ایسے دور کی شروعات سے بھی انکاری ہے۔ داؤدی بوہروں کا ایک فرقہ اگر داعی بدرالدین (متوفی ۱۲۵۶ء) کے بعد نص کا قائل نہیں تو دوسرا یہ کہتا ہے کہ خدا نے ہمارے گناہوں کی وجہ سے نص کی نعمت ہم سے چھین لی ہے۔ نظری تشنت کی اس فضا میں دعوت ہادیہ کی از سر نو منصوبہ بندی تو کجا داعیوں کی تمام توجہ اب اس بات پر مرکوز ہے کہ اس فرقہ گری کو فی زمانہ کس طرح برقرار رکھا جائے۔ خمس، زکوٰۃ، حق النفس اور سلام کی رقموں کی وصولیابی کا بہتر اور موثر انتظام کیسے ہو۔ بعض حلقوں نے تو فرائض و واجبات میں کوتاہی کے ازالے کے طور پر امام کی طرف سے مختلف مدوں میں مختلف رقموں کی جدول بھی مرتب کر لی ہے تاکہ غیاب خلافت اور غیاب امامت میں بھی مومنین مکمل دینی زندگی کا لطف لے سکیں۔

فاطمی دعوت جب تک مستور رہی یہ اندازہ کرنا مشکل تھا کہ آلِ فاطمہ کی امامت کو برحق ثابت کرنے کے لیے جو مختلف اور متضاد باتیں کہی جا رہی ہیں اس میں مخالفین کا پروپیگنڈہ کتنا ہے اور خود داعیوں کا مقصود و مطلوب کیا ہے۔ خلافت فاطمیہ کے ظہور کے بعد تو قیام تھی کہ نظری اور فکری امور پر کھلے عام مکالمے کی ضرورت محسوس کی جائے گی۔ قاضی النعمان کی دعائم الاسلام میں کسی حد تک ایک معتدل اور مقبول عام منشور کی تشکیل کی کوشش بھی کی گئی۔ البتہ ابتداء ہی سے فاطمی خلافت خود کو جس چہار اطرائی حملے کی زد میں پاتی تھی اس کی وجہ سے نظری انتہا پسندی اور غلو کو لگام دینا تو کجا اسے خاموش تحسین کا سزاوار سمجھا گیا۔ فاطمی خلافت کو بیک وقت اثنا عشری شیعوں، بغداد کے عباسیوں، اندلس کے امویوں اور صلیبی طالع آزماؤں کی مخالفت کا سامنا تھا۔ ایسی صورت میں غلاۃ شیعہ کے خلاف کوئی بڑی کارروائی نہ تو عملی طور پر ممکن تھی اور نہ ہی سیاسی مصلحت اس بات کی اجازت دیتی تھیں۔ پھر خلیفہ مہدی کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ ایسے لوگوں سے تعرض نہ کرے جو ان کے مستقر کی طرف رخ کر کے نماز پڑھتے اور کہتے کہ میں ایسی ہستی کی عبادت نہیں کرتا جو دکھائی نہ دے یا ان سے یہ کہتا کہ یا مولانا آپ آسمان کی طرف چڑھ جائیے کب تک گلیوں میں گھومتے رہیں گے۔ اس میں شبہ نہیں کہ غلو کے یہ مظاہر پایہ امامت کو استحکام بخشتے۔ فاطمی ائمہ کو عام گوشت پوست کے انسان سے ماوراء سمجھنا ان کے لیے سجدہ تعظیسی کی راہ ہموار کرتا۔ لیکن سیاست کے لیے غلو کے یہ مظاہر جتنے کارآمد تھے مذہب کے لیے اتنے ہی مضر بلکہ تباہ کن۔ غلو کی یہ لے بالآخر

اتنی بلند ہوئی کہ حاکم کے عہد میں بعض داعیوں نے اس خیال کا پروپیگنڈہ شروع کر دیا کہ مولانا حاکم کے اندر خدا حلول کر آیا ہے۔ انھوں نے اپنے رقعوں کی لوح پر بسم اللہ الحاکم الرحیم الرحیم لکھنے کی جسارت بھی کر ڈالی۔^{۳۳۶} اب تک اسمعیلی حلقوں میں ظاہری شریعت کی تعطیل موضوع گفتگو تھی اب دروزیوں نے باطنی شریعت کی قید بھی اٹھادی۔ دروزی اس التباسِ فکری کی واحد مثال نہیں ہاں وہ کرہ ارض پر آج بھی اپنی موجودگی کے باعث سب سے روشن مثال ہیں۔ ورنہ ذاتِ امامت میں غلو اور امام کو شرع سے بالاتر قرار دینے کے نتیجے میں مختلف دور میں اس قدر فرقے پیدا ہوئے کہ ان کا واقعی احاطہ مشکل ہے۔

نسبِ فاطمہ کا حوالہ جو سیاسی پروپیگنڈے میں فاطمین کی صلابتِ فکری کی دلیل سمجھا جاتا تھا، قیامِ حکومت کے بعد اس کی حیثیت محض سیاسی چہرے کی ہو کر رہ گئی۔ ظہورِ خلافت کے کوئی سو سال بعد عیدِ فاطمہ کے سماجی مظاہر کی ضرورت اس لیے محسوس ہوئی کہ فاطمی خلافت جو اپنی سیاست اور فقہی مسلک میں سنی عباسیوں اور اثنا عشری شیعوں سے مختلف تھی، اپنے تفوق کو ایک نئی شناخت عطا کر سکے۔ اذان میں حتیٰ علیٰ خیر العمل کی شمولیت اور خطبہ میں آلِ فاطمہ پر صلوة و سلام کا اضافہ فاطمی اسلام کے ایک منفرد قالب کی تشکیل کی کوشش تھی۔ آنے والی صدیوں میں مختلف بلاد و امصار کی مسجدیں سلسلہ النساء اہل الجنة کی صداؤں سے گونجنے لگیں۔ ایک نئے اور مختلف قالب کا یہ شوق بالآخر ایک طرح کی مسلکی تنگ نظری کا باعث بنا۔ کہتے ہیں کہ حاکم کے عہد میں ایک آدمی کو صرف اس لیے قتل کر دیا گیا کہ وہ کہتا تھا کہ میں حضرت علیؑ کو نہیں جانتا۔ اس کے دور میں بعض لوگ صرف اس جرم میں گرفتار کر لیے گئے کہ انھوں نے صلوة الضحیٰ پڑھی تھی۔ تراویح چونکہ اہل سنت کا شعار تھا اس لیے اس کا قیام ممنوع قرار دیا گیا اور اہل سنت سے اس بات کا مطالبہ کیا گیا کہ وہ اپنے گھروں پر رنگین اور منقش تحریروں میں سب السلف لکھوائیں۔^{۳۳۸} حتیٰ کہ ان سبزیوں اور پودوں کے استعمال سے بھی روک دیا گیا جن کے بارے میں یہ خیال تھا کہ وہ مخالفین کی پسندیدہ غذا رہی ہیں۔ خیال کیا جاتا تھا کہ جریر کا پودا حضرت عائشہؓ کو محبوب تھا، متوکل علیہ عباسی خلیفہ متوکل کی طرف منسوب کی جاتی تھی اور ملوچیہ امیر معاویہؓ کی پسندیدہ سبزی تھی سو ۳۹۳ھ میں حاکم نے ان تینوں کے استعمال پر حکم امتناعی جاری کر دیا۔^{۳۳۹} خلیفہ ظاہر نے ۴۲۶ھ میں دعائم الاسلام کو اسلام کے واحد مستند

فقہی مسلک کے طور پر رائج کرنے کی کوشش کی۔ تمام مالکی فقہاء ملک سے نکال دیئے گئے۔^{۳۵۰} خلیفہ عزیز کے زمانے میں فقہ کی دوسری کتابوں کا رکھنا باعث تعزیر قرار پایا۔ جس کے پاس موطا کا کوئی نسخہ پایا جاتا اسے سخت سزا دی جاتی۔^{۳۵۱} دین کے اسماعیلی قالب پر جوں جوں اصرار بڑھتا گیا الدعوة الہادیہ کے نقیب اپنے ہی تعمیر کردہ نظری گنبد میں محصور ہو کر رہ گئے۔

سیادت جب مذہب کے قالب میں جلوہ گر ہوتی ہے تو یہ ایک ناقابل تخیر قوت ثابت ہوتی ہے۔ آل بیت کے آسمانی حق کے پروپیگنڈے نے ابتدائی صدیوں میں عالم اسلام کو مسلسل اٹھل پھل سے دو چار کئے رکھا۔ اموی حکومت کی بساط اسی پروپیگنڈے کے سہارے لپیٹی گئی۔ عباسی خلافت اسی پروپیگنڈے کی رہین منت تھی۔ فاطمی حکمرانی کے خاتمہ کے بعد بھی یہ نظریہ خلفائے باطن اور سیادت سادات کے مختلف روحانی قالب بدلتا رہا۔ سیاست بمعنی حصول اقتدار جب اساسی دینی لفظیات میں جلوہ گر ہوتی ہے تو آگے چل کر اظہار کے یہی قالب اس کے پاؤں کے زنجیر بھی بن جاتے ہیں۔ سیاسی نظریہ بدلتے حالات کے زیر اثر نئی حکمت عملی کا متقاضی ہوتا ہے جب کہ مذہبی لفظیات اس میں کسی بڑی تبدیلی کی گنجائش نہیں پاتی۔ مصلحین کی تمام کوششیں اسی نظری گنبد محبوس کے اندر چلت پھرت سے عبارت ہوتی ہیں جن پر بظاہر تو انقلابی تبدیلیوں کا گمان ہوتا ہے لیکن فی الواقع ان کی حیثیت ایک لایعنی گردش محوری سے زیادہ نہیں ہوتی۔ قاضی النعمان کی معتدل فکری، نزاری قلعہ الموت میں عیدِ قیامت کی تقریبات^{۳۵۲} اور حسن ثالث کے عہد میں سنی اسلام سے قربت کی خواہش دراصل اسی گنبد محبوس سے نکلنے کی ناکام کوششیں تھیں۔ جس عمارت کی بنیاد ہی ٹیڑھی ہو اسے منہدم کئے بغیر اصلاح احوال کی کوئی کوشش کارگر نہیں ہو سکتی۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ سیاسی نظریوں نے مذہبی معتقدات کی حیثیت اختیار کر لی تھی۔ دین کا یہ اسماعیلی قالب، سنی، اشاعری یا اباضی قالب کی اصلاح کے بجائے ایک فریق کی حیثیت سے مسلسل مزاحم ہوتا رہا۔ مسلمانوں کے نظری اور سیاسی انتشار پر تاریخ کا اس سے بڑا طنز اور کیا ہو سکتا ہے کہ ہلا کو جب قلعہ الموت کی اینٹ سے اینٹ بجانے کو چلا ہے تو اسے سنی عالم اور مورخ علاء الدین عطا ملک جوینی کی رہنمائی حاصل تھی اور جب بغداد میں خلافت عباسی کی بساط لپیٹی گئی ہے تو اس مہم میں منگولوں کو عظیم المرتبت شیعہ عالم نصیر الدین طوسی کی ترغیب و تائید حاصل تھی۔

فاطمی خلافت قصہ پارینہ بن گئی البتہ سیاسی پروپیگنڈے نے دین کا جو فاطمی قالب تشکیل دیا تھا وہ مختلف سطحوں پر مسلم ذہن سے مسلسل مزاحم ہوتا رہا۔ وصایتِ علیؑ یا خلیفہ بلا فصل کا عقیدہ تو جمہور عوام میں مقبول نہ ہو سکا اور نہ ہی حضرت علیؑ کو نفس اللہ، معبود الملائکہ اور غافر خطیہ الرسول سمجھنے والے لوگ آج بڑی تعداد میں پائے جاتے ہیں البتہ تفصیل علیؑ کے چرچے عام ہیں اور پنجتن کو اسلام کی آسمانی شاہی فیملی کی حیثیت حاصل ہے۔ اسمعیلی داعی اہل صفا کے لبادے میں جس طرح اکنافِ عالم میں عوامی سطح پر سرگرم رہے اور جس طرح مختلف خطرات و مصائب میں انھوں نے دعوت کا فریضہ انجام دیا، جمہور عوام کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ ان کے التباساتِ فکری کو اسلام کے فطری قالب پر محمول کریں۔ فاطمی خلافت مضحکہ اور منتشر ہو گئی البتہ اس پروپیگنڈے نے ہمیشہ ہمیش کے لیے سادات کی روحانی سیادت اور سماجی عظمت پر دلیل قائم کر دی۔ یہ خیال عام ہوا کہ حسنی حسینی سید کی تعظیم ہر حال میں واجب ہے خواہ وہ زنا کار، نکاب کرے یا عمل قوم لوط میں مبتلا ہو، شراب پیئے، دجل و فریب کرے یا سود کھائے، چوری کرے یا جھوٹ بولے یتیموں کا مال ہڑپ کر جائے یا پاکدامن عورتوں پر تہمت لگائے یا بغیر کسی وجہ کے مومن مردوں اور عورتوں کو اذیت دے۔ سادات کو یہ کھلی چھوٹ شاید اس وجہ سے حاصل ہو گئی تھی کہ بعض روایتیں صراحت کے ساتھ بتاتی تھیں کہ فاطمہؑ نے چونکہ اپنی شرم گاہ کی حفاظت کی ہے سو اللہ تعالیٰ نے ان پر اور ان کی ذریت پر آگ حرام کر دی ہے۔ اس طرح روایتوں کے سہارے شروع ہونے والا سیاسی پروپیگنڈہ جو ابتداءً فاطمی خلفاء کے استحقاقِ خلافت پر دلیل لاتا تھا بالآخر سادات کی نسلی مشائخت پر منتج ہوا۔ ظاہر و باطن کی تاویل جو کبھی فاطمی داعیوں کی التباسِ فکری کا علامہ تھی عام تعبیری ادب کا مزاج بن گئی۔ قرآن جو کبھی اکتشافی ذہن کا غلغلہ انگیز آسمانی منشور سمجھا جاتا تھا ایک سڑی کتاب کی حیثیت اختیار کر گیا جس کے اسرار و رموز کی پیچیدگیاں صرف علم لدنی کے علوی سلسلے کے حاملین پر منکشف ہوتی تھیں، عوام کا لانعام کے لیے قوارع القرآن، مجربات، آیتوں کے خواص اور طلسماتی انداز کے وفق و نقوش کافی سمجھے گئے۔ شاہ ولی اللہ جیسے راسخ العقیدہ عالم اس التباسِ فکری میں مبتلا رہے کہ رسول اللہ کے ورثاء میں جن لوگوں نے حکمت، عصمت اور باطنی قطبیت کا حصہ پایا وہ اہل بیت ہیں جو خاصانِ خاص میں سے ہیں۔ بقول شاہ ولی اللہ فرارثہ الذین اخذوا الحکمة والعصمہ والقطبۃ

الباطنیۃ ہم اہل بیتہ و خاصتہ ^{۳۵۵} علی کی وصایت اور محدث کی حیثیت سے ان پر فرشتوں کے نزول کی بات تو شیعہ حلقوں تک ہی محدود رہی البتہ اہل تصوف کی پرزور تبلیغ اور شطیحات پر مبنی پروپگنڈے نے مفہم کے حوالے سے آسمانی رابطے کا دروازہ کچھ اس طرح کھولا کہ عبدالقادر جیلانی سے لے کر شاہ ولی اللہ تک اور عبدالبہا سے لے کر طاہر القادری ^{۳۵۶} تک الہمنی ربی اور امرنی مصطفیٰ کی بازگشت آج بھی مسلسل سنائی دے رہی ہے۔

اسلام کا سنی قالب

جس طرح آل بویہ کی امیر الامرائی نے اثنا عشری شیعیت کی تشکیل میں اہم رول ادا کیا اور جس طرح فاطمی خلافت کے ظہور سے اسلام کا ایک علیحدہ اسمعیلی قالب تشکیل پایا اسی طرح سنی اسلام کی تشکیل کا سہرا بھی بڑی حد تک خلافت آل عباس کے سر جاتا ہے۔ البتہ شیعہ اور اسمعیلی اسلام کے مقابلے میں سنی اسلام کا تاریخی سفر نسبتاً کہیں زیادہ طویل عرصہ پر محیط ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ ہے کہ سنی اسلام کو سبیل المؤمنین یا الجماعۃ ہونے کا دعویٰ رہا ہے جبکہ اس کے برعکس شیعہ اور اسمعیلی خود کو مسلم سے کہیں بڑھ کر مومن سمجھتے رہے ہیں۔ عوام کا لانعام کے مقابلے میں اہل بیت سے ان کی وابستگی کے سبب انہوں نے اپنی تعبیرات کو ہمیشہ انحصاراً پر محمول سمجھا ہے۔ بالفاظ دیگر یہ کہہ لیجئے کہ سنی اسلام ایک ایسے دریائے شور سے عبارت ہے جہاں فکر و نظر کے مختلف دھارے اور تعبیرات و تناظرات کی متحارب اور متخالف لہریں تاریخ کے مختلف ادوار میں اس میں گرتی رہی ہیں۔ کلامیوں کی قیل و قال ہو یا علمائے آثار کی لفظ پرستی، معتزلی ہوں یا اشعری، تفضیل آل بیت کے علمبردار ہوں یا شیخین کی علو مرتبت کے دعویدار، معاویہ کو امیر برحق سمجھنے والے لوگ ہوں یا ان کے خروج کو بغاوت پر محمول کرنے والے حضرات ان سبھوں کا تعلق بیک وقت اسلام کے سنی خیمہ سے ہے۔ سنی اسلام کی یہ وسیع القلمی اگر ایک طرف اسے سواد اعظم کا دین بنانے میں مدد و معاون ہوئی ہے تو دوسری طرف مختلف فکری مداخلتوں کے جذب و قبول کے سبب اس کی شکل اسلام کے نبوی قالب سے اتنی مختلف ہو گئی ہے کہ اب اس پر اصل دعوت محمدی کا گمان بھی نہیں ہوتا۔

سنی اسلام اگر صرف اس خیال سے عبارت ہوتا کہ اتحاد و اتفاق کی خاطر توحید کے بنیادی فریم ورک کے اندر ہر تعبیری رویہ کو قبول کر لیا جائے تاکہ مسلمانوں کی ملی وحدت پر کوئی آنچ نہ آئے تو پھر دین کے شیعہ، اسمعیلی، اباضی اور دوسرے قالب اولاً نہ تو وجود میں آتے اور نہ ہی تادیر اپنی شناخت برقرار رکھ پاتے۔ لیکن بد قسمتی سے سنی اسلام بھی ایک طرح کی فرقہ پرستی سے عبارت تھا جو ایک سیاسی تحریک کے نتیجہ میں وجود میں آیا تھا۔ دین کی سنی تعبیر سے دست بردار ہونا گویا آل عباس کے سیاسی استحقاق سے دست برداری کا ہم معنی تھا۔ پھر یہ کیسے ممکن ہوتا کہ آل عباس کی فرقہ وارانہ سیاست کسی واقعی الجماعۃ یا وحدتِ ملی کی تشکیل پر منتج ہوتی۔

سنی اسلام کا سیاسی پس منظر

سنی اسلام کے سیاسی اور سماجی محرکات کی نشاندہی سے پہلے لازم ہے کہ ہم ایک بار پھر بعض بنیادی تاریخی حقائق کو اپنے دل و دماغ میں تازہ کر لیں۔ سنی اسلام کا مروجہ تصور جہاں خلفائے اربعہ کو تقدیسی تاریخ کا حصہ سمجھا جاتا ہو، جہاں فقہائے اربعہ کو تشریح و تعبیر کے ناگزیر اساطین کے طور پر قبول کر لیا گیا ہو اور جہاں صحاح ستہ کے مجموعوں کو عہدِ رسول کے مستند اور حتمی وثیقے کے طور پر دیکھا جاتا ہو اور سب سے بڑھ کر یہ کہ جہاں تابعین، تبع تابعین اور اقوالِ سلف کی تائید کے بغیر دین کی فہم کو غیر مستند سمجھا جاتا ہو، کسی ایسے سنی اسلام کا وجود اسلام کی ابتدائی تین صدیوں میں نہیں پایا جاتا۔ اس میں شبہ نہیں کہ کبار صحابہ کی صفوں میں سیاسی اور پالیسی امور میں اختلاف کے سبب ابتدائے عہد میں ہی جمل اور صفین کی خانہ جنگیاں عمل میں آچکی تھیں۔ مسلمانوں کا باہمی اختلاف شہادتِ حسینؑ کے المناک حادثہ کو جنم دینے کا باعث بنا تھا۔ ابن زبیر کی نو سالہ خلافت کے دور میں حلقہ آل بیت کے مختلف خروج اور پھر عہدِ اموی اور عباسی میں اس تحریک کا تسلسل بھی اس حقیقت کی غمازی کرتا تھا کہ امت میں مسئلہ خلافت پر گہرے اور غیر مندرج اختلافات پائے جاتے ہیں۔ دوسری طرف تشریح و تعبیر کے حوالے سے جبر و قدر کی بحث اور پھر عہدِ مامون میں خلقِ قرآن کے پر جوش مناقشوں نے بھی امت کے باہمی اختلافِ فکر و نظر پر مبینہ شہادت قائم کر دی تھی۔ لیکن ان تمام اختلافِ فکر و نظر کے باوجود دین کا اجتماعی قالب ناقابل تقسیم سمجھا جاتا تھا۔ مسلمان اپنے تمام اختلاف

فکر و نظر کے باوجود الجماعۃ تھے کہ تب اہل سنت والجماعۃ یا سنی اسلام کی تشکیل عمل میں نہیں آئی تھی۔ عباسی دعوت، جس نے آگے چل کر سنی اسلام کا قالب تیار کیا، سیاسی اور نظری ہر دو سطح پر ابتداء سے ہی ایک منحصر کا شکار تھی۔ آل عباس احيائے دین کے نعرے کے ساتھ منظر عام پر آئے تھے۔ کوفہ کی مسجد میں تقریب حلف برداری کے موقع پر پہلے عباسی خلیفہ ابوالعباس السفاح (۱۳۹ء-۱۵۴ء) نے اپنی تقریر میں بنو امیہ اور بنو مروان کو خوب خوب صلواتیں سنائی تھیں اور اس خیال کا اظہار کیا تھا کہ ان کی بد اعمالیوں اور ظلم و جبر کے سبب خدا نے ان پر راتوں رات ایسا عذاب بھیجا کہ ان کا جاہ و چشم چشم زدن میں قصہ پارینہ بن گیا۔^{۳۵۷} بعد کے عباسی خلفاء بھی اپنے سیاسی جواز کے ثبوت میں بنو امیہ کی بے اعتدالیوں اور ان کے ظلم و جبر کا دل کھول کر تذکرہ کرتے رہے۔^{۳۵۸} عباسی دعوت کا اموی مخالف ہونا قابل فہم ہے اور یہ بات بھی سمجھنا مشکل نہیں کہ الرضا من آل محمد کے جلو میں چلنے والی تحریک آل بیت کی مخالف بھی نہیں ہو سکتی۔ آل عباس کا یہی وہ منحصر تھا جس نے انھیں ایک بیچ کی راہ اختیار کرنے پر مجبور کیا۔ عباسی پروپیگنڈے کے مطابق بنو امیہ جو دشمن اسلام تھے اب تہہ و تیغ کئے جا چکے تھے۔ مقابلے کے میدان سے پوری طرح باہر تھے۔ اب استحکام خلافت کے بعد ان کا مقابلہ علوی طالب آل بیت سے تھا جن کی طرف سے چھوٹے بڑے خروج کا سلسلہ مسلسل جاری تھا۔ بغض معاویہ اور حُب علیؑ کے درمیان ایک نئے راستے کی تلاش نے بالآخر آل عباس کو تصور آل بیت میں تبدیلی پر مجبور کیا۔ اسی عہد میں ابن عباس کا نیا فکری اور سیاسی عنصر اس discourse میں شامل ہوا۔ ابن عباس کا ماورائی تصور اسی عہد میں مرسوم ہوئی۔ روایتوں کے ذریعہ انھیں تفقہ فی الدین کی اس بلند چوٹی پر فائز کیا گیا جہاں کبار صحابہ کا فہم بھی ان سے بہت پیچھے رہ گیا۔ حتیٰ کہ ان سے قرآن کی پہلی تفسیر بھی منسوب ہو گئی۔ اس طرح وحی ربانی پر آل عباس نے اپنی تعبیراتی گرفت مضبوط کر لی۔ بنو امیہ کی مخالفت اور آل بیت کی حمایت کے بین بین عباسیوں کی اسٹریٹیجک معتدل فکری نے ان کے خلاف خلافت کا نظری جواز فراہم کر دیا۔

اس خیال کا ہم پہلے بھی اظہار کر چکے ہیں کہ عباسی دعوت بنیادی طور پر ایک شیعہ تحریک تھی۔ مہمان آل بیت کے سہارے مختلف بلاد و امصار میں زیر زمین سرگرم تھی۔ ابتداً اسے ہاشمیہ تحریک کے تسلسل کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ تحریک کے زعماء میں یہ خیال عام تھا کہ ابو ہاشم نے مرتے وقت

عباسی خانوادے کے محمد بن علی کو تحریک سے ان کی گہری وابستگی کے سبب اس تحریک کی قیادت سونپ دی تھی اور ان اسرار و علوم پر بھی مطلع کر دیا تھا جو انھیں راست محمد بن حنیفہ سے منتقل ہوئے تھے۔ ہاشمیہ تحریک کی کمان گو کہ ابتدا سے ہی آل عباس کے خانوادے میں رہی البتہ اس تمام عرصہ میں عباسی امام ابراہیم کی حیثیت امام مستور کی رہی جو عراق اور خراسان میں تحریک کی خفیہ کمان کرتے رہے۔ اس دوران انھیں مسلسل علوی ائمہ کی مسابقتوں کا سامنا کرنا پڑا۔ انہی ایام میں جب امام ابراہیم حمیمہ میں روپوش تھے ایک ایسا واقعہ پیش آیا جس نے تحریک آل بیت کی سمت اور شناخت کو بدل کر رکھ دیا۔ حلقہ آل بیت کے مجوزہ امام زید بن علی کا خروج بری طرح ناکام ہو گیا۔ ابھی ان کی شہادت کی خبر تازہ ہی تھی کہ ان کے صاحبزادے یحییٰ بن زید کو جز جان (خراسان) میں اموی گورنر نصر بن سیار الکنعانی کے عہد میں قتل کر دیا گیا۔ اخبار العباس کی ایک روایت کے مطابق حکومت نے صرف یحییٰ کے قتل پر اکتفا نہ کیا بلکہ ان کی لاش کو عرصہ ہائے دراز تک صلیب پر آویزاں رکھا یہاں تک کہ ان کی لاش کا رنگ متغیر ہو گیا۔^{۳۵۹} اس دلخراش واقعہ نے خراسان اور درواز کے علاقوں میں عوامی بے چینی کی ایک عمومی کیفیت پیدا کر دی۔^{۳۶۰} کہتے ہیں کہ خراسان کا کوئی ایسا شہر نہ تھا جہاں لوگوں نے اظہار غم و غصہ کے لیے سیاہ لباس نہ پہن رکھا ہو۔ خراسان میں یحییٰ آل بیت کی آخری علامت کے طور پر دیکھے جاتے تھے جن سے یہ توقع تھی کہ وہ اموی نظام جبر کی بساط لپیٹ سکیں گے۔ اب ان کی شہادت کے بعد علوی شیعوں کی تمام تر ہمدردیوں اور امیدوں کا مرکز حمیمہ کے امام مستور قرار پائے۔ تحریک ہاشمیہ کو مہمان آل بیت کی عمومی ہمدردی اور پر جوش تعاون حاصل ہو جانے کے سبب دیکھتے دیکھتے عباسی دعوت اچانک ایک عظیم الشان اور غلغلہ انگیز تحریک میں تبدیل ہو گئی۔ عرصہ تک اہل خراسان اس نشاط افزاء احساس میں جیا کیے کہ الانصار انصاران، الاوس والخزرج نصرہ النبی فی اول الزمان و اهل الخراسان نصرہ وراثتہ فی آخر الزمان۔^{۳۶۱} آل عباس کا سیاہ پرچم ان ہی خراسانیوں کی دین تھی جو یحییٰ بن زید کی موت پر کچھ نہ کر سکنے کی کسک لیے تو ابون کیسی ذہنی کیفیت میں جیتے تھے اور جنھوں نے مسلم بن عقیل کی قیادت میں بالآخر اموی حکومت کے فی الفور زوال کی حتمی بنیاد رکھ دی تھی۔ علوی آل بیت اپنے اس دعوے میں حق بجانب تھے، جیسا کہ نفس ذکیہ نے منصور کو تحریر کردہ اپنے ایک خط میں لکھا تھا، کہ آل عباس دراصل علوی آل بیت کی عوامی مقبولیت

اور ہمدردی کے سہارے ہی برسرِ اقتدار آئے تھے۔ البتہ استحکامِ خلافت کے بعد آلِ عباس کو اس بات کا شدت سے احساس ہوتا گیا کہ ان کے لیے تحریکِ ہاشمیہ کے حوالے سے اپنے سیاسی استحقاق پر جواز فراہم کرنا counter productive ہو سکتا ہے۔ کیسانہ اور ہاشمیہ تحریک کے قائد کی حیثیت سے اولاً تو ان کے لیے یہ باور کرانا مشکل ہوتا کہ علوی آلِ بیت کی موجودگی میں اقتدار پر ان کا بلا شرکت غیر قبضہ کسی الہی اسکیم کا حصہ ہے۔ ثانیاً ہاشمیہ پر غیر معمولی اصرار سے علوی علمبرداروں کا دعویٰ مزید مضبوط ہوتا بالخصوص ایک ایسی صورتِ حال میں جب سیادت کی گفتگو (discourse) صلاحیت اور لیاقت کے بجائے نص کی بنیادوں پر چل نکلی ہو۔ اس نزاکت کے پیش نظر عباسیوں نے خود کو تحریکِ ہاشمیہ کا تسلسل قرار دینے کے بجائے خلافت پر راست اپنے دعویٰ اور استحقاق کا اعلان کر دیا۔

نفسِ ذکیہ کے خروج کے بعد ایک نئے متبادل کی تلاش ابن عباس کے متبادل کی شکل میں جلو گرہ ہوئی اور یہیں سے عباسی اور علوی راستے الگ ہو گئے۔ رفتہ رفتہ آلِ عباس کی شیعہ تحریک سے تشبیح کا رنگ ہلکا ہونے لگا۔ عباسیوں کے لیے آلِ بیت کی محبت اور تفضیلِ آلِ علیؑ کی روایتیں اسی حد تک قابلِ اعتناء تھیں جب تک کہ یہ روایتیں علویوں کو سیاسی اقتدار سے دور رکھ سکیں۔ ایک ایسے متوازن سیاسی نظریہ کی تشکیل میں کچھ تو آلِ عباس کے نئے تراشیدہ حوالے سے مدد ملی اور کچھ کمی عہدِ اموی کی طرف ایک معتدل رویہ کی تشکیل کے ذریعے پوری ہوئی۔ گاہے بہ گاہے عباسی خلفاء امیرِ معاویہؓ کی انتظامی بصیرت اور اسلامی امپائر کی تشکیل میں ان کے کلیدی رول کا بزبانِ تحسین ذکر کرتے پائے گئے۔^{۳۶۳} اس طرح حبِ علیؑ کا متوازن اظہار جسے سیاسی مخمصہ کہتے یا strategic love، آلِ عباس کی سیاسی شخصیت کا حصہ بن گیا۔

ابن عباس جنہیں آگے چل کر سنی فکر میں ایک علمی حوالے کے طور پر متعارف ہونا تھا، خلیفہ مہدی کے عہد میں سیاسی discourse کا حصہ بنے۔ خلیفہ منصور کے مکتوب بنام نفسِ ذکیہ میں اس نئے سیاسی رویے کی پہلی آہٹ سنائی دیتی ہے اور پھر اس کی بازگشت مہدی سے لے کر مامون تک ہر دور میں باسالیب مختلف سنی جاسکتی ہے۔ کہا جاتا ہے کہ مامون نے ایک بار آٹھویں امام علیؑ الرضا سے پوچھا کہ امت کی قیادت کے لیے آپ خود کو کس طرح سزاوار سمجھتے ہیں؟ اگر یہ حوالہ علیؑ کی قرابت کا ہے تو رسول اللہ کے وصال کے وقت آپ کے دوسرے زیادہ قریبی ورثاء زندہ تھے۔ اور اگر یہ

استحقاقِ فاطمہؑ کے حوالے سے ہے تو پھر حسنؑ اور حسینؑ کی موجودگی میں علی کا اس منصب پر قابض ہو جانا گویا ان کے حقوقِ غصب کرنے کے مترادف ہے۔ کہا جاتا ہے کہ علی الرضا سے اس اعتراض کا کوئی جواب نہ بن پڑا اور وہ خاموش رہے۔^{۳۶۳} استحکامِ خلافت کے بعد آلِ عباس نے وارثِ رسولؐ کی حیثیت سے اپنے پروپیگنڈے کی مہم تیز کر دی۔ کہا گیا کہ رسول اللہ کے وصال کے وقت ان کے سب سے قریبی عزیزان کے چچا عباس موجود تھے سو ان کی موجودگی میں خلافت کی وراثت کسی اور کو منتقل نہیں ہو سکتی۔ بعض روایتوں نے آلِ عباس کے اس دعویٰ کے حق میں یہ دلیل دی کہ رسول اللہ نے اپنی زندگی میں نہ صرف یہ کہ اپنے چچا عباس کو وارث قرار دیا تھا بلکہ ان کے حق میں وصیت بھی کر دی تھی: ہذا عمی و بقیت ابائی۔ ام سلمیٰؓ سے منسوب ایک روایت کے ذریعے اس حقیقت کو ذہن نشین کرنے کی کوشش کی گئی کہ خلافت آلِ عباس کا ازلی اور ابدی حق ہے۔ ام سلمیٰؓ کہتی ہیں کہ ہم لوگ رسول اللہ کی مجلس میں تھے اور اس بات پر بحث چل رہی تھی آیا آگے چل کر خلافت پر آلِ فاطمہؑ متمکن ہوں گے۔ رسول اللہ نے یہ سن کر فرمایا کہ آلِ فاطمہؑ کبھی بھی خلافت حاصل نہ کر پائیں گے یہ منصب تو ہمارے چچا کے بیٹوں کے لیے مخصوص ہے یہاں تک کہ وہ اسے مسیح کو سونپ دیں گے: حتیٰ یسلمو نہا الی المسیح۔ اسی قبیل کی ایک اور روایت میں رسول اللہ سے یہ قول منسوب کیا گیا کہ آپ نے فرمایا تھا کہ عباس میرے وصی اور وارث ہیں۔^{۳۶۴} تفصیلِ عباس کا یہ سلسلہ یہیں نہ رکا بلکہ ایک منسوب الی الرسول قول میں یہ بھی کہا گیا کہ رسول اللہ نے فرمایا تھا کہ اللہ نے مجھے ابراہیمؑ کی طرح اپنا دوست بنایا۔ جنت میں میرا مقام ابراہیمؑ کے مقابلے میں ہوگا اور ہمارے چچا عباس کو خدا کے ان دونوں دوستوں کے درمیان جگہ ملے گی۔^{۳۶۸} گو کہ اس قسم کی زیادہ تر روایتیں علمائے حدیث کے نزدیک موضوعات کے قبیل سے تھیں۔ البتہ ان روایتوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ آلِ عباس جب ایک تیسرے راستے کی تلاش میں نکلے تو انہوں نے کس طرح اپنے سیاسی استحقاق پر جواز لانے کے لیے عباسی حوالے کا ہر ممکنہ استعمال کیا۔ حتیٰ کہ شیعہ حدیث کسا جواب تک فاطمی آلِ بیت کے استحقاق پر دلیل لاتی تھی اس کا عباسی ورژن بھی وجود میں آ گیا۔ ترمذی نے ابن عباسؓ کے حوالے سے یہ روایت نقل کی ہے کہ رسول اللہ نے ایک دن عباسؓ اور ان کی آل اولاد کو اپنے ہاں طلب کیا۔ ابن عباسؓ کہتے ہیں کہ عباسؓ آئے ہم لوگ بھی ان کے ساتھ تھے۔ رسول اللہ

نے ہم سب لوگوں کو ایک ہی چادر کے اندر ڈھک لیا اور دعا فرمائی کہ یا اللہ! عباسؓ اور ان کے بال بچوں کے سارے گناہ بخش دے اور خلافت کو ان کے سلسلہ نسب میں باقی رکھ۔

آل بیت کی فضیلت کے وہ تمام حوالے جو اب تک علوی خانوادے کا شرف امتیاز سمجھے جاتے تھے آل عباسؓ نے ان پر اپنا استحقاق قائم کرنے کی کوشش کی۔ آیت تطہیر اور آیت مودہ کی شیعہ تعبیرات کو اپنے حق میں استعمال کیا اور اس خیال کی وسیع پیمانے پر نشر و اشاعت کی کہ قرآن چونکہ اہلبیت پر نازل ہوا ہے اس لیے اہل بیت کی تعبیر ہی مستند ہو سکتی ہے۔ رہے ابن عباسؓ تو انھیں، جیسا کہ روایتوں میں دعویٰ کیا گیا، اللہ نے فہم قرآن سے خاص طور سے نوازا تھا اور رسول اللہ نے تو خاص طور پر ان کے تفقہ فی الدین کے لیے دعا فرمائی تھی: اللهم فقه فی الدین و علمہ التاویل۔ یہ تھا وہ تیسرا متبادل جو عباسیوں نے استحقاق خلافت کے لیے ابن عباسؓ کی ماورائی تصویر کے ذریعے فراہم کرنے کی کوشش کی۔

ہمارے خیال میں ابن عباسؓ کی یہ تصویر اخبار العباس کی پیدا کردہ ہے جو آل عباسؓ کی سیاسی ضرورتوں کے سبب خلافت پر اپنے استحقاق کے لیے تشکیل دی گئی تھی۔ اخبار العباس کے صفحات میں ابن عباسؓ ورثہ نبوت کے ایک ایسے امین کے طور پر ہمارے سامنے آتے ہیں جو بلا خوف و لومۃ و لائم معاویہؓ اور یزید کی سرزنش کرتے ہیں۔ وہ نازک موقعوں پر ائمۃ الجور کے سامنے آل رسولؐ کے سیاسی استحقاق پر دلیل لاتے ہیں اور اپنے اس غیر مصالحانہ سیاسی نقطہ نظر پر کبھی پردہ ڈالنے کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ حالانکہ اخبار العباس کی یہ تراشیدہ تصویر اصل تاریخی تصویر سے میل نہیں کھاتی۔ اول تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ کبار صحابہ کرام کی موجودگی میں جن میں ابو بکرؓ اور علیؓ جیسے السابقون الاولون بھی ہیں اور وہ اصحاب نبیؐ بھی جنھیں والذین معہ کے حلقہ خواص میں شامل ہونے کا شرف حاصل ہے آخر ابن عباسؓ کو قرآن مجید کے لازوال شارح کی حیثیت سے قبول کیے لینے کا کیا سبب ہے؟ اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ آل عباسؓ اپنی سیاسی ضرورت کے تحت ابن عباس کے مقام جلیل سے فائدہ کشید کرنا چاہتے تھے۔ رہا آل عباسؓ کا یہ دعویٰ کہ انھوں نے وارث نبوت کی حیثیت سے ہمیشہ نظام جبر کے خلاف اپنی جد و جہد جاری رکھی تا آنکہ یہ انقلابی تحریک خلافت عباسی کے قیام پر منتج ہوئی تو تاریخی اعتبار سے یہ مفروضہ بھی درست نہیں ہے کہ آل عباسؓ کی

اموی مخالف تحریک میں شرکت محمد بن علی کے زمانے سے ہوئی ورنہ اس سے پہلے آل عباس امویوں کے شریک و سہم رہے اور ان کے اقتدار سے بھرپور فائدہ اٹھاتے رہے۔ ابن عباس جو حضرت علیؑ کے عہد میں بصرہ کے گورنر رہے حضرت علیؑ کی شہادت کے بعد معاویہؓ اور حسنؓ کے مابین صلح کرانے میں آپ نے کلیدی رول انجام دیا اور اس خدمت کے عوض انھیں بعض روایتوں کے مطابق، بصرہ کے سرکاری خزانے سے نوازا گیا۔ آگے چل کر جب عبداللہ بن زبیرؓ اور یزید کے درمیان خلافت کے مسئلہ پر معرکہ آرائی ہوئی تو اس موقع پر انھوں نے امویوں کا ساتھ دیا بلکہ خود اخبار العباس کی ایک روایت کے مطابق ابن عباسؓ نے اپنی موت کے وقت اپنے لڑکوں کو یہ وصیت کر دی تھی کہ وہ ابن زبیرؓ سے وابستہ ہونے کے بجائے عبدالملک کے پاس چلے جائیں اور وہ اگر انھیں اپنے مستقر کے انتخاب کا اختیار دیں تو شرائط کی پہاڑیوں کو اپنا مسکن بنائیں کہ بنو امیہ کے بعد شرائط پر ایک ایسے خاندان کی حکومت قائم ہوگی، جو عز و شرف میں اہل بیت میں سب سے بڑھ کر ہوگی، اور یہ تم لوگ خود ہو گے۔^{۳۶۸}

آل عباس کے روایت سازوں نے اگر ایک طرف ایسی روایتوں کی کثرت سے تشہیر و اشاعت کی جس میں حضرت عباسؓ کو رسول اللہ کے حقیقی وارث اور امت مسلمہ کے قائد کے طور پر پیش کیا گیا تھا تو دوسری طرف علوی خانوادے کی توقیر گھٹا دینے کی بھی منصوبہ بند کوشش کی گئی۔ مثال کے طور پر کہا گیا کہ علیؑ کے والد ابوطالب نے حالت کفر میں وفات پائی جب کہ عباسؓ نہ صرف یہ کہ اسلام کی دولت سے مالا مال ہوئے بلکہ انہیں رسول اللہ کی مشاورت میں شرکت کا بھی شرف حاصل رہا۔^{۳۶۹} ایک کافر چچا کو مومن چچا پر فوقیت نہیں دی جاسکتی۔ رہا علیؑ کی علوی مرتبت یا وصایہ کا معاملہ تو اگر اس میں کچھ حقیقت ہوتی تو امامت ابو بکرؓ اور عمرؓ کے ہاتھوں میں نہ جاتی جبکہ واقعہ یہ ہے کہ ارباب شوریٰ نے عثمانؓ کو علیؑ پر ترجیح دی اور یہ کہ علویوں کے دعوے کو اگر صحیح بھی تسلیم کر لیا جائے تو کیا یہ حقیقت نہیں کہ حسنؓ نے اپنے حق امامت کو معاویہؓ کے ہاتھوں کب کا بیچ دیا: فان کان لکم فیہا شیء فقد بیعتموہ واخذتم ثمنہ۔^{۳۷۱} ایک ایسے وقت میں جب آل بیت کا خون ارزاں تھا، یہ عباسی دعوت کے نقیب ہی تھے جنھوں نے آل بیت کی تحریک کو قوت بخشی، ان کے دشمنوں سے انتقام لیا اور اس بات کو عملی طور پر ثابت کر دکھایا کہ ورثہ رسول کی حفاظت کے وہ ہر طرح اہل ہیں۔ نفس

ذکیہ کی بغاوت کچل دینے کے بعد خراسانیوں کے درمیان منصور نے جو خطبہ دیا تھا اس میں نہ صرف یہ کہ اس نے اپنے آپ کو آل بیت کی محافظ کی حیثیت سے پیش کیا بلکہ علویوں کے استحقاقِ خلافت کی سخت نکیر بھی کی۔ منصور نے خود کو عباسیوں کے گارجین، آل بیت کے محافظ اور ورثہ نبوت کے امین کے طور پر پیش کیا۔ عباسی پروپیگنڈے اور تراشیدہ روایتوں کی کثرت اشاعت سے رفتہ رفتہ عامۃ الناس کو اس بات پر یقین آنے لگا کہ خلافت آل عباس کا آسمانی حق ہے بلکہ راوندیہ جیسے بعض غلو پسند گروہ تو عباسی خلفاء کو خدائی صفات سے متصف سمجھنے لگے۔ معتدل حلقوں میں بھی السلطان ظل اللہ کی گونج سنائی دینے لگی۔ عباسی خلفاء نے اپنی تقدس مآبی پر اصرار کے سبب عام لوگوں سے ملنا جلنا بہت کم، بلکہ بڑی حد تک ترک کر دیا۔ آخری عباسی خلیفہ معتصم باللہ کے عہد میں تو صورتِ حال یہ ہو گئی تھی کہ محل کے جھروکے سے ایک طویل ریشمی آستین لٹکی ہوتی جسے لوگ خلیفہ کی آستین سمجھ کر بوسہ دیتے اور اسی پر اکتفا کرتے۔ خلیفہ کی تقدس مآب آستین تو اب قصہ پارینہ ہوئی البتہ السلطان ظل اللہ من اہانہ اہان اللہ کے الفاظ آج بھی توپ کا پی سرانے (استبول) کے صدر دروازے پر نقش ہیں اور سنی فکر کے بحران پر ماتم کناں بھی۔

سیاسی نزاع کے اس ماحول میں جہاں ہر فریق خلافت پر اپنے دعویٰ کے حق میں تعبیر و تاویل اور تراشیدہ روایتوں کا سہارا لینا سیاسی اسٹریٹیجی کا حصہ سمجھتا، اگر آل عباس نے بھی یہی سب کچھ کیا تو انہیں مطعون نہیں کیا جاسکتا۔ لیکن مصیبت یہ ہے کہ آل عباس کی سیاسی سرپرستی میں کوئی پانچ سو سالوں تک ہمارے شعورِ جمہور کی تربیت ہوتی رہی ہے۔ بلکہ بعد کے دنوں میں جب عباسی خلافت علامتی طور پر مصر میں منتقل ہوئی اور پھر ترک عثمانیوں نے اسے مزید پانچ سو سالوں تک سہارا دیئے رکھا جب بھی نظری اعتبار سے یہ سب کچھ اسی عباسی خلافت کا تسلسل تھا۔ گویا سوادِ اعظم کا سنی اسلام جن بنیادوں پر عہد عباسی میں منقح ہوا تھا ان ہی خطوط پر مختلف ادوار میں ضمنی اضافوں اور تغیرات کے ساتھ اس کا فکری سفر جاری رہا۔ ہمارے لیے دعوتِ عباسیہ اور اس کے تسلسلات کی تفہیم اس لیے ضروری ہے کہ اسلام کو آل عباس کی سیاسی تعبیرات سے الگ کئے بغیر نہ تو رسالہ محمدی کا واقعی ادراک ہو سکتا ہے اور نہ ہی ہم پر یہ حقیقت منکشف ہو سکتی ہے کہ سنی اسلام جسے آج ہم دین کا مستند ترین ایڈیشن سمجھے بیٹھے ہیں اس کی تشکیل و تکمیل میں کتنا حصہ تاریخ کا ہے اور کتنا وحی ربانی کا۔

اہل سنت والجماعت

ایک طرف استحقاقِ خلافت کے لیے مختلف گروہوں کا سیاسی پروپیگنڈہ تھا اور دوسری طرف اجنبی مآخذ سے آنے والی جبر و قدر، خیر و شر، ذات و صفات اور حادث و قدیم جیسی کلامی بحثوں نے تشیت فکری کی کیفیت پیدا کر رکھی تھی۔ جیسا کہ گذشتہ اسباق میں ہم اس بات کا تذکرہ کر آئے ہیں منہج کلامی کے زیر اثر فقہ و تعبیر کے اختلاف نے بھی ایک فکری بھونچال کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ تیسری صدی کے اختتام تک فقہاء و محدثوں اتنے مختلف حلقوں بلکہ باضابطہ مکاتب فکر بٹ گئے کہ عام انسانوں کے لیے یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو گیا کہ حق کس کے ساتھ ہے۔ اگر سیاسی مقاصد کے لیے روایات بن سکتی تھیں، اگر طالبی، عباسی اور فاطمی داعیانِ خلافت روایات کے سہارے اپنی مزعومہ سطوت پر دلیل لا سکتے تھے تو کوئی وجہ نہ تھی کہ دوسرے چھوٹے مقاصد کے لیے روایتیں وجود میں نہ آتیں۔ مصیبت یہ تھی کہ روایات کو بسا اوقات وحی کی کلید کے طور پر دیکھا جاتا جس سے رفتہ رفتہ یہ خیال عام ہونے لگا کہ حدیث کی حیثیت قرآن پر قاضی اور فیصلہ کن ہے۔ آگے چل کر شافعی کے عہد میں سنت قولی کو سنت فعلی پر ترجیح دینے کے سبب صورت حال مزید سنگین ہو گئی۔ نوبت یہاں جا رسید کہ فقہاء و محدثین کا ہر حلقہ اپنی اپنی پسندیدہ روایات کے سہارے ایک نئی تعبیر دین کا نقیب بن گیا۔ صورتِ حال کی سنگینی کا کسی قدر اندازہ عمر بن عبدالعزیز کی چشم فرست نے کیا۔ انہوں نے روایات کے اس بڑھتے سیلاب پر بند باندھنے کے لیے ثقہ روایتوں کی مجموعہ کی سرکاری سطح پر پہلی باضابطہ مہم چلائی۔ لیکن اس سے پہلے کہ عمر بن عبدالعزیز کی تجدیدی مساعی برگ و بار لاتی آپ اس دار فانی سے کوچ کر گئے۔ پھر ان کے بعد امویوں میں کوئی ایسا صاحبِ علم اور روشن دماغ حکمراں پیدا نہ ہوا جو مسلم ذہن کی تشیت فکری کے سدباب کے لیے کوئی ٹھوس قدم اٹھاتا۔ یہاں تک کہ عباسی خلیفہ منصور کا عہد آیا اور اس نے اسلام کے ایک متفقہ قالب کی تشکیل کا ذکر مالک بن انس سے کیا جو ان دنوں امام دارالہجرۃ کی حیثیت سے مدینہ کے علمی افق پر بڑی تیزی سے نمایاں ہو رہے تھے۔ منصور بذاتِ خود اہل علم میں سے تھا۔ وہ ایک ہم سبق کی حیثیت سے مالک بن انس سے پہلے سے واقف تھا۔ اس کا خیال تھا کہ فقہی روایات و آثار کا ایک مستند مجموعہ اگر مرتب ہو سکے تو اس سے مسلمانوں کی انتشار

فکری پر بند باندھنے میں بڑی مدد مل سکتی ہے۔ اس کے خیال میں یہ کام یا تو وہ خود انجام دے سکتا تھا یا امام مالک کسی ایسے منصوبہ کو عملی جامہ پہنانے کی اہلیت رکھتے تھے۔ منصور نے اپنی ایک ملاقات میں امام مالک کو یہ پیشکش بھی کی تھی کہ وہ موطا کو سرکاری فقہی قانون کی حیثیت سے تمام بلاد و امصار میں رواج دینا چاہتے ہیں۔ منصور بوجہ اپنے اس اقدام سے باز رہا البتہ اس کی ایماء پر فقہی آثار و روایات کا پہلا مرتب مجموعہ امت کے ہاتھوں میں آ گیا۔ یہ اور بات ہے کہ متفقہ اسلام یا سبیل المؤمنین کے قیام کی یہ خواہش اس مجموعے سے پوری نہ ہو سکی۔ علمائے محدثوں کی سماجی علو مرتبت کے آگے خلفائے جبروت کی ایک نہ چلی اور چلتی بھی کیسے جب ہر روایت کے بالمقابل ایک دوسری روایت موجود تھی اور علمائے آثار کو اپنی اپنی روایتوں کی صحت پر اصرار بھی تھا۔ ایک ایسے خلیفہ کے لیے جس نے بزور بازو اقتدار حاصل کیا ہو، علمائے آثار سے ٹکر لینے کے بجائے دانشمندانہ حکمت عملی یہی تھی کہ وہ ان کی حمایت حاصل کرے۔ امام مالک جنھوں نے ابتداً منصور کی بیعت کو بسبب جبر ناجائز بتایا تھا اور جس کے سبب وہ تادیب کا شکار بھی ہوئے تھے جلد ہی ریاستی مراعات کے مستحق قرار پائے۔ اسلام کے متفقہ قالب کے تعمیر کی کوشش منصور کے عہد میں کسی فیصلہ کن نتائج تک نہ پہنچ سکی۔ دوسری صدی کے خاتمہ تک فقہاء و محدثوں اس بارے میں کوئی حتمی رائے قائم نہ کر سکے کہ فہم و تعبیر میں عقل کو اولیت دی جانی چاہیے یا نقل کو۔ فکر و نظر کے التباسات نے اہل الرائے اور اہل الحدیث کے مابین لا طائل بحثوں کو جنم دیا۔ شافعی کی کتاب الام اس تشتت فکری کی بڑی حد تک آئینہ دار ہے جہاں اس عہد کے علمی افق کو کم از کم علمائے آثار کے نقطہ نظر سے متصور کیا جاسکتا ہے۔

مسلم ذہن کے اس بحران میں حادث اور قدیم کی بحثوں نے ایک نئی دھماکہ خیز جہت کا اضافہ کر دیا۔ یہ بالکل ہی اجنبی جہت (paradigm) تھی جہاں ذات و صفات کی بحث ایک نئے فکری بحران کا باعث بنی تھی۔ مامون ان حکمرانوں میں سے تھا جس نے کتاب و سنت کے علاوہ فلسفہ کا بھی اعلیٰ ذوق بھی پایا تھا۔ مسلمانوں کے نظری تشتت کے بارے میں وہ اپنے ہم عصر علماء کے مقابلے میں کہیں زیادہ آگاہ تھا۔ پھر اگر وہ خود کو اس منصب کا سزاوار سمجھتا تھا کہ وہ اسلام کے متفقہ قالب کی نہ صرف تشکیل کرے بلکہ اسے مصلحت عامہ کی خاطر بزور نافذ بھی کر دے تو یہ کچھ عجب نہیں۔ لیکن مامون کی مشکل یہ تھی کہ وہ دانش یونانی کو علوئے فکری کی منتہی و معراج سمجھ بیٹھا تھا۔ وہ خلق قرآن

کے مسئلہ کو ایک اجنبی اور نامانوس paradigm میں فیصل کرنا چاہتا تھا۔ کارِ تجدید کے جوش میں اسے اس بات کا احساس نہ رہا کہ اس کا یہ سوال کہ قرآن مخلوق ہے یا قدیم دراصل ایک ایسے مخبوط paradigm سے عبارت تھا جس میں پوچھنے والا اس سوال پر اصرار کرتا ہے کہ اسے بتایا جائے کہ وہی سے لندن تک کی مسافت کئے سیر ہے۔

عہد مامون کو ہماری فکری تاریخ میں پہلے سنگ میل کی حیثیت حاصل ہے جہاں باضابطہ سرکاری سرپرستی میں ایک متفقہ اسلام کا منشور مرتب کرنے کی کوشش کی گئی۔ مامون تحریکِ اعتراف کا پروردہ تھا۔ وہ ان بحثوں سے واقف تھا جو اس عہد کے عیسائی اور مسلم متکلمین کے مابین ذات و صفا ت کے حوالے سے جاری تھیں۔ اہل کلیسا عیسیٰ کلمۃ اللہ کو قدیم اور ازلی مان کر شرک کی راہ پر چل نکلے تھے۔ مسلمان علماء میں یہ موضوع زیر بحث تھا کہ قرآن مجید جو کلام اللہ ہے، صفتِ ذاتِ ربی ہے سو اگر صفت، ذات ہی کا حصہ یا توسیع ہے تو اسے بھی خدا کی طرح قدیم ہونا چاہیے۔ لیکن ایسا سمجھنا تعددِ قدماء پر دلالت کرتا تھا جس سے اس بات کا اندیشہ تھا کہ مسلمان بھی اہل کلیسا کی طرح شرک کے راستے پر جانکلیں گے۔ تو کیا قرآن مخلوق ہے؟ معترزی اسی نقطہ نظر کے علم بردار تھے۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ کلام اللہ اگر خالق کی صفت ہے تو اسے مخلوق کیسے قرار دیا جاسکتا؟ اس مخمصہ نے فلسفہ اور سنت کے حامیوں کے مابین ایک بڑی معرکہ آرائی کو جنم دیا۔ مامون کے پاس ریاست کی قوت تھی۔ وہ خلیفہ وقت کی حیثیت سے اپنا فریضہ منصبی سمجھتا تھا کہ لوگوں کو تعددِ قدماء کے ممکنہ خطرے سے نجات دلائے۔ اس نے بغداد کے نائب السلطنت اسحاق بن ابراہیم کے نام اپنے مکتوب میں اس احساس کا اظہار کیا کہ مسلمانوں کا سوادِ اعظم ایسے لوگوں پر مشتمل ہے جو نورِ بصیرت سے محروم ہیں اور توحید و ایمان سے نا آشنا۔ ان لوگوں نے اللہ اور اس کے نازل کردہ قرآن کو برابر کا درجہ دے رکھا ہے۔ وہ یہ سمجھ بیٹھے ہیں کہ قرآن قدیم ہے، ازل سے ہے، خدا نے اسے خلق نہیں کیا۔ حالانکہ آیاتِ قرآنی باسالیب مختلف اس بات کی شہادت دے رہی ہیں کہ خدا نے قرآن کو خلق کیا ہے مثلاً ﴿انما جعلناہ قرانا عربیاً﴾ (۳:۳۳)۔ قرآن کی دوسری آیتوں میں بھی جعل سے خلق کی طرف اشارہ مقصود ہے، مثلاً ﴿الحمد لله الذی خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور﴾ (۶:۱)۔ خدا کا یہ فرمانا کہ قرآن میں ایسے واقعات بھی شامل ہیں جو اس کے نزول سے پہلے

کے ہیں تو یہ بھی اس امر پر دال ہے کہ قرآن کسی خاص وقت میں تخلیق یا نازل کیا گیا۔ اس سے پہلے وہ موجود نہ تھا۔^{۳۴۵} جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿كَذَٰلِكَ نَقُصُّ عَلَيْكَ مِنْ أَنْبَاءِ مَا قَدْ سَبَقَ﴾ (۲۰:۹۹)۔ اس کے علاوہ قرآن مجید کا لوح محفوظ میں ہونا بھی اس خیال پر دلالت کرتا ہے کہ لوح قرآن کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور جو شے محدود ہو، جس کا احاطہ کیا جاسکے وہ مخلوق ہی ہو سکتی ہے۔ ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ﴾ (۲۱:۲۲) بھی اسی خیال کا عکاس ہے کہ قرآن مجید کا کم از کم امکانی طور پر اول و آخر موجود ہے جو اس کے محدود اور مخلوق ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ رہے وہ لوگ جو قرآن مجید کو قدیم مانتے تھے تو مامون کے نزدیک تو حید اور ایمان کے شعور سے پوری طرح محروم تھے۔ ایسے لوگوں کی امانت، عدالت اور قول و فعل لائق اعتبار نہ تھے اور اس لیے انھیں حکومت کی اہم ذمہ داریاں بھی نہیں سونپی جاسکتی تھیں۔^{۳۴۷}

سچ پوچھئے تو خلق قرآن کی بحثوں نے مامون اور ان کے مخالفین کو ایک یکساں منحصر سے دوچار کر رکھا تھا۔ کلام اللہ کو قدیم قرار دینا اگر تعدد قدماء کے حوالے سے شرک کا راستہ کھولتا تھا تو اسے مخلوق قرار دیئے جانے سے خدا کے کلام کی عظمت و جلالت جاتی رہتی تھی۔ معتزلہ کے لیے اگر اس موقف سے دستبرداری تو حید سے دستبرداری کے مترادف تھا تو علمائے سنت کے لیے قرآن کو مخلوق قرار دینا کلام اللہ کی بے توقیری سے عبارت تھا۔ احمد بن حنبل نے اس کے غیر مخلوق ہونے پر اپنا اصرار برقرار رکھا۔ وہ ہر سوال کے جواب میں یہی کہتے رہے کہ قرآن مجید کلام الہی ہے۔ ابن الاحرار ابن البرکاء الاکبر نے قرآن کو ساختہ اور محدث تسلیم کر لیا۔ دلائل کی زد میں آکر وہ یہ بھی کہہ بیٹھے کہ قرآن مجعول ہے۔ تو کیا مجعول مخلوق نہیں ہوتا اور اس طرح قرآن مخلوق نہ ہوا؟ ابن البرکاء الاکبر نے کہا کہ میں مخلوق تو نہیں کہہ سکتا ہاں یہ کہہ سکتا ہوں کہ وہ مجعول ساختہ ہے۔^{۳۴۸} عقل اور نقل، اعترال اور سنت کے مابین ہونے والی یہ معرکہ آرائی مامون کے عہد میں تو کسی حتمی نتیجہ کو نہ پہنچ سکی ہاں یہ ضرور ہوا کہ سرکاری سطح پر ایک متفقہ عقیدے کی تشکیل اور اس کے نفاذ کی خواہش بالآخر متوکل کے عہد میں علمائے حدیث کی سبقت کی شکل میں ظاہر ہوئی۔ اعترال پر سنت نے فتح پائی اور احمد بن حنبل کو عین سرکاری سرپرستی میں اسلام کے عوامی منشور کی تدوین کا شرف حاصل ہوا۔ آگے چل کر اہل سنت والجماعت کا عقیدہ ان ہی خطوط پر منبج ہوا جس کی بنیاد ابن حنبل ڈال گئے تھے۔

متوکل کے عہد میں حکومت کی پالیسی میں اچانک تبدیلی واقع ہوئی۔ حکومت کو شاید اس بات کا اندازہ ہو گیا تھا کہ وہ علمائے آثار کی حمایت اور شرکت کے بغیر کسی متفقہ اسلامی قالب کی تشکیل نہیں کر سکتی۔ ابن حنبل جو اب تک حکومت کے زیرِ عتاب رہے تھے، زبردست استقامت کے سبب علمائے حق کی علامت کے طور پر دیکھے جانے لگے تھے۔ اس واقعہ نے نہ صرف ان کے قد و قامت میں اضافہ کیا تھا بلکہ ان کی قربانیاں علمائے آثار کی مقبولیت میں اضافہ کا سبب بن گئی تھیں۔ دوسری طرف مرقد حسینؑ پر مجبان آل بیت کا ہجوم بڑھتا جاتا تھا جہاں پس پردہ ایک خوفناک سیاسی تحریک کی آبیاری ہو رہی تھی۔ متوکل کے لیے بیک وقت بہت سے محاذ کا کھولنا مناسب نہ تھا۔ دوسری طرف مروجہ معتزلی عقیدے کی ترویج و اشاعت سے بھی کسی مفید نتیجہ کی امید جاتی رہی تھی۔ سو متوکل نے زوال زدہ تحریکِ اعتزال کا قائد بنے رہنے کے بجائے خود کو محی السنہ کی حیثیت سے پیش کرنا مناسب جانا۔ اس نے اگر ایک طرف مرقد حسین کی مسامحہ کے احکامات جاری کئے تو دوسری طرف شیخین اور امہات المؤمنین کے خلاف سب و شتم کو قابلِ تعذیر جرم قرار دیا۔^{۳۷۹} عیسائیوں اور یہودیوں کے لیے امتیازی نشان مقرر ہوئے، ان کے لیے عوامی جلسوں میں صلیب لگانے کی ممانعت ہوئی اور اقوام غیر کی نو تعمیر شدہ معابد کے انہدام کے احکام جاری ہوئے۔ حتیٰ کہ عیسائیوں سے تعلیم حاصل کرنا بھی جرم قرار پایا۔^{۳۸۰} احمد بن حنبل جو کچھ تو اپنی کبر سنی اور کچھ اپنی ثابت قدمی کے سبب علمائے آثار کے عزت و وقار کی علامت بن گئے تھے، خلیفہ متوکل کے مشیر خاص قرار پائے۔ حکومت میں ابن حنبل کی مشاورانہ شمولیت سے اگر ایک طرف علمائے آثار کو اسلام کے ریاستی قالب کی تشکیل میں شرکت کا موقع ملا تو دوسری طرف خلیفہ نے گویا اصولی طور پر یہ بات تسلیم کر لی کہ وہ مامون اور اس کے پیش روؤں کی طرح ایسا امام نہیں جس کے ہاتھوں میں مذہبی اور سیاسی اقتدار کا ارتکاز ہو۔ ابن حنبل کی شمولیت بھی گویا اس موقف کا اظہار تھا کہ علماء خلیفہ جبر کے تمام تر انحرافات کے باوجود اس وقت تک اس کے خلاف خروج کو جائز نہیں سمجھیں گے جب تک کہ وہ بعض بنیادی شرائط کی پاسداری کرتا رہے۔ مثلاً جمعہ، عیدین اور حج کا اہتمام، بجالائے۔ اگر ایسا ہوتا رہے تو مسلمانوں پر لازم ہوگا کہ وہ حکومت کے خلاف تلوار نہ اٹھائیں اور اسے زکوٰۃ و عشر کی رقم ادا کرتے رہیں۔^{۳۸۱} انھوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ ایک قرشی خلیفہ کے خلاف کسی کو خروج کا اختیار نہیں ہے۔ خلیفہ کو اپنے نائب کی

نامزدگی کا حق بھی حاصل ہے۔ اور یہ کہ بعد کے خلفاء چونکہ راشدوں خلفاء کے ضمن میں نہیں آتے اس لیے امت کو ان کے مثالی نظائر یا احکام کا پابند نہیں کیا جاسکتا۔ اور یہ کہ غلبہ یا استیلاء سے قائم ہونے والی خلافت فتنہ، خانہ جنگی یا خروج کے لئے جواز نہیں بن سکتی۔

اب تک دین و ریاست کی شمولیت سے مسلمان نا آشنا تھے۔ علماء و خلفاء کے مابین ہونے والے ٹکراؤ پر بسا اوقات دین و دنیا کی دھوپ چھاؤں یا شمولیت کا مبہم احساس اگر پایا بھی جاتا تو کسی کے حاشیہ خیال میں بھی یہ بات نہ آتی کہ بحرانی اور عبوری دور کی دینی تعبیر کو کبھی اسلام کے مستند قالب کی حیثیت مل سکتی ہے۔ اب حکومت میں ابن حنبل کیمشاورتی شرکت نے مسلم معاشرے میں چرچ اور ریاست کی تقسیم کی راہ ہموار کر دی۔ خلیفہ کے لیے یہ ضروری نہ رہا کہ وہ امام المسلمین کی حیثیت سے غایت شرع کا شناور بھی ہو کہ اب یہ کام شیخ الاسلام کا سمجھا جاتا تھا جس کی پہلی باضابطہ علامت کے طور پر ابن حنبل منصفہ شہود پر آئے تھے۔ ابن حنبل کی نظری اصلاحات نے اہل السنّت والجماعت والاثار کے نام سے ایک ایسے فرقہ کی بنیاد رکھی جو اپنی وسعت قلبی کے سبب متضاد اور متخالف رویوں کے قبول و جذب کی غیر معمولی صلاحیت کا حامل تھا۔ مجسمہ ہوں یا مشبہ، معتزلی ہوں یا اشعری، علمائے کلام ہوں یا علمائے آثار، فقہائے ظاہر ہوں یا خلفائے باطن ان سمجھوں کے لیے اس نئے نظری خیمہ میں پناہ کا وافر امکان پایا جاتا تھا۔ خود نظام وقت کے لیے بھی ایسے علماء اور ان کے متبعین میں بڑی کشش تھی جو خلیفہ وقت کو نماز، روزے کی شرط پر پالیسی امور میں کھلی چھوٹ دے دیں۔ اس کے انحراف عملی اور فکری پر اس سے کوئی اعراض نہ کریں۔ منحرف اور غاصب قرشی خلیفہ کے اتباع کو اپنا دینی فریضہ جانیں۔ کہنے کو تو یہ اہل السنّت والجماعت والاثار کا گروہ تھا لیکن فی الواقع اس میں الجماعت کی کوئی خوبونہ تھی کہ یہاں متضاد اور متخارب فقہی گروہوں کو بیک وقت بحق تسلیم کر لیا گیا تھا۔ ہر گروہ کا یہ دعویٰ تھا کہ حق صرف اس کے ساتھ ہے۔ اجتماعیت کی یہ مصنوعی تشکیل اور متفقہ قالب کی تلاش کی یہ خواہش ہر قدم پر ایک نئی نظری مصالحت کی طالب تھی۔ الجماعت کی تشکیل میں کبھی تاریخ کو از سر نو لکھنے کی کوشش کی گئی تو کبھی تاریخ کو نقد لیس کا مرتبہ عطا کیا گیا۔ تب جا کر کہیں اسلام کا یہ عوامی قالب تیار ہوا جسے آج ہم اہل السنّت والجماعت کا نام دیتے ہیں، جس کے منجمد تاریخی بیانات کو گذرتے وقتوں کے ساتھ عقیدے کی سی حیثیت حاصل ہو گئی ہے۔ آئیے سب سے پہلے یہ

دیکھیں کہ شیعوں کے منصوص اماموں کی طرح خلفائے اربعہ کا عقیدہ جو سنی فکر کا علامیہ سمجھا جاتا ہے اس کی تشکیل کا سہرا آخر کس کے سر ہے۔

خلفائے اربعہ

گو کہ عباسی خلافت کی ابتدا سے ہی عمین المکرمین (الحمزہ والعباس) کے ساتھ حضرت علیؑ کا نام بھی خطبہ میں شامل کر لیا گیا تھا البتہ اس وقت کسی کو یہ خیال نہ آیا تھا کہ علیکم بسنتی وسنة الخلفاء الراشدين المہدیین میں حضرت علیؑ بھی شامل ہیں۔ حضرت علیؑ کی علوئے مرتبت کے باوجود بہت سے لوگ یہ سمجھتے تھے کہ ان کی خلافت پوری طرح مستحکم نہ ہو پائی تھی اور نہ ہی اس پر اتفاق عام ہو پایا تھا۔ اس لیے خلفائے راشدین المہدیین کا تذکرہ خلفائے ثلاثہ پر تمام سمجھا جاتا تھا۔ ابن حنبل نے پہلی بار حضرت علیؑ کو چوتھے خلیفہ راشد کی حیثیت سے فکر جمہور میں داخل کیا۔ جیسا کہ ہم بتا چکے ہیں مسئلہ خلافت پر مسلمانوں میں اختلاف فکر و نظر کی معرکہ آرائی عروج پر تھی۔ روافض خلفائے ثلاثہ کی شان میں گستاخی کرتے جو ان کے خیال میں، علیؑ کا حق غصب کرنے کے مرتکب ہوئے تھے۔ خوارج عثمانؓ، معاویہؓ، علیؑ اور عمرو بن عاصؓ کی شان میں گستاخی کا کوئی موقع ہاتھ سے جانے نہ دیتے کہ ان آخر الذکر تین افراد کے باہمی جھگڑوں نے، ان کے خیال میں، امت کے اتحاد کو پارہ پارہ کر دیا تھا۔ ایسی صورت میں احمد بن حنبل نے ایک معتدل اور مصالحانہ موقف کی طرح ڈالی۔ ایک طرف تو آپ نے علیؑ کو چوتھا خلیفہ راشد قرار دیا اور دوسری طرف اصحاب نبیؐ کے خلاف چلنے والی زبانوں کو بند کرنے کی کوشش کی۔ گو کہ اس مقصد کے حصول میں انھیں تصور صحابہ کو اس قدر وسعت دینا پڑی کہ محمد رسول اللہ کے گرد والذین معہ کے تقدیسی حلقے میں بہت سے غیر مستحق نفوس بھی داخل ہو گئے۔^{۳۸۳}

حضرت علیؑ کو چوتھے خلیفہ راشد کا مقام عطا کرنا احمد بن حنبل کا ایک اجتہادی موقف تھا۔ یہ گویا تاریخ کو از سر نو لکھنے کی ایک مصالحانہ کوشش تھی۔ کہا جاتا ہے کہ احمد بن حنبل کے اس موقف کی بھنک جب دوسرے علمائے سنت کو ہوئی تو ان کا ایک گروہ احمد بن حنبل سے مباحثہ کے لیے پہنچا۔ کہنے لگا اے ابو عبد اللہ! علیؑ کو خلفائے ثلاثہ کے ساتھ ملحق کرنا اور انھیں اس مقام پر رکھنا طلحہ اور زبیرؓ کی

تنقیص ہے۔ کیا آپ نے ابن عمر کا وہ قول نہیں سنا کہ ہم عہد رسولؐ میں کسی کو بھی ابو بکرؓ سے افضل نہیں سمجھتے تھے ان کے بعد عمرؓ کا درجہ تھا اور پھر عثمانؓ کا اور اس کے بعد تو سارے اصحابِ نبیؐ برابر تھے، ان میں سے ہم کسی کو کسی پر فضیلت نہیں دیتے تھے۔^{۳۸۳} ابن حنبل کی دلیل تھی کہ عمرؓ اپنے بیٹے سے افضل ہیں، جو علیؓ کو مسلمانوں کا خلیفہ بنانے پر راضی تھے اور انھوں نے علیؓ کو اصحابِ شوریٰ میں نامزد بھی کیا تھا، علیؓ نے خود اپنے لیے امیر المومنین کا لقب اختیار کیا پھر میرے لیے یہ کیسے ممکن ہے کہ میں انھیں امیر المومنین کے منصب سے ساقط کر دوں۔^{۳۸۵}

سیوطی نے عمر بن عبدالعزیز کے ایک خطبہ کا تذکرہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ آپ نے فرمایا کہ لوگو! تمہیں معلوم ہونا چاہیے کہ جو رسولؐ اور ان کے دو دوستوں کی سنت ہے وہ دین ہے ہم اس پر عمل کرتے ہیں اور اس کی حد میں رہتے ہیں اور ان دونوں کی سنت کے علاوہ کسی کی بات نہیں مانتے۔^{۳۸۶} اموی خلافت کے زمانے میں خلفائے ثلاثہ کے ساتھ چوتھے خلیفہ کی حیثیت سے امیر معاویہؓ کا نام لیا جاتا تھا۔ ایسا اس لیے، جیسا کہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے، یہ امر واقعہ ہے کہ حضرت علیؓ کی خلافت پوری طرح قائم نہ ہو پائی تھی اور نہ ہی ان کے عہد میں مقصدِ خلافت حاصل ہوا تھا (لم تتم ولم يحصل مقصودھا)۔ لوگ کہتے تھے کہ معاویہؓ کی خلافت پر مسلمان متفق ہو گئے تھے جب کہ علیؓ کی خلافت پر ایسا نہ ہو سکا تھا۔^{۳۸۷} بنو امیہ کے زوال کے بعد بھی بلادِ مغرب میں خلفائے ثلاثہ کے ساتھ حضرت معاویہؓ کا ذکر چوتھے خلیفہ کے طور پر کیا جاتا تھا۔ حضرت علیؓ کے ذکر سے جمعہ کا خطبہ خالی ہوتا اس لیے کہ اس عہد تک اکثر لوگ یہ سمجھتے تھے کہ علیؓ کی امامت پوری طرح قائم نہیں ہو پائی تھی اور انھیں تمام مسلمانوں کی حمایت حاصل نہیں تھی۔ بلکہ جن لوگوں کی زبانیں اصحابِ محمدؐ کی شان میں گستاخ تھیں یا جو سیاسی مصالح کے شکار تھے وہ سیاستِ علیؓ کی برملا تنقیص سے باز نہ آتے اور انھیں امت کے انتشار کے لیے متم کرتے۔ سب سے پہلے عمر بن عبدالعزیز نے اپنے عہد میں حضرت علیؓ پر سب و شتم پر روک لگائی اور پھر آلِ عباس کے عہد میں معاویہؓ کی جگہ علیؓ کا نام خطبہ کا حصہ بنا۔ البتہ یہ خیال کہ خلفائے راشدین سے ابو بکرؓ و عمرؓ اور عثمانؓ و علیؓ مراد ہیں، جن کے اتباع کی طرف حدیث مذکور میں اشارہ ہے تو اس تعبیر کا سب سے پہلا اظہار احمد بن حنبل نے کیا۔ آنے والے دنوں میں ان خلفائے اربعہ کو اسی تاریخی ترتیب کے ساتھ برگزیدگی کا حامل سمجھنا عامۃ الناس کے لیے عقیدے کی حیثیت

اختیار کر گیا۔ اب کسی کو اس بات کا خیال بھی نہیں آتا کہ حضرت علیؑ کی خلافت، جیسا کہ ابن تیمیہ نے لکھا ہے، لم تتم ولم يحصل مقصودھا۔ اور نہ ہی کسی کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خلفائے راشدین میں ان چار بزرگوں کی شمولیت تیسری صدی کے ایک مجتہد کا فیصلہ ہے جسے اس کی تاریخی بصیرت کے طور پر دیکھا جانا چاہیے، مسلمانوں کے مسلمہ عقیدے کے طور پر نہیں۔

خطبہ عباسیہ بنام عقیدہ اہل سنت

اسلام کے متفقہ قالب کی تشکیل میں جمعہ کے خطبوں، خاص طور پر خطبہ ثانیہ کا بھی اہم رول رہا ہے جس کے ذریعہ صدر اول کی تاریخ کو تقدیس عطا کرنے کی کوشش کی گئی۔ بلکہ سچ پوچھئے تو آل عباس نے اپنے سیاسی استحقاق کے لیے تاریخ کو از سر نو لکھنے کی کوشش کی اور پھر جمعہ کے خطبہ کو اپنے سیاسی مقاصد کے لیے بھرپور استعمال کیا۔ خلیفہ اول ابو بکرؓ کا خطبہ صرف رسول اللہ کی ذات مبارکہ پر صلوٰۃ و سلام پر ختم ہو جاتا تھا۔ خلفائے اربعہ کے عہد تک کسی صحابی اور قرابت دار نبی کے تذکرے سے جمعہ کا خطبہ خالی ہوتا۔ حضرت علیؑ کے عہد میں جب مسلمانوں میں سیاسی نزاع واقع ہو گیا اور بعض جری زبانیں حضرت عثمانؓ اور حضرت علیؑ کی تنقیص میں چلنے لگیں، خوارج نے علیؑ اور معاویہؓ دونوں گروہوں کو گمراہ قرار دے ڈالا تو اس صورت حال کے ازالے کے لیے حضرت معاویہؓ کے عہد سے خلفائے ثلاثہ کا ذکر خطبوں میں کیا جانے لگا۔ آگے چل کر اموی خلفاء نے خلفائے ثلاثہ کے ساتھ حضرت معاویہؓ کا نام بھی خطبہ میں ملحق کر لیا۔ عباسی خلافت کے قیام کے بعد ریاستی پالیسی میں تبدیلی کے ساتھ خطبہ کا قالب بھی یکسر تبدیل ہو گیا۔ خلیفہ منصور نے معاویہؓ کے بجائے چوتھے خلیفہ کے طور پر حضرت علیؑ کا نام شامل کیا۔ لیکن صرف اتنی تبدیلی سے عباسی خلافت کو نظری جواز فراہم نہیں ہو سکتا تھا۔ لہذا حضرت عباس کا حوالہ باضابطہ خطبہ کا حصہ بنایا گیا۔ عمین مکرین یعنی حضرت حمزہؓ اور عباسؓ کا ذکر خطبہ میں شامل ہوا۔ ایسا اس لیے کہ آل عباسؓ یہ باور کرانا چاہتے تھے کہ رسول اللہ کی وفات کے وقت حضرت عباسؓ کے علاوہ ان کے مرد و رثاء میں کوئی اور باقی نہ تھا لہذا خلافت پر آل عباسؓ کا موروثی حق ہے۔ پہلے عباسی خلیفہ ابو العباس السفاح نے بیعت خلافت کے بعد کوفہ کی مسجد میں جو خطبہ دیا تھا اور اس کی ہمنوائی میں ان کے چچا داؤد بن علی بن عبد اللہ بن عباس نے جو تقریر کی تھی

اس میں آیت تطہیر اور آیت موڈہ کے حوالے سے خلافت پر اپنے استحقاق کی بات کہی گئی تھی: اعلموا ان هذا الامر فينا ليس بخارج عنا حتى نسلموه الي عيسى بن مريم۔ اور یہ کہ اہل کوفہ کی جان و مال کی حفاظت ان پر اللہ اور اس کے رسول اور حضرت عباسؓ کے حوالے سے واجب ہے: فلکم علينا ذمة الله ذمة رسوله وذمة العباس۔^{۳۸۸} جمعہ کے خطبہ میں ذکر آل عباسؓ کی شمولیت اور اسے جمہور مسلمانوں کے سیاسی عقیدے کا حصہ قرار دینا دراصل سیاسی مصالح کے تحت تھا اور اسی رعایت سے ازراہ مصلحت حضرت حمزہؓ کا ذکر بھی شامل کر لیا گیا تھا تا کہ کسی قدر توازن کا احساس باقی رہے۔ اس کے علاوہ حدیث کسا کا عباسی ورژن جسے ترمذی اور صوائق المحرقہ وغیرہ نے نقل کیا، اس کے دعائیہ جملے بھی خطبہ میں شامل کر لیے گئے۔ آنے والے دنوں میں اہل سنت کی مسجدوں میں خطیب بڑے ذوق و شوق سے یہ دعا پڑھنے لگا: اللهم اغفر للعباس وولده مغفرة ظاهرة وباطنة لا تغادر ذنبا کہ اے اللہ عباس کی مغفرت فرما اور ان کی اولاد کو اس طرح بخش دے کہ ان کے ظاہر و باطن کے تمام گناہ مٹ جائیں کوئی گناہ بخشش سے رہ نہ جائے۔ آگے چل کر فاطمی خلافت کے قیام کے بعد جب آل فاطمہؓ کی فضیلت کے چرچے عام ہوئے اور آل فاطمہؓ کے سلسلے میں نفس ذکیہ کا وہ نقطہ نظر^{۳۸۹} جس کے مطابق فاطمہؓ کو سیدۃ النساء العالمین اور حسنؓ و حسینؓ کو سید اشباب اہل الجنة کے منصب پر فائز سمجھا گیا، اس کی پشت پر ریاست کی قوت آگئی تو آل فاطمہؓ کا یہ تقدیری تذکرہ فاطمی خطبہ کا حصہ بن گیا۔ فاطمی داعیوں نے ریاست کی قوت سے فائدہ اٹھا کر جس خاموش سبک رفتاری کے ساتھ فضیلت آل فاطمہؓ کا چرچا عام کیا اس سے عالم اسلام کا کوئی خطہ متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکا۔ پھر سنی اسلام کے مبلغین کے لیے یہ کیسے ممکن ہوتا کہ وہ اسے متوازن عقیدے کے طور پر اپنے خطبہ میں شامل نہ کرتے۔ کوئی پانچ سو برسوں تک جب تک عباسی خلافت باقی رہی خلفائے اربعہ کے ساتھ ساتھ آل عباس کی مدح اور ان کی اولاد کے اگلے پچھلے تمام گناہوں سے بخشش و نجات کی دعائیہ عقیدہ کا اظہار سمجھی گئی۔ حسنؓ، حسینؓ کو سید اشباب اہل الجنة کے لقب سے یاد کرنا اور فاطمہؓ کو سیدۃ النساء اہل الجنة قرار دینا سنی فکر کا علامیہ سمجھا جاتا رہا۔ بقول ابن خلدون خطبہ عباسی کا مختلف بلاد و امصار میں جاری ہو جانا تقلید سلف کے سبب تھا۔^{۳۹۰} خلافت عباسی کے بعد بھی عباسی خلفائے مصر کے زمانے میں کوئی تین سو سال اس خطبہ کو اہل سنت کے عقیدے کے طور

پر پڑھا جاتا رہا۔ بلکہ ترک سلطان سلیم خان اول نے جب خلافت کو ترکی قالب عطا کر دیا جب بھی مختلف بلاد و امصار میں یہ خطبہ جاری رہا۔ بلکہ آج بھی بلادِ عجم کی مسجدوں میں سنی خطیب نہایت خشوع و خضوع کے ساتھ خدا سے اپنا یہ اصرار جاری رکھے ہوئے ہے کہ بارالہا اولادِ عباسؑ کی ایسی مغفرت فرما کہ ان کے ظاہر و باطن کے تمام گناہ مٹ جائیں اور کوئی گناہ بخشش سے رہ نہ جائے۔

آلِ عباسؑ کی موروثی خلافت جسے عباسی حدیث کسا کے مطابق رسول اللہ نے ان کی اولاد میں تاقیامت برقرار رہنے کی دعا کی تھی (واجعل الخلفاء فیہم) اور جس کے حوالے سے تنصیب خلافت کے موقع پر اپنی تائیدی تقریر میں داؤد بن علی بن عبداللہ بن عباس نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ اعلموا ان هذا الامر فینا یعنی خلافت ہمارے لیے ہی مقدر کی گئی ہے یہاں تک کہ ہم اسے آخر میں عیسیٰ بن مریم کے حوالے کر دیں، تاریخ کی کسوٹی پر پوری نہیں اتر سکی۔ خطبہ عباسی کی بنیادی دلیل کے خلاف عرصہ ہوا تاریخ نے اپنا فیصلہ صادر کر دیا۔ لہذا یہ خیال کہ خلافت آلِ عباسؑ، آلِ فاطمہؑ یا ائمہ اہل بیت کا حصہ ہے یا یہ خیال کہ صرف قبیلہ قریش کے لوگ ہی سیادت کے حقدار ہیں تاریخ کی میزان پر ساقط الاعتبار قرار پا چکے ہیں۔ دوسری اور تیسری صدی کے مقابلے میں آج ہم نسبتاً کہیں بہتر پوزیشن میں ہیں کہ استحقاقِ خلافت سے متعلق مختلف دعاوی اور روایتوں کو کمالِ معروضیت کے ساتھ دیکھ سکیں کہ آج ان دعاوی پر تاریخ کا بے لاگ فیصلہ بھی ہمارے سامنے موجود ہے۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ان امور کو وقتی اور نزاعی سیاسی پروپیگنڈے کے بجائے عقیدے کے طور پر دیکھا جائے۔

یہ تو تھی آلِ عباسؑ کی دائمی خلافت کی حقیقت جسے وہ حضرت مسیحؑ کے حوالے کرنے سے پہلے ہی سیاسی افق سے غائب ہو گئے۔ رہا خلفائے اربعہ کے سلسلے میں تقدیسی بیان تو گذشتہ صفحات میں ہم اس بات کا تذکرہ کر آئے ہیں کہ خلفائے راشدین المہدیین کے ضمن میں خلفائے اربعہ کی تخصیص (بشمول حضرت علیؑ) ابن حنبل کا ذاتی اجتہاد ہے ورنہ اموی عہد میں علیؑ کے بجائے معاویہؑ کا نام لینا تاریخ سے ثابت ہے۔ سیاسی نظام کی تبدیلی بسا اوقات تاریخی نقطہ نظر میں تبدیلی کا باعث بن جاتی ہے۔ اسے عقیدے کا تقدس نہیں ملنا چاہیے۔ رہا خطبہ میں مناقب آلِ بیت کا تذکرہ تو اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اہل ایمان کے لیے رسول اللہ کی ذریت اور خاص طور پر ان اقارب کے لیے جنھوں نے

اس مشن میں آپ کی بھرپور حمایت بھی کی ہو تعلق خاص کی سزاوار ہیں۔ لیکن یہاں بھی ہماری الفت و محبت صرف ان شخصیتوں تک محدود نہیں ہونی چاہیے جو سیاسی نظام کا حوالہ بن جانے کے سبب شہرت عام کے درجے کو پہنچے۔ بلکہ ہماری الفت و مودت کے حقدار وہ عزیز واقارب بھی ہیں جو اپنی بھرپور قربانیوں اور جلالت و عظمت کے باوجود سیاسی discourse کا حصہ بننے سے رہ گئے۔ آپ کی بڑی بیٹی زینب جن کے صاحبزادے علی بن ابوالعاص جو جنگ یرموک میں شہید ہوئے اور دوسری اور چوتھی بیٹی رقیہ اور کلثوم جنہوں نے مدینے میں وفات پائی، اپنے والد کے مشن میں ہمیشہ شریک و سہم رہیں۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ ان کی قربانیوں اور قربت پر خطِ تنسیخ پھیر دیا جائے۔^{۳۹۱} جب تاریخ کو سیاسی مقاصد کی خاطر از سر نو لکھنے کی کوشش کی جاتی ہے اور جب یہ نو ساختہ تاریخ مذہب کی زبان اور اس کے لب و لہجہ میں کثرت سے بیان ہوتی ہے تو ان بیانات پر گزرتے وقتوں کے ساتھ عقیدے کا سا احتمال ہونے لگتا ہے۔ خطبہ عباسیہ کے ساتھ بھی یہی کچھ ہوا۔ ابن نباتہ اور دوسرے بزرگوں کی تصنیفی کاوشوں نے مختلف بلاد و امصار میں ایسے خطباء و ائمہ کی ایک بڑی تعداد پیدا کر دی جو عباسی خطبہ کی مجموعی فضا کو نسل بعد نسل منتقل کرتے رہے۔ رفتہ رفتہ ان خطبوں کو پسندیدہ تاریخی بیان کے بجائے جملہ مسلمانوں کے متفقہ سیاسی عقیدے کے طور پر دیکھا جانے لگا۔

ائمہ اربعہ اور سنی اسلام

ادراک کی پہلی جلد میں ہم اس بارے میں قدرے تفصیل سے گفتگو کر چکے ہیں کہ ائمہ اربعہ جن کے بغیر آج سنی اسلام کو متصور کرنا مشکل ہے، خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہیں۔ انھیں دین کی تشریح و تعبیر اور فقہ کی تدوین پر اللہ نے مامور کیا اور نہ ہی اس کے رسول نے اور نہ ہی ان حضرات کو صحابہ کرام کی صحبت میسر آئی۔ ابتدائی صدیوں میں جب علمائے حدیث اور علمائے فقہ و کلام کی سرحدیں واضح نہ تھیں، عالم اسلام کے ہر قابل ذکر شہر میں ایسے علماء کی قابل ذکر تعداد پائی جاتی تھی جو مختلف پیش آمدہ مسائل پر اپنے علم و بصیرت کی روشنی میں رائے زنی کر سکیں۔ منہج علمی کے اختلاف اور ذاتی طبع و رجحانات کے سبب ان میں سے بعض لوگ اصحاب الحدیث کہے جاتے اور بعضوں کو اصحاب الرائے یا اہل النظر اور اہل القیاس کا نام دیا جاتا۔ مدینہ میں حسن بصری (متوفی ۲۳۰ھ)،

اور مالک بن انس (متوفی ۹۷ھ)، شام میں اوزاعی (متوفی ۱۵۶ھ)، کوفہ میں ابوحنیفہ (متوفی ۱۵۰ھ)، اور سفیان ثوری (متوفی ۱۶۴ھ)، مصر میں لیث بن سعد (متوفی ۱۷۵ھ)، اور شافعی (متوفی ۲۰۴ھ)، مکہ میں سفیان بن عیینہ (متوفی ۱۹۸ھ)، نیشاپور میں اسحاق بن ابراہیم معروف بہ ابن راہویہ (متوفی ۲۳۸ھ)، اور بغداد میں ابراہیم بن خالد ابو ثور، (متوفی ۲۴۰ھ)، ابن حنبل (متوفی ۲۴۱ھ)، داؤد بن علی الظاہری (متوفی ۲۷۰ھ) اور ابن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ھ) اپنے وقتوں میں منارہ نور سمجھے جاتے تھے۔ یہ تو چند نمایاں نام ہیں جو اپنے اصحاب اور شاگردوں کی کثرت کے سبب خاصے معروف ہیں ورنہ مختلف بلاد و امصار میں ایسے اصحاب الرائے علمائے فن کی تعداد سو سے زائد جا پہنچتی ہے جو اپنے علم و فضل میں ابوحنیفہ اور شافعی کے ہم پلہ سمجھتے جاتے تھے۔ البتہ ابتدائی تین صدیوں میں ان علمائے فن کی منہجی اور مسلکی شناخت واضح نہ تھی۔ مثال کے طور پر مقدسی کے عہد (دسویں صدی عیسوی) میں احمد بن حنبل، اوزاعی، ابن منذر اور اسحاق بن راہویہ اصحاب الحدیث میں شمار ہوتے تھے۔ فقیہ کی حیثیت سے ان کی شناخت کا مستحکم ہونا ابھی باقی تھا جبکہ ابوحنیفہ، مالک، شافعی اور داؤد ظاہری کو اساطین فقہ کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ چوتھی صدی ہجری کی ابتداء میں مشہور اساطین فقہ میں شافعی، مالک، سفیان ثوری، ابوحنیفہ اور داؤد ظاہری کا شمار ہوتا تھا۔ اس وقت تک احمد بن حنبل کی شہرت محدث کی حیثیت سے تھی۔ فقہ ان کا میدان تھا اور نہ ہی انھیں فقیہ سمجھا جاتا تھا۔ ابن قتیبہ کے نزدیک آپ صرف محدث تھے اور ابن جریر طبری تو آپ کے فقیہ ہونے کا باقاعدہ انکار کرتے تھے۔ ابن حنبل جن کے سر خلفائے اربعہ کے تصور کی تشکیل کا سہرا ہے خود وہ اپنے عہد میں، بلکہ بہت بعد تک ائمہ اربعہ میں شمار نہیں کئے جاتے تھے۔

تاریخ اور مذہب کے طالب علم کے لیے یہ سوال سخت ذہنی خلجان کا باعث رہا ہے کہ ابتدائی صدیوں کے درجنوں فقہی مسالک آخر کیوں فنا ہو گئے اور یہ جو چار مسالک ایک تغیر و انقلاب کے عمل سے گزر کر ہم تک پہنچے ہیں انھیں دین کا اصل الاساس قرار دیئے جانے کا آخر نظری جواز کیا ہے؟ یہ چاروں مکاتب فکر باہم متحارب اور متخالف راستے کی نشاندہی کرتے ہیں۔ نماز، روزہ ہو یا حج و زکوٰۃ، نکاح و طلاق کا معاملہ ہو یا وراثت کی تقسیم کا معاملہ، ہر مسئلہ پر ان میں باہمی اختلاف موجود ہے۔ صدیوں سے فقہی اور مسلکی اختلافات نے امت کی وحدت کو پارہ پارہ کر رکھا ہے۔ یہ

تمام ائمہ اور ان کے متبعین جو اپنی منجمد فکر کے سبب صدیوں سے باہم حالت جنگ میں ہیں اور جن کی خون آشام فتنہ خیزیوں سے ہماری تاریخ داغدار اور شرمسار ہے، آخر کیا وجہ ہے کہ اسے دین کے نام پر تقدس عطا کر دیا گیا ہے اور اس کے خلاف کسی موثر تجدیدی اور فکری مساعی کی بات بھی ہمارے ذہنوں میں نہیں آتی؟

مقدیسی نے اس سوال کا جواب فراہم کرنے کی کوشش کی ہے کہ ائمہ اربعہ کے علاوہ اس عہد کے دوسرے اساطین فقہ اور ان کے فقہی مکاتب کیوں غائب ہو گئے۔ اس میں شبہ نہیں کہ ہر عہد میں معاشرے کو ایسے اصحاب فن کی ضرورت ہوتی ہے جو کتاب و سنت کی روشنی میں معاصر معاشرے کی رہنمائی کا کام انجام دے سکیں۔ یہ لوگ چونکہ من جانب اللہ مامور نہیں ہوتے اور ان کی نگاہ دور رس ایک خاص عہد تک دیکھنے کا ہی یار رکھتی ہے اس لیے یہ اپنے اپنے عہد میں رشد و ہدایت کا کام انجام دینے کے بعد پردہ خفا میں چلے جاتے ہیں۔ سو گزرتے وقتوں کے ساتھ درجنوں مکاتب فکر کے غیاب پر ہمیں کچھ تعجب نہ ہونا چاہیے۔ تعجب تو اس بات پر ہونا چاہیے اور پوچھنے کا سوال یہ ہے کہ ائمہ اربعہ کے یہ چار مکاتب فکر جنہیں اپنے عہد میں رشد و ہدایت کا فریضہ انجام دینے کے بعد تاریخ کی زینت بن جانا چاہیے تھا انہیں کیونکر حیات دوام مل گئی اور یہ کیسے ممکن ہوا کہ آنے والوں کے لیے ان تقدیسی حوالوں کے بغیر مذہبی زندگی کا کوئی تصور ممکن نہ رہا۔ مقدیسی چونکہ بنیادی طور پر ایک جغرافیہ داں تھے انہوں نے اس سوال کو اسی فن کی روشنی میں فیصل کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ جو علماء قافلہ حج کے راستوں سے دور اپنے درس و ارشاد کی مجلسیں سجائے رہے ان کے مدرسہ فکر کو نہمو کے وہ مواقع نہ ملے اور نہ ہی آگے چل کر اس کی ترویج و اشاعت کا سلسلہ جاری رہ سکا۔ ابن عامر (متوفی ۱۱۸ھ) کی مثال دیتے ہوئے مقدیسی کہتے ہیں کہ اگر وہ مصر کے بجائے حجاز یا عراق میں ہوتے تو ان کی شہرت کا چار سو ڈنکا بجتا۔ ہمارے خیال میں مقدیسی کا یہ نقطہ نظر اس لیے لائق اعتناء نہیں کہ اگر صرف مرکزی شاہراہوں سے رابطہ یا بڑے شہروں میں موجود کسی مکتبہ فکر کو دوام عطا کرنے کا سبب ہوتی تو آخر کیا وجہ ہے کہ ابن جریر طبری جیسے جلیل القدر عالم جن کی تفسیر ام التفسیر کہلاتی ہے اور جن کی تاریخ کوام التواریخ کا مقام حاصل ہے، ان کی بنفیس نفیس بغداد میں موجودگی کے باوجود کوئی ڈیڑھ سو سالوں کے اندر ان کا مدرسہ فکر ٹھٹھر کر رہ گیا؟ ہمارے خیال میں ائمہ اربعہ کو دوام اور تقدیس

عطا کیا جانا ہماری بحرانی تاریخ کا ایک اتفاقی حادثہ ہے۔ حالات کچھ اس طرح آگے بڑھتے گئے کہ ان کی باگ پر کسی کا کنٹرول نہ رہا اور جب ہماری آنکھیں کھلیں تو ائمہ اربعہ کا یہ پھراتنا تقدس اختیار کر چکا تھا کہ بڑے بڑے مجتہدین نے بھی اسے صرف چوم کر چھوڑ دینے میں عافیت جانی۔

بعض مستشرقین نے، جو بالعموم شوق جستجو میں نئے نتائج پر پہنچنے میں عجلت کا مظاہرہ کرتے ہیں، اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ائمہ اربعہ کا تصور متوکل کے عہد میں تشکیل پا چکا تھا۔^{۳۹۵} یہ خیال نہ صرف یہ کہ گمراہ کن ہے بلکہ احمد بن حنبل کی جلالت مرتبت پر بھی اس سے حرف آتا ہے۔ اگر متوکل نے واقعتاً ان چار فقہی اسکولوں کو سرکاری طور پر تسلیم کر لیا ہوتا تو پھر کوئی وجہ نہ تھی کہ پانچویں صدی کے آخر تک بغداد کے علمی افق پر ظاہری اور جریری مدرسہ فکر کی چہل پہل باقی رہتی۔ سب سے اہم بات تو یہ ہے کہ ابن حنبل کو ایک فقیہ یا دوسرے مدرسہ فقہ کے مقابلہ میں ایک نئے مکتب فکر کے بانی کی حیثیت سے دیکھنے کا رواج ان کی زندگی میں پیدا ہی نہ ہوا تھا۔ گذشتہ ابواب میں ہم اس بات کا تذکرہ کر چکے ہیں کہ عباسی بغداد میں جب مسجد سے الگ مدرسوں کے قیام کا سلسلہ چل نکلا تو ان مدرسوں میں حنفی، شافعی اور حنبلی مسالک کی تعلیم ہونے لگی۔ شافعیوں کو نظام الملک کی سرپرستی حاصل تھی تو دوسری طرف سلاجقہ حنفی مدرسوں کی سرپرستی کر رہے تھے۔ حنبلی خیمہ جو کبھی سرکاری سرپرستی کے مزے لے چکا تھا اب بغداد کے چند تاجروں کی مدد سے اپنا وجود برقرار رکھے ہوئے تھا۔^{۳۹۶} اس کے علاوہ دوسرے مکاتب فکر یا تو غائب ہو چکے تھے یا غیب کی راہ پر گامزن تھے۔ ادھر افریقہ اور اندلس میں فقہ مالکی کے چرچے عام تھے۔ گویا چاروں مکاتب فکر جن پر اقتدار کی دھوپ چھاؤں کا سماں تھا اپنے عہد زریں میں نظام وقت کی مراعات کے نتیجے میں چمکے تھے۔ اسی مدینہ میں لیث بن سعد کی فقہ تاریخ کے صفحات میں گم ہو گئی کہ وہ خلیفہ منصور کے مخالفین میں سے تھے۔ اس کے برعکس امام مالک سرکاری نوازشوں سے نہ صرف یہ کہ متمتع ہوئے بلکہ موطا کی ترتیب خلیفہ منصور کی ایما پر عمل میں آئی۔ ابوحنیفہ کے شاگرد قاضی ابو یوسف اور امام محمد اپنے عہد کی عباسی خلافت میں کلیدی رول ادا کرتے رہے۔ عہد متوکل میں ابن حنبل کے اثر و رسوخ کا تذکرہ ہم پہلے ہی کر چکے ہیں۔ شافعی مسلک کی سرپرستی کے لیے تو نظام الملک نے باقاعدہ مدرسوں کا جال ہی بچھا دیا تھا۔ بغداد میں عباسی خلافت جب تک قائم رہی فقہی مسالک کے عروج و زوال پر دھوپ چھاؤں کا گمان ہوتا رہا۔ کسی کو پتہ نہ تھا کہ کل کون

ابھرے گا اور کون تاریخ کے بھنور میں ہمیشہ کے لیے غائب ہو جائے گا۔ البتہ ۶۶۵ھ میں ملک الظاہر شاہ بیبرس بندوق داری کے اس حکم سے، جس میں اس نے چاروں فقہی مسالک کے لیے علیحدہ علیحدہ قضاة کی نامزدگی کا اعلان کیا تھا، ان چار فقہی مکاتب کو گویا حیات دوام مل گئی۔ آگے چل کر نویں صدی کی ابتداء میں فرح بن برقوق نے حرم کعبہ میں چار علیحدہ مصلووں کا بھی انتظام کر دیا۔

دین حق را چہار مذہب ساختند

رخنہ در دین نبی انداختند

کوئی پانچ سو سالوں تک ملت واحدہ کی دعویدار امت ایک ہی مسجد میں علیحدہ علیحدہ فقہی نمازیں پڑھتی رہی۔ اس دوران امت میں بڑی جلیل القدر شخصیتیں اور مجتہدین پیدا ہوتے رہے لیکن کسی کو اس انحرافِ عظیم کے تدارک کی توفیق اور ہمت نہ ہوئی۔ حرم کے چار مصلووں سے تو نجدی بدوؤں نے بیسویں صدی کی ابتداء میں اس امت کو نجات دلا دی البتہ چار ائمہ کا تقدیسی تصور آج بھی ہمارے نظری اور فکری انتشار کا سبب بنا ہوا ہے۔

اشعریت بنام عقیدہ اہل سنت

غایتِ وحی انسانی دل و دماغ پر مختلف انداز سے اور مختلف سطحوں پر منکشف ہوتی ہے۔ سمجھنے والا وحی سے کیا کچھ سمجھتا ہے اس کا انحصار بڑی حد تک اس کی قلبی آمادگی، فکری پس منظر اور ذہنی وارفتگی پر ہوتا ہے۔ بسا اوقات سامع کے دل و دماغ پر وحی کے جو اثرات مرتب ہوتے ہیں انہیں الفاظ میں بیان کرنا دوسروں کے لیے التباسِ فکر و نظر کا باعث ہو سکتا ہے کہ الفاظ کی محدود تنگنائی اس پیچیدہ شخصی تجربہ کے اظہار پر ہمیشہ مانع رہی ہے۔ مثال کے طور پر حکایتِ موسیٰ کے اس دہقانی کو لیجئے جس کے دل میں یہ آرزو پل رہی تھی کہ اگر اسے ذاتِ باری تعالیٰ کی محبوب ہستی کا دیدار ہو جائے تو وہ اس کی خاطر میں کوئی کمی نہ اٹھار کھے گا۔ وہ اس کی ہر ممکنہ آرائش و زیبائش کرے گا، اس کے بال جھاڑے گا اور اس کی جوئیں نکالے گا۔ ذاتِ باری کا یہ دہقانی تصور توحید کے تصور سے بظاہر خواہ کتنا ہی مغائر ہو اس میں خدا کے تئیں بندے کی وارفتگی اور سپردگی کے داعیات سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ وحی کے اس شخصی response کو اس لیے بھی یکسر مسترد نہیں کیا جاسکتا کہ ذاتِ باری کے سلسلے میں دوسرے

عالمانہ بیانات بھی حقیقت سے اتنے ہی دور ہیں جتنا کہ یہ دہقانی تصور۔ پھر غایت وحی سے مرتب ہونے والے ذہنی رویوں کے بارے میں اس کے علاوہ اور کیا کہا جاسکتا ہے کہ ان کی حیثیت الہامی متن کے بشری ارتباطات (responses) کی ہے۔ فقہاء کی زبان میں ان ہی ارتباطات کو عقیدہ کا نام دیا جاتا ہے۔

قرآن مجید جب نازل ہو رہا تھا اس وقت بھی ایسے شائقین کی کمی نہ تھی جو ماورائی حقائق کی ماہیت سے مطلع ہونا چاہتے تھے لیکن تب بھی جب زمین سے آسمان کا تعلق راست قائم تھا یسلونک عن الروح کے جواب میں قل الروح من امر ربی کہہ کر اس بحث کا خاتمہ دراصل اسی خیال سے عبارت تھا کہ اولاً ماورائی phenomenon کو گرفت میں لانے کے لیے چہار ابعادی فکری ڈھانچہ کافی نہ تھا، ثانیاً انسانی الفاظ میں اتنی گنجائش نہ تھی کہ وہ ان ماورائی حقائق کے اظہار پر قادر ہو سکیں۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن مجید دوسری دنیا کے ماورائی حقائق کو کچھ اس سحر انگیز طریقے سے بیان کرتا ہے کہ قاری کے دل پر ان حقائق کا ایک تاثر قائم ہو جائے جو بسبب محدودیت ابعاد اس کی گرفت میں نہیں آسکتے۔ مثال کے طور پر ﴿یوم یقوم الروح والملائکة صفا لا یتکلمون الا من اذن له الرحمن وقال ثواباً﴾ (۷۸:۳۸) کے قرآنی بیان کو لیجئے جس سے اس یوم حق کی کیفیت کا ایک تاثر سامع کی اپنی اپنی ذہنی سطح کے مطابق اس کے دل و دماغ پر مرتب ہوتا ہے۔ ایسا لگتا ہے جیسے حقیقت بہت قریب سے اسے چھو کر گزری ہو۔ قاری کی ذہنی آمادگی اور قرآن کے اندرونی ماحول سے اس کی مناسبت جوں جوں بڑھتی جاتی ہے اس کے قلب سلیم پر ماورائی حقائق کی لغت کہیں زیادہ منکشف ہوتی جاتی ہے۔ اب اگر قاری ان حقائق کو اپنے الفاظ میں بیان کرنے کی کوشش کرے یا مفسر کی طرح دوسروں تک انہیں منتقل کرنے کی سعی بے جا کرے تو گویا وہ اس قرآنی اسلوب بیان کی نفی کا مرتکب ہوگا اور اس کے تفسیری حواشی الفاظ و لغت کی تنگنائی کے سبب غایت تفسیر کی شکست پر منتج ہوں گے۔ اور اگر اس سے بھی ایک قدم آگے بڑھاتے ہوئے اس نے شخصی ارتباطات کو غایت وحیرکا درجہ دے ڈالا اور لوگوں سے اس پر ایمان لانے کا طالب ہو تو سمجھ لیجئے کہ اس نے اختلاف عقائد کی بنیاد رکھی۔

محمد رسول اللہ نے جب توحید و رسالت اور آخرت کی دعوت دی اور انسانوں کو ان اصر و اغلال

سے نجات دلانے کی تحریک چلائی جس میں منحرف ادیان سابقہ نے ان کی گردنیں جکڑ رکھی تھیں تو کسی کو یہ خیال بھی نہ آیا کہ وہ ان ماورائی حقائق کی ماہیت اور تفصیلات مرتب کرتا اور اسے مسلمانوں کے متفقہ عقائد کے محضر کے طور پر پیش کرتا۔ بلکہ سچ پوچھئے تو محمد رسول اللہ کی بعثت ہی اس مقصد کے لیے ہوئی تھی کہ وہ انسانوں کو ان خود ساختہ عقائد کے بندھنوں سے نجات دلائیں جو خدا نے ان پر عائد نہیں کئے تھے لیکن احبار و رہبان کی تعبیر و تاویل کے نتیجے میں وہ ان میں جکڑتے چلے گئے تھے:

﴿كُلُّ الطَّعَامِ كَانَ حَلَالًا لِّبَنِي إِسْرَائِيلَ إِلَّا مَا حَرَّمَ إِسْرَائِيلُ عَلَى نَفْسِهِ﴾ (۳:۹۳)۔

انسانی تعبیرات جب غایت وحی کی حکمت اور علت پر کمندیں ڈالتی ہیں تو اوامر و نواہی کا ایک لامتناہی جس آگے سلسلہ چل نکلتا ہے۔ پھر رفتہ رفتہ ان انسانی تعبیرات کو کچھ اتنا تقدس حاصل ہو جاتا ہے کہ

ان سے سر مو انحراف کفر پر محمول کیا جانے لگتا ہے۔ عہد رسول میں کسی کو اس بات کا خیال نہ آیا کہ وہ سدرۃ المنتہیٰ کا جغرافیہ معلوم کرتا یا شجر زقوم کی ماہیت کا تعین کرتا اور پھر اس پر ایمان لانے کو لازم قرار دیتا۔ پہلی نسل کے مسلمان اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھے کہ مکاں کو لامکاں سے جوڑنے والی یہ

کتاب ایک ایسے اسلوب میں ہم سے خطاب کرتی ہے جو الفاظ و معانی کی تنگنائی کا ممکنہ ازالہ کر سکے ورنہ ان حقائق کو کمال تخیل کے ساتھ چہار ابعادی دنیا میں نہ تو سمجھا جاسکتا ہے اور نہ ہی انسانی زبان اس کے بیان پر قادر ہو سکتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ﴿كُلُّ آمِنٍ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرَسُولِهِ

لَا يَفْرُقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْ رُسُلِهِ وَقَالُوا سَمِعْنَا وَأَطَعْنَا غُفْرَانَكَ رَبَّنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ﴾ (۲:۲۸۵) جیسے اجمالی بیان کی موجودگی میں کبھی اس بات کی ضرورت محسوس نہ کی گئی کہ

اس کی تفصیلات کا کوئی چارٹر مرتب کیا جاتا۔ صدر اول میں خدا کی وحدانیت کا اقرار اور رسالہ محمدی کی غیر مشروط اور والہانہ حمایت حلقہ اسلام میں داخلہ کے لیے کافی سمجھی جاتی۔ اس وحی آساما حول میں مختلف فکری اور تہذیبی دھارے ایک دوسرے سے کبھی مزاحم اور کبھی باہم مدغم ہوتے دکھائی دیتے تھے۔ وحی ربانی کی طرف مسلمانوں کا رویہ مقلدانہ نہیں بلکہ خلاّقانہ تھا۔ تب متفقہ عقائد کا کوئی محضر مرتب نہیں ہوا تھا اور نہ ہی کسی کو اس بات کا خیال آتا تھا کہ وہ اپنے فہم دین کی میزان پر دوسروں کے ایمان کو تولتا اور پھر انہیں مومن یا کافر قرار دیتا۔

ایک منضبط اور مدون عقیدہ کا تصور بنیادی طور پر ایک اجنبی خیال ہے۔ یہ کچھ اسی قسم کی خواہش

ہے کہ جب حضرت موسیٰ کی غیر موجودگی میں بنی اسرائیل نے دوسری قوموں کی طرح اپنے لیے بھی ایک معبود بنائے لینے کی آرزو کی تھی۔ مسلمانوں میں جبر و قدر کی بحث جو آگے چل کر عقائد کے چارٹر کی تیاری پر منبج ہوئی، کچھ تو سیاسی مصالحوں کے زیر اثر اور کچھ عیسائی راہبوں اور خاص کر یوحنا دمشقی سے تعامل کے نتیجے میں پیدا ہوئی تھی۔ بنو امیہ جو اپنی موروثی ملوکیت کے لیے کوئی دینی جواز نہیں رکھتے تھے انھوں نے مسئلہ جبر و قدر کو اپنے حق میں استعمال کیا اور لوگوں سے اس بات کے طالب ہوئے کہ وہ ان کی حکمرانی کو اپنے تمام تر انحرافات کے باوجود منشاء ایزدی سمجھ کر قبول کرتے رہیں۔^{۳۹۷} قدریہ جو انسانی اختیار و آزادی کے مبلغ تھے آگے چل کر معتزلہ جیسے پر جوش مناظرہ بازوں کی شکل میں ظاہر ہوئے۔ سیاسی اور علمی مباحث (discourse) میں دانش یونانی کی مداخلت اور اجنبی منبج تعبیر کے در آنے سے جو بحرانی صورت حال پیدا ہوئی اس کا تفصیلی تذکرہ ہم پچھلے صفحات میں کر آئے ہیں۔ نہ تو موطا کی ترتیب اس بحران کا ازالہ کر سکی اور نہ ہی الرسالہ کے منبج علمی سے اس صورت حال پر قابو پایا جاسکا۔ بالآخر مامون کو اصلاح احوال کے لیے ریاست کی قوت استعمال کرنا پڑی۔ متوکل کے عہد میں سیاسی مصالحوں کے بدل جانے کے سبب علمائے آثار کی سبقت اس بات پر ڈال تھی کہ مسلم ذہن کا ایک تاسیسی ڈھانچہ اب تشکیل پا چکا ہے اور یہ کہ آنے والے دنوں میں مسلم فکر کا ارتقاء ان ہی خطوط پر ہونا ہے۔ احمد بن حنبل کی استقامت نے سماجی طور پر ان کے قد و قامت میں غیر معمولی اضافہ کر دیا تھا۔ نوجوان اشعری نے جب زوال زدہ معتزلہ تحریک کو خیر باد کہا اور اپنے کلامی منبج کے سبب بہت جلد علمائے آثار کی آنکھوں کا تارا بن گئے تو انھوں نے اس بات کی وضاحت ضروری سمجھی کہ وہ اپنے عقیدے میں احمد بن حنبل کے سچے پیرو ہیں۔ انھیں ان لوگوں سے کچھ سروکار نہیں جو احمد بن حنبل کے نقطہ نظر سے اتفاق نہیں رکھتے اس لیے کہ بقول اشعری، احمد بن حنبل ہی وہ امام وقت ہیں جن کے ذریعہ خدا نے حق کو ظاہر کیا اور بدعتیوں اور متشککین کا قلعہ قمع کیا۔^{۳۹۹}

کسے معلوم تھا کہ چوتھی صدی کے ایک معتزلی عالم کو ہمارے عقائد کے مدون کی حیثیت حاصل ہو جائے گی اور اس کی تاویلات کو کچھ اس تقدیس کا حامل سمجھا جانے لگے گا کہ غزالی جیسا حجۃ الاسلام بھی اس دانشورانہ جبر پر چیخ اٹھے گا اور اسے اس بات کا شکوہ ہوگا کہ لوگ اشعری کے عقیدے سے بال برابر ہٹنا بھی کفر خیال کرتے ہیں۔ اشعری جو معتزلی منبج علمی کے پروردہ تھے اگر عہد شافعی میں

ہوتے تو شافعی انھیں کوڑوں کی سزا کا مستحق قرار دیتے۔ انھوں نے تحریک اعتزال کو خیر باد ضرور کہا تھا لیکن اب وہ اسی منہج علمی کو علمائے محدثین کی مدافعت میں استعمال کر رہے تھے۔ کہتے ہیں کہ ایک دن اشعری اپنے استاد جبائی سے یہ پوچھ بیٹھے کہ خدا اگر عادل ہے تو ان تین بھائیوں کے ساتھ کیا برتاؤ کرے گا جن میں سے ایک تو بچپن میں انتقال کر گیا، دوسرا طویل عمر کو پہنچ کر کفر میں مبتلا ہوا اور اسی حالت میں جان دی، جبکہ تیسرے کی موت حالت ایمان میں آئی۔ استاد کا جواب تھا کہ کافر داخل جہنم ہوگا، مومن کو جنت ملے گی اور عالم طفولیت میں مرنے والے کے لیے نہ جنت ہوگی اور نہ جہنم بلکہ وہ کسی جائے امن میں ہوگا۔ اشعری کا سوال تھا کہ بچہ اگر خدا سے اس بات کا شکوہ کرے کہ مجھے بچپن میں موت کیوں دی؟ میں بھی بڑا ہو کر مومن بناؤ اور جنت کا مستحق قرار پاتا۔ استاد نے کہا کہ خدا سے بتائے گا کہ یہ بات میرے علم میں تھی کہ تو بڑا ہو کر کفر کرے گا اور جہنم تیرا ٹھکانہ ہوگا سو ہم نے تجھے بچپن میں موت دے کر اس عذابِ عظیم سے بچا لیا۔ اشعری نے اپنی فطانت کے ترکش سے ایک اور سوال داغا۔ استاد محترم! بڑا بھائی، جس نے کفر کی حالت میں جان دی، اگر خدا سے یہ شکوہ کرے اے کاش! تو نے مجھے بچپن ہی میں موت سے نوازا ہوتا، نہ میں بڑا ہوتا، نہ کفر کرتا اور نہ جہنم کا مستحق قرار پاتا۔ استاد سے اس سوال کا جواب نہ بن پڑا۔ اشعری نے اعتزال سے کنارہ کشی اختیار کی۔ ایک صبح اچانک بصرہ کی جامع مسجد میں اعلان کر آئے کہ انھوں نے معتزلی عقائد سے توبہ کر لی ہے۔ اشعری کی یہ توبہ بڑی دور رس ثابت ہوئی۔ آنے والے دنوں میں انھیں علمائے آثار اور بالخصوص شافعیوں کے حلقے میں غیر معمولی مقبولیت ملی۔ اپنے لائق شاگردوں کے سبب وہ مستقبل کی مسلم فکر پر کچھ اس طرح اثر انداز ہوئے کہ حنفی المسلمک ماتریدی کی شہرت بھی ان کے آگے ماند پڑ گئی۔

ہمیں نہیں معلوم کہ اشعری کے وہ سوالات جن کے جواب کی تشنگی نے انھیں تحریک اعتزال سے رخصت پر مجبور کیا تھا ان کے جوابات انھیں علمائے آثار کے حلقے میں کیا ملے؟ اور وہ کس حد تک تسلی بخش تھے؟ اس لیے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ اشعری کے بعد علمائے آثار کے الہیاتی مباحث میں اثر کا عمل دخل کم اور کلام و منطق کی کارفرمائی کہیں زیادہ ہے۔ لطف یہ ہے کہ اس خلطِ مبحث میں کچھ پتہ نہیں چلتا کہ حقیقت کہاں کھوئی گئی ہے۔ مثال کے طور پر روایتِ باری تعالیٰ کے مسئلہ کو لیجئے۔ اشعری سے پہلے تمام علمائے آثار اور ارباب ظاہر روایتِ باری تعالیٰ کے قائل تھے، انکار صرف معتزلہ کو تھا۔

علمائے آثار کے نزدیک خدا عرش پر متمکن ذوجہ اور قابل اشارہ ہستی سمجھا جاتا تھا۔ اشاعرہ نے روئیہ کا تو اقرار کیا لیکن ان کی منہج کلامی اس راہ میں حائل ہوئی کہ وہ خدا کو متخیز، ذوجہ اور قابل اشارہ تسلیم کریں کیونکہ ایسا کرنا خدا کو ایک جسم کی حیثیت سے تسلیم کرنا ہوتا۔ لیکن مصیبت یہ تھی کہ جو چیز متخیز اور قابل اشارہ نہیں وہ آنکھ سے کیسے نظر آسکتی تھی؟ اشاعرہ نے اس مشکل کا حل یہ نکالا کہ انہوں نے اس دعویٰ کا اظہار کیا کہ کسی چیز کی رویت کے لیے اس کا متخیز یا قابل اشارہ ہونا ضروری نہیں صرف اس کا موجود ہونا ہی کافی ہے: ان الاشاعرۃ جو زوا رؤیۃ مالا یكون مقابلا ولا فی حکمہ بل جو زوا رؤیۃ اعمی الصین بقۃ الاندلس۔^{۲۰۳} یعنی اشاعرہ نہ صرف یہ کہ اس بات کے قائل ہیں کہ ایک چیز سامنے نہ ہو اور نظر آئے، بلکہ ان کے نزدیک یہ بھی عین ممکن ہے کہ چین میں ایک اندھا اندلس کے مجھ کو دیکھ لے۔

اشاعرہ کے اس منہج علمی سے الہیاتی مباحث عقل و نقل کا ایسا ملغوبہ بن گئے جس نے آنے والے دنوں میں طرح طرح کی موشگافیوں کو جنم دیا۔ کیا خدا تکلیف مالا یتطاق دیتا ہے؟ کیا خدا اپنی مخلوق کو بغیر کسی جواز کے عذاب و ثواب دے سکتا ہے؟ کیا اہل سنت یہ عقیدہ رکھ سکتے ہیں کہ خرق عادت یا جادو کے زور پر کسی شخص کا ہوا میں اڑنا ممکن ہے؟ اور کیا کسی جادوگر کے لیے ممکن ہے کہ وہ آدمی کو گدھا اور گدھے کو آدمی بنا دے؟ عقائد کی کتابوں میں اس قسم کے سوالات اب آثار زدہ کلامیوں کے ہاتھوں فیصل ہو رہے تھے۔^{۲۰۴} اشعری کی موت پر ابھی ایک صدی بھی نہ گزری تھی کہ باقلانی کے فلسفہ جوہر کو الہیاتی مباحث کی شاہ کلید کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ غزالی اور رازی، جنہیں اشعریت کے توسیع کے طور پر دیکھا جاتا تھا، بنیادی طور پر اپنے منہج علمی میں متکلم تھے۔ بلکہ غزالی نے تو اپنی کتاب المستصفیٰ کی بنیاد ہی کلام پر رکھی تھی۔ اس طرح اصول الفقہ جو کبھی شافعی کے ہاتھوں میں علمائے آثار کی علامت سمجھی جاتی تھی، باقلانی کے عہد تک یہ کلامیوں کا ہتھیار بن گئی۔ اشعریت کی فتح کہنے کو تو علمائے آثار کی فتح تھی لیکن فی الواقع وہ اس منہج علمی کی فتح تھی جو اشعری اپنے ساتھ لے کر آئے تھے۔ علمائے آثار اور بالخصوص شافعیوں کے خیمے میں اشعریت کے نفوذ نے اس کی تقلیب ماہیت کر ڈالی۔ عقائد کا چارٹر اور اصول فقہ کی تمام بحثیں منہج کلامی کی اسیر ہو گئیں اور ایک بار جب اشعریت کو راسخ العقیدہ فکر کا ترجمان سمجھا جانے لگا تو پھر متاخرین کے لیے مشکل ہو گیا کہ وہ ان سے

الگ اپنا راستہ بناتے۔ تاریخ کا یہ بھی عجیب طرز ہے کہ ماترید یہ جنھیں حنفی الاصل ہونے کے سبب جمہور مسلمانوں کا عقیدہ ہونا چاہیے تھا وہ عقائد کی بحث میں حاشیہ پر چلے گئے۔ حالانکہ ماضی میں کسی حنفی کا اشعری ہونا، جیسا کہ ابن اشیر نے لکھا ہے، انتہائی باعث حیرت سمجھا جاتا تھا۔^{۴۰۶}

اشعریت کے اس غیر معمولی فروغ کا ایک بنیادی سبب یہ تھا کہ اشعری نے اپنے آپ کو ابن حنبل کے پیروکار اور ان کی معنوی اولاد کے طور پر پیش کیا تھا جن کی مقبولیت کا گراف مسلسل رو بہ عروج تھا اور دوسرا سبب بعد کے سیاسی حالات تھے جس نے اشعریت کو سرکاری مسلک کی حیثیت دے دی تھی۔ حلب کے زنگی فرمانروا اسی مسلک کے حامی تھے۔ صلاح الدین کے ہاتھوں میں جب مصر کا اقتدار آیا تو اس نے صدر الدین مارانی کو قاضی نامزد کیا جو اس مسلک کے پر جوش حامی تھے۔ خاندان بنی ایوب اور ان کے ترک غلاموں کے عہد حکومت میں سرکاری سطح پر اشعریت کے فروغ کی مہم جاری رہی۔ بلاد مغرب اور اسپین میں اشعریت کی اشاعت کا سہرا بڑی حد تک محمد بن تو مرت کے سر جاتا ہے جو امام غزالی کے شاگرد تھے۔ عبدالمومن کے زمانے میں، جو محمد بن تو مرت کا شاگرد تھا، اشعریت کی بزور شمشیر اشاعت کی گئی۔ موحدین کی حکومت نے یہ اعلان عام کر رکھا تھا کہ ابن تو مرت کے عقائد کے علاوہ کوئی دوسرا عقیدہ قابل قبول نہیں ہو سکتا۔ کہا جاتا ہے کہ محض عقائد کے اختلاف کی وجہ سے اس عہد میں ہزاروں اہل قبلہ کو تہ تیغ کر دیا گیا۔ ابن حزم جیسے بطل جلیل اشاعرہ پر اپنی تنقید کے سبب شہر بدر کر دیئے گئے۔ اسی خانہ بدوشی کی حالت میں ۴۵۶ھ میں صحرائے لیلیٰ میں ان کی وفات ہوئی۔^{۴۰۸}

اسلام جو عقائد کے بندھنوں اور انسانی تاویلات سے نجات دلانے کے لیے آیا تھا اور جو والہانہ سپردگی اور حریت فکری کا نقیب تھا، عقائد کی انسانی تاویلات نے اس کا بنیادی مزاج بدل کر رکھ دیا۔ راسخ العقیدگی کی یہ بحث بالآخر اسلام میں ایک غیر محسوس چرچ کے قیام پر منج ہوئی۔ جس کی ایک علامت اگر مامون، متوکل اور ایوبی و موحدین حکمراں تھے تو دوسری علامت علماء کا ادارہ تھا جس کے فتوے کی زبان چرچ کے آمرانہ احکام سے کم نہ تھی۔ جبر و قدر کا عقیدہ ہو یا خلق قرآن کی بحث یا ممالیک و موحدین کے عہد میں اختلاف عقائد کے مجرم، گو کہ قتل کے پیچھے بنیادی محرک سیاسی تھا لیکن اس کے جواز پر محتسب اور مفتی کے قول سے ہی دلیل لائی جاتی تھی۔ جس کام کو خدا اور اس کے رسول

نے انجام نہ دیا تھا اور جن امور پر صدر اول میں گفتگو کو غیر ضروری خیال کیا جاتا تھا، جب علماء و شارحین نے اس ناگوار فریضہ کی ادائیگی اپنے ذمہ لے لی اور اپنے خود ساختہ پیمانوں پر دوسروں کے ایمان کی پیمائش کے لیے چل نکلے تو انھیں اپنے علاوہ ہر شخص کا فر نظر آیا۔ محدثین کو اس بات پر اصرار تھا کہ جو شخص یہ کہے کہ قرآن مجید قدیم نہیں وہ کافر ہے۔^{۲۰۹} اشاعرہ معتزلہ کو اور معتزلہ اشاعرہ کو کافر سمجھتے۔ شدت جذبات کا یہ عالم تھا کہ امام بخاری جیسا جلیل القدر عالم بھی مخالفین کے لیے اپنے دل میں احترام کی کوئی گنجائش نہ پاتا تھا۔ بقول بخاری: میں اس کو جاہل سمجھتا ہوں جو جہمیہ کو کافر نہ سمجھے۔^{۲۱۰} عبدالرحمن بن مہدی نے اس خیال کا اظہار کیا کہ اگر میرے ہاتھ میں تلوار ہو اور میں کسی کو یہ کہتے سن لوں کہ قرآن مخلوق ہے تو فوراً اس کی گردن مار دوں۔^{۲۱۱} ابن حنبل نے اس خیال کا اظہار کیا کہ قدری کے پیچھے نماز جائز نہیں۔^{۲۱۲} علمائے عقائد کے مابین اس بارے میں سخت اختلاف واقع ہو گیا آیا مسلمان بنے رہنے کے لیے صرف اقرار کافی ہے یا عمل بھی اس کا لازمہ ہے۔ علماء کا وہ گروہ جو صرف اقرار کو کافی نہیں سمجھتا تھا اہل قبلہ کی تکفیر کو مباح جانتا۔ ابن حنبل نے اس خیال کا اظہار کیا کہ تارک الصلوٰۃ کافر ہو جاتا ہے سو اس کا قتل کر دینا جائز ہے۔^{۲۱۳} صحیح العقیدگی یا راسخ العقیدگی کے اس تصور نے مسلم معاشرے کو ایک اندرونی خانہ جنگی میں مبتلا کر دیا۔ ہر عالم کے نزدیک راسخ العقیدگی کا پیمانہ جدا جدا تھا سو کفر کے اتہام سے بڑے بڑے جلیل القدر علماء بھی نہ بچ سکے۔ شہرستانی جنھیں آج سنی دنیا مسلم عقیدہ کے شارح کی حیثیت سے احترام کا سزاوار سمجھتی ہے ان کے بارے میں کہنے والوں نے کہا کہ اگر ان کے اعتقاد میں تخب نہ ہوتا اور وہ ملحدوں کی طرف مائل نہ ہوتے تو انھیں یقیناً امام وقت کی حیثیت حاصل ہوتی۔^{۲۱۴}

راسخ العقیدگی کا یہ چارٹر جسے مختلف گروہوں نے اپنے اپنے طور پر مرتب کر رکھا تھا، اس کی بنیاد الہامی نہیں بلکہ کلامی تھی اس لیے یہ مسلسل تغیر پذیر رہتا تھا۔ مثال کے طور پر مرجیہ کے سلسلے میں ابتداً علمائے آثار کا موقف انتہائی سخت تھا۔ ایک تراشیدہ قول رسول کے حوالے سے کہا جاتا تھا کہ مرجیہ پر ستر انبیاء لعنت کرتے ہیں۔ ابوحنیفہ کو جب مخالفین نے مطعون کرنے کی کوشش کی تو انھیں مرجیہ کی گالی دی گئی۔ لیکن وہی فرقہ آنے والے دنوں میں علمائے آثار کے نزدیک ثقہ سمجھا جانے لگا حتیٰ کہ علامہ ذہبی کو یہ لکھنا پڑا کہ الارحاء مذہب لعدۃ من اجلۃ العلماء لا ینبغی التحامل علی

قابلہ۔ عقائد کی فہرست بھی مسلسل حک و اضافہ کی زد میں رہی۔ خلافت جیسا نزاعی اور سیاسی مسئلہ بھی عقیدہ کے طور پر دیکھا گیا۔ اس طرح عقائد کی مختلف کتابوں نے سیاسی گروہ بندیوں کو مذہبی حیثیت عطا کر دی۔ اس کے علاوہ ہر شارح نے اپنی طبع کی مناسبت سے عقائد میں ان امور کو بھی شامل کر لیا جنہیں وہ اہمیت کا حامل سمجھتا تھا۔ مثال کے طور پر طحاوی نے صوفیاء کی کرامت کو ایک مسلمہ عقیدہ کی حیثیت دی جس سے طئی الارض جیسے تصورات کی دینی بنیاد مستحکم ہوئی۔ نسفی نے معراج اور معجزات کو اعتقاد میں شامل کیا۔ معراج کو ایک مسلمہ عقیدہ قرار دینے کے نتیجے میں بحث اب اس رخ پر چل نکلی آیا معراج روحانی تھی یا جسمانی اور یہ کہ آپؐ کو رویت باری تعالیٰ جسمانی آنکھوں سے حاصل ہوئی تھی یا چشم دل سے؟ منکر نکیر، عذاب قبر، پل صراط وغیرہ اور اس قسم کے نہ جانے کتنے تصورات عقائد کی کتابوں میں معرکہ آرائی اور باہمی تکفیر کا موضوع بنے۔ اب فریق مخالف پر صرف یہ اتہام لگانا کافی سمجھا جاتا تھا کہ اس کا عقیدہ اہل سنت کے عقائد کے خلاف ہے۔ کسی کو یہ معلوم کرنے کی فرصت نہ تھی کہ خود اہل سنت کے مختلف اساطین کے مابین اختلاف عقائد کا سبب اور جواز کیا ہے؟ بعض ایسے عقائد جنہیں مرور زمانہ کے ساتھ عقائد اہل سنت کا علامہ سمجھا جانے لگا تھا وہ خالصتاً تاریخ کی پیداوار تھے۔ قرآنی دائرہ فکر میں ان کی کوئی بنیاد نہ پائی جاتی تھی۔ لیکن جب ایک بار انہیں عقائد کی بحث میں داخلہ مل گیا تو ان پر ایمان لانارسخ العقیدگی کا لازمہ خیال کیا جانے لگا۔ مثال کے طور پر عصمت انبیاء کا عقیدہ، جسے آج سنی فکر میں مسلمات کی حیثیت حاصل ہے، کبھی اہل تشیع کا شعار سمجھا جاتا تھا۔ غزالی کے عہد تک اہل سنت و الجماعت عصمت انبیاء کے قائل نہ تھے۔^{۱۶} لیکن غزالی کی موت پر ابھی ایک صدی بھی نہ گزری تھی کہ ان کے فکری خیمے سے فخر الدین رازی نے عصمت انبیاء کی حمایت میں ایک پر زور رسالہ تصنیف کر دیا۔ کچھ تو رازی کی پر اثر تحریروں کے سبب اور کچھ شیعی تصورات کے بڑھتے نفوذ کی بدولت عصمت انبیاء نہ صرف یہ کہ سنی مسلمانوں کا مسلمہ عقیدہ بن گیا بلکہ یہ خیال بھی عام ہوا کہ بروز محشر جہاں شیعوں کو اپنے ائمہ کی شفاعت حاصل ہوگی سنی مسلمان بھی رسول اللہ کی شفاعت سے محروم نہ ہوں گے۔ عصمت انبیاء کی یہ بحث ان لوگوں کو جو خود کو سنی کے بجائے اصلی سنی مسلمان کہلانا پسند کرتے تھے، اس بحث تک لانے کا سبب بنی، آیا رسول اللہ کا سایہ ہوتا تھا یا نہیں۔^{۱۷} یہ تمام مباحث چونکہ اب عقیدے کا حصہ سمجھے جاتے تھے سو ان کے قبول و استرداد کی

بنیاد پر اہل حق کے مختلف طائفے وجود میں آ گئے۔ عقائد کی مختلف کتابیں بنیادی طور پر اسی تشنیت فکری کے ازالے کے لیے مرتب کی گئیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر شارح نے اپنی مداخلت سے اس تخریب فکری میں اضافہ ہی کیا۔ مثال کے طور پر اشعری نے استوئی علی العرش سے اس کے ظاہری معنی استیلاء مراد لئے تھے، غزالی نے اسے مجازی معنوں میں مستعمل بتایا۔ اسی طرح خدا کے متعلق قرآنی بیانات میں ید، وجہ اور عین کے الفاظ پر اشعری کا اصرار تھا کہ یہ حقیقی معنوں میں مستعمل ہیں فرق صرف یہ ہے کہ اس کے ہاتھ، منہ اور آنکھیں ہم انسانوں جیسی نہیں ہیں۔ غزالی نے ان الفاظ کو بھی مجازی معنوں پر محمول کیا۔^{۲۱۸} اس میں شبہ نہیں کہ غزالی کی ان مداخلات کو آگے چل کر قبولیت تامہ مل گئی لیکن تعبیرات کے ان اختلافات سے امت کی نجات کا کوئی سامان نہ ہو سکا۔ حتیٰ کہ ابن تیمیہ کی سخت درشت تنقید بھی اشعریت کا خیمہ زمین بوس نہ کر سکی۔ ایسا اس لیے کہ اشعریت کے استراد کے باوجود ابن تیمیہ اس منہج علمی کا استراد نہ کر سکے سو بات اس سے زیادہ آگے نہ بڑھ سکی، جیسا کہ روایت باری تعالیٰ کی بحث میں ابن تیمیہ نے لکھا ہے کہ خدا کا ممکن الرویۃ ہونا دلائل عقلیہ قاطعہ سے ثابت ہے لیکن یہ وہ دلیل نہیں ہے جو ابوالحسن اور اس کے طائفہ نے قائم کر رکھی ہے۔^{۲۱۹}

سنی ذہن پر تحریک آل بیت کا سایہ

جب سنی اسلام ایک علیحدہ قالب میں متشکل نہیں ہوا تھا، جب خلفائے اربعہ کا تقدیسی تصور وجود میں نہیں آیا تھا اور نہ ائمہ اربعہ کی اصطلاح سے ہمارے کان آشنا تھے، مسلمانوں میں جو مختلف سیاسی اور سماجی نظریات پائے جاتے تھے اور اصلاح احوال کی جو تحریکیں چل رہی تھیں ان سے پورا معاشرہ مجموعی طور پر متاثر ہوتا تھا۔ البتہ مناقب کی وہ روایتیں جو سیاسی تحریکوں کی کامیابی کے لیے بڑی اہمیت رکھتی تھیں جب اقوال و آثار کے مجموعوں کی شکل میں مرتب ہونے لگیں اور انھیں مستقل مذہبی اہمیت کا حامل سمجھا جانے لگا، اس صورت حال نے مسلم معاشرے کے مجموعی مزاج کو متاثر کیا۔ چوتھی صدی میں جب اہل تشیع نے اپنی روایتوں کے علیحدہ مجموعے مرتب کر ڈالے تو مناقب کی ان غلو آمیز روایتوں سے شیعیت کا ایک علیحدہ قالب تیار ہوا۔ دوسری طرف پرانے متروکہ مجموعوں کو سنی ماخذ کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ حالانکہ ان کی حیثیت مشترکہ ورثہ کی تھی اور اس میں شیعہ روایتیں بھی

بدرجہ اتم پائی جاتی تھیں گو کہ ان کا حصہ رسدی نسبتاً کم تھا۔ یہ مجموعے جو اب سنی فکر کے ترجمان سمجھے جاتے تھے ایک طرح کی ثنویت کے حامل تھے۔ سنی ذہن کے لیے یہ بات انتہائی خلجان کا باعث تھی کہ آل بیت کے حوالے سے یہاں ایسی روایتیں موجود تھیں جو سنی فکر کے مغاڑ تھیں۔ مثال کے طور پر بخاری میں مختلف جگہوں پر اس قصہ کی گونج سنائی دیتی تھی کہ کس طرح وقتِ وصال نبویؐ، حضرت عمرؓ نے آپؐ کو تحریر لکھوانے سے روک دیا۔ ترمذی اور مسند احمد میں غدیر خم کا یہ واقعہ مذکور تھا کہ کس طرح حضرت علیؓ کو تمام مومنین کا مولیٰ قرار دیا گیا اور اس غیر معمولی اعزاز پر حضرت عمرؓ نے انھیں مبارکباد پیش کی۔ بخاری میں اس صحیفہ کا تذکرہ پایا جاتا تھا جو قرآن مجید کے علاوہ حضرت علیؓ کے پاس موجود تھا۔ مسلم میں خمرہ نماز اور متعہ کی حدیث موجود تھی جسے خالصتاً شیعوں کا موقف سمجھا جاتا تھا اور جس کی تعمیل سے سنی ذہن گریزاں تھا۔ رہی مناقب آل بیت کی حدیثیں مثلاً حدیث سفینہ، حدیث مقاتلہ، حدیث نور، حدیث الرایۃ^{۲۲۲} کو سنی مآخذ حدیث ان تذکروں سے خالی نہ تھے۔ سنی ذہن کے لیے اگر ایک طرف یہ سمجھنا دشوار تھا کہ مستند مجموعوں میں ان روایتوں کی موجودگی کے باوجود آخر آل بیت سے دوری بنائے رکھنے کا فکری جواز کیا ہے تو دوسری طرف یہ روایتیں غیر محسوس طور پر سنی ذہن کو مانوسیت کا احساس بھی دلاتی تھیں۔ گویا ابتداء سے ہی سنی ذہن کی تعمیر میں تفضیل آل بیت کی شیعہ روایتوں کو مؤثر عامل کی حیثیت حاصل رہی۔ ادھر فاطمی خلافت کے قیام کے بعد اہل تصوف کے لبادے میں مختلف بلاد و امصار میں جو داعی بھیجے گئے انھوں نے تفضیل آل بیت کو مسلم معاشرے کا عمومی مزاج بنا دیا۔ رہی سہی کسر نزاری داعیوں اور ان کے صوفیاء نے پوری کردی۔ اہل تشیع جنھیں اہل بیت سے غلو کے سبب روافض کہتے ہیں، ان کی فکر نے اہل سنت کی اجتماعی زندگی اور ثقافت کو غیر معمولی طور پر متاثر کیا۔ سچ پوچھئے تو شیعیت کے بغیر سنت کا فی نفسہ کوئی تصور محال ہے۔

گذشتہ صفحات میں ہم عباسی خطبہ اور اس کے پس منظر کا تذکرہ کر چکے ہیں کہ کس طرح آل عباس نے اپنے سیاسی جواز کے لیے ہاشمی آل بیت اور خاص طور پر آل عباس کو حدیث کسا اور دعائے رسولؐ کا مستحق قرار دیا کہ اے اللہ خلافت کو آل عباس میں باقی رکھ۔ چار خلفاء کے علاوہ عمین مکرمین کی شمولیت ایک سیاسی محرک کے علاوہ عباسی شیعیت کا مظہر بھی تھی جس نے آگے چل کر سنی خطبہ کا قالب تشکیل دیا۔ خلفائے اربعہ، عمین مکرمین اور آل عباس کی شاخوانی جو اس وقت ایک

معتدل سیاسی رویہ کا اظہار سمجھا جاتا تھا آگے چل کر سنی ذہن کا شعار بن گیا۔ ترمذی میں منقول روایتوں نے اگلوں کو یہ موقع فراہم کیا کہ وہ حضرت علیؑ جنہیں خطبہ کی زبان میں اساطیری انداز میں مظہر العجائب والغرائب کے طور پر بھی دیکھا جاتا تھا، ان کے اہل خانہ کو بھی عباسیوں کی شاخوانیوں سے ملحق کر دیں۔ الحسن والحسین سیدا شباب اہل الجنة اور ان فاطمہ سیدۃ النساء اہل الجنة کی شیعہ روایتیں اہل سنت کے خطبوں کا حصہ بن گئیں۔^{۲۲۲} اس طرح سنی فکر میں پنچتن پر مشتمل اسلام کی ایک روحانی شاہی خاندان کا تصور ہمیشہ کے لیے راسخ ہو گیا۔ ابن عربی جیسے کبار متصوفین جن کی فکر کا سایہ سنی ذہن پر مسلسل پڑتا رہا ہے، نے اس خیال کی پرشور اشاعت کی کہ اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ سے اگلے پچھلے تمام گناہوں کی معافی کا جو وعدہ کیا ہے اس میں اولادِ فاطمہؑ اور قیامت تک آنے والے ان کے تمام نسبی سلسلے شامل ہیں۔^{۲۲۵} فضائل و مناقب کی کتابوں میں ایسی روایتیں کثرت سے در آئیں جن سے یہ دلیل لانا مقصود تھا کہ انسان خواہ کتنا ہی گنہگار کیوں نہ ہو ذریتِ فاطمہؑ سے اس کا حسن سلوک اس کی نجات کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔^{۲۲۶}

سنی اسلام میں آل بیت کی تفضیل، پنچتن کی تقدیس اور سادات کی روحانی اور دینی علوئے مرتبت ایک تسلیم شدہ امر ہے جس کے مظاہر جمعہ کے خطبوں سے لے کر صوفیاء کی زیارت گاہوں اور ان کی قبروں پر منعقد ہونے والے دھمال اور قوالیوں میں باسانی دیکھے جاسکتے ہیں۔ بیشتر صوفی زیارت گاہیں جہاں سنی یا اصلی سنی عوام کا اثر دھام ہوتا ہے اور جہاں قوال علیؑ دم دم دے اندر، سنج ملنگا، شہباز کرے پرواز، رکھ لاج میری لچ پال کی رٹ لگا رہا ہوتا ہے، فی الاصل اسمعیلی داعیوں کی قبریں ہیں۔ تحریک آل بیت کے ان اولوالعزم اسمعیلی داعیوں نے اگر ایک طرف تفضیلی اسلام کی غیر معمولی اشاعت کا اولوالعزم کارنامہ انجام دیا ہے تو دوسری طرف ان کی یہ تبلیغی مساعی سنی اسلام کی تقلیب فکری کا باعث بھی ہوئی ہے۔ اسمعیلی داعیوں کے اثرات کا کسی قدر اندازہ کرنے کے لیے ہم یہاں صرف دو مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں۔ پہلی مثال

لی خمسة اطفی بها حر الوباء الحاطمه

المصطفیٰ والمرضى وابناهما والفاطمة

(ہمارے لیے تو پانچ ہیں جن کے لطف و کرم سے وبا کی شدت کم ہو جاتی ہے۔ مصطفیٰ اور

مرتضی اور دونوں کے دو بیٹے اور فاطمہ۔)

کی ہے جسے سنی عوام میں مجرب دافع بلیات سمجھا جاتا ہے اور اسی خیال سے بعض لوگ اسے گھروں میں آویزاں کرتے ہیں۔ اسی قبیل کا ایک اور مقبول عام دعائیہ نغمہ جسے دادری کے لیے تعویذ اور طغرے کی شکل میں لٹکایا جاتا ہے اور جسے بعض لوگ قبروں پر بھی کندہ کرانا پسند کرتے ہیں اس طرح ہے۔

نادِ علیاً مظهر العجائب تجده عوناً لک فی النوائب
(علی کو پکارو جن کے دم سے عجائبات کا ظہور ہے تم ان کو اپنی مشکلوں میں مددگار پاؤ گے)
کل ہم و غم سینجلی بنبو تک یا محمد و بولایتک یا علی
(تمام درد و غم جلد ہی دور ہو جائیں گے اے محمد آپ کی نبوت اور اے علی آپ کی ولایت کے طفیل)
علی اور پختن کی تفضیل و تقدیس پر مشتمل یہ دونوں نغمے جو سنی عوام میں خاصے مقبول ہیں بنیادی طور پر اسمعیلی الاصل ہیں، جنہیں آج بھی اسمعیلی اور دوسرے عالی شیعہ حلقے اپنا ثقافتی ورثہ سمجھتے ہیں۔

تفضیل آل بیت کی ایک اور سنی شہادت تشہد میں آل محمد کی شمولیت سے متعلق ہے جس کی ابتداء تو عباسی شیعیت کے ہاتھوں ہوئی البتہ تفضیل و مناقب کی شیعہ روایتوں نے اسے مرور زمانہ کے ساتھ سنی تشہد کا حصہ بنا دیا ہے۔ آل عباس الرضا من آل محمد کے نعرہ کے ساتھ میدان میں آئے تھے۔ استحکام خلافت کے بعد محمد پر صلوة و سلام بھیجنے کے ساتھ ہی اس دعا میں آل محمد کی شمولیت اس وقت ایک سیاسی اسٹریٹیجی کا حصہ تھی۔ وہ روایتیں جو خلافت پر آل عباس کا حق مستحکم کر رہی تھیں ان کی روشنی میں اگر دیکھا جائے تو آل محمد کا اضافہ کچھ زیادہ حیرت انگیز معلوم نہیں ہوتا۔ البتہ آنے والے دنوں میں محمد کے ساتھ آل محمد پر صلوة و سلام تشہد کا حصہ بن گیا۔ جس نے دین کے نبوی اور ربانی قالب پر نسلی اور قبائلی رنگ آمیزی کا موقع فراہم کر دیا۔

تشہد اولی (التحیات) کے الفاظ جو حدیث کی مختلف کتابوں میں ابن عباس، عبد اللہ بن مسعود اور دوسرے صحابہ کرام سے مروی ہیں اور جنہیں مختلف مسالک فقہ نے اختیار کر رکھا ہے تقریباً یکساں ہیں۔ اور نماز میں اس کے وجود پر کوئی اختلاف بھی نہیں پایا جاتا جبکہ تشہد ثانیہ جسے بعض لوگ درود بھی کہتے ہیں، کی حیثیت علماء کے نزدیک اختلافی رہی ہے۔ حنابلہ اور شوافع اگر اسے فرض قرار دیتے

ہیں تو احناف کے نزدیک اس کی حیثیت مستحب کی ہے، واجب کی نہیں۔ کہتے ہیں کہ عہد رسولؐ میں مسلمان صرف الہم صلی علی محمد کہنے پر اکتفا کرتے تھے جیسا کہ امام النووی (شارح مسلم) نے لکھا ہے کہ تشہد میں آل محمد کے اضافے کی کوئی حیثیت نہیں، لیس بششی۔ زخشری نے کشاف میں ابراہیم التحفی کے حوالے سے لکھا ہے کہ صحابہ کرام نماز میں السلام علیک ایہا النبی ورحمته اللہ وبرکاتہ کے بعد چاہتے تو کوئی اور دعا پڑھ لیتے۔ بخاری میں عبداللہ ابن مسعود سے جو تشہد مروی ہے اور جوامت میں متداول چلا آتا ہے، ابن مسعود کہتے ہیں، جیسا کہ بخاری میں مذکور ہے، اس کے بعد جس کو جو دعا پڑھنی ہوتی پڑھ لیتا: ثم یتخیر من الدعاء أعجبہ فیدعوا۔

علماء کا اس بارے میں بھی اختلاف چلا آتا ہے کہ آل محمدؐ سے مراد آل بیت رسولؐ ہیں یا تمام تبعین محمدؐ اس میں شامل ہیں۔ ایک حدیث کے مطابق آپؐ نے فرمایا: من سلک علی طریقہی وهو آلی۔ آل کے اس مفہوم کی تائید قرآن کریم کی اس آیت سے بھی ہوتی ہے جس میں آل فرعون سے مراد امت فرعون ہے: ﴿ادخلوا آل فرعون اشد العذاب﴾ (۴۶:۴۰)۔ البتہ فی زمانہ آل کا مقبول عام تصور رسول اللہ کے نسبی سلسلہ بنو ہاشم خصوصاً آل فاطمہؑ کو محیط ہے۔ فاطمی داعی ہوں یا اثنا عشری شیعہ ان کے ہاں آل سے مراد امت اسلام نہیں بلکہ ذریت رسولؐ ہی سمجھی جاتی ہے۔ عباسی خلفاء نے آل محمدؐ کی حیثیت سے ہی اپنے استحقاق خلافت پر دلیل قائم کی تھی۔ بعضے کہتے ہیں کہ قیامت تک آنے والے بنو ہاشم کے تمام سادات صلوٰۃ و سلام کے مستحق ہیں اور بعضوں کا خیال ہے کہ آل محمدؐ سے مراد صرف پنجتن پاک ہیں۔ ہمارے خیال میں نظری اعتبار سے بنو ہاشم کو اس خصوصی اعزاز کا حامل ٹھہرانا قرآن کے اس پیغام مساوات کے خلاف ہے جو تکریم کی بنیاد تقویٰ کو قرار دیتا ہے۔ دعائے براہمی میں لا ینال عہدی الظالمین کا فرمان ربی اس خیال کی وضاحت کے لیے کافی ہے کہ خدا کے نزدیک ذریت کا حوالہ لائق اعتناء نہیں۔ رہا آل محمدؐ پر درود و سلام بھیجنے کا معاملہ تو قرآن مجید تو کسی آل محمدؐ کا وجود ہی تسلیم نہیں کرتا جیسا کہ ارشاد ہے ﴿ما کان محمد اباً احد من رجالکم ولكن رسول اللہ و خاتم النبیین و کان اللہ بکل شیء علیماً﴾ (۳۳:۴۰)

شاید کم لوگوں کو اس بات کا اندازہ ہو کہ علمائے اسلام میں نبوت کے حوالے سے تشریحی اور غیر تشریحی التباسات کا جو سلسلہ چلا آتا ہے اور جس نے مختلف وقتوں میں جھوٹے نبیوں کی آمد کو جواز

فراہم کیا ہے، یہ تصورات بنیادی طور پر اسمعیلی الاصل ہیں اور ان کی شہرت و مقبولیت کا سہرا تصوف کے شیخ اکبر محی الدین ابن عربی کے سر ہے جن کی درپردہ اسمعیلی وابستگی کا تذکرہ ہم پچھلے صفحات میں کر چکے ہیں۔ اسمعیلی عقیدے کے مطابق محمد بن اسمعیل کو ساتویں ناطق، ساتویں رسول اور قائم کی حیثیت حاصل ہے، جن کی آمد پر شریعت کا باطنی دور شروع ہوتا ہے۔ البتہ تعطیل شریعت کے سلسلے میں بعض عملی مصلحتوں کے پیش نظر ان کے ہاں ایک طرح کا ابہام پایا جاتا ہے۔ فاطمی خلافت میں احکام شریعت نہ صرف یہ کہ جاری رہے بلکہ دعائم الاسلام کو ریاست کے فقہی دستور کی حیثیت حاصل رہی۔ البتہ فاطمی ائمہ اور ان کے کبار داعیوں کے ذہن میں اس بارے میں کوئی ابہام نہ تھا کہ رسالت کا سلسلہ محمد رسول اللہ پر ختم نہیں ہوتا بلکہ محمد بن اسمعیل کو سلسلہ رسالت میں ساتویں ناطق کی حیثیت سے ایک خاص مقام حاصل ہے۔ رسالت کی یہ اسمعیلی تعبیر یقیناً جمہور مسلمانوں کے لیے قابل قبول نہ تھی۔ سوا بن عربی نے نبوت کو تشریحی اور غیر تشریحی حصوں میں بانٹ ڈالا۔ انھوں نے اس خیال کی پرزور وکالت کی کہ محمد رسول اللہ پر جس نبوت کا اختتام ہوا ہے وہ تشریحی نبوت تھی ورنہ غیر تشریحی نبیوں کی آمد کا سلسلہ ابھی بند نہیں ہوا ہے۔ روایتوں کے زیر اثر جو لوگ ظہور مہدی، قائم الزماں اور حضرت مسیح کی آمد ثانی پر ایمان لے آئے تھے ان کے لیے بھی یہ مسئلہ ذہنی خلجان کا باعث تھا کہ آخری رسول کی بعثت کے بعد حضرت عیسیٰ کی دوبارہ آمد کا مطلب کیا ہے؟ کسی نے کہا کہ وہ دوبارہ نبی کی حیثیت سے نہیں آئیں گے بلکہ شریعت محمدی کے تابع کی حیثیت سے آئیں گے اور وقت کے امام المسلمین کی اتباع میں نماز ادا کریں گے۔ اس قسم کی تطبیق سے بظاہر تو اس خلجان ذہنی کا ازالہ ہو گیا لیکن فی الواقع یہ تعبیرات اختتام نبوت کی حتمی مہر توڑنے کا باعث ہوئیں۔ تب سے اب تک نہ جانے کتنے غیر تشریحی نبوت کے دعویدار کبھی مہدیت، کبھی بابیت اور کبھی الہام زدہ صوفی پیر کی شکل میں ظاہر ہوتے رہے ہیں اور کبھی انھوں نے خود کو ظلی نبی کے طور پر پیش کرنا مناسب جانا ہے۔

شیخ الطائفہ ابن عربی کی روحانی اور علمی ہیبت کا عالم یہ ہے کہ تشریحی اور غیر تشریحی نبوت کے اس خود ساختہ اور غیر قرآنی تصور کی کسی نے محاکے کی ضرورت بھی محسوس نہیں کی۔ تنزیل پر تاویل کا پہرہ اتنا سخت تھا کہ کبار علمائے متاخرین اپنی تمام جولانی فکر کے باوجود اس بارے میں بنیادی طور پر ابن عربی کے خوشہ چیں رہے۔ مثال کے طور پر حنفی عالم ملا علی قاری (متوفی ۱۰۴۱ھ) کو لیجئے جنھوں

نے لو کان نبی بعدی لکان عمر اور لوعاش ابراہیم لکان صدیقاً نبیاً کی روایتوں کے حوالے سے لکھا ہے کہ اگر ابراہیم فرزند نبی زندہ رہتے اور انھیں نبوت سے سرفراز کیا جاتا اور اگر عمر کی امکانی نبوت بھی حقیقت سے سرفراز ہوتی جب بھی رسول اللہ کی خاتم النبیین کی حیثیت متاثر نہ ہوتی اس لیے کہ بقول ان کے، خاتم النبیین کا مطلب یہ ہے کہ اب کوئی ایسا نبی نہیں آ سکتا جو آپ کی شریعت کو منسوخ کر دے: لایاتی بعدہ نبی ینسخ ملتہ ولم یکن من امتہ۔ شیخ عبدالقادر جیلانی بھی اس خیال کے حامل رہے کہ امت میں بعض لوگ ایسے ہوتے ہیں جنھیں اللہ تعالیٰ ساری طور پر اپنے اور اپنے رسول کے کلام کے معانی سے آگاہ کرتا ہے ایسے لوگوں کو انبیاء الاولیاء کہتے ہیں۔ صاحب الانسان الکامل عبدالکریم جیلی نے غیر تشریحی نبوت کو نبوت الولا یہ کے نام سے موسوم کیا۔ ان کے خیال میں خضر کا وجود اور عیسیٰ کی آمد ثانی پر ان کی نبوت کا معاملہ اسی قبیل سے ہے۔ عبدالوہاب شعرانی نے تو صراحتاً لکھا کہ یہ سمجھنا غلط ہے کہ سلسلہ نبوت کا خاتمہ ہو گیا کہ بقول ان کے خاتمہ تو صرف تشریحی نبوت کا ہوا ہے اور یہ کہ لانبی بعدی سے مراد دراصل لا مشرع بعدی ہے۔ برصغیر میں سنی فکر کے امام شاہ ولی اللہ دہلوی بھی اسی التباس فکری کے اسیر رہے کہ محمد رسول اللہ پر اختتام نبوت کا مطلب یہ ہے کہ آپ کے بعد کوئی ایسا شخص نہ آئے گا جسے اللہ تعالیٰ شریعت دے کر لوگوں کی طرف مامور کرے: ختم بہ النبیین ای لا یوجد من یامرہ اللہ سبحانہ بالتشریح علی الناس۔

ساتویں ناطق اور ساتویں رسول کے اسمعیلی عقیدے نے سنی فکر میں کچھ اس طرح اپنی جگہ بنائی کہ بڑے بڑے ارباب حل و عقد اس بات کا اندازہ نہ کر سکے کہ نبوت کی تشریحی اور غیر تشریحی تقسیم نے کتنی آسانی سے ہمیشہ کے لیے فتنہ کا ایک دروازہ کھول دیا ہے اور یہ کہ اسلام میں کسی ایسی تقسیم کے لیے کوئی شرعی، دینی، عقلی اور قرآنی بنیاد نہیں پائی جاتی۔

خلاصہ بحث

پہلی جلد میں ہم سنی فکر کے انحراف کا قدرے تفصیلی تذکرہ کر چکے ہیں۔ یہاں سنی قالب کے اجمالی تذکرے سے اس خیال کی تصدیق مقصود تھی کہ دین کے دوسرے قالب کی طرح سنی قالب بھی

قرآنی دائرہ فکر سے انحراف بلکہ بڑی حد تک اس کے غیاب کی پیداوار ہے۔ اہل سنت والجماعت کی اصطلاح سے کسی کو یہ غلط فہمی نہ ہو کہ سنی اسلام واقعتاً کسی سبیل المؤمنین کا آئینہ دار ہے یا یہ کہ اس کا وجود اسلام کی کسی متفقہ تعبیر سے عبارت ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ چار فقہاء کا یہ دین صدیوں سے باہم اس طرح دست و گریباں ہے کہ ہمارے بہترین دماغ بھی اب اس صورت حال کے تدارک کو خارج از امکان سمجھتے ہیں۔ یہ بات تقریباً طے پا گئی ہے کہ اب قیامت تک اس امت کو اسی تحارب فکری کے ساتھ زندہ رہنا ہے۔ گویا فکر و نظر کا وہ اتحاد جو صدر اول کے مسلمانوں کا طرہ امتیاز تھا دوبارہ اس کا حصول اب خارج از امکان سمجھا جاتا ہے۔ اس صورتحال نے پوری امت کو صدیوں سے ایک ایسی بندگلی میں محصور کر رکھا ہے جہاں سے نکلنے کا کوئی امکانی راستہ دکھائی نہیں دیتا۔

سنی اسلام جیسا کہ ہم نے عرض کیا، شیعہ اور اسمعیلی اسلام کی طرح خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے۔ شافعی نے اگر عبدالرحمان بن مہدی کی ایماء پر الرسالہ مرتب نہ کیا ہوتا اور اگر شافعی کو اہل الرائے اور اہل الحدیث کے مناقشوں کے پیچھے کارفرما منہج علمی کی میراث نہ ملی ہوتی، اگر سیاسی نزاع کے سبب تحریک آل بیت کو مذہب کی زبان میں متشکل ہونے کا موقع نہ ملا ہوتا، اگر متوکل کے عہد میں علمائے کلام پر علمائے آثار کی فتح نہ ہوئی ہوتی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ اگر فاطمی دعوت ایک نظریاتی ریاست کی شکل میں جلوہ گر نہ ہوئی ہوتی تو سنی اسلام کا علیحدہ قالب بھی وجود میں نہ آتا۔ احمد بن حنبل نے سیاسی اختلاف کے تدارک اور اسلام کے ایک متفقہ قالب کی تشکیل کی جو قابل تحسین کوشش کی اور جس کے سبب خلفائے اربعہ کا تصور متشکل ہوا اس کے شاید کسی قدر مثبت اثرات مرتب ہوتے اگر فاطمی اسلام ایک چیلنج کے طور پر سامنے نہ آتا۔ لیکن ہوا یہ کہ فاطمی داعیوں نے اپنے استحقاق خلافت کے لیے اسلام کی جو غلو آمیز سیاسی تعبیر پیش کی اس نے عباسی خلافت کو ایک متبادل قالب کی تشکیل پر مجبور کر دیا۔ آگے چل کر اضمحلال خلافت کے سبب جب سلاجقہ حنفی اسلام کے علمبردار بن گئے اور نظام الملک نے شافعیت کی کمان سنبھالی، سنی اسلام کا اندرونی تضاد اہل کلمہ کی خانہ جنگیوں کی شکل میں ظاہر ہوا۔ افسوس کہ بین المسلمی رزم آرائیوں اور خونریز باہمی تصادم کے باوجود ہمارے ارباب حل و عقد صورت حال کی اس سنگینی کا اندازہ نہ لگا سکے کہ ہمارا فکری قافلہ کس غیر محمود سمت میں آنکلا ہے۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ کوئی ڈھائی، تین سو سالوں تک عباسی بغداد کو اپنے نظری حریف فاطمی

خلفاء کے مقابلے میں سیاسی جواز فراہم کرنے میں ہی خاصی نظری قوت صرف ہوگئی۔ فاطمی داعیوں کی پوشیدہ مداخلت اور تفصیل آلِ فاطمہ کی زیر زمین مقبولیت آلِ عباس کے لیے مسلسل درِ دوسر بنی رہی۔ محض فاطمیوں کے سلسلہ نسب پر شبہات وارد کرنا یا فتوے شائع کرنا اصلاحِ احوال کے لیے کافی نہ تھا۔ ایسی صورت میں عباسیوں کے لیے اس کا کوئی موقع نہ تھا کہ وہ سنی اسلام کے داخلی خلفشار پر مناسب توجہ دے پاتے۔ اور دیتے بھی کیوں وہ تو خود ایک انحراف فکری کے دوش پر برسراقتدار آئے تھے۔ دوسری طرف اضمحلالِ خلافت اور پھر سیاسی منظر نامے پر سلطان اور امراء کے ظہور سے کسی ایسے تجدیدی عمل کی گنجائش بھی باقی نہیں رہ گئی تھی۔ اس بحرانی صورتِ حال میں اسلام کا شافعی، حنبلی پر وجہت اشعریت میں منقلب ہوا اور پھر غزالی کی مرناجیہ طبعیت نے کلامی فقہ اور تصوف کے زیر اثر اس کا ایک مقبول عام ایڈیشن تیار کر ڈالا۔ غزالی کا یہ مقبول عام اسلام جو احیاء العلوم کے صفحات میں جلوہ گر ہوا، اپنے عہد میں سخت غیض و غضب کا نشانہ بنا۔ لیکن رفتہ رفتہ اسے مقبولیت تامہ مل گئی۔

غزالی مسلک شافعی تھے جن کی تربیت اشعری فکری ڈھانچے میں ہوئی تھی۔ انھوں نے اشعری طرز فکر میں بعض اہم اضافے کئے لیکن انھیں یہ شکایت رہی کہ قدیم شارحین اسلام کو لوگوں نے تحلیل و تجزیہ سے بالاتر سمجھ رکھا ہے اور یہ کہ اشعری طرز فکر سے سرموا انحراف کو کفر پر محمول کیا جاتا ہے۔ غزالی جو قدماء کے فہم کے شاکی اور اپنے عہد کے دانشورانہ جبر پر مضطرب رہے، آگے چل کر بہتوں کے لیے خود اسی جبر کی علامت بن گئے۔ سقوطِ بغداد کے بعد سنی اسلام کی علامتی مرکزیت بھی جاتی رہی۔

۶۶۵ھ میں جب شاہِ بمرس نے بیک وقت چار مسالک کے متبادل قضاة کی نامزدگی کا اعلان کیا اس وقت کسی کو اس بات کا اندازہ نہ تھا کہ آگے چل کر ائمہ اربعہ کا یہ خود ساختہ تصور فرح بن برقوق کے ہاتھوں نویں صدی ہجری کی ابتدا میں حرم کعبہ میں چار متبادل مصلووں کے قیام پر منتج ہوگا اور اس طرح ہمیشہ ہمیش کے لیے اسلام کی فکری، فقہی اور سماجی تصویر بدل کر رہ جائے گی۔ جس طرح شیعوں میں منصوص ائمہ کا تصور خالصتاً تاریخ کی پیداوار ہے اسی طرح ائمہ اربعہ کی اساسی یا تقدیری اہمیت پر بھی وحی سے دلیل نہیں لائی جاسکتی۔ پھر کوئی وجہ نہیں کہ آج جو لوگ دین کے اصل الاصل قالب کے متمنی ہوں وہ ان شخصی، فقہی، تاریخی حوالوں پر اپنا اصرار جاری رکھیں۔ ہمارے خیال میں جب تک ان چار شخصی خیموں کی بساط نہیں لپیٹی جاتی، اسلام کے اصل الاصل قالب کی تشکیل نو کی ہر کوشش ایک کار

عبث ثابت ہوگی۔ ہمیں یہ فیصلہ کرنا ہوگا کہ ہمیں تاریخی مجبوریوں اور نامساعد سیاسی حالات کے زیر اثر اپنے ہی جیسے انسانوں کا تعمیر کردہ دین منظور ہے یا اسلام کا وہ اصل الاصل قالب جو ان ائمہ اربعہ کے ظہور سے پہلے بھی دنیا میں موجود تھا۔ اگر ابتدائے عہد کے مسلمان ائمہ اربعہ کی اقتداء کے بغیر کارِ عبودیت انجام دے سکتے تھے تو ہمارے لیے ایسا کیوں ممکن نہیں؟ کہیں ایسا تو نہیں کہ ائمہ اربعہ کو مذہبی زندگی کی شاہ کلید قرار دے کر ہم اس جرم کے مرتکب ہوئے ہوں جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے قرآن کہتا ہے ﴿یوم ندعوا کل اناس بامامہم﴾۔

تمہ بحث

دین کے یہ تین مختلف قالب دراصل تین مختلف تناظرات کی رہین منت ہیں۔ اپنے اپنے حلقوں کے اندر انہیں اتنا اعتبار اور استناد حاصل ہے کہ ان کے ماننے والے ان پر کسی نظر ثانی کی ضرورت محسوس نہیں کرتے۔ دوسری طرف اپنے حلقہ سے باہر یہ دوسروں کے لیے یکسر لائق استرداد ہیں۔ جب تک اندروالوں کو اس بات کا اندازہ نہ ہو کہ باہر سے ان کا نظری محل دیکھنے والوں کو کیسا لگتا ہے محض اندرونی تناظر پر تکیہ کرنا انہیں حقیقت سے بہر یاب نہیں کر سکتا۔ گذشتہ صفحات میں ہم نے بنے بنائے نظری چوکھٹوں سے اوپر اٹھ کر ایک معروضی اور خارجی تناظر فراہم کرنے کی کوشش کی ہے۔ اس عمل میں قرآن و سنت ہمارے رہنما رہے ہیں۔ کتاب و سنت کے معیار پر جانچے تو اسلام کے یہ تمام قالب، کوئی کم اور کوئی زیادہ، اپنا اعتبار کھوتے جاتے ہیں۔

قرآن مجید سے میری مراد وحی ربانی کا وہ لازوال وثیقہ ہے جو بلا کم و کاست اپنی تمام تر صحت اور عصمت کے ساتھ امت کو نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا رہا ہے۔ اس سے مراد فقہاء و مفسرین کا وہ قرآن نہیں جس کی بعض آیات منسوخ یا محو کر دی گئیں اور نہ ہی راویوں کا وہ قرآن ہے جو تفسیری حواشی میں گاہے بگاہے اس بات کی خبر دیتے نظر آتے ہیں کہ قرآن کی یہ آیت ابتدائیوں نازل ہوئی تھی یا یہ کہ فلاں کے مصحف میں یوں پائی جاتی تھی اور نہ ہی وہ قرآن جس میں، دروغ برگردن راوی، آل بیت کے مخالفین نے تحریف کر ڈالی اور اب اصل قرآن القائم اپنے ساتھ لائیں گے۔ اس کے برعکس

ہمارے پیش نظر وحی ربانی کا وہ لازوال وثیقہ رہا ہے جس کے معانی پر روایات و آثار نے پہرے نہ بٹھائے ہوں اور جو آج بھی ہماری راہوں کو اسی طرح منور کر سکتا ہے جس طرح اس نے متبعین محمد کی پہلی نسلوں کو کیا تھا۔ اسی طرح سنت سے میری مراد آپ کا وہ اسوۂ حسنہ ہے جس کے بغیر ہم اتباع کتاب کا حق ادا نہیں کر سکتے۔ رسول اللہ کی سنت ثابتہ، مکشوفہ، متواترہ اگر اس عمل میں ہماری رفیق ہو تو ہمارے لیے یہ ممکن نہیں کہ تقدیسی تاریخ ہماری سمت سفر بدل دے یا ایک ہی دین کے نام لیو مختلف خانوں میں بٹ جائیں۔

اب تک اس بات کی کوشش کم ہی ہوئی ہے کہ دین کے فہم میں داخلی یا گروہی تناظر کے علاوہ خارجی تناظرات سے بھی تحلیل و تجزیے کا کام لیا جائے۔ سچ تو یہ ہے کہ گزرتے وقتوں کے ساتھ فرقہ وارانہ تعصبات کی فصیل اتنی بلند اور مستحکم ہوتی گئی کہ باہمی مکالمے اور مناقشے کی کوئی گنجائش باقی نہ رہی۔ کل حزب بمالذہب فرحون کی اس صورت حال میں اب کسی کو یہ خیال بھی نہیں آتا کہ مسلمانوں کے یہ تمام فرقے جو صدیوں سے باہم ایک دوسرے کے خلاف صف آرا ہیں اور جن کی باہمی خانہ جنگیوں کے سبب ہماری ہوا اکھڑ گئی ہے، یہ سب کبھی بنیان مرصوص کا سماں پیش کرتے تھے اور یہ کہ یہ سب کے سب ایک مشترکہ ماضی اور مشترکہ وراثت کے امین ہیں۔ حتیٰ کہ وہ فرقے بھی جنہیں انحرافِ فکر و عمل کے سبب بالعموم امت کا حصہ نہیں سمجھا جاتا، جنہیں ہم آج دروزی، علوی، بہائی، قادیانی، نصیری وغیرہ ناموں سے جانتے ہیں، یہ سب بھی کبھی اسی امت واحدہ کا حصہ ہوا کرتے تھے، جو بد قسمتی سے تقدیسی تاریخ کے بہاؤ میں تاریخ کے مختلف ادوار میں بے سمتی کا شکار ہو گئے۔ اگر ہم تعصبات کی فصیلوں سے بلند ہو کر بیک نظر ان تمام مصنوعی نظری گھروندوں کو دیکھ سکیں تو شاید ہمیں دوسروں کے انحرافات کے ساتھ ہی اپنے انحرافات کا بھی کسی قدر اندازہ ہو سکے۔

متواتر اسلام کے مختلف قالب صدیوں سے باہم برسرا پیکار ہیں۔ ایک ہلا مارنے والے نظری تشنت نے رسالہ محمدی پر دائی وقوف کی کیفیت طاری کر دی ہے۔ شیعہ، سنی، اسمعیلی، اباضی اور ان جیسی تمام مصنوعی شناختوں میں رسالہ محمدی کی اصل شناخت محو ہو کر رہ گئی ہے۔ بد قسمتی سے ہم اس ازمۂ عظمیٰ کو معمول کی صورت حال قرار دیئے بیٹھے ہیں۔ امت میں زندگی کی نئی روح پھونکنے کی ہر کوشش ایک نئے خیمہ کے قیام پر منتج ہوئی ہے۔ ایسا اس لیے کہ ہم مروجہ انحرافات کو دور کیے بغیر ان

ہی بنیادوں پر نئی عمارت بنانا چاہتے ہیں۔ جس عمارت کی بنیاد میں پہلا پتھر ہی انحراف کا پڑا ہو اس سے منحرف نظری عمارت ہی تشکیل پاسکتی ہے۔ حکایت ہے کہ جب فرقوں کی بنیاد پر الگ الگ مسجدیں وجود میں آرہی تھیں ان ہی دنوں کوئی اجنبی مسلمانوں کے کسی شہر میں جا نکلا۔ پوچھنے پر پتہ لگا اب تک اس شہر میں چار مسجدیں تھیں۔ ایک شیعوں کی، ایک سنیوں کی، ایک اباضیوں کی اور ایک کو اسمعیلی شیعہ جماعت خانے کا نام دیا کرتے تھے۔ لیکن جب سے یہاں اتحاد بین المسلمین کی تحریک چلی ہے ایک پانچویں مسجد مسجد اتحاد کے نام سے بھی وجود میں آگئی ہے۔ ہمارے ہاں اب تک تجدید و احیائے دین کے سلسلے میں جتنی بھی کوششیں ہوتی رہی ہیں اس کی مثال اسی مسجد اتحاد کی ہے۔ اصلاح کی ہر تحریک نے ایک نئے خیمہ کو جنم دیا ہے۔

آگے راستہ مسدود ہے۔ تقدیری تاریخ کا جبر ہمیں ان بنیادوں پر تیشہ چلانے سے روکتا ہے جن پر ہمارے نظری انحرافات کی عمارت قائم ہے۔ ہم چاہتے تو ہیں کہ ایک بار پھر رسالہ محمدی کی تجلیوں سے ہمارے حواس آشنا ہوں لیکن ہماری مجبوری یہ ہے کہ ہم رسالہ محمدی کے لازوال ماخذ قرآن مجید کو کھولنے سے مسلسل گریزاں ہیں۔ شیعہ ہوں یا سنی، اسمعیلی ہوں یا اباضی ان سبھوں کے ہاں قرآن مجید کی حیثیت ایک ایسی کتاب منجمد کی ہے جو فی زمانہ ان سے کلام نہیں کرتی۔ اس بات پر تقریباً سبھوں کا اتفاق ہے کہ قرآن مجید محض کتاب تلاوت ہے جس کے معانی تک ہماری رسائی ممکن نہیں۔ اگر سنی اس خیال کے قائل ہیں کہ سلف صالحین تشریح و تعبیر کا حتمی فریضہ انجام دے چکے، جن کے فہم سے سر مو انحراف تفسیر بالرائے کا پیش خیمہ ہوگا تو شیعہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہیں کہ تاویل معانی کا علم ائمہ مامورین کے بغیر انجام نہیں پاسکتا۔ بلکہ بعضے تو صدیوں سے القائم کے انتظار میں ہیں کہ وہ اپنے ظہور کے ساتھ اصل قرآن بھی لائیں گے۔ تاویلات خواہ جتنی مختلف ہوں عملی طور پر امت کے تقریباً تمام ہی فرقوں نے ایک نئی ابتداء کی راہ مسدود کر رکھی ہے۔ وہ سو بہانے سے اس کتاب کو کھولنے سے گریزاں ہیں جو انھیں باہمی خونریزیوں اور نظری تشنت سے نجات دلا سکتی ہے۔ ہمارے شیردل مجدد دین بھی اس خیال سے کانپے جاتے ہیں مبادا متوارث اسلام کی بساط لپیٹ دینے کے نتیجے میں وہ اس شکستہ حال فکری خیمے سے بھی نہ محروم ہو جائیں۔ اصولی طور پر تو ہم اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ تیسری صدی کے اختتام سے پہلے، جب فرقوں کے علیحدہ علیحدہ دو اوین مرتب نہیں

ہوئے تھے، تمام اختلافِ فکر و نظر کے باوجود رسالہ محمدی کا متحدہ قالب برقرار تھا۔ اگر اس دور میں فرقہ وارانہ مذہبی ادب کے بغیر ہم ایک دینی زندگی جی سکتے تھے تو کوئی وجہ نہیں کہ آج ایسا ممکن نہ ہو۔ گویا اصولی طور پر ہم اس امکان سے انکار نہیں کرتے کہ ائمہ اربعہ، ائمہ سبعہ یا ائمہ اثنا عشر کے بغیر رسالہ محمدی کو قرآن مجید اور سنت ثابتہ مکشوفہ کے ذریعہ آج بھی تمام و کمال متصور کیا جاسکتا ہے لیکن کوئی عملی قدم اٹھانے سے پہلے اس خیال سے ہماری ہمتیں پست ہو جاتی ہیں کہ اتنے بڑے انحراف کی درستگی کو مانے گا کون؟ شیعہ، سنی، یا حنفی، شافعی مصنوعی شناخت کے بغیر مسلمان بننے کے لیے آج کون تیار ہوگا؟ ہمارے خیال میں سچ کو مان لینے کے لیے یہی کافی ہے کہ وہ سچ ہے۔ ہم جب تک اس اعتماد سے سرشار نہیں ہوتے، رسالہ محمدی سے محرومی ہمارا مقدر رہے گی۔

تعلیقات و حواشی

۱- فتح الباری ج ۴، ص ۴

۲- یہ کہنا تو مشکل ہے کہ من کنت مولاه فعلی مولاه کی روایت پہلی بار کب سامنے آئی کہ خود شیعی ماخذ میں غدیر خم کا پہلا اظہار بزبان علیؑ کو فہ کی اس مسجد میں ہوا جب حضرت علیؑ نے ان اصحاب کو اس قول کی تصدیق کے لیے جمع کیا تھا (المفید، ارشاد ترجمہ ہووارڈ ص ۳۹۳) رہا یہ دعویٰ کہ لفظ وصی کا تذکرہ صفین اور جمل کی جنگوں میں سنائی دیتا ہے۔ تو واقعہ یہ ہے کہ ابو مخنف کی کتاب الجمل سے پہلے اس دعویٰ کا اظہار کسی اور نے نہیں کیا ہے۔ ابو مخنف نے کتاب الجمل میں اور نصر بن مزاحم نے کتاب الواقعة الصفین میں حضرت علیؑ سے ایسے اشعار منسوب کئے ہیں جن میں ان کی زبانی مقام وصی پر ان کے دعویٰ کا اظہار ہوتا ہے۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ عہد عثمانؓ میں عبد اللہ بن سبا نے اس خیال کی اشاعت شروع کر دی تھی کہ ہر نبی کا ایک وصی ہوتا ہے اور محمدؐ کے وصی علیؑ ہیں۔ تاریخی مصادر میں عام طور پر عبد اللہ بن سبا کے گرد سرایت کا ہالہ قائم ہو گیا ہے بعض لوگ اسے ایک خیالی کردار تصور کرتے ہیں۔ بعض لوگ یہ بھی کہتے ہیں کہ عبد اللہ بن سبا کے نام سے عمار بن یاسر متحرک تھے جو اپنے عہد میں السودہ کے لقب سے بھی جانے جاتے تھے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے علیؑ الوردی، واعظ السلاطین، بغداد، ۱۹۵۴ء۔

۳- ۳۲۰ھ میں الکافی کی ترتیب سے پہلے روایتوں کے مجموعے تمام فرقوں کی مشترکہ میراث سمجھے جاتے تھے اور ان میں سمجھوں کو اپنے مطلب کی روایتیں مل جاتی تھیں۔ خواہ وہ جمع بین الصلوٰتین کا معاملہ ہو یا ہاتھ کھول کر نماز پڑھنے کی بات۔ مصنف ابن ابی شیبہ میں ایک باب ہے جس میں ان لوگوں کا بیان

ہے جو ہاتھ چھوڑ کر نماز پڑھتے تھے۔ یہ وہی ابن ابی شیبہ ہیں جنہیں بخاری و مسلم کی استادی کا شرف حاصل ہے اور جن کے بیان کے مطابق مکہ میں عبداللہ بن زبیر، مدینہ میں سعید بن مسیب، بصرہ میں حسن بصری اور ابن سیرین اور کوفہ میں ابراہیم نخعی ان لوگوں میں تھے جو ہاتھ کھول کر نماز پڑھا کرتے تھے۔ رہا شیعوں کے ہاں جمع بین الصلوٰتین کا معاملہ تو ترمذی میں یہ روایت موجود ہے کہ آنحضرتؐ نے مدینہ میں، جہاں نہ بارش تھی نہ جنگ کا خوف، نہ سفر اور بیماری کا عذر، آپؐ نے ظہر اور عصر کی نمازیں یکجا پڑھائیں۔

۴۔ الذہبی، تاریخ الاسلام، ج ۴، ص ۲۹۹۔

۵۔ ابن سعد، طبقات، ج ۵، ۲۵-۳۴۳: مزید دیکھئے۔ ابو نعیم، حلیۃ الاولیاء، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۳۸-۱۹۳۲، ج ۳، ص ۳۱۱۔

۶۔ کہا جاتا ہے کہ جب باقر تک یہ خبر پہنچی کہ حسن بصری قرآن مجید کی اس آیت ﴿قُلْ لَا اسئلكم علیہ اجرًا الا المودة فی القربی﴾ (۲۳:۲۴) کی تفسیر یہ بتاتے ہیں کہ اس کا مطلب خدا کی اطاعت کے ذریعہ اس کے قرب کا حصول ہے نہ یہ کہ اہل بیت کی قربت تو باقر اس بات سے بہت برہم ہوئے یہاں تک کہ انہوں نے حسن بصری کو الحرف لکلام اللہ تک کہہ ڈالا (القاضی النعمان، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۸۲)۔

۷۔ ابو نعیم، حلیۃ الاولیاء، ج ۳، ص ۱۸۶، حوالہ مذکور۔

۸۔ ابن حجر، تہذیب التہذیب، حیدرآباد، ۹-۱۹۰۷ء، ج ۱۰، ص ۳۵۰۔

۹۔ ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۱۵۸ مزید دیکھئے۔ مسند احمد، ج ۳، روایت نمبر ۸۳-۱۸۸۲۔

۱۰۔ مؤطا امام مالک، دو مجلدات، مرتب: محمد فواد عبدالباقی، الجزائر، ۱۹۵۱ء، حدیث نمبر، ۲۰، ۲۳، ۱۰۷، ۱۲۷، اور ۱۳۱۔

۱۱۔ تاریخ طبری، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۶۹-۱۹۶۷ء، ج ۲، ص ۲۱۰، ۲۳۶ اور ۲۸۵: ج ۳، ص ۷۳ اور ۲۱۲: ج ۵، ص ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۵۱، ۳۸۹: ج ۷، ص ۱۸۱، ۲۰۸ اور ۵۶۹۔

۱۲۔ مسند ابن حنبل، مرتب: احمد محمد شاہ، قاہرہ، ۱۹۳۹ء، ج ۱، حدیث نمبر ۵۷۶: ج ۲، حدیث نمبر ۵۹۷، ۶۰۱، ۶۰۵، ۶۸۸: ج ۳، حدیث نمبر ۱۸۳۳، ۲۰۸۱: ج ۴، حدیث نمبر ۲۱۵۳ اور ۲۲۸۴۔

۱۳۔ رسالہ الشافعی، مرتب: احمد محمد شاہ، قاہرہ، ۱۹۷۹ء، حدیث نمبر ۱۱۸۲، ۱۲۳۵۔

۱۴۔ مؤطا امام مالک، مرتب: عبدالوہاب عبداللطیف، ۲ مجلدات، قاہرہ، ۱۹۶۷ء، ج ۱، حدیث نمبر ۳۰ اور ۴۴۔

۱۵۔ حوالہ مذکور، حدیث نمبر ۱۰۷، ۱۲۶، ۱۲۷، اور ۱۳۱۔

۱۶۔ حوالہ مذکور، ج ۱، حدیث نمبر ۱۵۸، ج ۲، حدیث نمبر ۱۔

۱۷۔ رسالہ الشافعی، حوالہ مذکور، حدیث نمبر ۱۱۸۲، ۱۲۳۵۔

۱۸۔ مسند ابن حنبل، مرتب: احمد محمد شا کر، ج ۳، حدیث نمبر ۲۰۸۱: ج ۱، حدیث نمبر ۵۷۶

۱۹۔ حوالہ مذکور، ج ۲، حدیث نمبر ۶۰۱، ۶۸۸۔

۲۰۔ اصول الکافی میں اس قسم کی روایتیں موجود ہیں جو جعفر الصادق کو شیعیت کے مؤسس کے طور پر پیش کرتی ہیں۔ مثال کے طور پر ایک مشہور روایت ہمیں اس امر پر مطلع کرتی ہے کہ جعفر سے پہلے شیعہ مناسک حج اور اس کے حلال و حرام سے واقف نہ تھے۔ اس امر میں وہ دوسروں کے محتاج تھے لیکن جعفر کے بعد لوگ ان کے محتاج ہو گئے حتیٰ صار الناس یحتاجون الیہم من بعد ما کانوا یحتاجون الی الناس۔ اس قسم کی روایتوں سے بآسانی اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ ابتدائی عہد کے مسلمان، بشمول پنجتن، ایک ہی شرع و منہاج پر عامل تھے۔

۲۱۔ ائمہ کی فہرست سے عبداللہ کا نام اس وقت غائب ہو گیا جب ۱۲ کی گنتی canonize ہوئی۔ نو بختی نے فرق الشیعہ میں اس بارے میں تفصیل سے کلام کیا ہے۔

۲۲۔ نو بختی کے فرق الشیعہ کے مطالعہ سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ اثنا عشری فرقہ کی شناخت دراصل ایام غیبت کی پیداوار ہے۔ اس سے پہلے کسی شیعہ تاریخی ماخذ میں اثنا عشری فرقہ کی اصطلاح نہیں ملتی۔ نو بختی کی کتاب فرق الشیعہ اور القمی کی کتاب المقالات والفرق جن کی حیثیت ابتدائی شیعہ ماخذ کی ہے اور جن کی تالیف کا زمانہ غیبت پر کوئی ربع صدی گزرنے کے بعد کا ہے یہ دونوں کتابیں اس بارے میں بالکل خاموش ہیں کہ ایام غیبت کب ختم ہوں گے؟ یا یہ کہ ائمہ کی کل تعداد کتنی ہوگی؟ بارہ اماموں کے عقیدے کی بنا اولاً کلینی کی روایتوں نے رکھا اور پھر ابن بابویہ اور شیخ مفید نے اس کی تعبیر و تشریح کا فریضہ انجام دیا۔

۲۳۔ سال ۲۶۰ھ میں حسن العسکری کے وصال کے بہت بعد تک ان کے متبعین کے لیے اثنا عشری کی اصطلاح سنائی نہیں دیتی۔ کوئی نصف صدی اس ابہام میں گذر گئی کہ گیارہویں امام کی موت کے بعد امامت کا سلسلہ کیونکر جاری رہ پائے گا۔ جیسا کہ ہم دوسری جگہ تذکرہ کر چکے ہیں، حامیان اہل بیت کوئی بیس مختلف گروہوں میں بٹ گئے تھے۔ ان کی اکثریت قطعاً کہلاتی تھی یعنی وہ لوگ جن کا سلسلہ امامت ٹوٹ گیا ہو۔ کوئی نصف صدی کے عرصے میں ایسی روایتیں گردش کرنے لگیں جو بارہ اماموں

کی بابت کلام کرتی تھیں۔ غالباً سب سے پہلے جس شخص نے اشاعہ شری کی اصطلاح کو تاریخ کی کتابوں میں محفوظ کیا وہ مورخ مسعودی ہے جو خود بھی شیعہ نقطہ نظر کا حامل تھا۔ ہمارے خیال میں مسعودی کے آخری ایام تک اس اصطلاح کو قبولیت عامہ مل چکی تھی۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں مسعودی کی مروج الذہب اس اصطلاح سے خالی ہے وہیں اس کی آخری تصنیف التنبیہ والأشراف میں یہ اصطلاح پہلی بار سنائی دیتی ہے۔ واضح رہے کہ بارہ ائمہ کی حدیثیں اس سے پہلے ہی الکافی میں مرتب ہو چکی تھیں جس کی ترتیب کا سال تقریباً ۳۲۰ھ ہے جبکہ التنبیہ والأشراف کا سال تصنیف اغلباً ۳۴۴ھ ہے۔

۲۴۔ نو بختی نے فرق الشیعہ میں اور شہرستانی نے الملل والنحل میں اس نوک جھونک کا ذکر کیا ہے جو ان دونوں بھائیوں زید اور محمد الباقر کے مابین مسئلہ امامت پر ہوئی تھی۔ زید کا کہنا تھا کہ جو شخص امامت کا دعویٰ دار ہو اس کے لیے علی الاعلان خروج بالسیف ضروری ہے کہ جب تک وہ خروج نہ کرے آخر متبادل امام کے طور پر اسے کیسے دیکھا جاسکتا ہے؟ محمد الباقر نے اس اعتراض کا راست جواب دینے کے بجائے صرف یہ کہنے پر اکتفا کیا کہ تمہاری بات اگر مان لی جائے تو پھر ہم لوگوں کے والد بھی امام نہیں ٹھہرتے کہ انھوں نے کبھی بھی خروج بالسیف کی دعوت نہیں دی۔ (نو بختی، ص ۸۹ شہرستانی، ج ۱، ص ۲۰۳-۲۰۴)۔

۲۵۔ امامت کو مقبول عام تصور بنانے میں الکمیت بن زید کے مشہور زمانہ قصیدہ ہاشمیت نے کلیدی رول انجام دیا۔ کہا جاتا ہے کہ یہ عقیدہ امامت کے سلسلے میں سب سے پرانی تحریری دستاویز ہے۔ شاعری کی زبان اس کام کے لیے بڑی مناسب ہوتی ہے کہ شاعر ایک عام سی بات کو اپنی زور بیانی اور قوت تخیل کے سبب ایک سحر آگیز حقیقت میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اہل بیت کی مدح میں لکھی جانے والی نظم نے اُس عہد میں ایک عوامی ہلچل کی کیفیت پیدا کر دی تھی۔ لیکن اس نظم کی بنیاد پر الکمیت کو شیعہ سمجھنا اس عہد کی صحیح تفہیم نہیں ہوگی کہ الکمیت نے خلیفہ وقت ہشام بن عبد الملک کی مدح میں بھی اپنے اس فن کا جو ہر دکھایا ہے۔ ملاحظہ کیجئے: الکمیت، الہاشمیہ، مرتب السیداوی، قاہرہ، ۱۹۵۰ء

۲۶۔ آل بیت کے مروجہ تصور کی مقبولیت اور شہرت میں جہاں مختلف سیاسی عوامل کا رول رہا ہے وہیں خانوادہ حسینؑ کے دو عظیم المرتبت علماء امام باقر اور جعفر الصادق کی جلالت علمی کو بھی اس میں دخل ہے بلکہ سچ پوچھئے تو اگر باقر اور جعفر اس خانوادے کے چشم و چراغ نہ ہوتے تو تشیع ایک نظری عقیدے کی حیثیت سے آنے والے دنوں میں مرتب نہ ہو پاتا اور نہ ہی شیعیت میں امام حسینؑ کو اس مقام کا

حقدار سمجھا جاتا کہ جن کے بغیر آج شیعیت کا تصور محال ہے۔ کلمہ حق کی خاطر قربانیاں تو آل حسن نے بھی کم نہ دی۔ امام حسن کے دو بیٹے کربلا میں شہید ہوئے اور تیسرے حسن مثنیٰ بھی شدید زخمی ہوئے۔ پھر حسن مثنیٰ کے دو بیٹے نفس ذکیہ اور ابراہیم عباسیوں کے خلاف خروج کرتے ہوئے مارے گئے۔ بقیہ دو بیٹے دور دراز مقامات کی طرف نقل مکانی پر مجبور ہوئے لیکن آل حسن کی ان قربانیوں کے باوجود سلسلہ امامت میں ان کا نام شامل نہیں کیا جاتا اور یہ تصور عام ہے کہ ائمہ مامورین معصومین کے تمام سلسلے حسین کی اولاد میں ہی پائے جاتے ہیں۔ حتیٰ کہ معصومین میں نفس ذکیہ اور ابراہیم کا شمار بھی نہیں کیا جاتا۔

ہمارے خیال میں بارہ یا سات ائمہ معصومین کا سلسلہ آل حسین میں پائے جانے کا بنیادی سبب یہ ہے کہ ابتدائی عہد میں امام منصوص و مامور کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا تھا۔ اہل بیت کی فضیلت کا چرچا تو یقیناً عام ہو رہا تھا اور قرابت رسول کے حوالے سے ہاشمی اور عباسی آل بیت اصلاح احوال کے لیے دوسروں کے مقابلے میں خود کو کہیں زیادہ سزاوار سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ امام حسین پھر ان کے بعد زید بن علی، نفس ذکیہ اور ابراہیم نے اپنے اپنے دور میں خروج کو جائز سمجھا۔ دوسری طرف امام باقر اور جعفر الصادق اس نتیجے پر پہنچے کہ راست تصادم امت اور اہل بیت کے اجتماعی مفاد کے خلاف ہے۔ ان حضرات نے اپنی پوری زندگی مستقبل کے لیے رجال کا تیار کرنے میں وقف کر دی۔ اپنے غیر معمولی علم و فضل اور مسند درس و ارشاد کے سبب یہ دونوں باپ بیٹے اہل علم کے لیے ایک مستند حوالے کی حیثیت اختیار کر گئے۔ باقر و جعفر کی اس غیر معمولی جلالت علمی کے سبب خانوادہ اہل بیت میں انھیں ایک منفرد مقام حاصل ہو گیا۔ آنے والے دنوں میں جب منصوص و مامور امامت کا خیال وضع ہوا تو دوسرے اصحاب اہل بیت کے مقابلے میں باقر و جعفر اس سلسلہ الذہب کے نمایاں افراد میں نظر آئے۔ یہی وجہ ہے کہ شیعیت کی تمام مروجہ شاخیں جعفر الصادق تک ائمہ مامورین کی ترتیب میں کوئی اختلاف نہیں رکھتیں سوائے زید یہ کے، جن کے ہاں امامت جہد و عمل اور قیادت سے عبارت ہے۔ اور جہاں خاموش منصوص ائمہ فقط نسلی حوالے سے منصب امامت کے سزاوار نہیں ہو سکتے۔

۲۷۔ تاریخ طبری، ج ۷، ص ۳۲۔

۲۸۔ الذہبی نے تاریخ (ج ۴، ص ۳۰۰) میں اور ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء (ج ۳، ص ۱۸۵) میں شیخین کے

سلسلے میں الباقر کے محتاط رویے کا تذکرہ کیا ہے۔ بعضے یہ بھی کہتے ہیں کہ باقر کا ایسا کرنا تقیہ کے سبب تھا ورنہ قصیدہ ہاشمیت میں الکمیت نے انھیں شیخین کے خلاف لب کشائی کرتے دکھایا ہے۔ ہمارے

خیال میں شعری مبالغہ آرائی کو تاریخ پر ترجیح نہیں دیا جاسکتا۔ باقر کی محترم شخصیت سے بھی یہی زیادہ قرین امکان ہے کہ انھوں نے شیخین کے بارے میں احترام و احتیاط سے کام لیا ہوگا۔

۲۹۔ ابن سعد، طبقات، ج ۵، ص ۳۲۱۔

۳۰۔ زید یہ جو زید بن علی سے منسوب ہے امام وقت کے لیے لازم قرار دیتا ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے لیے عملی اقدامات کرے۔ محض اہل بیت سے کسی شخص کا تعلق اسے منصب امامت پر فائز نہیں کر سکتا۔ کیسائیہ کی طرح ان کے یہاں غیاب امام اور انتظار مہدی کا عقیدہ نہیں پایا جاتا۔ وہ امام کو معصوم عن الخطا بھی نہیں سمجھتے۔ زید بن علی کے سلسلے میں تاریخ کی کتابوں میں جو کچھ مرقوم ہے اس سے اس بات کا بھی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ حضرت علیؑ کی غیر معمولی فضیلت پر ایمان لانے کے باوجود ابوبکر و عمرؓ کی خلافت کو ناجائز قرار نہیں دیتے گویا ان کے نزدیک الافضل کی موجودگی کے باوجود المفضول کی قیادت تسلیم کرنا جائز ہے۔ اس اعتبار سے زید یہ جمہوریہ سنی فکر سے خاصہ قریب ہے جو حضرت علیؑ کو چوتھا خلیفہ راشد تسلیم کرتی ہے۔

۳۱۔ حیرت ہوتی ہے کہ پہلی صدی کے خاتمے تک مسلمانوں کے اہل نظر ان نسلی التباسات کے شکار کیسے ہو گئے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن جب باقر مسجد میں درس و ارشاد میں مصروف تھے ان کے چچا زاد بھائی ابو ہاشم جو حضرت علیؑ کے تیسرے بیٹے ابن الحنفیہ کے اولاد سے تھے وارد ہوئے انھوں نے الباقر کی طرف اشارہ کرتے ہوئے باواز بلند کہا کہ تم جو رسول اللہ کی وصیت کا خود کو حقدار بتاتے ہو تو یہ سراسر دھوکہ دھڑی ہے، جس کے جواب میں باقر نے کہا کہ تمہیں جو کہنا ہے کہہ لو میں فاطمہؑ کا بیٹا ہوں جب کہ تم ایک حنفی عورت کے کطن سے ہو۔ اس واقعہ نے مسجد میں اتنا ہنگامہ برپا کر دیا کہ لوگ ابو ہاشم پر پل پڑے گو کہ ابو ہاشم ماں کی طرف سے فاطمہؑ کی اولاد نہ تھے لیکن خانوادہ علیؑ سے ان کے تعلق کی بنیاد پر ہاشمیہ کے نام سے ان کے وارثین سرگرم رہے۔ ابو ہاشم گو کہ خود لا ولد تھے البتہ ان کے خاندان کے دوسرے افراد امامت کے دعویدار ہو گئے۔ کسی نے کہا کہ ابو ہاشم مہدی تھے جن کا انتقال نہیں ہوا ہے بلکہ وہ ردوا کی پہاڑیوں میں روپوش ہو گئے ہیں تو کسی نے یہ دعویٰ کیا کہ ابو ہاشم نے محمد بن علی بن عبد اللہ بن عباس کو اپنا وارث متعین کر دیا تھا کہ جب وہ شعور کو پہنچ جائیں تو اس منصب کو سنبھال لیں۔ کہا جاتا ہے کہ آنے والے دنوں میں جن لوگوں نے خلافت عباسیہ کی داغ بیل ڈالی ان کا تعلق اسی العباس سے تھا نہ کہ رسول اللہ کے چچا العباس سے۔ النوبختی، فرق، ص ۲۹۔

البغدادی، الفرق، ۲۸۔

ابتدائے عہد میں ہی قرابت رسول کا حوالہ اتنا معتبر ہو گیا تھا کہ آل رسول کے حوالے سے جس کسی نے بھی سیادت کا علم بلند کیا اسے لوگوں کی ایک قابل ذکر تعداد میسر آ گئی حتیٰ کہ وہ لوگ بھی جن کے لیے اپنا شجرہ نسب راست رسول اللہ یا ان کی بیٹی فاطمہؑ تک پہنچنا ممکن نہ تھا وہ بھی سیاسی ضرورت کے تحت فاطمی بن گئے یہاں تک کہ انھیں فاطمیین کی عظیم الشان سلطنت قائم کرنے کا موقع مل گیا۔ تاریخ کے طالب علم کے لیے یہ سوال حیرت اور دلچسپی کا باعث ہے کہ اہل بیت کا یہ حوالہ عامۃ المسلمین کے لیے اتنا معتبر کیسے ہو گیا کہ اس کی بنیاد پر مدت مزید تک نہ صرف یہ کہ بغاوت کی تحریکیں چلتی رہیں بلکہ عباسی اور فاطمی خلافت کی شکل میں دو عظیم الشان سلطنتیں مسلم فکر کے نقیب کے طور پر دیکھی جاتی رہیں۔

امامت پر فاطمی آل بیت کے مابین بھی خاصی رسہ کشی ہوتی رہی حتیٰ کہ حسینی اور حسنی سلسلے کے افراد ایک دوسرے کے مقابل نظر آئے۔ کہا جاتا ہے کہ حسن بن الحسنؑ جو حسنی لہمشی کے نام سے معروف ہیں، زین العابدین کے عہد میں رسول اللہ کی املاک سے آنے والے صدقات کے نگران تھے۔ زین العابدین نے جب اس پر اپنا حق جتایا تو لہمشی غضب ناک ہو گئے۔ زین العابدین کے انتقال کے بعد الباقر نے ان صدقات پر اپنا دعویٰ برقرار رکھا۔ اس طرح ایک ہی خاندان میں کبھی الباقر حسن لہمشی کے مقابل نظر آئے تو کبھی ان کے بیٹے زید، الحسن کے مقابل نظر آئے۔ (الکشی، اختیار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۳۴۸، ص ۲۲۸)

ہر فرقہ اپنے سیاسی عقائد اور دینی فہم میں ایک دوسرے سے مختلف ہوتا گیا مثلاً اہل بیت کے دوسرے فرقوں کے مقابلے میں بطریہ اس خیال کے قائل رہے کہ ابو بکرؓ اور عمرؓ کی خلافت جائز تھی بلکہ عثمانؓ کے ابتدائی چھ سال بھی متنازع نہیں ہیں کہ خود امام علیؓ نے ان کی قیادت قبول کر لی تھی۔ (النوبختی، فرق، ص ۱۲) ان کے خیال میں افضل کی موجودگی کے باوجود مفضول کی قیادت قابل قبول ہو سکتی ہے۔ انھوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا کہ علم محض اہل بیت کی اجارہ داری نہیں اسے دوسرے ماخذ سے بھی حاصل کیا جاسکتا ہے۔ وہ یہ سمجھتے تھے کہ پہلی نسل کے مسلمانوں نے جب ابو بکرؓ اور عمرؓ کو اپنا امام بنایا اور اس صورت حال کو حضرت علیؓ نے خود قبول کر لیا تو پھر ہمارے لیے اب اس کا کوئی جواز نہیں کہ اس فیصلے کو کھلے دل سے قبول نہ کریں۔ (فرق ص ۱۸) اس کے برعکس جارود یہ نے ابو بکرؓ، عمرؓ اور عثمانؓ کے خلافت کی سخت نکیر کی۔ وہ ان متشددین میں تھے جو یہ سمجھتے تھے کہ رسول اللہ نے علیؓ کو اپنا وصی نامزد کیا تھا اور اس لیے قیادت کے لیے صرف وہی سزاوار تھے۔ ان کی زبانیں ان تین خلفاء کے

میں اس خیال کی تائید کی ہے کہ جارود یہ علیؑ کو بذریعہ نص
 لیل (ص ۱۱۸) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ یہ لوگ
 یہ عقیدہ رکھتے تھے یعنی یہ کہ رسول اللہ نے علیؑ کا نام لیے
 ہاں منصب امامت پر منصوص کر دیا تھا۔
 کے بعد ان کے تبعین چودہ مختلف گروہوں میں بٹ گئے
 تے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے: نوبختی، ص ۹۷، حوالہ مذکور۔ سعودی

یوں امام کے ظہور کی یہ نشانیاں بتائی ہیں۔ ملاحظہ کیجئے

ف تھے وہ امام غائب کی غیبت صغریٰ کا زمانہ تھا۔ یہ خیال
 تم ہوگا اور پھر امام کے ظہور سے ایک نئے دور کا آغاز ہوگا۔
 میں مختلف فرقوں کے ہاں موجود تھا۔ اب بارہویں امام کی
 تا تھا کہ آنے والے مہدی کی حیثیت قائم الزماں کی بھی
 عملی دعوت کے پہلے امام نے خود کو مہدی کے طور پر پیش کیا
 کرایا تھا۔ البتہ جب مدت مدید گزرنے کے بعد بھی امام
 لافنت بھی صفحہ ہستی سے غائب ہوگئی تو اس قسم کی تو جیہات

شیعی مصنف ابوالحسن موسوی نے اس کتاب کا مصنف شریف رضی (متوفی ۴۰۶) کو بتایا ہے۔ جب کہ ابن خلکان، ابن کثیر اور ذہبی نے شریف مرتضیٰ (متوفی ۴۳۶) کو اس کتاب کا مصنف قرار دیا ہے۔ کتاب کی اندرونی متنی شہادت اس بات پر دال ہے کہ اس کتاب کا بیشتر حصہ جو خطبات و مکاتیب علیؑ پر مشتمل ہے اسے حضرت علیؑ کی ذات سے کچھ بھی علاقہ نہیں کہ خطبات و مکاتیب کی زبان میں ایسے معرب الفاظ کثرت سے ملتے ہیں جو تحریک ترجمہ کی پیداوار ہیں جسے لغت کی اصطلاح میں مولدہ کہتے ہیں۔

۳۶۔ سمعی دلائل ان تمام ذرائع پر محیط ہے جو قرآن، سنت، اجماع اور قیاس پر مشتمل ہوتے ہیں۔ بالفاظ دیگر عقل کے علاوہ وحی اور اس کے متعلقات کے بنیاد پر قائم کیا جانے والا خیال الدلیل السمعی کہلاتا ہے۔

۳۷۔ حدیث ثقلین سے وہ روایت مراد ہے جس کے مطابق رسول اللہ نے فرمایا کہ میں اپنے پیچھے تمہارے درمیان دو چیزیں چھوڑے جا رہا ہوں۔ کتاب اللہ اور عمرت آل بیتی۔ ان کی حیثیت ہمارے نائین کی ہے۔ یہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں گے یہاں تک کہ تم حوض پر مجھ سے آلو۔ اس بارے میں امام مسلم نے زید بن ارقم سے ایک روایت یوں نقل کی ہے: وانا تارک فیکم الثقلین اولہما کتاب اللہ فیہ الہدی والنور فخذوا بکتاب اللہ واستمسکوا بہ، قال زید: فحث علی کتاب اللہ ورغب فیہ ثم قال: واهل بیتی اذکرکم اللہ فی اہل بیتی اذکرکم اللہ فی اہل بیتی۔ بعض جزوی اضافوں اور اختلاف کے ساتھ اس مضمون کی روایتیں ام سلمہ، سعید خدری، زید بن ثابت، جابر بن عبد اللہ سے بھی ترمذی، طبرانی اور نسائی وغیرہ میں منقول ہے۔

۳۸۔ ابن بابویہ، کمال الدین و تمام النعمۃ، دو مجلدات، تہران، ۱۳۷۸، ج اول، ص ۱۵۱-۱۵۳۔

۳۹۔ ملاحظہ کیجئے۔ ابو جعفر محمد بن الحسن القمی، بصائر الدرجات، تبریز، ۱۳۸۰ھ، ج ۳، ص ۱۹۳۔ لکلینی میں بھی یہ روایت معمولی لفظی اختلاف کے ساتھ موجود ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ ابو جعفر محمد بن یعقوب لکلینی، الکافی، تہران، ۱۳۷۷-۱۳۸۱ھ، ۸ مجلدات ج ۲، ص ۶۳۳۔

۴۰۔ شیعوں کی مشہور زمانہ تفسیر القمی اپنے تفسیری حواشی میں جا بجا ہکذا نزلت کہہ کر متبادل آیتوں کی نشاندہی کرتی ہے مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے۔ تفسیر القمی، نجف، ۸۷-۱۳۸۶ھ ذیل سورہ ۱، آیت ۱۲۲، سورہ ۱۲، آیت ۱، ۲۹۷-سورہ ۱۶، آیت ۲، ۲۱۔

۴۱۔ تفسیر القمی، حوالہ مذکور، جہاں سورہ ۳، آیت ۱۱۰ اور سورہ ۲۵، آیت ۷۲ کی متبادل آیتیں علیٰ خالف ما انزل اللہ کے طور پر درج کی گئی ہیں۔

من گھڑت روایتوں اور شان نزول کی تراشیدہ تاویلوں کے ذریعے وحی ربانی کو اپنی مطلب براری کے لیے استعمال کرنا اپنا حق سمجھتا تھا۔

۵۸۔ بیشتر شیعہ تفسیروں میں ترابیا کی تحریف کے بغیر اس سے ابو تراب یعنی حضرت علیؑ کی طرف اشارہ مراد لیا گیا ہے البتہ تفسیر النعمانی جو محمد بن ابراہیم بن جعفر الکاتب النعمانی کی تالیف بتائی جاتی ہے ترابا کو ترابیا پڑھنے پر ترجیح دیتی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ بحار الانوار، ج ۹۳ ص ۱-۹۷۔

۵۹۔ ملاحظہ کیجئے۔ تفسیر القمی ذیل آیت: هذا کتابنا ينطق عليك بالحق... ج ۲، ص ۲۹۵۔ مزید ملاحظہ کیجئے: ہاشم بن سلیمان البحرانی التوبلی، کتاب البرہان فی تفسیر القرآن، تہران، ۵ مجلدات۔

۶۰۔ تفسیر قمی اور محمد مرتضیٰ الکاشانی کی کتاب الشافی فی تفسیر القرآن میں اس آیت کی تعبیر میں یا محمدؐ یا علیؑ کی طرف اشارہ کیا گیا ہے البتہ تفسیر فرات میں اسے متن کا حصہ باور کرانے کی کوشش کی گئی ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ فرات بن ابراہیم الکوفی، تفسیر فرات، نجف، ۱۴۱۰ھ۔

۶۱۔ ہاشم بن سلیمان البحرانی التوبلی کی کتاب البرہان فی تفسیر القرآن میں ولایۃ کا اضافہ تفسیری اشارے کے طور پر ہے البتہ کلینی کی الکافی کا جس انداز سے ہاشم التوبلی اور الکاشانی نے حوالہ دیا ہے اس نے اس تعبیر کو اختلاف قرأت کا مسئلہ بنا دیا ہے۔

۶۲۔ تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۹۸/الکلینی، الکافی ج ۱، ص ۴۱۴/کتاب البرہان فی تفسیر القرآن للتوبلی، ج ۳، ص ۳۰۴۔

۶۳۔ ملاحظہ کیجئے: الکلینی، ج ۱، ص ۴۱۸/تفسیر فرات، ذیل آیت مذکور

۶۴۔ ملاحظہ کیجئے: الکلینی، ج ۱، ص ۴۲۲ ذیل آیت مذکور

۶۵۔ ملاحظہ کیجئے: ابوالنذر محمد بن مسعود بن عیاشی السمرقندی، تفسیر العیاشی، مرتب ہاشم الرسول الحلاتی قم، ۱۳۸۰ھ اور تفسیر قمی، ذیل آیت کنتم خیرا مہ جہاں کنتم خیرا مہ مذکور ہے۔

۶۶۔ ملاحظہ کیجئے: تفسیر العیاشی، حوالہ مذکور اور علی بن ابراہیم قمی، تفسیر قمی، مرتب الطیب الموسوی الجزازی، نجف، ۸۷-۱۳۸۶ھ، ۲ مجلدات۔ جہاں یہ آیت اس طرح مذکور ہے: تتخذون

ایمانکم دخلا بینکم ان تكون ائمة ہی ازکی من ائمتکم...

۶۷۔ ملاحظہ کیجئے: تفسیر العیاشی، ج ۱، ص ۱۹۴، ذیل آیت مذکور۔

۶۸۔ ملاحظہ کیجئے: تفسیر قمی، ج ۱، ص ۱۶۰۔

۶۹۔ ملاحظہ کیجئے: الکلبینی، ج ۱، ص ۳۱۶۔

۷۰۔ وہ آیات قرآنی جن میں فی علیؑ یا آل محمد کے الفاظ محذوف بتائے گئے، یا جن میں ان الفاظ کے اضافے کو آیات منزلہ کی اصل شکل قرار دیا گیا ان کی کوئی حتمی فہرست فراہم کرنا ہمارا مقصد نہیں۔ ہم یہاں صرف چند مثالوں پر اکتفا کرتے ہیں جن سے دراصل اس خیال کی تصدیق مطلوب ہے کہ اہل تشیع کے تفسیری ادب میں اس قسم کے اضافے نامانوس نہیں ہیں۔ ملاحظہ کیجئے آیات قرآنی کے بالمقابل اہل تشیع کے ہاں روایتوں کا پیدا کردہ اختلاف قرأت:

وحي رباني کے دشمن میں آیات منزلہ

اہل تشیع کے ہاں ان آیات کی تعبیر و مجوزہ قرأت

وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فاتوا بسورة من مثله... (بقره: ۲۳)

وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا في علي فاتوا بسورة من مثله...

(كتاب البرهان في تفسير القرآن للتوبلي)

بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله... (بقره: ۹۰)

بئسما اشتروا به انفسهم ان يكفروا بما انزل الله في علي... (تفسير العياشي للسمرقندي)

واذا قيل لهم امنوا بما انزل الله... (بقره: ۹۴)

واذا قيل لهم امنوا بما انزل الله في علي...

(تفسير العياشي، للتوبلي)

يا ايها الذين اتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصدقا لما معكم... (النساء: ۴۷)

يا ايها الذين اتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا في علي مصدقا لما معكم... (تفسير فرات،

تفسير العياشي، الكافي للكليني)

... ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاءوك... (النساء: ۶۳)

... ولو انهم اذ ظلموا انفسهم جاءوك يا علي... (تفسير القمي)

... ولو انهم فعلوا ما يوعظون به... (النساء: ۶۶)

... ولو انهم فعلوا ما يوعظون به في علي... (كتاب الصافي في تفسير القرآن، لمحمد

المرتضى الكاشاني)

لكن الله يشهد بما انزل اليك... (النساء: ۱۶۶)

لكن الله يشهد بما انزل اليك في علي... (تفسير القمي، تفسير العياشي)

یا ایہا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک... یا ایہا الرسول بلغ ما انزل الیک من ربک فی

(المائدہ: ۶۷)

علی... (تفسیر القمی، تفسیر الکاشانی)

والذین آمنوا وعملوا الصالحات وآمنوا بما

نزل علی محمد... (محمد: ۲)

نزل علی محمد فی علی... (تفسیر القمی)

ذلک بانہم کرہوا ما انزل اللہ فاحبط

اعمالہم۔ (محمد: ۹)

اعمالہم۔ (تفسیر القمی، مجمع البیان فی

تفسیر القرآن لا بو علی الفضل الطبرسی)

ذلک بانہم قالوا للذین کرہوا ما نزل اللہ۔

(محمد: ۲۶)

علی۔ (تفسیر القمی، تفسیر الطبرسی)

واذا قیل لہم ماذا انزل ربکم قالوا اساطیر

الاولین۔ (النحل: ۲۴)

اساطیر الاولین۔ (تفسیر فرات، تفسیر

العیاشی، تفسیر القمی)

فبدل الذین ظلموا قولا غیر الذی قیل لہم

فانزلنا علی الذین ظلموا رجزا من السماء...

(بقرہ: ۵۹)

غیر الذی قیل لہم فانزلنا علی الذین ظلموا

آل محمد حقہم رجزا من السماء...

(تفسیر القمی، تفسیر العیاشی، تفسیر

التوبلی، تفسیر الکاشانی)

ان اللہ اصطفیٰ آدم و نوحا و آل ابراہیم و آل

عمران علی العالمین۔ (آل عمران: ۳۳)

عمران و آل محمد علی العالمین۔ (تفسیر

القمی، تفسیر العیاشی، تفسیر الکاشانی)

ان الذین کفروا وظلموا آل محمد

ان الذین کفروا وظلموا... (النساء: ۱۲۸)

حقہم... (تفسیر القمی، تفسیر العیاشی)

یا ایہا الناس قد جاءکم الرسول بالحق من ربکم فامنوا خیرا لکم وان تکفروا فان لله مافی السموات والارض... (النساء: ۱۷)	یا ایہا الناس قد جاءکم الرسول بالحق من ربکم فامنوا خیرا لکم وان تکفروا فان لله مافی السموات والارض... (تفسیر العیاشی، تفسیر الکاشانی)
...ولو ترى اذ الظالمون فی غمرات الموت... (الانعام: ۹۳)	...ولو ترى اذ الظالمون آل محمد حقهم فی غمرات الموت... (تفسیر القمی)
وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنین ولا یزید الظالمین الا خسارا۔ (بنی اسرائیل: ۸۴)	وننزل من القرآن ما هو شفاء ورحمة للمؤمنین ولا یزید الظالمین آل محمد حقهم الا خسارا۔ (تفسیر العیاشی، تفسیر الکاشانی)
...انا اعتدنا للظالمین نارا... (الکھف: ۲۹)	...انا اعتدنا للظالمین آل محمد حقهم نارا... (تفسیر القمی، تفسیر العیاشی)
...وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلا مسحورا۔ (الفرقان: ۸)	...وقال الظالمون لآل محمد حقهم ان تتبعون الا رجلا مسحورا۔ (تفسیر فرات، تفسیر القمی)
...وسیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون۔ (الشعراء: ۲۲۷)	...وسیعلم الذین ظلموا آل محمد حقهم ای منقلب ینقلبون۔ (تفسیر القمی، تفسیر الکاشانی)
ولن ینفعکم الیوم اذ ظلمتم انکم فی العذاب مشترکون۔ (الزخرف: ۳۹)	ولن ینفعکم الیوم اذ ظلمتم آل محمد حقهم انکم فی العذاب مشترکون۔ (تفسیر القمی، تفسیر التوبلی)

۷۱۔ حوالے کے لیے دیکھئے جدول سابق۔

۷۲۔ حوالے کے لیے دیکھئے جدول سابق۔

۷۳۔ وَأَرْجُلُكُمْ کی قرأت میں اعراب کے معمولی اختلاف کے سبب اہل سنت اور اہل تشیع کے مابین طریقہ وضو میں اختلاف واقع ہو گیا ہے۔ اہل سنت کی تعبیر کے مطابق فغسلوا کا فعل وجوہکم ایدیکم کی طرح وَأَرْجُلُكُمْ کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے جس سے چہرے اور ہاتھوں کے ساتھ

پاؤں کا دھونا بھی لازم آتا ہے۔ جبکہ اہل تشیع جو اس لفظ کو *وَأَرْجُلِكُمْ* (ل پر کسرہ/ زیر) پڑھتے ہیں اس کا تعلق *برؤسیگم* سے جوڑتے ہیں۔ اور اس طرح *فامسحوا* کا فعل *برؤسیگم* اور *ارجلکم* دونوں کو کفایت کرتا ہے اس تلفظ کے مطابق سر کی طرح پیروں کے مسح سے وضو مکمل ہو جاتا ہے۔

۷۴۔ بیسویں صدی کی ابتداء میں قرآن مجید کا ایک قلمی نسخہ بعض اصحاب فن کی توجہ کا مرکز بنا جس میں نہ صرف یہ کہ اختلاف قرأت کی شیعہ روایتوں کو متن قرآن میں شامل کرنے کی کوشش کی گئی تھی بلکہ سورۃ ولایت اور سورہ نورین کے نام سے دو ایسی سورتوں کو بھی متن کا حصہ بتایا گیا تھا جو قرآن مجید کے متداول اور مستند نسخوں میں نہیں پائی جاتیں۔ گو کہ خود اہل تشیع کے حلقے میں اس محرف نسخہ کو اعتبار نہ مل سکا اور نہ ہی اسے کسی سنجیدہ علمی گفتگو کا موضوع بنایا گیا البتہ عجائبات کی حیثیت سے اس قسم کے قلمی نسخوں کی موجودگی سے التباسِ فکر و نظر کا اندازہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ نسخہ ناظرین کی دلچسپی کے لیے خدا بخش لائبریری پٹنہ میں موجود ہے۔

جو لوگ قرآن مجید کو مصحفِ ولایت کے طور پر پڑھتے آئے ہوں ان کے ذہنوں میں ایک اضافی سورۃ ولایت کا خیال اسی انحرافِ فکری کے وسیعہ کے طور پر دیکھا جانا چاہیے۔ سورہ نورین کے لیے بھی شیعہ روایت کی کتابوں میں نظری بنیادیں پہلے سے ہی پائی جاتی تھیں۔ شیخ صدوق نے حضرت ابوذر کے حوالے سے ایک روایت نقل کی ہے۔ ابوذر کہتے ہیں: میں نے رسول اللہ کو یہ کہتے سنا ہے کہ میں اور علی ایک ہی نور سے پیدا ہوئے ہیں۔ آدم کی پیدائش سے ۲ ہزار سال پہلے ہم لوگ عرشِ خدا کے دائیں جانب اس کی تحمید کیا کرتے تھے۔ پھر جب خدا نے آدم کو بنایا تو ہمیں ان کی صلب میں منتقل کر دیا۔ جب وہ جنت میں رہے ہم ان کی صلب میں تھے اور جب انہوں نے گناہ کا ارادہ کیا جب بھی ہم ان کی صلب میں موجود تھے۔ خدا نے ہمیں پاکیزہ صلب سے پاکیزہ ارحام میں منتقل کیا یہاں تک کہ ہمیں عبدالمطلب میں منتقل کر دیا گیا۔ پھر ہمیں دو حصوں میں منقسم کر دیا گیا اس طرح کہ مجھے عبد اللہ کے صلب میں اور علی کو ابوطالب کے صلب میں۔ (محولہ شیخ صدوق، علل الشرعی، نجف ۱۹۶۳ء، ج ۱، ص ۱۳۲-۳۵)

۷۵۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ آئے ہیں کہ، جعفر صادق سے پہلے ائمہ منصوص کا کوئی تصور نہیں پایا جاتا تھا۔ باقر سے پہلے علوی خانوادے میں امام منصوص کے تصور کا پتہ لگانا بھی مشکل ہے، زیدی جو محمد باقر کے بجائے زید کو پانچواں امام مانتے ہیں، امامت کو منصوص نہیں مانتے۔ زیدیوں کے یہاں زین العابدین سرے سے امام ہی نہیں۔ بلکہ سچ تو یہ ہے کہ جب تک بارہ اماموں کا فلسفہ تخلیق نہیں ہوا تھا

شیعوں کے مختلف فرقے اس بات سے بے خبر تھے کہ الہی انتظام کے سبب کس امام کے بعد کس امام کا نمبر ہے۔ اسی طرح یہ خیال کہ امامت میں حضرت فاطمہؑ کی اولاد کو خاص مقام حاصل ہے، بہت بعد کی پیداوار ہے۔ ابتداء میں زینہ خاندانی سلسلوں کا ہی بول بالا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اموی سلطنت کو الٹنے میں عباسی دعوت صرف اس لیے موثر ہوئی کہ وہ اپنا تعلق خانوادہ رسول سے جوڑتی تھی۔ خانوادہ رسول یا اہل بیت کا یہ تصور ابتداء حضرت فاطمہؑ کے گرد گردش نہیں کرتا تھا۔ ورنہ کوئی وجہ نہیں تھی کہ محمد بن الحنفیہ کو بھی علوی امام کے طور پر دیکھا جاتا۔ اور حسن و حسین کی طرح ان کے گرد بھی سر فرودوں کا ایک حلقہ جمع ہو جاتا۔

۷۶۔ قاضی النعمان، دعائم، ج ۱، ص ۱۷۱/الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ۸۹-۲۸۸۔

۷۷۔ الکلینی، الکافی، ج ۱، ص ۹۵-۲۹۳/باقر مجلسی، بحار الانوار، تہران ۱۹۵۶ء ج ۳۷، ص ۱۰۸۔

۷۸۔ ابولفوارس، الرسالہ فی الامامۃ۔ سنی مآخذ میں بھی من کنت مولیٰ کی بازگشت کثرت سے سنائی دیتی ہے۔ ملاحظہ کیجئے: البدایہ والنہایہ لابن کثیر، قاہرہ، ۱۹۲۹ء، ج ۵، ص ۲۴، ص ۲۱۲-۲۰۸۔

مسند ابن حنبل، مرتب احمد محمود شاہ، قاہرہ ۱۹۴۹ء، ج ۴، ص ۲۸۱، ج ۵، ص ۳۷، ص ۳۲۷۔
ترمذی، الجامع الصحیح، قاہرہ ۱۹۶۲ء، ج ۵، ص ۶۳۳۔

سنن ابن ماجہ، مرتب محمد فواد عبدالباقی، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ج ۱، ص ۲۳۔

۷۹۔ صحیح البخاری، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ج ۵، ص ۲۲، مسند ابن حنبل، ج ۱، ص ۱۸۲، سنن ابن ماجہ، مرتب فواد عبدالباقی، قاہرہ ۱۹۵۲ء، ج ۱، ص ۲۳۔

۸۰۔ حمید الدین کرمانی، مصابیح فی اثبات الامامۃ، بیروت ۱۹۶۹ء، ص ۱۱۶-۱۱۵۔

۸۱۔ قاضی النعمان، دعائم، ج ۱، ص ۲۔

۸۲۔ الکلینی، الکافی، تہران ۱۹۶۸ء، ج ۱، ص ۲۹۰۔

۸۳۔ مسعودی نے مروج الذهب (ج ۳) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ امام موسیٰ کاظم کو اسم اعظم کی تعلیم راست رسول اللہ کے ذریعہ خواب میں دی گئی تھی۔ کہا جاتا ہے کہ ہارون رشید کے عہد میں جب موسیٰ کاظم قید خانے میں تھے انھیں خواب میں رسول اللہ کی زیارت ہوئی۔ آپ نے موسیٰ کی مظلومیت پر دکھ کا اظہار کیا اور انھیں بعض کلمات کا ورد کرنے کی تعلیم دی۔ موسیٰ نے ادھر وادھر شروع کیا ادھر ہارون رشید کے خواب میں ایک حبشی جس کے ہاتھ میں گرز تھا آوارہ ہوا۔ کہنے لگا: فوراً موسیٰ کو رہا کرو ورنہ میں اس گرز سے تمہاری خبر لوں گا۔ ہارون رشید سخت گھبراہٹ میں بیدار ہوا، آدھی رات کو

ہی صاحب الشرطہ کو بلا کر موسیٰ کی فی الفور رہائی کا حکم جاری کر دیا۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؑ نے جب غروب ہوتے ہوئے سورج کو الٹی سمت میں سفر کا حکم دیا تھا اور اس کے سبب اس دن شام کا وقت خاصا طویل ہو گیا تھا تو ان کا یہ کرنا بھی دراصل اسی اسم اعظم کے ورد کے سبب تھا۔

۸۴۔ الکلبینی، الکافی، ج ۱، ص ۲۳۰۔

۸۵۔ ایضاً ص ۱۹۴۔

۸۶۔ ایضاً ص ۲۲۲۔

۸۷۔ قاضی النعمان، المناقب والمثالب۔

۸۸۔ محمد عمر الکشی، اختیار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۶۹ء، ص ۲۷-۱۲۶۔

۸۹۔ قیس بن ربیع اور ان کے اصحاب باقر سے یہ کہہ کر الگ ہو گئے کہ انہوں نے دو مختلف مواقع پر ایک ہی سوال کے دو مختلف جواب دیئے تھے۔ دیکھئے النوبختی، فرق الشیعہ، ص ۵۵-۵۲۔

۹۰۔ محمد بن اسمعیل الحارثی، منتہی المقال، تہران، ۱۸۸۲ء، ص ۳۰۷۔

۹۱۔ ایضاً، حوالہ مذکور۔

۹۲۔ باقر مجلسی، بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۹۸۔

۹۳۔ الکشی، معرفۃ الرجال، ص ۱۲۸۔

۹۴۔ ام الكتاب چوتھی صدی ہجری کی ایک تالیف ہے جسے اسمعیلی حلقوں میں امام الباقر سے منسوب کیا جاتا ہے۔ کتاب کے ابتدائی حصے میں کونیا سے متعلق معلومات دی گئی ہیں جبکہ بعد کے حصے الباقر سے پوچھے جانے والے سوالات اور ان کے جوابات پر مشتمل ہیں۔ ۱۹۳۶ء میں معروف مستشرق W.Ivanow نے اسے مختلف نسخوں کی مدد سے مرتب اور شائع کیا اور ایک علیحدہ تفصیلی نوٹ بھی لکھا جو شائقین کے لیے بڑی اہمیت کا حامل ہے۔ اگلے صفحہ پر ملاحظہ کیجئے کتاب کے پہلے صفحہ کا عکس:

امم الكتاب بسم الله الرحمن الرحيم

بِسْمِ اللّٰهِ وَبِاللّٰهِ رَمِنَ اللّٰهُ ، هَذَا عَهْدٌ مِنْ لَدُنِ اللّٰهِ فَاتَّهَ (يسلم)
السُّرِّ وَالْعَلَنَ وَحَسَابَ الْمَوْتِ وَالْحَيٰوةِ وَالدرجاتِ وَصِفَاتِ نُوْرِ النَّبِيِّ
صَلَّى اللّٰهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَحَالَاتِهِ وَعَلَامَاتِهِ ، قَالَ جَابِرُ ابْنِ عَبْدِ اللّٰهِ (هَذَا)
التَّوْرُ مِنْ مَقَالَاتِ أَمْرِ الْكِتَابِ لِسِرَاجِ (الْاُمَّةِ) ، اِمَامِ الْمُبِينِ مُحَمَّدِ بَاقِرِ
عَلَيْهِ السَّلَامُ [3] وَلَقَدْ جَالَسْتُهُ (فِي مَجَالِسِهِ) الَّتِي قَبِضَ فِيهَا دَعَاءُ
خَازِنِيهِ ، فَقَالَ اِلَّا اَعْطَيْتَنِي دِيُوْنًا بِهٖ كِتَابُ كِتَابِ الدَّقَائِقِ مِنْ عَمَاءِ النَّوْرِ
وَالْاَنْفَاسِ مَا حَيٰوةٌ (۱) ، اِنِّي اَنَا حَكِيمٌ مَعْطِيكُمْ مَتَاعًا عَطَافِي (اللّٰهُ) فَلَا
يُكْشِفُهُ اِلَّا بِلَيْلِكَ مَقْرَبِ اَرْضِيهِ مَرْسَلِ اَوْ مُؤْمِنِ مَعْصِنِ ، يَا اَيُّهَا النَّبِيُّ اِذَا
جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ مِنْهَا جَرَاتٍ فَاَمْتَحِنُوهُنَّ [10 ، 11] وَاعْلَمْنَا دَقِيقًا عَمِيقًا صَعْبًا
مَنْصُوبًا ، لَا يَحْتَمِلُهُ اِلَّا مَلِكٌ مَقْرَبٌ اَوْ صَدِيقٌ اَوْ مُؤْتَمِدٌ مَعْصِنٌ مَطْمَئِنٌّ
۴. فِي الْمَلَكُوْتِ [9] وَالنَّاسُوتِ ، وَهِيَ اَيَّةٌ مَكْنُوْنَةٌ فِي جَوْفِ مَكْرَمَةٍ مَرْقُوْعَةٌ
مُطْمَئِنَّةٌ بِاَيْدِي سَفَرَةٍ كِرَامٍ بَرَزَرَةٍ [14 - 15 ، 16] وَاعْلَمْنَا رَفِيعًا عَظِيْمًا سَفِي
الْعَالَمِيْنَ وَمِنَهُ اِنِّي سَرَبْتَانَا ظِلَّةٌ [17 ، 18] وَاللَّسُّوْطَانِ قَاهِرَةٌ وَتَكْنُذُ الْاَرْضِ
الْهَاشِمِيَّةِ بِقَطْبِ الْاَرْضِ وَاللّٰهُ وَاَسْعَ بِغَيْرِ عِلْمٍ ، وَاللّٰهُ الْعَلِيُّ الْعَظِيْمُ

۹۵۔ الکشی، معرفۃ الرجال، ص ۱۱۳۔

۹۶۔ حضرت علیؑ کے حوالے سے جن لوگوں نے محیر العقول روایتیں عام کرنے کی کوشش کی اور جنہیں
مورخین نے غلامی کے نام سے یاد کیا ہے، ان کی فکری پراگندگی سیاسی عدم استحکام اور خانہ جنگی کا نتیجہ
تھی، غلامی کے تخلیقی عمل، تراشیدہ روایتوں اور احادیث مناقب کے حوالے سے سیاسی فکر کو ایک بحران
عظیم سے دوچار کر رکھا تھا۔ پھر غلامی کوئی منظم گروہ نہ تھا۔ بلکہ سیاسی افراتفری کے ماحول میں مختلف
علاقوں میں مختلف گروہ طرح طرح کی تاویلوں کے ذریعے ایک بہتر زمانے کی بشارت دینے لگے
تھے۔ شیعہ فکر میں اس صورت حال نے انتظار مہدی اور امام غائب کا تصور تخلیق کیا۔ بات شاید بہت
آگے جاتی اگر امام جعفر صادق نے اپنے عہد میں اس فکری بحران پر قابو پانے کے لیے مؤثر اقدام نہ
کئے ہوتے۔ جعفر صادق وہ پہلے شخص ہیں جن کے علمی دبدبہ اور ذاتی جاہ و حشم کے سبب یہ ممکن ہو سکا
کہ وہ اہل بیت کے نام سے چلائی جانے والی فکری تحریک کو بے قابو ہونے سے روکا۔ جعفر کی یہ غیر
معمولی جلالت ان کے علم کے سبب قائم ہو گئی تھی اور اس لیے بھی کہ وہ دوسرے ائمہ تشیع کے مقابلے
میں فاطمی سلسلے سے تھے، جس کا تقدس ان کے عہد تک قائم ہو چکا تھا، کیسانی سلسلے کے مقابلے میں

نظام وقت کے لیے جعفر کہیں زیادہ قابل قبول تھے کہ انہوں نے اپنے آپ کو ایک pacifist کے طور پر پیش کیا تھا، جو نظام وقت سے لوہا لینے کے بجائے اپنی سرگرمی کو محض درس و ارشاد تک محدود رکھنا چاہتا تھا۔ ثالثاً دوسرے ائمہ بنیادی طور پر activist کے طور پر سامنے آئے تھے۔ جعفر کی حیثیت ایک ایسے مخزن علم کی تھی جن کی علمی برتری شیعہ حلقوں سے باہر بھی قابل استناد تھی۔ اپنی اس غیر معمولی حیثیت کے سبب ان کے لیے یہ ممکن ہو سکا کہ اہل بیت کے حوالے سے مختلف النوع قسم کے خیالات کا محاکمہ کر سکیں۔ گو کہ حضرت علیؑ نے خود اپنے عہد میں بعض غلاۃ سے اپنی برأت کا اظہار کیا تھا۔ (نوبختی، ص ۲۵) بلکہ بعض روایتیں بتاتی ہیں کہ جو لوگ ان کی الوہیت کے قائل تھے انہیں آپ نے سزا بھی دی۔ لیکن آپ کے بعد آنے والی نسلوں میں نہ تو کسی امام کو سیاسی اقتدار حاصل تھا اور نہ ہی انہیں جعفر جیسی سماجی سطوت ملی۔ لہذا اہل بیت کے حوالے سے درآنے والے التباسات کا محاکمہ کرنا یا روک لگانا، ان کے لیے ممکن نہ ہوا۔ علی رضا (متوفی ۸۱۹) کے حوالے سے کاشانی نے لکھا ہے کہ جب جعفر کے علم میں بعض ایسی روایتیں آئیں جو ان کے والد باقر کے حوالے سے ابو الخطاب نے نقل کی تھیں، تو جعفر نے ابو الخطاب سے اپنی برأت کا اظہار کیا۔ (کشی، ص ۱۳۶-۷) کہا جاتا ہے کہ ابو الخطاب کی علمی اور سماجی حیثیت کے پیش نظر ان کی کھلے عام نکیر کرنا کوئی آسان کام نہ تھا۔ جعفر کے اس اقدام نے ان کے متبعین کے حلقوں میں ایک ہلچل مچادی تھی۔ ابو الخطاب کا شیعہ فکر سے ہمیشہ کے لیے باہر ہو جانا یقیناً شیعیت کو بہت سے التباسات فکر سے بچانے کا سبب ہوا، البتہ ایک مستند شیعہ فکر کے خدوخال کو قدرے وضاحت سے مرتب کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ آنے والے دنوں میں جعفر کی حیثیت شیعیت کے بانی مبنی کی ہو گئی۔ کسے پتہ تھا کہ آنے والے ایام جعفر صادق کو علوی خانوادے کے عظیم اہل علم کے بجائے شیعیت کے چھٹے امام کے طور پر دیکھا کریں گے۔

۹۷۔ القاضی النعمان، اختلاف اصول المذاهب، مرتب: غالب، بیروت، ۱۹۷۳، ص ۵۱۔

۹۸۔ نبیذ کھجور سے تیار کیا جانے والا ایک مقبول عام مشروب تھا جو ایک معین وقت گزر جانے کے بعد نشہ آور کیفیت کا حامل ہو جاتا تھا۔ مسکرات کی حرمت کے تو سبھی قائل تھے البتہ نبیذ کے بارے میں یہ کہنا مشکل ہوتا آیا اس میں سکر کی کیفیت پیدا ہو گئی ہے یا نہیں۔ اس ابہام کا فائدہ اٹھاتے ہوئے بہت سے لوگوں نے اسے مباح کر رکھا تھا۔ اہل سنت کے تین فقہی مکاتب اور شیعوں کے تینوں فقہی دبستان نبیذ کی حرمت کے قائل رہے ہیں۔

۹۹۔ اثنا عشری شیعہ گو کہ اصولی طور پر جہر بسملہ کے قائل ہیں البتہ زیدیوں اور اسمعیلیوں کے ہاں اسے بڑی بنیادی اہمیت حاصل ہے۔ آخر الذکر دو فرقوں کے ہاں یہ ان امور میں سے ہے جن پر تقیہ جائز نہیں۔ قاضی النعمان نے دعائم الاسلام (ج ۱، ص ۱۹۳) میں ایک روایت نقل کی ہے جس کے مطابق رسول اللہ سے لے کر علیؑ، حسنؑ، حسینؑ، زین العابدینؑ، محمد الباقرؑ اور جعفر صادقؑ سمہوں سے سورہ فاتحہ کی تلاوت میں باواز بلند بسملہ کی تلاوت ثابت ہے۔

۱۰۰۔ اہل تشیع کے ہاں یہ خیال عام ہے کہ حتیٰ علیٰ خیر العمل اذان کا حصہ تھا جسے حضرت عمرؓ نے اپنے عہد میں اذان سے خارج کر دیا۔ شیعہ اہل علم اس کی وجہ یہ بتاتے ہیں کہ عمرؓ کا یہ اقدام اس سبب تھا کہ لوگ کہیں نماز کو جہاد پر فوقیت نہ دینے لگیں۔ مشکل یہ ہے کہ حتیٰ علیٰ خیر العمل کی روایت موطا امام مالک (نسخہ شیبانی) میں بھی موجود ہے اس لیے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اذان کے سلسلے میں حتیٰ علیٰ خیر العمل کی یہ روایت صرف شیعوں کی ایجاد ہے۔ ہاں یہ ضرور ہے کہ وہ اسے اپنے نظری شناخت کے طور پر استعمال کرتے رہے ہیں۔

۱۰۱۔ اہل تشیع کے ہاں قنوت کی غیر معمولی اہمیت غالباً اس سبب بھی ہے کہ وہ اسے سیاسی احتجاج کا ایک مظہر سمجھتے ہیں۔ گو کہ قنوت میں فی نفسہ کوئی ایسی چیز نہیں جس سے دشمنوں پر لعن طعن مراد لی جائے۔ قنوت ایک ایسی دعا ہے جو حالت قیام میں پڑھی جاتی ہے۔ البتہ فرض نماز میں اس کی شمولیت کے سلسلے میں فقہاء میں اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ فرض نمازوں میں اس کی شمولیت کے قائل نہیں۔ ابو یوسف وتر نمازوں میں اس کی شمولیت کے قائل ہیں۔ مالک صلوٰۃ الوسطیٰ میں قنوت کو حسب ضرورت شامل کرنا مناسب جانتے ہیں جو ان کے خیال میں فجر کی نماز ہے۔ شافعی اور اثنا عشری قنوت کے عمومی استعمال کے قائل ہیں اور یہی موقف اسمعیلیوں کا بھی ہے۔

۱۰۲۔ اہل تشیع کی نماز جنازہ پانچ تکبیروں پر مشتمل ہوتی ہے جبکہ اہل سنت کے یہاں چار تکبیروں کا رواج ہے۔ تکبیروں کی تعداد کا یہ اختلاف روایتوں کے اختلاف کے سبب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ رسول اللہ نے کبھی چار کبھی پانچ اور کبھی چھ تکبیریں کہی ہیں البتہ حضرت عمرؓ نے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی آخری نماز کے مطابق اسے چار تکبیروں تک محدود کر دیا۔

۱۰۳۔ موطا امام مالک (نسخہ شیبانی) میں ابن عمر کے حوالے سے حتیٰ علیٰ خیر العمل کی روایت موجود ہے۔ گو کہ خود شیبانی اذان میں اس کی شمولیت کے قائل نہیں۔ البتہ موطا کے تخیلی نسخہ میں یہ روایت نہیں پائی جاتی ہے جس سے اس بات کا پتہ چلتا ہے کہ یہ روایت علمائے محدثین و آثار کے نزدیک

شروع سے ہی باعثِ نزاع رہی ہے۔

۱۰۴۔ یہ بات پایہ ثبوت کو نہیں پہنچتی کہ محمد بن علی بن الحسین کو خود ان کی زندگی میں کسی نے باقر العلم کے لقب سے متصف کیا ہو۔ سب سے پہلے باقر کے اس لقب کا تذکرہ تیسری صدی کے مصنف زبیر بن بکار (متوفی ۲۵۶ھ) کے ہاں ملتا ہے۔ ابن حجر استقلانی نے تہذیب التہذیب (ج ۱۰-۹، ص ۳۵۰، ایڈیشن ۱۳۲۷-۱۳۲۵ھ) میں زبیر بن بکار کے حوالے سے لکھا ہے کہ محمد بن علی باقر العلم کی حیثیت سے جانے جاتے تھے۔ ابن خلکان البیعقوبی اور قاضی النعمان نے بھی اس امر کی تصدیق کی ہے کہ محمد بن علی اپنے گہرے علم و فضل کے سبب باقر العلم کی حیثیت سے جانے جاتے تھے گو کہ کسی نے اس بات کی صراحت نہیں کی ہے کہ انھیں اس لقب سے کس نے متصف کیا اور یہ کہ پہلی بار ان کے لیے اس لقب کا استعمال کس نے کیا۔ ہمارے خیال میں محمد بن علی کو یہ لقب مورخین نے شیعہ فکر میں ان کی اساسی اہمیت کے پیش نظر عطا کیا ہے جس کی بنیاد اساطیر میں تو پائی جاتی ہے تاریخ میں نہیں۔ الکلبینی کی ایک روایت کے مطابق باقر العلم کا یہ لقب خود رسول اللہ کا عطا کردہ ہے۔ کہتے ہیں کہ جابر بن عبد اللہ جو تاریخ کے صفحات میں سب سے زیادہ طویل العمر صحابی کی حیثیت سے جانے جاتے ہیں انھیں رسول اللہ نے اس بات کی بشارت دی تھی کہ اے جابر تم میرے اہل بیت کے ایک ایسے شخص سے ملو گے جو میرا نام اور میری خصوصیات کا حامل ہوگا۔ وہ باقر العلم کی حیثیت سے علم کو فروغ دے گا۔ کلبینی کہتے ہیں کہ جابر جن کی طویل العمری کے باعث بصارت جاتی رہی تھی مسجد نبوی میں یا باقر العلم یا باقر العلم کی آواز لگاتے رہتے تھے۔ ایک دن جب وہ مدینہ کی گلیوں سے گزر رہے تھے وہ اس مکتب (کتاب) کے قریب سے گزرے جہاں ان دنوں الباقر تعلیم حاصل کر رہے تھے۔ جابر نے جب باقر کو دیکھا تو انھیں اپنے قریب بلایا۔ پوچھنے پر پتہ لگا کہ بچے کا نام محمد ہے اور اس کا تعلق خانوادہ علی سے ہے۔ جابر نے ان کے ہاتھوں کو بوسہ دیا اور بشارت نبوی کی تکمیل پر خوشی کا اظہار کیا۔ (دیکھئے الکلبینی، الکافی، ج ۱، ص ۴۷۰-۴۶۰)

۱۰۵۔ کہا جاتا ہے کہ مصحفِ فاطمہ میں وہ علوم شامل تھے جو محمد رسول اللہ کی موت کے بعد حضرت فاطمہ کو ایک فرشتے کے ذریعہ پہنچا تھا۔ (ملاحظہ ہو، الکلبینی، الکافی، ج ۱، ص ۳۰۶-۳۰۵، مجلسی، بحار الانوار، تہران، ۱۳۷۶ھ، ج ۶، ص ۱۰۰)

۱۰۶۔ کہتے ہیں کہ باقر نے یہ بات حسن بصری کے سلسلے میں کہی تھی جنھوں نے باقر پر تقیہ یا کتمان حق کا الزام عائد کیا تھا۔ دیکھئے: دعائم، ج ۱، ص ۱۷۱؛ الکلبینی، الکافی، ج ۱، ص ۱۱۔

- ۱۰۷۔ ملاحظہ ہو۔ توضیح المسائل، ابوالقاسم الموسوی الخوئی، بسببی، ۱۴۰۲ھ، ص ۲۶۷: علامہ حلی، قواعد۔
- ۱۰۸۔ فضل بن حسن طبری، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، ج ۴، ص ۵۲۳۔
- ۱۰۹۔ غالباً پہلی بار ذوی القربی کے حوالے سے خمس کا مطالبہ کرنے والے عبداللہ بن حسن ثنی تھے جو ایک دن اچانک عباسی خلیفہ ابوالعباس السفاح کے دربار میں جا پہنچے۔ قرآن مجید ان کے ہاتھوں میں تھا جس کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہنے لگے: یا امیر المؤمنین اعطنا حقنا الذی جعل اللہ لنا فی هذا المصحف۔ خلیفہ السفاح نے اس کے جواب میں برجستہ کہا: ان جدک علیاً کان خیراً منی واعدل وقد ولی هذا الامر فاعطی جدیک الحسن والحسین وکانا خیراً منک شیءاً قد اعطیتکہ وزدتک علیہ، فما کان هذا جزائی منک (البدیۃ النہایۃ ج ۱۰ ص ۵۹)۔ تمہارے جد امجد حضرت علی نے، جو مجھ سے کہیں بہتر اور کہیں زیادہ عدل کرنے والے تھے اپنے عہد خلافت میں تمہارے دادا حسن اور حسین کو، جو تم سے بہتر تھے، اس سے کچھ زیادہ دیا جو تمہیں دیا جاتا ہے؟ عبداللہ کے پاس اس کا بات کا کوئی جواب نہ تھا۔ نہ صرف یہ کہ خلفائے ثلاثہ بلکہ خود حضرت علی کے عہد میں آل بیت کو خمس کی رقم دینے کی کوئی نظیر نہیں ملتی۔ رہی یہ بات کہ خمس کی رقم نائب امام کی حیثیت سے فقہاء و مجتہدین پر صرف کی جائے تو یہ بہت بعد کی اختراع ہے، جب آل بویہ کے غیاب سے شیعہ علماء کے سر سے ریاست کی سرپرستی جاتی رہی تھی۔

۱۱۰۔ علامہ حلی، قواعد

- ۱۱۱۔ زین الدین ابن علی العاطلی، الروضۃ الہمیۃ فی شرح اللغات الدمشقیہ، تبریز، ۱۲۷۱ھ
- ۱۱۲۔ کلینی کی ایک روایت کے مطابق امام مہدی نے اپنے ظہور تک اپنے شیعوں پر خمس کی ادائیگی معاف کر رکھی ہے۔ الکلینی، عن اسحاق بن یعقوب فیما خرج الیہ من الناحیۃ المقدسۃ علی ید محمد بن عثمان العمری: واما المتلبسون باموالنا، فمن استحل منها شیئاً فاکلہ فانما یاکل النیران، واما الخمس فقد ابیح لشیعتنا وجعلوا منه فی حل الی وقت ظہور امرنا لتطیب ولادتهم ولا تخبت بحار الانوار، ج ۵۳: وسائل الشیعہ، ج ۶، باب ۲ حدیث ۱۶۔

۱۱۳۔ اصول الکافی کی تفصیلی روایت اس طرح ہے۔

محمد بن یحییٰ، عن احمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن عمر بن یزید قال رايت مسمعا بالمدينة وقد كان حمل الی ابی عبداللہ علیہ السلام تلک السنة مالا فردہ ابو

عبداللہ علیہ السلام فقلت له: لم رد عليك ابى عبدالله المال الذى حملته اليه؟ قال: فقال لى: انى قلت له حين حملت اليه المال: انى كنت وليت البحرين الغوص فاصبت اربعمائة الف درهم وقد جئتكم بخمسها بثمانين الف درهم وكرهت ان احبسها عنك وان اعرض لها وهى حقك الذى جعله الله تبارك وتعالى فى اموالنا، فقال: او مالنا من الارض وما اخرج الله منها الا الخمس يا ابا سيار؟ ان الارض كلها لنا فما اخرج الله منها من شىء فهو لنا، فقلت له: وانا احمل اليك المال: كله؟ فقال: يا ابا سيار قد طينناه لك، وأحللناك منه فضم اليك مالك، وكل مافى ايدي شيعتنا من الارض فهم فيه محللون حتى يقوم قائمنا فيجيبهم طسق ما كان فى ايديهم ويترك الارض فى ايديهم واما ما كان فى ايدي غيرهم فان كسبهم من الارض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا، فياخذ الارض من ايديهم ويخرجهم صغرة قال عمر بن يزيد: فقال لى ابو سيار: ما رى احدا من اصحاب الضياع ولا ممن يلى الاعمال ياكل حلالا غيرى الى من طيبوا له ذلك۔ (الكافى ۱۰۶۴)

۱۱۴۔ ملاحظہ ہو: محمد بن يحيى، عن احمد بن محمد، عن محمد بن سنان، عن صباح الازرق، عن محمد بن مسلم، عن احدهما عليهما السلام قال: ان اشد ما فيه الناس يوم القيامة ان يقوم صاحب الخمس فيقول: يا رب خمسى، وقد طيننا لشيعتنا لتطيب ولادتهم ولتزكو ولادتهم۔ (الكافى ۱۴۲۹)

۱۱۵۔ کہا جاتا ہے کہ حسن العسکری کی موت کے بعد ان کے تبعین میں مستقبل کے سلسلے میں سخت کنفیوژن پیدا ہو گیا جس کا بنیادی سبب بعض روایتوں کے مطابق ان کے ہاں کسی اولاد کا نہ ہونا تھا۔ اسی حوالے سے ان کے ماننے والے قطعاً کہلائے۔ مورخ مسعودی جو خود مسلک شیعہ ہے اس کے مطابق قطعاً بیس مختلف گروہوں میں بٹ گئے۔ نوبختی نے گروہوں کی تعداد چودہ لکھی ہے۔ ملاحظہ ہو۔ مسعودی، مروج، ج ۵، ص ۱۰۸۔

۱۱۶۔ خیال کیا جاتا ہے کہ سولہویں صدی تک فقہاء کو نائب امام کی حیثیت سے دیکھے جانے کا رواج نہ تھا۔ پہلی بار اس خیال کی بازگشت صراحت کے ساتھ زین الدین علی العالی الجوائی (متوفی ۱۵۵۸) کی تحریروں میں ملتا ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ الروضة البیہیة فی شرح اللمعات الدمشقیة۔

۱۱۷۔ سعید امیر ارجمند نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ غیبتِ امام میں ولایتِ الامارۃ کے نام پر فقہاء کو نیابتِ امام کی جو ذمہ داری سونپی گئی اور جس نے رفتہ رفتہ ولی فقیہ کے وسیع اختیارات حاصل کر لیے اس کی وجہ دراصل وہ سماجی پس منظر ہے جب باب اور سفیر کے حوالے سے سولہویں صدی میں امام غائب کے مختلف نمائندے منظر عام پر آ رہے تھے۔ اس صورت حال کے سدّ باب کے لیے فقہاء امامیوں کو وسیع اختیارات دینے کی ضرورت محسوس ہوئی۔ ملاحظہ کیجئے۔ Said Amir Arjomand, *The Shadow of God and Hidden Imam*, Chicago university Press, 1984, p.141.

۱۱۸۔ Abdulaziz A Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite Islam*, Oxford, 1998, pp.21-22

۱۱۹۔ روح اللہ خمینی، حکومتِ اسلامی، طبع سوم، نجف ۱۹۷۱ء، ص ۱۲۱۔

۱۲۰۔ جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت کے مطابق کہا جاتا ہے کہ ایک بار کسی عمر بن حنظلہ نے ان سے یہ جاننا چاہا کہ جب دو شیعوں کے مابین قرض یا وراثت کے مسئلہ پر تنازعہ ہو جائے تو کیا اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے امور کو فیصل کرانے کے لیے حاکم وقت سے رجوع کریں۔ جعفر الصادق نے اس سوال کے جواب میں شخص مذکور کو یہ مشورہ دیا کہ وہ ایسی صورت میں کسی ایسے عالم سے رجوع کرے جسے شیعہ فقہ اور احادیث کا علم ہو کہ بقول جعفر الصادق لقد جعلته علیکم حاکماً۔ خمینی نے اس روایت سے فقہاء کی حاکمیت پر استدلال کیا۔ وہ اس حقیقت کو نظر انداز کر گئے کہ فقہاء سے رجوع کا مشورہ وراثت اور قرض جیسے معاملے تک محدود ہے۔ خمینی کے لیے یہی بات کافی تھی کہ جعفر الصادق نے لقد جعلته علیکم قاضیاً کے الفاظ استعمال نہیں کئے تھے کہ اگر ان کی مراد فقہاء کی رہنمائی صرف فقہی مسائل تک محدود رہتی تو وہ حاکم کے بجائے قاضی کا لفظ استعمال کر سکتے تھے۔ ملاحظہ کیجئے۔ خمینی، کتاب البیع، ۱۹۷۰ء، دو مجلدات، تم، ۱۳۰۹، ص ۸۲-۸۳۔

۱۲۱۔ ملاحظہ ہو۔ محمد جواد المغنیہ، الخمینی والدولة الاسلامیة، بیروت، دار العلم للملائین، ۱۹۷۹ء، ص ۶۳۔ مغنیہ نے اپنے موقف کی حمایت میں محمد مہدی طباطبائی بروجردی بحر العلوم (متوفی ۱۷۹۷ء) کی یہ رائے بھی پیش کی ہے کہ فقیہ کی عام انسانوں پر تفوق کے لیے کوئی نص نہیں پائی جاتی ہے جبکہ امام کے تفوق کا معاملہ خاصا عیاں ہے۔

۱۲۲۔ نجف آبادی، ولایتِ فقیہ، ص ۳۱-۳۲۔

۱۲۳۔ نجف آبادی، ولایت فقیہ، ص ۳۲۔

۱۲۴۔ خمینی، حکومت اسلامی، ص ۶۶۔

۱۲۵۔ ملاحظہ ہو: تفصیل و تحلیل ولایت مطلقہ فقیہ زہدیت آزادی ایران، ص ۱۱۔

۱۲۶۔ یہ سنی دانشور جو انقلاب ایران کے بعد اس کے پرجوش حامی و ناصر کی حیثیت سے عالمی اسٹیج پر طلوع

ہوئے ڈاکٹر کلیم صدیقی مرحوم تھے جنہوں نے اپنے ایک سفر ایران کے دوران خمینی سے اہم ملاقات

کا تذکرہ اور اس کی تفصیلات راقم الحروف کو بالمشافہ بتائی تھیں۔ مرحوم کلیم صدیقی کا احساس تھا کہ

خمینی کی روشن خیالی اور جلالت علمی شیعہ فکر کے حصار میں الجھ کر رہ گئی تھی۔ ایک نئی ابتداء کے لیے خود

نظام کے اندر سے انہیں جس زبردست مزاحمت کا سامنا تھا اس کا کسی قدر اندازہ کلیم صدیقی کو اس

سفر کے دوران ہوا تھا جہاں بقول ان کے انہیں اس قسم کی گفتگو کے نتیجے میں بعض اعلیٰ ریاستی اہل

کاروں کے ہاتھوں ذلت آمیز سلوک کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ خمینی کی آخری ایام کی یہ نظم بھی ان کی اسی

فکری الجھن کی عکاس ہے:

در میخانہ گشاید بہ رویم، شب و روز کہ من از مسجد و از مدرسہ، بیزار شدم

جامہ زہد و ریا کندم و بر تن کردم خرقہ پیر خراباتی و ہشیار شدم

واعظ شہر کہ از پند خود آزارم داد از دم رند می آلودہ مدد کار شدم

بگذارید کہ از بتکدہ یادی بکنم من کہ با دست بت میکدہ، بیدار شدم

۱۲۷۔ سہم امام نے اگر ایک طرف فقہاء و مجتہدین کو ریاست کی سرپرستی سے بے نیاز بنا دیا تھا تو دوسری

طرف یہ مجتہدین کے فکری اور ذہنی زوال کا سبب بھی تھی۔ بارہا ایسا ہوا کہ مجتہدین نے مصالح امت

کی خاطر نئے اصلاحی اقدامات کا ڈول ڈالنا چاہا لیکن عوامی تائید سے محرومی کے خوف نے انہیں اپنا

قدم پیچھے ہٹانے پر مجبور کیا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک مرتبہ آیت اللہ شیخ عبدالکریم یزدی بانی حوزہ علمیہ قم

نے بعض طلباء کے لئے غیر ملکی زبان اور جدید علوم کی تعلیم کا انتظام کرنا چاہا تا کہ یہ لوگ بلاد غیر میں

دین اسلام کی تبلیغ کا فریضہ انجام دے سکیں۔ شیخ کے اس علمی منصوبے کی خبر جب ایران کے تاجر

حلقوں میں پہنچی تو ان میں سخت بے چینی پائی گئی۔ تہران سے تاجر کا ایک وفد آیت اللہ یزدی کی

خدمت میں اس دھمکی کے ساتھ حاضر ہوا کہ ہم سہم امام کی رقم کافروں کی زبان کی تعلیم پر خرچ نہیں کر

سکتے۔ اگر آپ نے اپنے منصوبے میں تبدیلی نہ کی تو ہم سہم امام کی رقم بند کر دیں گے۔ مجبوراً یزدی کو

اپنے خیال سے تائب ہونا پڑا۔ مرتضیٰ مطہری نے اس قبیل کا ایک اور واقعہ نقل کیا ہے۔ لکھتے ہیں کہ

آیت اللہ سید ابوالحسن اسفہانی کے عہد میں علماء نجف کی بعض اہم شخصیتوں، جن میں بعض مرجع تقلید بھی شامل تھے، نے مروجہ نصاب میں اصلاح و ترمیم کا عندیہ ظاہر کیا مقصد یہ تھا کہ طلباء کو فقہی معلومات کے علاوہ نئے بدلتے حالات کی بھی کسی قدر واقفیت ہو جائے۔ جب یہ خبر آیت اللہ ابوالحسن اسفہانی تک پہنچی تو انہوں نے سخت الفاظ میں متنبہ کیا کہ جیتے دم تک میں کسی کو اس بات کا اختیار نہیں دوں گا کہ وہ اس ادارے کے قالب کو بدل ڈالے۔ انہوں نے خاص طور پر اس بات کی وضاحت کی کہ دینی اداروں کو سہم امام کی رقم اسی لیے تو دی جاتی ہے کہ وہ صرف فقہ اور اصول کی تعلیم دیتے ہیں۔

Morteza Motahari, the Fundamental Problem in the Clerical Establishment, in Linda S. Walbridge (ed), *The Most Learned of the Shi'a: the Institution of the Marja' Taqlid*, Oxford, 2001, pp.

161-82.

۱۲۸۔ ابو جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق کلینی الرازی (متوفی ۳۲۹ھ) کی الکافی فی علم الدین کو شیعی مذہب کی امہات الکتاب میں کلیدی اہمیت حاصل ہے۔ کلینی وہ پہلا مصنف ہے جس نے اثنا عشری شیعی مذہب کی روایتوں کو مدون کیا۔ سولہ ہزار سے زائد ان روایتوں میں تمام ہی فقہی امور کے احاطے کی کوشش کی گئی ہے البتہ جو چیز الکافی کو روایتوں کے سابقہ مجموعے مثلاً بخاری و مسلم سے ممتاز کرتے ہیں وہ کتاب الحجۃ کا اضافی باب ہے جسے مصنف نے ترتیب میں کتاب التوحید کے بعد رکھا ہے۔ شیعوں کی کتب اربعہ میں کلینی کو زمانی طور پر بھی سبقت حاصل ہے۔ آگے چل کر اثنا عشری علماء و فقہاء نے جو کچھ بھی لکھا ہے وہ دراصل کلینی کے ان ہی مجموعوں کی بازگشت ہے۔ طوسی ہوں یا ابن بابویہ، شیخ مفید ہوں یا شریف مرتضیٰ یا متاخرین میں جلتی ہوں یا باقر مجلسی یہ سب کے سب کلینی کے تعمیر کردہ روایتوں کے سانچے سے باہر قدم نہیں نکالتے۔ کلینی اپنی تمام تر جلالت علمی کے باوجود محمد الباقر اور جعفر الصادق کے مدینہ سے زمانی اور مکانی ہر اعتبار سے دور تھے۔ چوتھی صدی کے ابتدائی ربع میں جب الکافی کی تدوین ہو رہی تھی ان کے لیے اس کے علاوہ اور کوئی چارہ نہ تھا کہ وہ قم اور بغداد کے شیعہ حلقوں میں گردش کرنے والی روایتوں کی کجسج و تدوین پر اکتفا کرتے۔ جس طرح بخاری اور مسلم کے مجموعوں نے آگے چل کر بعض حلقوں میں کتب مقدس کی حیثیت حاصل کر لی، انہیں اصح کتاب بعد کتاب اللہ قرار دیا جانے لگا اسی طرح اہل تشیع کے علماء نے تاریخ و روایات کے اس شیعی perception کو آنے والے ایام میں تقدیس کے منصب پر فائز کر دیا۔

تاریخ کو تنقید و تحلیل و تجزیہ کا سزاوار قرار دینے کے بجائے تقدیسی اعتبار عطا کرنا امت کے لیے سخت تباہ کن اور انتشارِ فکر و نظر کا سبب بن گیا جس کے نتیجہ میں رسالہ محمدی کے مختلف باہم متخارب قالب وجود میں آ گئے۔

۱۲۹۔ علی طبریسی، مشکوٰۃ الانوار، بیروت، ۱۳۱۱ھ، ص ۴۷۔

۱۳۰۔ ابو جعفر الطوسی، امالی، نجف، ۱۳۸۴ھ، ج ۱، ص ۲۸۷۔

۱۳۱۔ کلینی، الکافی، تہران، ۷۷-۷۸، ج ۲، ص ۲۱۷۔

۱۳۲۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵۷۔ مزید تفصیلی بحث کے لیے دیکھئے۔

شرف الدین النجفی، تاویل الآیات الظاہرۃ فی فضائل العتر الطاہرہ، قم، ۱۴۰۷، ص ۵۳۹-۴۰

۱۳۳۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵۶۔ مزید دیکھئے۔ محمد باقر المجلسی،

بحار الانوار، تہران، ۹۴-۹۵، ج ۲، ص ۷۴۔

۱۳۴۔ محمد باقر المجلسی، بحار الانوار، تہران، ۹۴-۹۵، ج ۲، ص ۱۲۷۔ مزید دیکھئے۔ ابو جعفر الطوسی، امالی، نجف، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۱۱۵۔

۱۳۵۔ الحسن بن علی ابن شعبہ، تحف العقول، بیروت، ۱۳۹۴، ص ۲۲۷۔

۱۳۶۔ ابو عمر محمد بن عمر الکشی، رجال، نجف، ص ۳۴۷۔

۱۳۷۔ الحسن بن موسی النونخی، کتاب فرق الشیعہ، استنبول، ۱۹۳۱، ص ۹۲، مزید دیکھئے۔ کلینی، ج ۲، ص ۱۹-۲۱۸۔

۱۳۸۔ کلینی، ج ۲، ص ۳۷۰، (تہران ۷۷-۷۸) مزید دیکھئے۔ بحار الانوار، ج ۵، ص ۸۵۔

۱۳۹۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۲۵۵۔ مزید دیکھئے۔ کلینی، ج ۲، ص ۲۲۳، بحار الانوار، ج ۵، ص ۷۶۔

۱۴۰۔ القاضی النعمان، تاویل الدعائم، قاہرہ، ۱۹۶۷، ج ۱، ص ۳۱۰۔

۱۴۱۔ محمد الاسکافی، التخصیص، قم، ۱۴۰۴، ص ۶۷۔

۱۴۲۔ علی طبریسی، مشکوٰۃ الانوار، بیروت، ۱۳۱۱، ص ۲۱۹۔ مزید دیکھئے۔ طوسی، امالی، ج ۲، ص ۹۵۔

۱۴۳۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۶۰-۶۱، مزید دیکھئے۔ بحار الانوار، ج ۵، ص ۳۹۹۔

- ۱۴۴۔ احمد بن محمد البرقی، کتاب المحاسن، تہران، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۱۸۔
- ۱۴۵۔ محمد بن الحسن القمی، بصائر الدرجات، قم، ۱۴۰۴، ص ۲۶۹۔
- ۱۴۶۔ ایضاً، ص ۲۵۴۔ مزید دیکھئے، کلینی، ج ۱، ص ۵۳-۳۵۲۔
- ۱۴۷۔ کلینی، ج ۱، ص ۳۳-۳۳۲، باب فی النهی عن الاسم۔
- ۱۴۸۔ علی بن حسین ابن بابویہ، کتاب الامامة والتبصرہ من الحیرة، قم، ۱۴۰۴، ص ۱۱۸۔
- ۱۴۹۔ ابو علی الفضل بن الحسن الطبرسی، اعلام الوری بالامام الہدی، نجف، ۱۳۹۰، ص ۴۱۸۔
- ۱۵۰۔ علی بن حسین ابن بابویہ، کتاب الامامہ والتبصرہ من الحیرة، قم، ۱۴۰۴، ص ۲۰-۱۱۹۔
- ۱۵۱۔ کلینی، ج ۱، ص ۳۶۸، باب کراہیۃ التوقیت۔
- ۱۵۲۔ محمد بن الحسن القمی، بصائر الدرجات، قم، ۱۴۰۴، ص ۶۱-۲۶۰۔
- ۱۵۳۔ حوالہ مذکور، ص ۲۶۲۔
- ۱۵۴۔ حوالہ مذکور، ص ۲۳-۲۲۲۔ مزید دیکھئے محمد بن ابراہیم النعمانی ابن زینب، کتاب الغیبة، بیروت، ۱۴۰۳، ص ۲۳۔
- ۱۵۵۔ محمد بن علی ابن بابویہ، اکمال الدین، نجف، ۱۳۸۹، ص ۲۴۷۔
- ۱۵۶۔ حوالہ مذکور، ص ۳۰۵۔
- ۱۵۷۔ کلینی، ج ۱، ص ۴۰۲۔ مزید دیکھئے۔ محمد باقر المجلسی، مرآة العقول، تہران، ۱۴۰۴، ج ۴، ص ۳۱۹-۲۲۔
- ۱۵۸۔ ابو عمرو محمد بن عمر الکشی، رجال، نجف، ص ۱۷۰۔
- ۱۵۹۔ کلینی، ج ۱، ص ۴۰۱۔ مزید دیکھئے۔ الکشی، رجال، ص ۱۷۰۔
- صورتِ حال اس وقت مزید پیچیدہ ہو جاتی ہے جب رسول اللہ سے منسوب یہ روایت سامنے لائی جاتی ہے کہ آپ نے ایک بار سلمان فارسی سے فرمایا کہ جو علم تمہیں دیا گیا ہے یہ مقدار کو دیا جاتا تو وہ کافر ہو جاتے۔ (الاختصاص لشیخ محمد بن محمد المفید، نجف، ۱۳۹۰، ص ۹) ایک ایسے ماحول میں جہاں اخفائے راز صرف دشمنوں سے نہ ہو بلکہ معتمد ترین اکابرین کو بھی دل کی بات بتانا یا اصل حقائق سے آگاہ کرنا خلاف مصلحت سمجھا جاتا ہو اس صورتِ حال کی نفسیاتی اور نظری پیچیدگی سخت بے بسی، گھٹن اور انتشار فکر و نظر پر منتج ہوگی۔ ایسی صورتِ حال میں نہ کوئی داخلی یا خارجی مناقشہ ہو سکتا ہے اور نہ ہی ائمہ فن کے لیے یہ کچھ پتہ لگانا آسان ہوگا کہ تقدیسی تاریخ میں کیا کچھ تقیہ کی پیداوار ہے اور کیا کچھ مقصود و

مطلوب ہے۔

۱۶۰۔ ابن طاووس، فلاح السائل، نجف، ۱۳۸۵، ص ۳۱۔ مزید دیکھئے۔ بحار الانوار، ج ۵، ص ۳۱۱۔

۱۶۱۔ مسلم ابن قتیبہ، کتاب المعارف، ص ۹۱۔

۱۶۲۔ تاریخ طبری، ج ۶، ص ۸۸۔

۱۶۳۔ خطیب بغدادی نے محمد الباقر کا یہ قول نقل کیا ہے کہ جب آپ سے حضرت علیؑ کے قبر کی بابت پوچھا

جاتا تھا تو فرماتے تھے دفن بالكوفہ لیلاً و غیبی دفنہ۔ تاریخ بغداد، ج ۱، ص ۱۳۸۔

نجف میں مشہد علیؑ کی تعمیر سے پہلے اتنی مختلف اور متضاد روایتیں نہیں پائی جاتی تھیں۔ فطری طور پر یہ

سمجھا جاتا تھا کہ کوفہ جہاں آپ نے جام شہادت نوش کیا وہیں آپ کی تدفین بھی ہوئی جس کی

تصدیق امام باقر کے بیان سے بھی ہوتی ہے۔ غالباً اس خیال سے کہ بعض لوگ ان کی قبر کے سلسلے

میں غلو آمیز رویہ اختیار کریں، ان کی قبر کو مرجع خلأق بننے سے بچایا گیا۔ یہ عین ممکن ہے کہ ان کے

وارثین کا یہ پروگرام رہا ہو کہ وہ جلد ہی آپ کی میت کو مدینہ میں اپنے بزرگوں کے قبرستان میں منتقل

کر دیں گے۔ رہی یہ بات کہ وہ اونٹ گم ہو گیا یا قبیلہ طسی کے لوگوں نے اسے لوٹ لیا اور نہ پہچاننے

کے سبب انھیں کہیں دفن کر ڈالا تو حضرت علیؑ جیسے جلیل القدر خلیفہ کے سلسلے میں جن کی عظمت و جلالت

پر بسبب خلافت ایک زمانے نے گواہی دی ہو، اس بات کا امکان کم ہے۔ حضرت حسنؑ، جن کی

وفات اپنے والد کی وفات کے کوئی نو سال بعد ہوئی ان کی قبر اور اس کے علاوہ اولاد حسینؑ میں علی زین

العابدین، محمد باقر اور جعفر الصادق کی قبریں بھی مدینہ میں موجود ہیں۔ کبھی ان تمام قبروں کا مجموعہ قبہ

آل بیت کہلاتا تھا جس میں حضرت علیؑ کی قبر موجود نہیں تھی اس لیے اغلب امکان اس بات کا ہے کہ

کوفہ سے آپ کے قبر کی منتقلی کسی وجہ سے عمل میں نہ آسکی ہو۔ رہی یہ بات کہ طسی، حیرہ اور بلخ میں قبر

علیؑ کے ظہور کی باتیں، تو یہ سب نجفی قبر کی دریافت کے شاخسانے ہیں جن کی بنیاد تاریخ و آثار کے

بجائے دیو مالائی کہانیوں، خواب اور ہلو سے پر رکھی گئی ہے۔ مثال کے طور پر بلخی قبر جسے اب مزار

شریف کی حیثیت سے شہرت حاصل ہے کے معاملے کو لیجئے جو وفات علیؑ سے کوئی پانچ سو سال بعد

۵۵ھ میں سلطان سخر کے عہد میں ظاہر ہوئی۔ کہا جاتا ہے کہ صالحین کی ایک جماعت کو رسول اللہ

نے خواب میں اس بات سے آگاہ کیا کہ ابن عمی ابن ابی طالب فی هذا الموضع۔ لوگوں

نے جب حاکم بلخ سے اس بات کا تذکرہ کیا تو وہاں موجود ایک فقیہ نے اس خیال کی صداقت سے

انکار کیا۔ کہا جاتا ہے کہ پھر یہی فقیہ روتا پھیٹتا آدھی رات کو حاکم بلخ کے پاس آیا کہ مجھے خواب میں

علویوں کی ایک جماعت نے سخت تعذیب کا نشانہ بنایا وہ تو کہے کہ امیر المومنین علی بن ابی طالب نے میری جاں بخشی کی۔ بیداری کے بعد بھی میرے اعضاء شکستہ تھے۔ میں اس بات سے توبہ کرتا ہوں کہ میں قبر ابی طالب کے سلسلے میں انکار کا مرتکب ہوا۔ وانا استغفر اللہ و اتوب الیہ مم قلته (تحفة الالباب، مطبوعہ پیرس، ۱۹۲۵) راوی لکھتا ہے کہ جب متعینہ جگہ کی کھدائی کی گئی تو حضرت علیؑ کی قبر برآمد ہوئی جس کے اندر سرخ پتھر پر لکھا تھا ہذا محب النبی علی کرم اللہ وجہ۔ یہ ہے مرقد علیؑ کی مزار شریف میں موجودگی کا پس منظر۔ اب رہا نجف اشرف کی موجودہ قبر کا معاملہ تو یہ بھی اساطیری طرز تحقیق کی رہین منت ہے۔ ملا باقر مجلسی نے قبر علیؑ کی نشاندہی کے سلسلے میں لکھا ہے کہ ایک دن ہارون رشید جب کتوں اور باز کے ساتھ نجف کے علاقہ میں شکار کھیل رہا تھا تو اسے یہ معلوم کر کے حیرت ہوئی کہ وہ جن ہرنوں کا شکار کرنا چاہتا وہ بار بار ریت کے ٹیلے پر جا چھپتے جہاں ان کے شکاری جانور کودا خلعے پر تامل تھا۔ جب تین بار یہی واقعہ پیش آیا کہ ہرن نے ٹیلے پر پناہ لی اور شکاری کتے ٹیلے کے قریب جا کر رک جاتے تو ہارون رشید کو اس جگہ کی سریت کا کچھ اندازہ ہوا۔ ایک مرد حق آگاہ نے اسے مطلع کیا کہ اس ٹیلے میں علیؑ بن ابی طالب کی قبر ہے اس لیے یہ درندے جانور ٹیلے پر چڑھنے کی جرأت نہیں کرتے۔ (جلاء العیون، ایران، ۱۳۲۴، ص ۱۰۸) بعض روایتوں میں یہ تفصیل بھی لکھی ہے کہ ہارون رشید رات بھر اس قبر کے پاس نماز پڑھتا رہا اور رو کر کہتا جاتا ابن عم انسی لا عرف حقک ولا انکم فضلک ولكن ولدت لیخرجون و یقصدون قتلی و سلب یہاں تک کہ صبح ہو گئی۔ (عمدة الطالب، فی ذکر ابتداء بنا قبر علی، ص ۴۴)

۱۶۳۔ ابن بطوطہ نے مرقد نجف کی اصلیت کے سلسلے میں اپنی بے اطمینانی کا اظہار ان الفاظ میں کیا ہے۔

القبر الذی یزعمون انه قبر علی علیہ السلام۔ (رحلۃ، ص ۱۰۹)۔

۱۶۵۔ ملا باقر مجلسی، جلاء العیون، ایران، ۱۳۲۴، ص ۱۰۷۔

۱۶۶۔ حوالہ مذکور، ص ۱۰۷۔

۱۶۷۔ حوالہ مذکور، ص ۱۰۸۔

۱۶۸۔ ابن کثیر، البدایہ و لنہایہ، ج ۷، ص ۳۳۰۔

۱۶۹۔ نجف و کربلا کا نظمیں اور دوسرے ائمہ کے مقابر کے لیے جو زیارتیں لکھی گئی ہیں ان میں دعاؤں کا

حصہ کم اور سیاسی موقف کا اظہار کہیں زیادہ ہے۔ ان زیارتوں کا بنیادی مقصد طاقتور اہل بیت کو منظم اور مستحکم کرنا تھا اور یہ تبھی ممکن تھا جب ان زیارتوں کو اجر کثیر کا موجب قرار دیا جائے۔ شیعہ مآخذ میں

ایسی روایتوں کی کمی نہیں جو حسینؑ کی زیارت کے راستے میں ہر قدم کے بدلے جنت میں ایک محل کا وعدہ کرتی ہو: کُل خطوہ یخطوہا الزائر فی سبیل زیارة الحسین لہ قصر فی الجنة۔ ”یعنی زائر کے لیے حضرت حسینؑ کی زیارت کے راستے میں ہر قدم کے بدلے جنت میں ایک محل ہے۔“ ایک دوسری روایت جسے شیخ مفید نے ارشاد میں نقل کیا ہے، اس طرح ہے: من زار حسین بعد موتہ فلہ الجنة (الارشاد للمفید، ص ۲۵۲) بلکہ جلاء العیون جیسی کتابوں میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ لا یخرج قطرة ماء بکا علی الحسین الا ویغفر اللہ ذنوبہ ولو کانت مثل زبدة البحر (جلاء العیون للمجلسی ج ۲، ص ۴۶۸)۔

۱۷۰۔ طبری، ذیل واقعات ۲۳۶ھ، ج ۱۱، ص ۴۴۔

۱۷۱۔ مؤلف نزہۃ القلوب جو مسلکاً شیعہ تھے ان کی تصریح کے مطابق مشہد حسینؑ کی عمارت بھی عضد الدولہ نے بنوائی۔ (حمد اللہ مستوفی، نزہت القلوب، ص ۳۲)

۱۷۲۔ ابن جریر کے حوالے سے ابن کثیر اور ذہبی نے لکھا ہے: وقد کان ابو نعیم فضل بن دکین ینکر علی من یزعم انه یعرف قبر الحسین (البداية والنهاية ج ۸، ص ۲۰۳ و تاریخ اسلام، ذہبی) ۱۷۳۔ باقر مجلسی، جلاء العیون، ص ۲۵۲۔

۱۷۴۔ امام جعفر الصادق سے منسوب ایک روایت میں بتایا گیا ہے کہ ایک دن جب امام حسینؑ رسول اللہ کی گود میں کھیل رہے تھے۔ حضرت عائشہؓ کی مداخلت پر آپ نے حسینؑ کے بارے میں فرمایا کہ حسینؑ میرے دل کا ثمر اور آنکھوں کا نور ہے۔ میری امت یقیناً اسے قتل کر دے گی سو جو شخص شہادت کے بعد اس کی زیارت کرے گا اللہ تعالیٰ اس کے لیے میرے حجوں میں سے ایک حج کا ثواب لکھ دے گا۔ عائشہ متعجب ہوئیں ایک حج کے برابر؟ فرمایا بلکہ دو حج، بلکہ چار، یہاں تک کہ تربت حسینؑ کی ایک زیارت کو اپنے نوے حج کے برابر قرار دیا۔ (ملاحظہ ہو۔ باقر مجلسی، جلاء العیون، ص ۱۴۹)۔

۱۷۵۔ محمد رضا المظفر، عقائد الامامیہ، قاہرہ، ۱۹۶۱ھ ص ۹۳۔

۱۷۶۔ ابن قولویہ، کامل الزیارات، ص ۳۹-۱۴۷۔

۱۷۷۔ ایک روایت کے مطابق کربلا ایک ایسا مقام ہے جس کی سرشت میں روز ازل سے اذیت لکھ دی گئی تھی۔ حضرت آدمؑ جب باغ عدن سے نکالے گئے اور زمین کا چکر لگاتے ہوئے مقام کربلا پہنچے تو یہاں ان کا پیر ٹھوکر لگنے سے خون آلودہ ہو گیا۔ پوچھا یہ کیا ماجرا ہے؟ ہاتھ غیبی نے بتایا کہ ”کہ دریں زمین برگزیدہ من حسین شہید خواہد شد خواستم کہ تو در اذیت و اندوہ یا او شریک باشی و خون تو بر ایں

زمین ریختہ شود۔“ پھر اسی مقام پر جب طوفانِ نوح میں حضرت نوح کی کشتی پہنچی تو قریب تھا کہ طلاطم سے غرق ہو جاتی۔ حضرت نوح کی فریاد پر ان کو بھی قصہ حسینؑ یزید سے باخبر کیا گیا۔ نوح نے دو مرتبہ یزید پر لعنت کی ”تاکشتی اواز غرق نجات یافت۔“ حضرت ابراہیمؑ کے گھوڑے کو بھی صحرائے کربلا میں حادثہ پیش آیا۔ آپ زمین پر آرہے اور آپ کے سر مبارک سے خون بہنے لگا۔ جبرئیل نازل ہوئے اور کہا کہ یہ مقام کوئی اور جگہ نہیں مقتلِ حسینؑ ہے۔ خدا کا منشاء تھا کہ اس طرح تمہاری بھی ان کے مصائب میں شرکت ہو اور کچھ تمہارا خون بھی اس زمین پر بہے۔ ”خدا خواست کہ تو نیز در بلیہ با او موافقت نمائی و خون تو در اس زمین ریختہ شود۔“ حضرت ابراہیمؑ نے یزید پر لعنت بھیجی اس طرح کہ ان کا گھوڑا ہر لعنت پر آمین کہتا جاتا تھا۔ حضرت اسمعیل جب ایک بار دریائے فرات کے کنارے اپنی بکریاں چرا رہے تھے۔ بکریاں فرات کا پانی پینے سے انکاری تھیں۔ کوشش بسیار کے بعد جب کامیابی نہ ملی تو حق تعالیٰ کی ایما پر آپ نے بکریوں سے اس کا سبب پوچھا۔ بکریوں کا جواب تھا: ”کہ بما خبر رسیدہ کہ فرزند تو حسین و جگر گوشہ پیغمبر آخر الزمان دریں زمین بالب تشنہ شہید خواهد شد پس ما بسبب حزن و اندوہ بر آنحضرت آب نخوردیم و خواستیم کہ در تشنگی با او موافقت کنیم۔“ اسی طرح مختلف انبیاء کو کربلا میں حادثات پیش آتے رہے یہاں تک کہ حضرت عیسیٰ کے سفر کربلا میں ایک شیر ان کے قافلے کی راہ میں حائل ہو گیا۔ کہنے لگا کہ جب تک تم قاتلِ حسینؑ پر لعنت نہ کرو گے میں تم لوگوں کو صحرا سے باہر جانے نہ دوں گا۔ حضرت عیسیٰ کے یہ دریافت کرنے پر کہ قاتل کون ہے؟ شیر نے یہ خبر دی کہ وہ یزید ہے جس پر وحشی جانور اور درندے سب لعنت کرتے ہیں۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے۔ باقر مجلسی، جلاء العیون، ص ۵۷-۱۲۶۔

۱۷۸۔ امیر علی، اے شارٹ ہسٹری آف سیر سنز، مطبوعہ ۱۹۲۱ء، ص ۳۰۳؛ ابن کثیر، ذیل واقعات ۳۵۲، البداية والنهاية، ج ۱۱، ص ۲۲۳۔

۱۷۹۔ امام علی الرضا سے یہ روایت منسوب ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ محسن الامین، لوانج الاشجان فی مقتل الامام ابی عبداللہ الحسین، ص ۲۱-۱۲۰۔

۱۸۰۔ بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۲۸۸۔

۱۸۱۔ کاشفی کی کتاب روضۃ الشہداء صفوی عہد میں اس قدر مقبول ہوئی کہ اس کتاب کو مجلسوں میں پڑھنے اور سننے کے عمل کو روضہ خوانی پر محمول کیا جانے لگا۔ آگے چل کر تعزیہ کے تمثیلی ڈرامے اور شبیہ کی تشکیل میں روضہ خوانی نے کلیدی رول انجام دیا۔ اسی عہد میں محتشم کاشانی (متوفی ۱۵۸۸) کے

دوازده بند نے بھی بڑی مقبولیت حاصل کی۔ برصغیر ہندو پاک میں انیس ود پیر کے مرثیوں نے عزاء داری اور نوحہ خوانی کو نئے ادبی جاہ و حشم سے متعارف کرایا۔ شریف رضی کے اعلیٰ عربی مرثیہ اور روضۃ الشهداء کی فارسی ابتداء سے لے کر انیس ود پیر کے اردو مرثیوں نے عزاء داری کے سہارے شیعہ ذہن کو جس طرح تشکیل دیا ہے اس میں شعر ہائے ہوش ربا کی طلسماتی کیفیت کو بڑا دخل ہے۔

۱۸۲۔ سترہویں صدی کے صفوی ایران سے پہلے شبیبہ اور تمثیلی ڈراموں کا کوئی سراغ نہیں ملتا۔ کم از کم آل بویہ کے زمانے میں اس قسم کی یا اس سے ملتی جلتی کوئی چیز نہیں پائی جاتی۔ ہو سکتا ہے بعد کے زمانے میں اس کی ابتدائی شکلیں متشکل ہوئی ہوں البتہ یہ بات وثوق سے کہی جاسکتی ہے کہ مجلسی کی مجتہدانہ شخصیت کے زیر اثر شبیبہ نے ایک باقاعدہ منظم روایت کی شکل اختیار کی۔ ملاحظہ کیجئے۔ عبدالرضا کاشف الغیبۃ، الانوار الحینیۃ والشعائر الاسلامیۃ، حصہ ۲، بمبئی، ۲۸-۱۹۲۷ء، ص ۷۶۔

۱۸۳۔ سینہ کوبی اور چہرہ پر تھپھر مارنے کا رواج عربوں میں اسلام سے پہلے سے چلا آتا تھا سو آل بویہ کے ماتمی جلوسوں میں عورتوں کی پراگندہ لباس اور بکھرے بالوں کے ساتھ شرکت کچھ حیرت انگیز نہ تھی البتہ خونی اور زنجیری ماتم جس سے پشت لہولہان، کمر خمیدہ اور سروں سے ٹپکتے خون کے قطرے متوحش ماحول پیدا کریں اس بدعت کا آغاز شیعہ معاشرے میں انیسویں صدی کی ابتداء سے پہلے نہ ہوا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ سب سے پہلے زنجیری ماتم کی ابتداء آذربائیجان کے علاقے میں ہوئی جہاں سے یہ سفر کرتا ہوا جلد ہی ایران آ پہنچا۔ شیخ ملا آغا عبداللہ ربندی (متوفی ۱۸۶۸ء) غالباً وہ پہلے شیعہ مجتہد ہیں جنہوں نے انیسویں صدی کے وسط میں تہران میں زنجیری ماتم کی بنا ڈالی۔ در بندی کی اکسیر العبادات فی اسرار الشهادات میں ایسی بہت سی رسومات کا تذکرہ ملتا ہے جنہیں ثقہ شیعہ علماء عام طور پر رسوم محرم میں شامل نہیں سمجھتے۔ محمد مہدی القزوینی نے بھی اپنی کتاب کشف الحق لغفلة الخلق میں خونی ماتم کی ابتداء انیسویں صدی کی ابتداء میں ان لوگوں کے ہاتھوں بتائی ہے جو بقول ان کے شریعت کا کچھ زیادہ علم نہیں رکھتے تھے۔ زنجیری ماتم وسط ایشیاء کی ریاستوں سے ایران پہنچا اور پھر یہاں سے لبنان اور عراق کے علاقوں میں متعارف ہوا۔

۱۸۴۔ بیسویں صدی کے معروف شیعہ مصنف سید محسن الامین العالی (متوفی ۱۹۵۲ء) نے المجالس الشانیہ کے نام سے پانچ جلدوں میں ائمہ آل بیت کی شہادت پر کتاب شالیج کی تھی جس کی چوتھی جلد میں آپ نے تعزیہ کی بعض رسوم کو شدت سے رد کیا تھا۔ عالی کی یہ کتاب جلد ہی ایک نظری معرکہ آرائی کا سبب بن گئی۔ ۱۹۲۸ء میں آپ کو التنزیعیہ لاعمال الشیبہ کے نام سے ایک کتابچہ شالیج

کرنا پڑا جس سے اس بات کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ انحراف خواہ کتنا ہی واضح کیوں نہ ہو اس کی اصلاح کا کام انتہائی مشکل ہے۔ عالمی کی حمایت میں نجف کے مرجع تقلید سید ابوالحسن الاسفہانی اور بصرہ کے شیعہ عالم سید محمد مہدی القزوینی کے علاوہ کوئی اور سامنے نہ آیا۔ اکثریت یا تو خاموش رہی یا ان اصلاحی خیالات کو فتنہ سے تعبیر کرتی رہی۔ حتیٰ کہ محمد حسین کاشف الغیبہ (متوفی ۱۹۵۳ء) اور عبدالحسین شرف الدین (متوفی ۱۹۵۷ء) جیسے بااثر علماء نے زنجیری ماتم کی باضابطہ حمایت کی۔ عالمی کا یہ سوال آج بھی علمائے اہل تشیع کے لیے ایک بڑا چیلنج ہے کہ اگر علماء واقعی زنجیری ماتم اور اس قبیل کی دوسری رسموں کو مستحب سمجھتے ہیں تو آخر ایسا کیوں ہے کہ آج تک محرم کے جلوس میں طبقہ علماء کو اپنے سروں کو تلووار سے زخمی کرتے اور پیٹھ کو زنجیر سے لہولہان کرتے نہیں دیکھا گیا؟

۱۸۵۔ رسوم عاشورہ اور اس کے متعلقات کے من جانب اللہ نہ ہونے کا یہی ثبوت کیا کم ہے کہ مختلف ملکوں اور مختلف عہد میں اس کے مظاہر میں خاصا اختلاف پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر برصغیر ہندو پاک میں نوحہ خوانی، شمشیر زنی اور تعزیہ کے عوامی مظاہر عراق و لبنان و بحرین سے مختلف ہوتے ہیں۔ اکیسویں صدی میں شہادتِ حسینؑ کا مروجہ طریقہ اٹھارہویں صدی سے اس اعتبار سے مختلف ہے کہ تب زنجیری اور خونی ماتم کا رواج نہ تھا اور اسی طرح آل بویہ کا عراق، صفوی ایران کے مقابلے میں ماتم حسینؑ کا ایک مختلف منظر پیش کرتا تھا کہ تب شبیہ اور جھانکیوں کی بدعت ظہور پذیر نہ ہوئی تھی۔ کبار شیعہ مؤسسین مثلاً شیخ مفید اور شریف رضی کے ہاں مروجہ ماتم کا کوئی تذکرہ نہیں ملتا۔ سچ تو یہ ہے کہ ماتم حسینؑ کے عہد بہ عہد ارتقاء اور اسے شیعیت کا اصل الاساس قرار دیئے جانے کے سبب قبعیں آل بیت بڑی حد تک امت گریہ میں تبدیل ہو گئے ہیں۔

۱۸۶۔ ائمہ کی زیارتیں جو اپنے عہد میں سیاسی نقطہ نظر کی ترویج و اشاعت کا اہم ذریعہ تھیں، ایک عہد گذر جانے کے بعد بے محل ہو کر رہ گئی ہیں۔ مثال کے طور پر مشہور زیارۃ الجامعہ الکبیرۃ جسے ایک معتدل سیاسی روئے کا اظہار سمجھا جاتا ہے کہ بارے میں من لا یحضر الفقیہ میں شیخ صدوق نے دسویں امام علی بن محمد الجواد سے منسوب کیا ہے، اس کے بعض جملوں پر ایک سرسری نگاہ ڈالنے سے بھی اس بات کا باسانی اندازہ ہو جاتا ہے کہ ان زیارتوں کے پڑھنے والے آج بھی عہد عباسی میں جی رہے ہیں۔ ملاحظہ کیجئے اعداء و غاصبین کے خلاف مجانب آل بیت کی بددعائیں:

السلام علیکم یا اہل بیت النبوة، وموضع الرسالة، ومختلف الملائكة، ومہبط الوحی... فالراغب عنکم مارق، واللازم لکم لاحق، والمقصر فی حقکم زاہق،

والحق معکم وفیکم ومنکم والیکم وانتم اہلہ ومعدنہ، ومیراث النبوة عندکم،...
وامرہ الیکم، من والا کم فقد والی اللہ، ومن عادا کم فقد عاد اللہ، ومن احبکم فقد
احب اللہ، ومن ابغضکم فقد ابغض اللہ... من اتاکم نجا، ومن لم یاتکم ہلک، الی
اللہ تدعون، وعلیہ تدلون، وبہ ترمنون، ولہ تسلمون، وبامرہ تعملون، والی سبیلہ
ترشدون، وبقولہ تحکمون، سعد من والا کم، وھلک من عادا کم، وخاب من
جحدکم، وضل من فارقکم، وفاز من تمسک بکم، وآمن من لجا الیکم، وسلم من
صدقکم، وھدی من اعتصم بکم، من أتبعکم فالجنة ماواہ، ومن خالفکم فالنار
مشواہ، ومن جحدکم کافر، ومن حاربکم مشرک، ومن رد علیکم فی اسفل درک
من الجحیم، اشھد ان ھذا سابق لکم فیما مضی، وجار لکم فیما بقی، وان اروا حکم
ونورکم وطینتکم واحدة... أشھد اللہ واشھدکم انی مومن بکم وبما امنتم بہ، کافر
بعدوکم وبما کفرتم بہ، مستبصر بشانکم و بضلالة من خالفکم، موال لکم
ولاولیاتکم، مبغض لاعدائکم ومعادلہم، سلم لمن سالمکم، وحرب لمن حاربکم،
محقق لما حققتم، مبطل لما ابطلتم، مطیع لکم، عارف بحقکم، مقر بفضلكم،
محتمل لعلمکم، محتجب بذمتکم، معترف بکم... فمعکم معکم لا مع غیرکم،
امنتم بکم وتولیت اخرکم بما تولیت بہ اولکم، وبرئت الی اللہ عزوجل من
اعدائکم ومن الجبت والطاغوت والشیاطین وحزبہم الظالمین لکم، الجاحدین
لحقکم، والمارقین من ولایتکم، والغاصبین لارثکم الشاکین فیکم المنحرفین
عنکم، ومن کل ولیجة دونکم وکل مطاع سواکم، ومن الأئمة الذین یدعون الی
النار، فثبتنی اللہ ابدأ ما حییت علی موالاتکم ومحبتکم و دینکم، ووقفتنی
لطاعتکم۔

(زیارة الجامعة الكبيرة)

۱۸۷۔ محمد بن علی ابن بابویہ، من لا یحضرہ الفقیہ، ۴ مجلدات، قم، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۱۸۸۔

۱۸۸۔ محمد بن محمد النعمان المفید، المقنع، قم، ۱۴۱۱، ص ۱۰۰۔

۱۸۹۔ علی بن الحسین الشریف المرتضیٰ، الانتصار، نجف، ۱۳۹۱، ص ۳۹۔

۱۹۰۔ طوسی، النہایۃ فی مجرد الفقہ والفتاویٰ، قم، ص ۶۹۔

- ۱۹۱۔ طوسی، المیسوط فی فقہ الامامیہ، ۸ مجلدات، تہران، ۱۳۸۶ھ، ج ۱، ص ۹۹۔
- ۱۹۲۔ الحسن بن یوسف بن علی الحلی، نہایۃ الاحکام فی معرفۃ الاحکام، ۲ مجلدات، قم، ۱۴۱۰ھ، ج ۱، ص ۳۱۲۔
- ۱۹۳۔ مفوضہ اہل غلو کا وہ فرقہ ہے جس کا عقیدہ ہے کہ خدا نے کائنات کی تخلیق کے بعد کارِ جہاں بانی کی تمام تر ذمہ داری رسولؐ اور ائمہ کو سونپ دی۔ شیخ صدوق اور الشہید الاول دونوں اذان میں ولایت علیؑ کے اضافے کو اسی قسم کی غلو فکری سے تعبیر کرتے ہیں جو مفوضہ کا شعار رہا ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔ محمد بن جمال الدین المکی العاملی، اللمع الدمشقیہ، ۱۰ مجلدات، اسفہان، ۱۳۹۸ھ، ج ۱، ص ۵۷۳۔
- ۱۹۴۔ الشہید الثانی، روضۃ الجنان فی شرح ارشاد الاذہان، ۱۹۸۶ھ، ج ۱، ص ۲۲۲۔
- ۱۹۵۔ محولہ۔ استاذی، کلمات ص ۳۸۵۔
- ۱۹۶۔ المقدس الاردا بلی، مجمع الفادہ والبرہان فی شرح ارشاد الاذہان، قم، ۱۴۰۳ھ، ج ۲، ص ۱۸۱۔
- ۱۹۷۔ محمد تقی مجلسی (متوفی ۱۷۰۰ھ) وہ پہلے شیعہ فقیہ ہیں جنہوں نے اپنی کتاب روضۃ المتقین میں ولایت علیؑ کو اذان کا حصہ بنانے کی اجازت دی۔ انہوں نے شیخ صدوق کی دلیل کو یہ کہہ کر رد کر دیا کہ کسی عمل کا مفوضہ یا سنیوں میں رواج ہونا اس بات کا ثبوت نہیں ہے کہ حقیقت یقیناً اس کے برعکس پائی جائے گی۔ انہوں نے اس اندیشے کا بھی اظہار کیا کہ بہت سی روایتیں تقیہ کے سبب شیعہ عمل کا جز نہ بن سکیں جس میں حتیٰ علیٰ خیر العمل کا مسئلہ بھی شامل ہے۔ رہی یہ بات کہ عمل پنجم پر کسی اضافے کو مفوضہ ہونے کی بنیاد قرار دے ڈالا جائے تو اس بنیاد پر تمام اہل تشیع بشمول الصدوق اور ان کے استاد مفوضہ قرار پائیں گے۔
- ۱۹۸۔ روایتوں کی کمیابی کے سبب اگر ابن بابویہ اور طوسی اذان میں ولایت علیؑ کی شمولیت کے قائل نہیں تو یہی بات باقر مجلسی کے ہاں اثبات و وجوب کی دلالت سمجھی گئی۔ کہ ان کے نزدیک کم پایا جانا بھی گویا پائے جانے کی دلیل تھی۔ مجلسی نے طبری کی الاحتجاج میں پائی جانے والی ایک روایت کو اپنے حق میں استعمال کیا۔ القاسم بن معاویہ کی ایک روایت کے مطابق انہوں نے جب جعفر الصادق سے اس خیال کا اظہار کیا کہ بعض لوگ واقعہ معراج کے بیان میں یہ کہتے ہیں کہ جب رسول اللہ عرش پر تشریف لے گئے تو انہوں نے وہاں لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ کے ساتھ ابو بکرؓ کا نام بھی لکھا دیکھا۔

اس کے جواب میں الصادق نے کہا سبحان اللہ ان لوگوں نے ہر چیز میں تبدیلی کر ڈالی کہ جب اللہ سبحانہ و تعالیٰ نے عرش کی تخلیق کی تو اس نے اس پر لا الہ الا اللہ محمد الرسول اللہ کے ساتھ امیر المؤمنین علیؑ کا نام بھی لکھ دیا۔ سو جو شخص کلمہ شہادت پڑھے اسے چاہئے کہ اس میں علیؑ کا ذکر بھی شامل کرے۔ گو کہ طبری کی یہ روایت قنی اعتبار سے قابل اعتناء نہیں کہ اس کی حیثیت مرسل کی ہے۔ طبری جو چھٹی صدی ہجری کے مصنف ہیں وہ یہ نہیں بتاتے کہ انھیں یہ روایت کہاں سے ملی اور یہ کہ آخر کیا وجہ تھی کہ اس کا ذکر ابن بابویہ، شریف مرتضیٰ اور کلینی کی تصنیفات میں نہیں پایا جاتا۔ ایک مجتہد اور فقیہ کے نقطہ نظر سے تو باقر مجلسی کے لیے اس بات کا کوئی علمی جواز نہ تھا کہ وہ ایک ایسی مرسل روایت کو اپنے اجتہاد کی بنیاد بناتے لیکن فقیہ جب کسی عمل کے جواز کا ارادہ کر لیتا ہے تو اس کی لغت ہائے حجازی میں ایسے مصطلحات کی کمی نہیں ہوتی جس کے ذریعے عدم جواز پر وجوب و اثبات کا فتویٰ دیا جاسکے۔ شیعہ فقہاء کی وہ تاویلات جو اس مرسل روایت کو قبولیت کا شرف بخشی ہیں بنیادی طور پر اس خیال سے عبارت ہے کہ جس طرح سنی حلقہ میں فضائل کی کمزور روایتیں قابل قبول سمجھی جاتی ہیں اسی طرح شیعہ علماء مستحبات کی روایتوں کو قاعدہ التسامح فی ادلہ السنن کے حوالے سے استناد اور جواز بخشنے کے قائل ہیں۔ بلکہ من بلغہ قبیل کی روایتوں کے بارے میں تو یہ خیال بھی پایا جاتا ہے کہ جو شخص نیک نیتی سے رسول اللہ کی کسی ایسی روایت پر عمل کرے گا تو اسے اس عمل کا اجر ملے گا۔ خواہ رسول اللہ نے فی الواقع یہ بات نہ کہی ہو۔ گویا جس طرح محدثین اہل سنت کسی غیر معروف روایت کو تفویض کی شان عطا ہو جانے کے سبب تلقی بالقبول کے حوالے سے مستند سمجھتے ہیں اسی طرح اہل تشیع کے فقہاء ضرورت فقہی کے سبب التسامح کے سہارے غیر مستند اور غیر معروف روایتوں کو استناد کا درجہ عطا کر دیتے ہیں۔ اذان میں ولایت علیؑ کی شمولیت اس حیل فقہی کی ایک بین مثال ہے۔

۱۹۹۔ الطبری، مجمع، حصہ ۳، ۴، ص ۵۲-۵۳۔

۲۰۰۔ اموی اور عباسی خانوادوں سے علوی خاندان مختلف عہد میں مختلف سطحوں پر قرابت داریوں میں منسلک رہا۔ مثال کے طور پر حضرت علیؑ کی ایک صاحبزادی خلیفہ عبد الملک بن مروان کی زوجیت میں تھیں۔ دوسری صاحبزادی رملہ کا نکاح معاویہ بن مروان سے ہوا تھا۔ زید بن حسن کی صاحبزادی نفیہ بعض روایتوں کے مطابق ولید بن عبد الملک سے رشتہ ازدواج میں منسلک تھیں۔ کتاب نسب قریش کی تصریح کے مطابق حضرت حسنؑ کی پوتی زینب بنت حسن ثنیٰ بھی ولید بن عبد الملک کی زوجیت میں آئی تھیں۔ سلیمہ بنت حسین کی بیٹی ربیعہ عباس بن ولید بن عبد الملک کی زوجیت میں

تھیں۔ فاطمہ بنت محمد بن حسن ثنیٰ کی شادی ابو بکر بن عبد الملک بن مروان سے ہوئی تھی۔ حمادہ بنت حسن ثنیٰ بھی مروانی خاندان میں اسمعیل بن عبد الملک سے بیاہی گئی تھیں۔ یہ تھا اموی علوی خاندان کی باہمی قرابت داری کا معاملہ۔

عباسی خاندان میں بھی ان کے باہمی رشتے اسی طرح مربوط و منسلک تھے۔ زید بن علی بن حسین کے چھوٹے بیٹے محمد کی صاحبزادی عباسی خلیفہ محمد المہدی کی زوجیت میں تھیں۔ امام علی الرضا خلیفہ مامون الرشید کے داماد تھے۔ علی الرضا کی جواں سال موت کے باعث ان کے بیٹے محمد اور پھر ان کے بیٹے علی عباسی خلفاء کی آغوش میں پلے بڑھے جو اثنا عشری شیعوں کے ہاں ائمہ منصوص کے مقام پر فائز ہیں۔ حسن بن زید بن حسن بن علی بن ابی طالب کی بیٹی ام کلثوم سے عباسی خلیفہ عبد اللہ السفاح کی شادی تھی اور خود حسن بن زید خلیفہ منصور کے عہد میں پانچ سال تک مدینہ کے گورنر رہے تھے۔ (طبری)

۲۰۱۔ ابن شہر آشوب نے اپنی کتاب مناقب آل ابی طالب (نجف، ۱۹۵۶، ص ۳۹۰) میں الصادق کے سلسلے میں مالک بن انس کا یہ قول نقل کیا ہے جس میں وہ کہتے ہیں کہ میں نے جعفر بن محمد سے بہتر، دانا اور متقی شخص نہیں دیکھا۔ امام ابو حنیفہ سے بھی ایسا ہی ایک قول نقل کیا گیا ہے وہ کہتے ہیں کہ میں نے جعفر جیسا صاحب علم فقیہ کسی اور کو نہیں پایا۔ ملاحظہ ہو۔ ذہبی، تذکرۃ الحفاظ، حیدرآباد، ۱۹۵۶، ج ۱، ص ۱۶۶۔

۲۰۲۔ الکشی نے اخبار معرفۃ الرجال میں یحییٰ بن عبد الحمید الحمانی کا یہ قول نقل کیا کہ بعض لوگ جو جعفر الصادق کی روایتوں کی صحت کے شاک تھے تو اس کی وجہ یہ تھی، جیسا کہ انھوں نے شریک کو بتایا جعفر بن محمد ایک نیک دل خدا ترس انسان تھے لیکن ان کے ملاقاتیوں اور سماعت کرنے والوں میں بعض کم فہم اور جاہل راوی بھی ہوتے جو یا تو اپنی کم فہمی کے سبب یا چند پیسوں اور کھانے کی لالچ میں جعفر سے غلط اور جھوٹی روایتیں منسوب کر ڈالتے۔ ملاحظہ کیجئے۔ الکشی، اخبار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۷۰، ص ۳۲۴۔

۲۰۳۔ کوفہ کے علمی حلقوں میں زرارہ بن عیمان کو الباقر اور الصادق کے معتبر نمائندے کے طور پر دیکھا جاتا تھا۔ وہ الباقر کی سند پر بعض ایسی روایتیں نقل کرتے جن سے الصادق کو اتفاق نہ تھا۔ روایتوں میں آتا ہے کہ الباقر کی بعض روایتوں پر جب الصادق کی طرف سے تنبیہ وارد ہوئی تو انھوں نے اپنی اصلاح کے بجائے الصادق کو کم فہمی کا طعنہ دے ڈالا۔ کہا جاتا ہے کہ زیاد بن ابی ہلال نے استطاعت کے مسئلہ پر زرارہ کے بیان کردہ الباقر کی روایت کی تصدیق کے لیے مدینہ کے ایک سفر میں الصادق کے سامنے یہ مسئلہ پیش کیا تو الصادق نے اس روایت کی تصدیق سے انکار کر دیا۔ کوفہ واپسی پر جب زیاد

نے زرارہ سے ساری رو داد بتائی تو وہ اپنے موقف کی تصحیح پر آمادہ نہ ہوئے اور اس بات پر اصرار جاری رکھا کہ انھوں نے الباقرؓ سے ایسا ہی سنا تھا۔ اسی قبیل کا ایک واقعہ الحکم بن عتیبہ کی روایت کا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ الباقرؓ نے حج کے موقع پر مزدلفہ پہنچنے سے پہلے نماز مغرب کی ادائیگی کی تلقین کی تھی۔ الصادقؑ نے زرارہ سے اس روایت کی صحت کا انکار کیا لیکن زرارہ اپنے موقف پر ڈٹے رہے۔ ان کا کہنا تھا کہ الحکم کی یہ روایت غلط نہیں ہو سکتی۔ ملاحظہ کیجئے الکشی، اخبار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۷۰ء، ص ۱۳۷-۱۶۵۔

زرارہ کے علاوہ کوفہ میں محمد بن مسلم، برید بن محمد العجلی اور اسمعیل بن جابر الجونی جیسے رواۃ آل بیت بھی موجود تھے جو جعفر الصادقؑ کی تنبیہات کو کسی طرح خاطر میں نہ لاتے تھے۔ ایک طرف ان کوئی روایوں کا جعفر الصادقؑ سے بے اعتنائی کا یہ حال تھا دوسری طرف کوفہ کی مسجدوں میں کوئی نو سوائے راوی تھے جن کا کل سرمایہ جعفر الصادقؑ کی روایتیں تھیں۔ الصادقؑ کے لیے مدینہ میں رہ کر کوفہ میں بیان ہونے والی روایتوں پر کنٹرول رکھنا مشکل تھا۔ طوسی نے الصادقؑ سے روایت کرنے والے تین ہزار روایوں کی جو فہرست ترتیب دی ہے اس میں اسی فیصد لوگوں کا تعلق کوفہ سے ہے جو اپنے ناموں کے ساتھ الکوفی کی نسبت استعمال کرتے ہیں۔ جعفر الصادقؑ کے کوفہ سے دوری کے سبب رواۃ آل بیت کسی علمی اور تجزیاتی منہج سے دور جا پڑے۔ گو کہ بعض روایتوں سے الصادقؑ کے سفر کوفہ اور حیرہ کا احتمال ہوتا ہے اور بعض روایتیں ان کے عراق میں مختصر قیام کا تذکرہ بھی کرتی ہیں۔ ان روایتوں کی صحت اگر تسلیم کر بھی لی جائے جب بھی زرارہ جیسے رواۃ کی موجودگی میں جعفر الصادقؑ کا سفر یا مختصر قیام کچھ زیادہ مؤثر نہیں ہو سکتا تھا۔ تفصیل کے لیے دیکھئے۔ الکشی، اخبار معرفۃ الرجال، مشہد، ۱۹۷۰ء، ص ۳۲۶-۳۷۶: ابن شہر آشوب، مناقب آل ابی طالب، نجف، ۱۹۵۶ء، ص ۱۶۶، ۳۶۳۔

۲۰۴۔ آل بیت کا حوالہ الباقرؓ اور الصادقؑ کے لیے مسلسل وجہ آزمائش بنا رہا۔ طالع آزماؤں کے لیے اس نسبت میں مقصد برابری کا خاصا امکان موجود تھا۔ بیان بن سمعان ان لوگوں میں تھے جن سے باقرؓ اپنی لا تعلقی کا اظہار کرتے لیکن انھیں خود اس تعلق پر اصرار تھا۔ بعض روایتیں بتاتی ہیں کہ وہ جعفر الصادقؑ یا نفسِ ذکیہ کے نام پر بغاوت منظم کرنا چاہتے تھے۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ بیان نے ابو ہاشم کی موت کے بعد باقرؓ کو ایک مکتوب میں یہ لکھا تھا کہ وہ ان کی نبوت پر ایمان لے آئیں۔ اسی قبیل کا ایک دوسرا گروپ عبداللہ بن الحرب کا تھا جو رسولؐ اور ائمہ آل بیت میں روحِ خدائی کے حلول کا قائل تھا۔ المغیرہ بن سعید العجلی تو خود کو الباقرؓ کا وصی بتاتے تھے جن کی وفات کے بعد اس نے منصب

نبوت اور امامت کا دعویٰ بھی کر ڈالا۔ کوفہ کا ایک باشندہ ابو منصور العجلی جو خود کو اولادِ باقر کا وصی بتاتا تھا اس نے معراج کا دعویٰ کیا جہاں بقول اس کے اسے نبوت سے سرفراز کیا گیا۔ تفصیل و مناقب کی روایتوں کے پیدا کردہ ماحول میں الباقی اور ان کے صاحبزادے جعفر الصادقؑ پر یہ اضافی ذمہ داری آپڑی تھی کہ وہ ان غلاۃ کی مسلسل نکیر کرتے رہیں۔

۲۰۵۔ محدث اور مفہم کی روایتوں نے جبرئیل کی آمد کا دروازہ کھلا رکھا ہے۔ الکافی میں محدث کے روایتوں کے علاوہ امام رضا کے سلسلے میں مفہم کی روایت بھی منقول ہے۔

۲۰۶۔ شیعہ روایت الکساء جس کا مقصد آلِ فاطمہ کی نسلی برتری پر دلیل لانا ہے اس کے مقابلے میں عباسی حلقوں نے یہ حدیث وضع کر رکھی ہے۔

”انہ صلی اللہ علیہ وسلم اشتمل علی العباس وبنیہ بملائة ثم قال! یارب هذا عمی وصفوابی وھولاء اھل بیتی فاسترھم من النار کستری ایاھم بملاء تی ھذہ، قال فأمنت أسکفة الباب وحوائط البیت فقال آمین“ (بھیقی دلائل النبوة، ۶/۷۱)۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عباس اور ان کے بیٹیوں کو چادر سے ڈھانپ لیا اور فرمایا: اے پروردگار یہ میرے چچا ہیں۔ میرے باپ کی مانند ہیں اور یہ لوگ میرے اہل ہیں ان کو جہم سے اسی طرح بچاؤ جیسے میں نے انھیں اپنی چادر سے ڈھانپ رکھا ہے۔ پس گھر کے دروازوں اور دیواروں سے آمین کی آوازیں آئیں پھر آپ نے بھی آمین کہا۔

ایک دوسری روایت میں رسول اللہ سے روایت منسوب کی گئی کہ آپ نے فرمایا:

یا علی ان اللہ قد غفر لک ولذرتک وولدک ولاھلک ولشیعتک ولمحبی شیعتک فابشر فانک الانزع البطین (منبع الفوائد الھیثمی)

اے علی! اللہ تعالیٰ نے تمہاری و تمہاری ذریت کی، تمہاری اولاد کی، تمہاری اہل کی، تمہارے شیعوں کی اور تمہارے شیعوں سے محبت رکھنے والوں سب کی مغفرت کر دی کیونکہ تم عظیم ہو۔

ان روایتوں کا مقصد اگر ایک طرف نسلی تعلق کو وجہ نجات بتانا تھا تو دوسری طرف ایسی روایتیں بھی وجود میں آئیں جو امت کو طالبیوں کی غیر مشروط اتباع کی دعوت دیتی تھیں مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے۔

حرمت الجنة علی من ظلم اھل بیتی و آذانی فی عترتی ومن اصطنع صنیعة الی أحد من ولد عبدالمطلب ولم یجازہ علیہا فانا أجازہ علیہا اذا لقینی یوم القیامة (تفسیر

القرطبی، ج ۱۶، ص ۲۱، الثعلبی، ج ۸، ص ۳۱۲، الکشاف، ج ۴، ص ۲۱۹)

حرام کر دی گئی ہے جنت اُس شخص پر جس نے میرے اہل بیت پر ظلم کیا اور جس نے میری عمرت کو ایذا دی اور جس نے عبدالمطلب کی اولاد میں سے کسی کے ساتھ بھی کوئی حسن سلوک کیا ہو اور اس کا بدلہ نہ پایا تو بدلہ میں دوں گا جب قیامت کے دن مجھ سے ملے گا۔

۲۰۷۔ عیون اخبار الرضا میں جعفر الصادق کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ جو شخص ہماری مدح میں ایک مصرعہ تخلیق کرتا ہے تو اللہ اس کے بدلے جنت میں ایک گھر تعمیر کر دیتا ہے۔ ابن قولویہ نے ابوہارون الکفوف کی ایک روایت نقل کی ہے کہ ایک بار وہ جعفر الصادق کی خدمت میں مرثیہ حسینؑ پیش کر رہے تھے۔ کہتے ہیں کہ میں پڑھتا جاتا اور وہ روتے جاتے۔ فرمایا تم جس طرح پڑھ رہے تھے پڑھتے رہو یہاں تک کہ مرقد حسینؑ کا تذکرہ آ گیا۔ میں نے دوسرا مرثیہ پیش کیا وہ پھر شدت غم سے رونے لگے خاتمہ پر فرمایا ابوہارون جو کوئی بھی حسینؑ کے لیے شعر کہتا ہے اور اپنے ساتھ ساتھ دوسروں کو بھی رلاتا ہے جنت اس کے لیے لکھ دی گئی ہے۔ (رونے اور رلانے والے دونوں کے لیے)۔

۲۰۸۔ ابوبکر صدیقؓ کی سند پر ابن حجر نے صوائق محرقہ میں یہ روایت نقل کی ہے۔ لایجوز احد الصراط الامن کتب له علی الجواز۔ (الصوائق، ص ۱۲۶؛ القندوزی الحنفی، الینابع ج ۲، ص ۱۱۰؛ المحب الطبری، الذخائر، ص ۷۱)۔

۲۰۹۔ حضرت عائشہؓ سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا ہے کہ انھوں نے اپنے والد ابوبکر صدیقؓ سے ایک مرتبہ پوچھا یا ابنت انی اری یکثر نظر الی وجہ علیؑ۔ جس کے جواب میں آپ نے فرمایا کہ میں نے رسول اللہ سے سنا ہے۔ النظر الی وجہ علیؑ عبادہ۔ ابن عساکر، تاریخ مدینة دمشق، ج ۲۲، ص ۳۵۵۔

۲۱۰۔ حضرت عائشہؓ سے منسوب ایک روایت میں کہا گیا ہے کہ ذکر علیؑ عبادہ، فردوس الاخبار لللدیلی، ج ۲، ص ۲۹۷۔ اسی قبیل کی ایک اور روایت جو ابن مسعود سے منقول ہے بتاتی ہے کہ آل محمدؑ سے ایک دن محبت کرنا سال بھر کی عبادت سے بڑھ کر ہے اور یہ کہ جسے اس حالت میں موت آ جائے جنت اس کے لئے واجب ہوگی: حب آل محمد یوماً خیر من عبادۃ سنة ومن مات علیہ دخل الجنة۔ (دیلمی ۱۴۲/۲؛ نور الأبصار ص ۱۲۷)

۲۱۱۔ مشہور شیعہ عالم شہید مرتضیٰ مطہری نے ذاکروں کی مبالغہ آرائی کی سخت نکیر کی ہے۔ انھوں نے روضۃ الشهداء اور اسرار الشہادۃ کو خاص تنقید کا ہدف بنایا ہے۔

حاجی نوری کی کتاب لؤلؤ و مرجان میں مذکور حضرت فضل بن عباس کے اس واقعے کو بھی انھوں نے

بے اصل بتایا ہے جس میں کہا گیا ہے کہ صفین کی جنگ میں فضل بن عباس نے ایک شخص کو ہوا میں اچھال دیا، پھر یکے بعد دیگرے وہ اسی لوگوں کو آسمان میں اسی طرح پھینکتے رہے کہ جب آخری آدمی ہوا میں پھینکا گیا تو اس وقت تک پہلا آدمی واپس نہ گرا تھا۔ پھر وہ تلوار سونت کر اس طرح کھڑے ہو گئے کہ گرنے والے گرتے رہے اور ان کی تلوار سے دودھ ٹکرے ہوتے رہے۔

اسی قسم کا ایک اور واقعہ انھوں نے جنگ خیبر کے حوالے سے نقل کیا ہے۔ جس سے اس بات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ذاکروں نے تاریخ کا کیسا دلچسپ بیان ہم تک پہنچایا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ حضرت علیؑ نے جب مرحب کے خلاف اپنی تلوار نکالی تو خطرہ ہوا کہ مرحب کو قتل کرتی ہوئی اگر وہ تلوار زمین سے آگے تو ایسا نہ ہو کہ زمین کے بھی دو ٹکرے ہو جائیں۔ سو خدا نے جبرئیلؑ کو فی الفور روانہ کیا تاکہ زمین کی حفاظت ہو سکے۔ علیؑ کی تلوار مرحب کو اس زناٹے کے ساتھ دو ٹکرے کر گئی کہ اسے کچھ سمجھ نہ آیا کہ ہوا کیا۔ کہنے لگا! اے علیؑ کہاں گیا تمہارا فن سپہ گری جس پر تم نازاں تھے۔ آپ نے فرمایا! ذرا خود کو حرکت دے کر دیکھ۔ جوں ہی مرحب نے حرکت کی اس کے جسم کا ایک حصہ گھوڑے کی ایک طرف اور دوسرا دوسری جانب گر گیا۔ اس وار کو آگے بڑھنے سے روکنے میں جبرئیلؑ کے پر بھی زخمی ہو گئے اور وہ اس روایت کے مطابق چالیس دنوں تک پرواز سے قاصر رہے۔ مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے:

Murtaza Mutahhari, Ashura- History and Popular Legend, tr. from the Persian by Ali Quli Qarai, *Al-Tawhid*, vol. XIII, No. 3 (Fall 1996)

۲۱۲۔ مرثیہ گو شعراء ہوں یا مجلس عزاء کے ذاکر اور نوحہ خواں، ان لوگوں نے تفضیل علیؑ اور مظلومیت شہداءؑ کر بلا کے بیان میں غیر معمولی ذہنی زر خیزی کا ثبوت دیا ہے۔ ان کے مبالغہ آمیز مگر دلچسپ بیانات ہمارے تاریخی شعور کی سخت پامالی کا سبب بنے ہیں۔ مثال کے طور پر ہم یہاں ایک مشہور شیعہ ذاکر محسن نقوی کے ایک خطبہ کی ٹرانسکرپٹ نقل کرتے ہیں تاکہ یہ اندازہ ہو سکے کہ مذہبی مجالس میں جہاں محبان آل بیت خشوع و خضوع و دینی جذبے کے ساتھ شریک ہوتے ہیں وہاں انھیں کس قسم کی روحانی غذا اور تاریخی مواد فراہم کیا جاتا ہے:

فرماتے ہیں سنتے ہو مجاہد و جنگ پر چلنا ہے۔ یا رسول اللہ پھر جنگ؟ یہ کیا شوق ہے کہ روز جنگ۔ سرکار فرماتے ہیں پوچھو تو سہی ملے گا کیا اس جنگ سے؟ کہتے ہیں فرمائیں! سرکار کہتے ہیں جو اس جنگ میں چلے گا ایک ایک مجاہد کو ایک ایک من سونا ملے گا (ایک دوسرے کو دیکھنے لگے) ایک ایک

من؟ سرکار کہتے ہیں دو دوسمن چاندی ملے گا۔ کہتے ہیں ہے کہاں جنگ؟ فرماتے ہیں چار چار اونٹ کھجوروں کے ہر مجاہد لے کر آئے گا۔ کہتے ہیں کیوں نہ ابھی چلیں۔ پیغمبر فرماتے ہیں ابھی چلتے ہیں، کل چلیں گے۔ ٹھیک ہے سرکار آپس میں کہتے ہیں لڑے گا تو وہی جو لڑتا ہوتا ہے نا۔ یہ مال مل جائے، برا تو نہیں سرکار کل کس وقت آجائیں کہتے ہیں کل اسی وقت آجانا۔ صبح آگئے۔ حضور چلنا نہیں، سامان لے کے، سرکار کہتے ہیں چلو۔ یا علی! تو نے نہیں جانا۔ (ایک دوسرے سے کہتے ہیں مذاق کرتے ہیں آپس میں بھائی) علی اور نہ جائے، کیسے نہ جائے، علی تو جائے گا۔

یا علی تو نے نہیں جانا۔ اچھا یا رسول اللہ نہیں جاتا۔ کہتے ہیں مولیٰ! علی یہ کھڑا ہے۔ سرکار کہتے ہیں اسے نہیں جانا، ہمیں چلنا ہے۔ مولیٰ یہ لڑے گا نہیں؟ وہ سارا سونا چاندی کون لائے گا۔ سرکار کہتے ہیں! جو لڑے گا۔ ایک دوسرے سے کہنے لگے: اللہ کرے یہ راستے میں علی کو بلا لیں۔ راستے میں جہاں بھی رات پڑے چھ سات آکر بیٹھ جاتے۔ علی آرہا ہے یا نہیں ویسے؟ سرکار کہتے ہیں: علی نے کوئی نہیں آنا چلو۔ آگئے خیبر میں۔ پہلی رات آئی۔ سرکار کہتے ہیں: کون جائے گا کل جس کو رسول دیکھے؟ کہتے ہیں سرکار یہ جو بیٹھا ہے، میں نے راستے میں دیکھا دلیر بڑا ہے۔ سرکار نے کہا اپنے بارے میں کیا خیال ہے؟ حضور مجھے تو آپ جانتے ہیں نا میرا باپ تو، ساری زندگی میں ایک دفعہ میں نے تلوار اٹھائی تھی اس نے مجھے ایسا جھڑکا تھا۔ سرکار ویسے علی کب آئے گا؟ سرکار کہتے ہیں کل کون جائے گا؟ تمہیں جانا ہے۔ ٹھیک ہے سرکار جائیں گے۔ دوسرے سے کہتے ہیں۔ میرے گھر پیغام بھجوادینا میں جنگ پر لڑنے گیا تھا واپس نہیں آیا باقی سب خیریت ہے۔۔۔۔۔ وہ جاتا باقی سارے زمین پر اپنے اپنے گھر کو جانے والے راستوں کے نقشے یہاں سے نہیں یہاں سے علم لیتا جاتا خیبر میں ساتویں قلع پر چھوٹا سا جھروکا کھڑکی تھی جسے قلعہ قابوس کہتے تھے اس پر بیٹھتا تھا مرہب وہاں سے جھانک کر دیکھتا مجاہد کو۔ کہتا میں آؤں مجاہد کہتا تھا میں جاؤں انتالیسویں دن کے تھکے ہوئے نحیف نزارنڈھال شرمسار سورج نے رسول مقدس کی فوج کے آخری خود ساختہ مجاہد کو بے ساختہ میدان سے واپس آتے دیکھ کر خدا ساختہ سورج نے شرم سے شرم سے شفق کے دریا میں غوطہ لگایا خیبر میں شام ہوگئی۔ مسند اقتدار کے سگ دہن دریدہ مرہب نے اپنے فوجیوں کو بلا کر کہا انتالیس دن گزر گئے باقی ایک کل کا دن ہے رسول نے چالیس دن کا وعدہ کیا تھا جو انتالیس دن نہ ہو وہی کل بھی ہوگا۔ ایسا کرو عرب کی فاحشہ عورتوں کو بلا کے قلعہ قابوس کی چوٹیوں پر بٹھا کر ان سے کہو رسالت کی توہین کے گیت گائیں۔ جب رسالت کی توہین کا پہلا گیت کافرہ عورتوں نے گایا۔ کبھی پریشان نہ ہونے والا رسول پریشان ہوا۔ آواز آئی

سلمان کہا جی مکمل ایمان ہمارے لیے مصلیٰ عبادت بچھاؤ۔ سلمان نے مصلیٰ عبادت بچھایا۔ اللہ کے رسول نے دو رکعت نماز حاجات پڑھیں دونوں ہاتھ بلند کر کے کہا بار الہا، بار الہا، بار الہا میں نہ کہتا تھا اسے ساتھ لے جاؤں تو نے کہا اسے مدینے میں رہنے دے۔ رسول کہتے ہیں اسے چھوڑ آیا ہوں۔ انھیں چھیڑ بیٹھا ہوں۔ یہ گیت میں ایسے گیت سننے کا عادی نہیں۔ یاد رکھ اگر آج کی رات تو نے میرا حقیقی ناصر نہ بھیجا کل میں محمد خود تلوار لے کر میدان میں نکل آؤں گا اور یہ بھی یاد رکھ کہ جو زخم مجھے آئیں گے۔ مجھے نہیں آئیں گے تجھے آئیں گے۔ آہا ہا ہا۔ سلمان کہتے ہیں میں نے دیکھا خیبر کی سرزمین کا ذرہ اڑاڑ کے ہوا کے دوش پر سوار ہو ہو کے مدینے کی جانب رواں ہوا، حاجیوں کے قافلے کی طرح۔ ہر ذرہ زبان بن گیا تھا۔ ہر زبان پر ایک ورد تھا: ناد علی یا مظهر العجائب.....

رسول کہتا رہا آخر میں کائنات کے اللہ نے جو ورد بتایا رسول نے مصلیٰ عبادت سمیٹا۔ کائنات کا رسول اٹھا۔ آواز آئی سلمان تو نے سنائیں نے کیا کہا۔ میں نے کہا یہ بھی سن رہا جو اس نے کہا وہ بھی سن لیا، کہا کیا سنا، کہا بلا علی کو، کہا آؤ بلا تے ہیں۔ رسول نے سلمان کو ساتھ لیا۔ ساتھ لے کے ایک ٹیلہ کے کونے پہ آئے۔ آواز آئی: سلمان میں آج علیؑ کو چاروں رشتوں سے بلاؤں گا۔ میں رسول ہوں علیؑ امام ہے۔ میں نبی ہوں علیؑ وصی ہے۔ میں محبت ہوں علیؑ محبوب ہے۔ میں مشکل میں ہوں علیؑ مشکل کشا ہے۔

Source: <http://www.youtube.com/watch?v=nr7De4Qh9Vs>

<http://www.youtube.com/watch?v=VonPFCsASXQ&feature=related>

اسلام کا اسماعیلی قالب

۲۱۳۔ عہد اموی کے بیشتر خروج کی طرح عہد عباسی کی بغاوتیں بھی نظامِ وقت کے سلسلے میں سخت مایوسی کے سبب پیدا ہوئی تھیں۔ مثال کے طور پر بغاوت زنج کو لیجئے جہاں سیاہ فام غلام نظامِ وقت کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے تھے۔ البتہ بغاوتوں کی کامیابی اس وقت تک مشکوک سمجھی جاتی جب تک کہ اس قسم کی تحریکوں کو آل بیت کا کندھانہ مل جائے۔ اسمعیلیوں کی دعوت کی غیر معمولی وسعت اور کامیابی کا یہی سبب تھا کہ وہ عباسی حکومت کے خلاف ائمہ آل بیت کے سلسلے سے ایک قائم کے ظہور کی بشارت دیتے تھے جو ان کے مطابق جلد ہی ایک نئے مبنی بر انصاف سیاسی نظام کی داغ بیل رکھے گا۔ گویا ابتداء سے ہی اپنے پُر اسرار طریقہ تبلیغ اور پوشیدہ عقائد کے سبب اسمعیلی تحریک نظامِ وقت سے نالاں، بے چین اور مضطرب نفوس کے لیے ایک زیر زمین تحریک کی حیثیت اختیار کر گئی تھی۔

۲۱۴۔ ابتدا عباسی دعوت اس خیال سے غذا حاصل کرتی تھی کہ ان کے بزرگ محمد بن علی کو ابو ہاشم نے دعوت آل بیت کی کمان سونپ دی تھی۔ محمد بن علی کے صاحبزادے نے ۱۲۵ھ میں اپنے والد کے انتقال کے بعد امام المسلمین کی حیثیت سے خفیہ طریقہ سے اپنی دعوت کو منظم کیا۔ بارہ نقباء پر مشتمل ایک کمیٹی تشکیل دی گئی جس نے خراسان کے علاقوں کو اپنی سرگرمیوں کا مرکز بنایا۔ کہا جاتا ہے کہ محمد بن علی جب تک زندہ رہے ان کا قیام حمیمہ میں رہا۔ خراسان کے اہم داعی بھی اپنے قائد کی اصل شناخت سے ناواقف رکھے گئے۔ امام ابراہیم کی اصل شناخت پر بھی عرصہ تک ابہام کا پردہ پڑا رہا۔ یہاں تک کہ ابو مسلم خراسانی کی سبک رفتار کامیابیوں نے سیاسی صورت حال کو یکسر بدل کر رکھ دیا بالآخر حالات کی کمان ابو سلامہ کے ہاتھوں میں آئی۔ امام کے غیاب میں انھیں وزیر آل محمد کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ لیکن مصیبت یہ ہوئی کہ کوفہ کے عین سقوط سے پہلے امام ابراہیم نے حران میں امویوں کی قید میں داعی اجل کو لبیک کہا۔ امام ابراہیم کی موت سے عباسی دعوت کا نظری منظر نامہ یکسر بدل کر رہ گیا۔

۲۱۵۔ اموی جیل میں امام ابراہیم کی غیر متوقع وفات نے الرضا من آل محمد کے عقدہ کو خاصا پیچیدہ بنا دیا۔ امام ابراہیم کی زندگی میں امام کی مرکزی شخصیت پردہ اخفاء میں ہی سہی موجود ضرور تھی اب خلافت عباسی کے عین قیام سے پہلے دعوت عباسی کے خفیہ امام کی موت نے وزیر آل محمد ابو سلامہ کے کندھوں پر ایک انتہائی حساس اور نازک ذمہ داری عائد کر دی۔ کہا جاتا ہے کہ ابو سلامہ ذاتی طور پر علوی سلسلہ سے کسی شخص کو نامزد کرنا چاہتے تھے اور شاید اسی لیے انھوں نے جعفر الصادق اور عبداللہ المہدی کے پاس اپنے قاصد بھی بھیجے لیکن ان حضرات نے اس خطرناک پیشکش کو قبول کرنے سے انکار کر دیا۔ کوئی دو ماہ اسی جیص بیص میں گزرے۔ بالآخر ۱۲ ربیع الثانی ۱۳۲ھ کو کوفہ کی مسجد میں ابو العباس السفاح کو پہلے عباسی خلیفہ کی حیثیت سے حلف دلا دیا گیا۔ تیس سال کی سخت خون آشام جدوجہد کے بعد جب عباسی حکومت مستحکم ہو گئی اور اموی حکمرانی ایک داستان پارینہ بن گئی تو حلقہ آل بیت کے علوی تابعین کو اس بات کا شدت سے احساس ہونے لگا کہ تاریخ نے ایک بار پھر عہدہ خلافت سے ان کو دور کر دیا ہو۔ (مزید تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجئے: تاریخ الطبری، ج ۳، ص ۲۷؛ مسعودی، مروج، ج ۶، ص ۹۲-۹۳)

۲۱۶۔ آل عباس کے سیاسی استحقاق پر شروع سے ہی ابہام کا پردہ پڑا تھا۔ اس کا ایک سبب تو یہ تھا کہ دعوت عباسی خفیہ طریقے سے مرکزی علاقوں سے دور خراسان کی سرزمین میں اپنے متشدد حامی پیدا کرتی جاتی تھی۔ اخفائے راز کی تمام ترکیبوں کے باوجود گاہے بہ گاہے ان سرگرمیوں کی بھنگ اموی

حکمرانوں کو لگ جاتی ایسی صورت حال میں کسی زیر زمین پروپیگنڈے میں باہم متضاد خیالات کا درآنا عین فطری تھا۔ پھر جو لوگ آل بیت کے نام پر دعوتِ عباسی کے مؤند و رفیق بن گئے تھے وہ ماضی میں چلنے والی آل بیت کی دوسری تحریکوں، جس میں کیسانہ اپنی شدت کے اعتبار سے سب سے ممتاز تھی، سے جذباتی طور پر خود کو وابستہ سمجھتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ ابتداً آل عباس کو ابو ہاشم کے نص کا سہارا لینا پڑا جس کے مطابق تحریک آل بیت کی کمان آل عباس کے ہاتھوں میں آگئی تھی۔ البتہ جب عباسی حکومت پورے طور پر مستحکم ہوگئی تو اس نے اپنے درمیان سے آل بیت کے ہمنواؤں کو چین چین کر قتل کر ڈالا جو شیعی رجحانات کے حامل سمجھے جاتے تھے۔ ابو مسلم خراسانی کے علاوہ سلیمان بن کثیر اور کبھی وزیر آل محمد کہے جانے والے ابو سلامہ عباسیوں کے ہاتھوں قتل ہوئے۔ خلیفہ منصور اور نفس ذکیہ کی مشہور مراسلت جس کا تذکرہ ہم نے پہلے بھی کیا ہے سے بھی اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ ریاست کے استحکام کے بعد آل عباس کو اپنے سیاسی استحقاق کے لیے کسی ابو ہاشم کے نص کی ضرورت نہیں رہ گئی تھی۔ تیسرے عباسی خلیفہ محمد المہدی نے باضابطہ اس بات کا اعلان کر ڈالا کہ رسول اللہ نے العباس کو اپنا وارث نامزد کیا تھا اور یہ قرابت کے اعتبار سے العباس کا حق بھی تھا۔

۲۱۷۔ ابتدائی ماخذ میں میمون القداح کی شخصیت پر مختلف شناخت کا پردہ پایا جاتا ہے۔ اسمعیلی مصنفین کے مطابق میمون القداح دراصل محمد بن اسمعیل کے مستودع تھے جب کہ ان کے چچا موسیٰ کاظم کو جعفر الصادق نے خود حجت کے منصب پر فائز کیا تھا۔ البتہ عبید اللہ الشیبی کے بعض خطوط سے اس بات کا اندازہ ہوتا ہے کہ میمون دراصل محمد بن اسمعیل کا ہی دوسرا نام تھا۔ ابن رزام کے مطابق میمون القداح اس فرقہ کا بانی تھا جسے مخالفین نے میمونہ کا نام دے رکھا تھا اور جو محمد بن اسمعیل کی امامت کا قائل تھا۔ چوتھے فاطمی خلیفہ المعز نے سندھ کے داعی الدعاة حلم بن شیبان کے نام اپنے ایک مکتوب میں ان ابہامات کو کسی قدر صاف کرنے کی کوشش کی ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ محمد بن اسمعیل کے بیٹے کو دشمنوں کی نظر سے بچانے کے لیے میمون القداح کا بیٹا کہا جاتا تھا جن کا باطنی نام عبد اللہ تھا اور جنہیں معنوی اعتبار سے میمون النقبہ کا بیٹا کہنا برحق تھا۔ بقول معز سلسلہ ائمہ کے یہ مختلف معنوی نام دشمنوں کی نگاہوں سے انہیں مستور رکھنے کے لیے اختیار کئے گئے تھے۔ قاضی النعمان کی بعض مجلسوں کے مطابق امام معز نے ایک سے زیادہ موقع پر اس خیال کی تصریح کی تھی کہ میمون القداح دراصل امام محمد بن اسمعیل کا ہی باطنی نام تھا۔ (ملاحظہ کیجئے: ادریس، عیون، ج ۵، ص ۱۶۰-۱۶۲؛ النعمان، المجالس، ص ۳۰۵ تا ۳۱۱ اور ص ۲۲۳-۲۲۵)

البتہ سنی تذکرہ نگاروں کے مطابق میمون القدرح ایک ایرانی نژاد عالی شیعہ تھا جس نے مرقد حسین کو اپنی خفیہ سیاسی تحریک کا مرکز بنا رکھا تھا۔ عباسی خلیفہ متوکل کو جب مرقد حسین پر سیاسی سرگرمیوں کا شبہ ہوا تو اس نے اسے مسمار کرنے میں ذرا بھی تکلف سے کام نہ کیا۔ اس واقعہ کے بعد آل بیت کے بیشتر خفیہ داعی جن میں میمون القدرح بھی شامل تھے، مختلف سمتوں میں نکل گئے۔ میمون القدرح نے مرکز سے دور شمالی افریقہ کو اپنی سرگرمیوں کے لیے منتخب کیا۔

۲۱۸۔ قاضی النعمان، افتتاح الدعوة ص ۴۷-۳۲؛ ادریس، عیون، ج ۴، ص ۳۹۲۔

۲۱۹۔ جیسا کہ ہم پہلے عرض کر چکے ہیں ابتدائی ایام میں آل بیت ایک ڈھیلا ڈھالا تصور تھا جس سے فائدہ اٹھا کر عباسیوں نے نہ صرف اپنی حکومت قائم کر لی بلکہ دوسرے آل بیت کے دعویٰ کو باطل ثابت کرنے کے لیے خلیفہ مہدی کے عہد میں ایسی روایتیں بھی سامنے آگئیں جو صراحت سے یہ بتاتی تھیں کہ رسول اللہ سے خلافت بطور وراثت آل عباس کو منتقل ہوئی ہے۔ اس صورت حال نے فاطمی آل بیت کو اس بات پر مجبور کیا کہ وہ آل بیت کو صرف آل فاطمہ میں محصور کر دیں۔ خلیفہ منصور کے عہد میں نفس ذکیہ اور دوسرے حسنی ائمہ کی شہادت کے بعد حسینی ائمہ کی پر امن پالیسی کی حکمت کے عام شیعہ قائل ہو گئے۔ گویا نص امامت کے تصور کے لیے میدان ہموار ہو گیا۔ ابتداً حضرت علی کو پہلا امام قرار دیا گیا لیکن جلد ہی فاطمی حلقوں میں انھیں اساس کی حیثیت حاصل ہو گئی۔ اسمعیلی حلقوں میں یہ خیال مقبول ہوتا گیا کہ جعفر صادق کی زندگی میں امامت ان کے صاحبزادے اسمعیل کو منتقل ہو گئی تھی اسی طرح جس طرح رسول اللہ کی زندگی میں غدیر خم کے مقام پر وصی نبی حضرت علی کو قیادت سونپ دی گئی تھی۔

۲۲۰۔ ابو الخطاب محمد بن ابی زینب مقلاس الابدع الاسدی جو جعفر الصادق کے کوئی نمائندوں میں ممتاز مقام کے حامل تھے، ان کے بعض عالی خیالات کے سبب الصادق نے ان سے اظہار برأت کرنا مناسب جانا البتہ ان کے صاحبزادے اسمعیل پر ابو الخطاب کا جادو چل گیا۔ جعفر الصادق معتدل مزاج، غیر سیاسی شخصیت کے مالک تھے جن کی حیثیت اپنی جلالت علمی کے سبب ایک ایسے امام بے سیف کی تھی جس نے دانتاً انقلابی سیاست سے اپنا دامن بچا رکھا تھا۔ اسمعیل کے لیے اپنے والد کے اس متاہلانہ (pacifist) رویہ میں کوئی کشش نہ تھی۔ ابو الخطاب کی صحبتوں نے انھیں انقلابی سیاست کا فریفتہ بنا دیا۔ جعفر الصادق کے لیے اپنے بیٹے کے سیاسی نظریات بسا اوقات خفت کا باعث ہوئے۔

نوبختی نے فرقہ ص ۳۷-۳۱؛ لقمی نے المقالات، ص ۵۰-۵۵ اور اکثی نے الرجال، ص ۲۲۲-۲۲۶، ۲۹۰-۳۰۸ میں خطابہ کو ہی اسمعیلیت کی اولین شکل قرار دیا ہے۔

۲۲۱۔ فرقہ خطابہ کے سلسلے میں سنی اور شیعہ ماخذ میں کچھ زیادہ اختلاف نہیں ہے ملاحظہ کیجئے۔ الاشعری، مقالات، ص ۱۰-۱۳؛ البغدادی، الفرق، ص ۲۳۶-۲۳۷؛ الشہرستانی، الملل، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۱۔

۲۲۲۔ مخصہ شیعہ غلاة کا ایک گروہ تھا جو دوسری صدی کے وسط میں کوفہ میں ظاہر ہوا۔ لقمی نے اسے خطابہ کا ہی ایک دوسرا نام قرار دیا ہے۔ پنجن کا وہ عقیدہ جو آج اسمعیلی، شیعہ اور کسی قدر جمہور سنی مسلمانوں کے درمیان بھی پایا جاتا ہے۔ اس کی تشکیل کا سہرا اسی گروہ کے سر ہے۔ خطابہ، مخصہ یا علیائیہ کے التباس فکری کا سب سے اہم وثیقہ قدیم فارسی میں پایا جانے والا ایک دلچسپ رسالہ ام الکتاب ہے جس کے بعض حصے وسط ایشیاء کے نزاری اسمعیلیوں کے توسط سے ہم تک پہنچے ہیں۔ اس کتاب میں اسمعیلیت کا اصل بانی ابو الخطاب کو قرار دیا گیا ہے۔ اس تصنیف کے مطابق پنجن میں بنیادی طور پر روح محمدی کی مختلف شکلوں کا ظہور ہے۔ البتہ محمد کی حیثیت حقیقی معنی کی ہے وہ پہلے ناطق ہیں جو آدم، نوح، ابراہیم، موسیٰ اور عیسیٰ کی شکل میں اس سے پہلے بھی ظہور کرتے رہے۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: ام الکتاب (حوالہ ۹۲)۔

۲۲۳۔ محمد بن نصیر (متوفی ۲۷۰) جو ابتداً اثنا عشریوں کے دسویں امام کے قبعین میں سے تھے۔ مخصہ کی غلو فکری سے اس قدر متاثر ہوئے کہ انھوں نے علیؑ کو خدا کی جگہ لا بٹھایا۔ ان حضرات کے مطابق حقیقی معنی تو ذات علیؑ کو حاصل ہے، محمدؐ ان کے پیغمبر یعنی اسم ہیں اور سلمان کی حیثیت باب کی ہے جن کے بغیر اسم اور معنی تک رسائی نہیں ہو سکتی۔ نصیری تصور حیات عین (ع)، میم (م)، سین (س) سے عبارت ہے۔ جہاں ان حروف سے علیؑ، محمدؐ اور سلمان کا پہلا حرف مراد لیا جاتا ہے۔ حروف کی سریت، ان کے خواص اور ان کی عددی قدر جو آج اہل کشف کے الجبرا کے طور پر وفق و نقوش کے ماہرین کے ہاں خاصا مقبول ہے۔ اس کی جڑیں بھی دوسری صدی ہجری کے ان ہی شیعہ غلاة کے تعبیری ادب میں پائی جاتی ہے۔

۲۲۴۔ فاطمی خلافت کے ظہور سے پہلے اسمعیلی اور قرامطی شناخت ایک دوسرے میں مدغم تھی۔ بلکہ یہ کہہ لیجئے کہ قرامطیہ دراصل اسمعیلیہ کی اولین شکل تھی۔ جو اس خیال کے حامل تھے کہ علیؑ بن ابی طالب سے لے کر محمد بن اسمعیل تک سات اماموں کا سلسلہ ہے جس میں محمد بن اسمعیل کی حیثیت القائم، المہدی

اور امام ناطق کی ہے۔ ان کے مطابق دنیا میں اب تک سات ناطق امام مبعوث کئے گئے، جن میں آدم، نوح، ابراہیم، موسیٰ، عیسیٰ، محمد اور آخری ناطق محمد بن اسمعیل شامل ہیں۔ ساتویں ناطق کے ظہور پر جس کی حیثیت القائم اور صاحب الزماں کی بھی ہے، دنیا میں انصاف کا دار دورہ ہو جائے گا۔ اس خیال کے مطابق ساتویں ناطق کسی نئی شریعت کے بجائے حقائق کی تعلیم دیں گے جو تمام سابقہ ادیان سماوی کے اصل الاساس پر مشتمل ہوگا۔ اس ابتدا میں اسمعیلی داعیوں کے عقائد کا لب لباب بھی یہی کچھ تھا جیسا کہ کتاب الرشاد اور کتاب الکشف جیسے ابتدائی اسمعیلی ماخذ سے ظاہر ہوتا ہے۔ البتہ ۱۸۶۱ء میں بعض پر جوش اسمعیلی داعیوں نے جب بدلتے سیاسی عزائم کے پیش نظر اپنے عقائد پر نظر ثانی کی ضرورت محسوس کی تو اسمعیلیوں کا راستہ قرامطیوں سے الگ ہو گیا۔ ملاحظہ کیجئے:

النوینختی، الفرق، ص ۶۱-۶۲؛ القمی، المقالات، ص ۸۳-۸۶۔

ابن الحوشب، کتاب الرشاد والهدایہ، مرتب ایم کامل حسین، لائڈن، ۱۹۲۷ء، ص ۱۹۸۔

جعفر بن منصور الیمین، کتاب الکشف، مرتب آر، اسٹروٹھمین، لندن، ۱۹۵۲ء، ص ۶۲، ۱۰۳-۱۰۴۔

۲۲۵۔ ابتداً اسمعیلی داعیوں نے محمد بن اسمعیل کو القائم اور المہدی کے منصب پر قائم کر رکھا تھا۔ عراق اور دوسرے شہروں میں اسمعیلی دعوت مہدی کے ظہور سے پہلے اس بشارت کے لیے دل و دماغ کی تیاری سے عبارت تھی۔ البتہ افریقہ میں ابو عبد اللہ الشیبی کی پے در پے کامیابیوں کے بعد مہدیت کے سابقہ عقائد کو کالعدم قرار دے ڈالا۔ یمنی داعیوں کو لکھے گئے اپنے ایک مکتوب میں عبد اللہ نے اس خیال کا اظہار کیا کہ وہ عبد اللہ المہدی ائمہ مستورین کی سابقہ کڑیوں کا حصہ ہیں جو نامساعد سیاسی حالات کے سبب اپنے آپ کو چھپائے رکھنے پر مجبور تھے۔ عبد اللہ (عبید اللہ) المہدی کی یہ نئی تعبیر اسمعیلی فکر میں ایک بڑا دھماکہ تھی جس نے اسمعیلیوں کو امام غائب یا امام منتظر کے بجائے ایک زندہ امام کی اتباع پر متحد کر دیا۔ عبد اللہ المہدی کے مطابق محمد بن اسمعیل پر امامت ختم نہیں ہو گئی بلکہ ان کے بڑے بیٹے عبد اللہ کو تقویض کی گئی جو دشمنوں کے خوف سے فارس کے مختلف علاقوں میں زیر زمین زندگی گزارنے پر مجبور تھے۔ آخری ایام میں وہ اہواز ہوتے ہوئے عراق آئے اور پھر بلاد شام کے علاقے سلامیہ کو اپنی دعوت کا مستقر بنایا جہاں انہوں نے ایک ہاشمی تاجر کا بھیس اختیار کر رکھا تھا۔ ۲۱۲ھ میں عبد اللہ کی موت کے بعد ان کے صاحبزادے احمد منصب امامت پر مامور ہوئے جس کے بعد ان کے صاحبزادے الحسین اور پھر اس کے بعد ان کے صاحبزادے عبد اللہ (علی) جنہیں بعض لوگ سعید کے نام سے بھی جانتے تھے، اور جو اب نئی سیاسی صورتحال میں خود کو عبد اللہ المہدی کی

حیثیت سے پیش کرنے میں کچھ تکلف محسوس نہیں کرتے، اسی سلسلہ ائمہ مستورین کا حصہ ہیں جن کی خلافت یا امامت کا اب ظہور ہو چکا ہے۔ تصور امامت نے اس انقلابی تبدیلی میں اسمعیلی تحریک کو آل فاطمہ کی قیادت میں مرکزی اسٹیج پر پھر سے متحرک کر دیا۔ فاطمی داعی اس عزم اور اعتماد سے سرشار تھے کہ تاریخ کا وہ سفر اور کارِ نبوت کا وہ سلسلہ جو اموی اور عباسی ائمہ کے ہاتھوں اپنے اصل راستہ سے دور جا پڑا تھا اب ایک بار پھر امامت کے اصل وارثین کی قیادت میں متعینہ راستوں پر چل نکلا ہے۔ یہ غلغلہ انگیز کیفیت اور اولوالعزم اعتماد بہت جلد ایک عظیم الشان سلطنت کے قیام پر منتج ہوئی۔

(ملاحظہ کیجئے: ادولیس، عیون الاخبار، ج ۴، ص ۳۶۷-۳۵۳ اور ۴۰۴-۳۹۰)

۲۲۶۔ افریقہ میں مہدی کے ظہور سے اسمعیلی حلقوں میں جو زبردست غلغلہ انگیز کیفیت پیدا ہوئی اس کا فائدہ اٹھاتے ہوئے یمن میں ابن الفضل نے اور بحرین میں ابوسعید الجنبالی نے اپنی مہدیت کا اعلان کر ڈالا۔ ابن الفضل تو ۳۰۳ھ میں قتل کر دیئے گئے البتہ بحرین کے قرامطیوں نے سنی اور اسمعیلی ریاستوں کو مسلسل اپنی مہدیت کے زیر اثر پریشان کئے رکھا یہاں تک کہ ۳۲۷ھ میں وہ کعبہ سے حجرِ اسود بھی اکھاڑ لے گئے۔ قرامطیوں کی یہ انتہا پسندی دراصل اسی ولولہ انگیزی کا نتیجہ تھا جو انھیں اپنے درمیان مہدی کے ظہور کے سبب ہوئی تھی۔ کہتے ہیں کہ مہدی کے آخری ایام میں قبیلہ کتامہ کے ایک نوجوان نے بھی یہ دعویٰ کیا کہ وہ مہدی موعود اور نبی ہے اور اسے خدا کی طرف سے وحی آتی ہے۔ یہ نوجوان بھی مہدی کی فوجوں کے ہاتھوں شکست کھا کر مارا گیا۔

(ملاحظہ کیجئے: قاضی النعمان، افتتاح الدعوة، ص ۲۶۴)

۲۲۷۔ محمد عبداللہ عینان، مصر الاسلامیہ، طبع ثانی، قاہرہ ۱۹۶۹ھ، ص ۶۳-۴۹

۲۲۸۔ سنی تاریخی مصادر میں بالعموم فاطمیوں کو عبیدیوں کے نام سے ملقب کیا گیا ہے۔ ایسا اس لیے کہ اسمعیلیوں سے متعلق بیشتر سنی مورخین کی معلومات ابن رزم کی تحریروں سے اثر پذیری کا نتیجہ ہے جنہوں نے مورخ کے بجائے ایک مخالف فریق کی حیثیت سے اسمعیلیوں کو دیکھنے اور دکھانے کی کوشش کی ہے۔ البتہ ابن خلدون اور المقریزی کا معاملہ خاصا مختلف ہے۔

۲۲۹۔ فاطمی خلافت کے بڑھتے اثرات کے تدارک کے لیے ۴۰۶ھ میں خلیفہ عباسی قادر باللہ نے علوی خاندان کی کبار شخصیات اور سنی اور شیعہ کبار فقہاء کے دستخط سے ایک محضر جاری کیا جس میں ان ثقہ علماء نے اس بات کی شہادت دی تھی کہ فاطمی خلیفہ الحاکم نسبی طور پر آل فاطمہ سے کچھ بھی علاقہ نہیں رکھتے۔ اس محضر نامہ پر شریف رضی، شریف مرتضیٰ، ابو حامد الاسفرائینی، القدوری، ابن الاکفانی، ابن

الطحاوی، ابو عبد اللہ بن نعمان فقیہہ الشیعہ کے علاوہ اور بہت سی مشہور شخصیتوں کے دستخط موجود تھے۔ کہا جاتا ہے کہ یہ محضر جسے فتویٰ کہہ لیجئے عباسی خلیفہ کی ایما پر مختلف بلاد و امصار کی مساجد میں خطبوں کا حصہ بنا۔ حیرت اس بات پر ہے کہ جو مسئلہ تاریخی تحقیق و مطالعہ کا موضوع تھا اسے نظام وقت کی سیاسی ضرورت کی خاطر فتوے کے ذریعے حل کرنے کی کوشش کی گئی۔ بقول ابن خلدون یہ شہادتیں چونکہ سماع پر موقوف تھیں اس لیے ان کی کوئی تاریخی حیثیت نہیں ہو سکتی۔

(ملاحظہ کیجئے۔ مقدمہ ابن خلدون، ص ۲۳؛ ابو عبد اللہ حسین بن علی بن نعمان، دورِ فاطمی کے علماء، فصل ۲۹)

۲۳۰۔ سنی تذکرہ نگاروں کے ہاں میمون القدرح کا فارسی نژاد یہودی خانوادے سے ہونا دراصل اس پروپیگنڈے کے زیر اثر ہے جس کے سب سے پہلے مؤسس ابن رزم ہیں۔ گو کہ ابن رزم کی اصل تصنیف اب ہمارے درمیان موجود نہیں اور نہ ہی اخو محسن کی وہ تصنیف ہی اب دستیاب ہے جس کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ وہ ابن رزم کی افسانہ طرازیوں کی اشاعت عام کا سبب بنیں۔ البتہ آخر الذکر کتاب کے بعض حصے احمد بن عبد الوہاب النوری کی نہایت العرب اور ابن الدواداری کی کنز الدرر میں ملتے ہیں۔ المقریزی کی اتعاظ الحنفیہ باخبار الائمة الفاطمیین الخلفاء میں بھی اخو محسن کی تالیف سے راست اکتساب کا اشارہ ملتا ہے۔ ابن رزم اور اخو محسن کے مخالفانہ پروپیگنڈے کا اثر تھا جس نے قادر باللہ کے عہد میں وقت کے کبار علماء کو نسب فاطمی کے بطلان کے لئے ایک مشترکہ محضر نامے کی اشاعت پر مجبور کیا۔

۲۳۱۔ سنی دنیا میں اسمعیلیوں کی کریمہ، ملحدانہ تصویر کشی میں کتاب السیاسة کا کلیدی رول رہا ہے جسے سنی علماء نے عام طور پر ایک مستند اسمعیلی وثیقہ پر محمول کیا ہے۔ اس کتاب میں اسمعیلی داعیوں کے لیے نئے لوگوں کو دعوت میں داخل کرنے کے سات مراحل کی تعلیم دی گئی ہے اور اس بات کی گویا ضمانت دی گئی ہے کہ ان مراحل کے بعد جو شخص بھی اس دعوت میں داخل ہوگا اس میں اہل اسلام کی کوئی خوبی نہیں رہ جائے گی۔ بالفاظ دیگر کتاب السیاسة دراصل ملاحدین کی تیاری کا دستور العمل ہے۔ سنی دنیا میں عرصہ تک اس کتاب کو اسمعیلیوں کے مستند کتاب العمل کی حیثیت سے دیکھا جاتا رہا جبکہ اسمعیلی علماء کا خیال ہے کہ انھیں اس کتاب کی جانکاری مخالفین کی تحریروں سے ملی۔ ملاحظہ کیجئے:

S.M. Stern, "The Book of the Highest Initiation and other Anti-Isma'ili Travesties", in his *Studies in Early Isma'ilism* (Jerusalem and Leiden, 1983), pp. 56-83.

۲۳۲۔ فرقہ باطنیہ پر غزالی کی مشہور تالیف المستظہر المستظہر ی عباسی خلیفہ المستظہر باللہ کی ایما پر لکھی گئی۔ اسمعیلیوں

کی طرف سے اس کتاب کا جواب ایک عرصہ بعد یمن کے پانچویں مستعلی طیبی داعی (متوفی ۶۱۲ھ) نے دامغ الباطل و حتف المنازل کے نام سے دیا۔ غزالی نے ایک طرف تو فرقہ باطنیہ کی مخالفت میں اپنا سارا زور قلم صرف کر ڈالا لیکن یہ بھی ایک مقام عبرت و حیرت ہے کہ دوسری طرف انہوں نے اپنے فکری سفر کے آخری پڑاؤ کے لیے اہل باطن کے تراشیدہ خرمن تصوف کو ہی منتخب کیا۔

۲۳۳۔ نظام الملک، جنہیں عباسی خلافت میں مرکزی پالیسی ساز کی فیصلہ کن حیثیت حاصل تھی نے، نزاری اسمعیلیوں کے خلاف ایک نئی مہم چھیڑ دی۔ نظری سطح پر ایک طرف اگر انہوں نے غزالی جیسے مصنفین کو اسمعیلیوں کے خلاف کتابیں لکھنے پر آمادہ کیا اور خود اپنی تصنیف سیاست نامہ میں نزاریوں کے بڑھتے اثرات پر تشویش کا اظہار کیا۔ وہیں عملی سطح پر اس بڑھتی قوت کی سرکوبی کے لیے اقدامات بھی کئے۔ جس میں ایک اسمعیلی داعی طاہر النجار کے قتل کا حکم نامہ خاص طور پر اہمیت کا حامل ہے۔ حسن بن صباح نے جو اب کسی بڑی مقابلہ آرائی کے بجائے نظام الملک کے قتل کے لیے اپنے ایک فدائی ابو طاہر الرانی کو مامور کیا۔ کہا جاتا ہے کہ نزاری اسمعیلیوں کی طرف سے یہ پہلا فدائی حملہ تھا جس نے وقت کے سب سے بڑے سنی مدبر کی جان لے لی۔ نظام الملک کے قتل کے بعد صورتحال اتنی تشویشناک ہو گئی کہ غزالی کو بھی بغداد چھوڑنا پڑا اور انہوں نے اپنی بقیہ زندگی علمی مشاغل اور روحانی مجاہدے میں گزارنے میں عافیت جانی۔ (ملاحظہ کیجئے۔ ابن اثیر، الکامل، ج ۱۰، ص ۷۰-۷۱)

۲۳۴۔ اسمعیلیوں کو اگر ایک طرف اندلس کی اموی اور بغداد کی عباسی حکومتوں کی مسلسل مخالفتوں کا سامنا تھا تو دوسری طرف انہیں عیسائی صلیبیوں سے بھی لوہا لینا پڑا۔ اسمعیلی دعوت کی منصوبہ بند تنظیم اور ان کی زبردست اقدامی صلاحیتوں کے سبب اہل مغرب نے انہیں حیرت ناک نگاہوں سے دیکھا۔ ان کے فدائی حملوں کے سلسلے میں طرح طرح کی داستانیں مشہور ہو گئیں۔ نبی اور وصی کے حوالے سے جو لوگ دو اساس یعنی اساسین کی امت تھے مغرب نے انہیں Assasin اور شیشی کے طور پر دیکھا۔ آگے چل کر جب سقوط قاہرہ کے بعد نزاری اسمعیلیوں نے تصوف کا قالب اختیار کیا تو اس اصطلاح کا اطلاق صوفیوں کے بعض فرقوں پر ہونے لگا۔ کہا جاتا ہے کہ قلعہ الموت میں جب نزاری اسمعیلیوں نے ۵۵۹ھ میں عقیدہ قیامت کا اعلان کیا تو اس واقعہ نے مخالفین کے لیے انہیں شیشی متہم کرنے کا سنہری موقع فراہم کر دیا۔ اسمعیلیوں کے حوالے سے اب تک جو الزام حاشیہ پر تھا وہ تقریب قیامت کے انعقاد کے بعد گویا مرکز میں آ گیا۔ باطنیہ، تعلیمیہ، ملاحدہ اور فداویہ کے ساتھ ساتھ شیشیہ کی اصطلاح بھی اسمعیلیوں کی شناخت بن گئی۔

۲۳۵۔ الکلبینی، الاصول الکافی، ج ۱، ص ۳۷۶، ۳۷۷، (مرتب علی اکبر الغفاری، تہران ۱۳۸۸ء)

۲۳۶۔ ملاحظہ کیجئے: قاضی النعمان، دعائم الاسلام، ذیل ولایۃ الائمہ۔

۲۳۷۔ المجالس المستنصریہ (اٹھارہویں مجلس)

۲۳۸۔ علی زین العابدین اور محمد الباقر سے یہ روایت بیان کی جاتی ہے کہ حضرت علیؑ نے وقت وصال امام

حسنؑ کو وہ کتابیں اور ہتھیار سونپ دیئے اور یہ وصیت کر دی کہ تم اپنے بعد یہ تمام چیزیں حسینؑ کو سونپ

دینا۔ یہ بھی بتایا جاتا ہے کہ حضرت علیؑ نے حسنؑ و حسینؑ کو ایک وصیت نامہ بھی عطا کیا تھا جس میں

مستقبل کے حکمرانوں کے نام، دنیا کی مدت اور قیامت تک مبعوث ہونے والے داعیوں کے نام

لکھے تھے اور یہ کہ آپؑ نے ان دونوں کو کتاب القرآن اور کتاب العلم عطا کی تھی۔ (ملاحظہ کیجئے:

قاضی نعمان، دعائم الاسلام، کتاب الوصایہ)

جمہور مسلمانوں میں حضرت علیؑ کے حوالے سے علم لدنی کا شہرہ دراصل اسی سبب ہے کہ انہیں

رسول اللہ نے خاص علوم اور اس کے اسرار سے نوازا تھا۔ اہل تصوف کے حلقوں میں باطنی علوم کے

تمام سلسلے اگر حضرت علیؑ پر جا کر مرتکز ہو جاتے ہیں تو اس کا سبب بھی یہی مفروضہ کتاب العلم ہے جس

سے یا تو اہل تصوف واقف ہیں یا متبعین آل بیت، ورنہ عامہ پر مشتمل جمہور امت کے ہاتھوں میں،

اس نقطہ نظر کے مطابق، صرف قرآن مجید تھما دیا گیا ہے۔

۲۳۹۔ اشارہ ہے اس آیت قرآنی کی طرف: قالت الاعراب آما نقل لم تو منوا ولکن قولوا اسلمنا

ولما یدخل الایمان فی قلوبکم (حجرات: ۱۴)۔ قاضی النعمان نے اس آیت سے یہ نکتہ برآمد

کیا ہے کہ کسی شخص کا محض مسلم ہو جانا اسے مومن کے درجہ علیا کا سزاوار نہیں بنا سکتا جس کے لیے علیؑ

کی ولایۃ پر ایمان لانا لازم ہے۔

(ملاحظہ کیجئے۔ قاضی النعمان، دعائم الاسلام، مرتبہ: آصف بن علی اصغر فیضی، ج ۱، قاہرہ، ۱۹۵۱ء)

۲۴۰۔ دعائم الاسلام، حوالہ مذکور، ص ۱۷۔

۲۴۱۔ ابوبکرؓ کی خلافت پر سنی نقطہ نظر کے لیے دیکھئے۔ الاشعری، مقالات الاسلامیین و اختلاف

المصلیین، ج ۲، استنبول، ۱۹۳۰ء، ص ۲۵۵-۲۵۹۔

۲۴۲۔ الاشعری، التلمع فی رد علی اهل الزيغ والبدع، (تعلیق: حمودہ غرابہ)، بیروت، ۱۹۵۵ء،

ص ۱۱۳۔

۲۴۳۔ شیعہ اور اسمعیلی نقطہ نظر کے مطابق الیوم اکملت لکم کی قرآنی آیت حضرت علیؑ کی غدیر خم میں

تنصیب ولایت کے بعد نازل ہوئی تھی اسی لیے وہ عقیدہ ولایت کو تکمیل دین کا لازمہ خیال کرتے ہیں۔
(دعائم الاسلام، حوالہ مذکور، ص ۱۹)

۲۲۴۔ الکشی، الرجال، ص ۲۲۲، ۲۲۵؛ النجاشی، الرجال، ص ۸۱، ۸۲۔

۲۲۵۔ جعفر بن منصور الیمین، سرائر و اسرار النطقاء، ص ۲۲۲۔

۲۲۶۔ اسمعیلی عقیدے کے مطابق محمد رسول اللہ نے شریعت کی باطنی تعلیم کے لیے حضرت علیؑ کو قائم کیا جو آپ کی وفات کے بعد آپ کے جانشین بھی ہوئے۔ پھر حضرت علیؑ نے باطنی دعوت کا امین حسنؑ کو بنایا جنہیں حجۃ عظمیٰ بھی کہا جاتا ہے اور اس طرح باطنی دعوت کی یہ امامت اسمعیل بن جعفر تک پہنچی۔ اسمعیل نے اپنے بیٹے محمد کو نص کی جن کی حیثیت ساتویں ناطق اور قائم کی ہے اور جن کی آمد پر شریعت محمدی کا ظاہر معطل ہو گیا اور باطنی دور کی ابتداء ہو گئی۔ تعطیل شریعت کا یہ عقیدہ اسمعیلیوں کے ہاں نہ نزاعی ہے اور نہ اجنبی۔ المعز کی دعاؤں میں صراحتاً یہ الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ سبحانک خلقنا السموات والارض فی ستة ایام سواء للسائلین ثم استوی الی السماء وهو استواء امر النطقاء بالسابع القائم صلوات اللہ علیہ کما ذکرنا انفا الذی شرفته و کرمتہ و عظمتہ و ختمت بہ عالم الطبائع و عطلت بقیامہ ظاہر شریعة محمد صلی اللہ علیہ و علی آلہ۔ (ادعیة الامام السبعة لمولانا الامام المعز لدين الله)

اسمعیلی عقیدے کے مطابق محمد بن اسمعیل کی حیثیت ساتویں ناطق، ساتویں رسول اور قائم کی ہے۔ ناطق شریعت کے ظاہری امور کی تعلیم دیتا ہے جب کہ وصی جسے اساس بھی کہتے ہیں اور اس کے بعد آنے والے چھ امام شریعت کے باطنی امور سے خواص کو آگاہ کرتے ہیں البتہ ساتواں امام باطن کی تکمیل کے بعد اس کے ظاہر کو منسوخ کر دیتا ہے۔ اسی مناسبت سے ان سات ائمہ کو ائمہ متمین بھی کہا جاتا یعنی جن کے ظہور سے باطن کی تکمیل ہوئی اور ظاہر معطل کر دیا گیا۔ اسمعیلی عقیدے کے مطابق محمد بن اسمعیل دو محمدی کے ساتویں امام ہیں جن کے قیام سے شریعت محمدی کا ظاہر معطل ہو گیا۔ آپ کے بعد جو ائمہ یا خلفاء ہوں گے وہ صرف باطنی شریعت کی تعلیم پر مامور ہیں۔

المعز نے اذان کے کلمات سے بھی یہ عقیدہ برآمد کیا ہے کہ ظاہر اور باطن کی اس تکرار میں آخری لا الہ الا اللہ اس لیے ایک مرتبہ آیا ہے کہ قائم پچھلی شریعتوں کو منسوخ کر دیں گے: التکرار فی الاذان مرة بعد مرة مثل علی الظاهر و الباطن و الدلیل علی انها دعوة بعد دعوة قد قدمت و الاخیر الذی یکون فی الاقامة و هو قول لا الہ الا اللہ مرة واحدة دلیل علی القائم

ینسخ بشریعتہ کل شریعة قد تقدمت ولا يحدث شریعة وانما یاتی بباطن الشرائع
والصحف محضاً مجرداً فذلک کانت دعوتہ۔ وسابعهم القائم ینظر ماستر وہ
ویبطل العمل کما ابطل کل نبی شریعة من تقدمه۔ (تاویل الشریعة من کلام امام المعز، ص
۲۳، ۵)

اس کے علاوہ جعفر بن منصور الیمین، جو اسمعیلی دعوت کے اساطین میں سے ہیں، انہوں نے بھی اپنی
تحریروں میں عہد قائم میں تعطیل شریعت پر دلیل قائم کی ہے۔ دو مثالیں ملاحظہ ہوں:

وفی عصر القائم ینظر التاویل محضاً والامام الذی قبلہ یقول بظاهر الشریعة
وباطنہا۔ لم یکن عمل قبل آدم کما لایکون عمل بعد القائم۔ (تاویل سورة النساء
لسیدنا جعفر بن منصور الیمین)

القائم لا شریعة له بل هو یزیل الشرائع وینسخها باقامة التاویل المحض (تاویل
الزکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمین صفحہ ۳۱)

۲۲۷۔ تاویل الشریعة من کلام مولانا امام المعز، ص ۷؛ المجالس المستنصریہ سیدنا بدرالجمالی، ص ۱۵۲، ذیل
آیت و آتیناک سبع من المثانی والقرآن العظیم۔

۲۲۸۔ المجالس المونیہ، ج ۱، ص ۳۳-۳۲۔

۲۲۹۔ کنز الولد، ص ۲۹۶، الانوار اللطیفہ، فصل ۵، باب ۱

۲۵۰۔ صاحب کنز الولد کے مطابق علی میں بیک وقت چاروں مراتب جمع ہو گئے ہیں: ان ینسکف
محمداً لعلی علی رتبة الوصایة والامامہ و ینستودع فیہما له (ومولانا علی) هو الذی
تجتمع الیہ المراتب الاربع وهو مستقر الباطن (کنز الولد، ص ۵۱۵)۔

۲۵۱۔ المعز کا وہ طویل مکتوب جو اس نے حسن بن احمد القرمطی کے نام تحریر کیا تھا اور جس کے اقتباسات
اسمعیلی کتب الشمس الظاہرہ اور زہر المعانی میں ملتے ہیں۔ البتہ یہ پورا مکتوب مقریزی نے اپنی
کتاب اتعاظ الخفاء فی اخبار الفاطمیین الخلفاء میں نقل کیا ہے۔ ملاحظہ کیجئے مقریزی، کتاب اتعاظ
الخفاء فی اخبار الفاطمیین الخلفاء، حوالہ مذکور۔

۲۵۲۔ تاویل الشریعة من کلام امام المعز، ص ۴۔

۲۵۳۔ تاویل الذکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمین، ص ۱۴۰۔

۲۵۴۔ رسائل اخوان الصفا ۲۱۵-۲۰۵، مطبوعہ مصر۔

۲۵۵۔ کتاب الکشف لسیدنا جعفر بن منصور الیمین، ص ۱۷-۱۵۔

۲۵۶۔ ملاحظہ کیجئے۔ الانوار اللطیفہ (سراوق ۳، باب ۲-۳)

۲۵۷۔ تاویل سورۃ النساء لسیدنا جعفر بن منصور الیمین، ص ۴۷۔

۲۵۸۔ اصل روایت کے الفاظ یوں ہیں:

قال الصادق جعفر بن محمد اکتبوا علينا واطيعوا امرنا نجعلكم الصفوة والخلفاء
كما اصطفينا من كان قبلكم في الامم السابقة لما ادوا امانتنا وكتبتموا اسرنا و عملوا
باوامرنا فجعلناهم انبياء ورسلا وجعلنا منهم ملائكة مقربين ولقد كانوا يمشون في
الاسوات كما تمشون وياكلون الطعام كما تاكلون فاخذناهم لنا وجعلناهم رسلنا
الى الانبياء فقبل له ومن هؤلاء امير المؤمنين فقال المسمى بجبرئيل والمسمى
باسرافيل فمن كنتم سر اوليائه واخفاه ولم يجهر به ولا ابداه وستر الحكمة عما سواه
كان صفوتهم ومخلصيهم ونال منزلة الملائكة المسمى بتمليككم الدين۔

(تاویل الزکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمین، ص ۱۴۲)

۲۵۹۔ اصل عبارت اس طرح ہے:

...والرسل والائمة هم الحجب لله يحتجب بهم واول حجاب احتجب به الباری
هو آخر ما يظهر لاوليائه وهو معنى قوله هو الاول والاخر وظهر الصادق في صورة
كالقمر وظهر في صورة فاطمة وفي صورة محمد ثم التفت عن يمينه في صورة
الحسن وعن يساره في صورة الحسين ورجع الى صورته وقال هذا كله واحد بلسان
واحد يظن ويتصور كيف يشاء بقدره رب العالمين وظهر في صورة الانزعينة ورجع
الى صورته لجابر بن عبد الله الانصاری قال يا جابر ايحتمل عقلك هذا۔ هذه
قیمصی وملابسی فی کل وقت وزمان۔ (زهر المعانی، ص ۴۵)

۲۶۰۔ زهر المعانی، ص ۵۱۹، حوالہ مذکور۔

۲۶۱۔ الادعیہ السبعة لمولانا الامام المعز (دعا يوم الاحد)

۲۶۲۔ ملاحظہ کیجئے: صحیفۃ الصلوٰۃ، ص ۱۰۴۔

۲۶۳۔ اسمعیلی کتب ادعیہ میں جانور کی قربانی کرتے وقت خدا کے ساتھ رسول اور ائمہ کے یہ تمام نام لئے

جاتے ہیں ملاحظہ کیجئے۔ صحیفۃ الصلوٰۃ، عقیدہ کی دعا، ص ۹۷۔

۲۶۴۔ الشموس الزاهرہ والانوار المضيئة الباهرہ لسیدنا حاتم بن ابراہیم الحسین۔

۲۶۵۔ شرح الاخبار ۱۲/۷

۲۶۶۔ تاویل الزکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمین، ص ۱۴۰

۲۶۷۔ فاطمی خلفاء کے درباروں میں اولاً تو عام لوگوں کو حضوری کا موقع ہی نہیں ملتا۔ بمشکل جن لوگوں کو

باریابی نصیب ہوتی انھیں اس ملاقات کے لیے خاصے عرصے تک انتظار کرنا پڑتا۔ ناصر خسرو جیسے شخص

کو امام سے ملاقات کے لیے سال بھر سے زیادہ کا عرصہ قاہرہ میں انتظار میں گزارنا پڑا۔ اثنالی لین

پول اور مقریزی نے محل کے شان و شوکت اور آدابِ حضوری کی تفصیلات لکھی ہیں۔ بقول ناصر خسرو

بوقتِ حضوری سلطان کے حضور سجدہ کی رسم معروف تھی جیسا کہ اس نے اپنے سفرنامہ (ص ۶۹،

مطبوعہ برلن) میں لکھا ہے: ورسم ایشان آن بود کہ ہر کجا سلطان بمردم رسیدی او را سجدہ کردندی

وصلوات دادندی۔ کہا جاتا ہے کہ فتحِ خلیج کے روز جسے عام طور پر دولتِ فاطمیہ عظیم الشان عید کے طور

پر مناتا تھا، جہاں کہیں مستنصر کا جلوس پہنچتا لوگ اس کی سواری کے آگے سجدہ کرتے اور اس پر درود

پڑھتے۔ آلِ محمد کی حیثیت سے لوگ اسے اس فرشی درود کا مستحق سمجھتے۔ (مقریزی ۲/۲۷۰)

۲۶۸۔ امام کو سجدہ تعظیسی کے جواز پر قاضی النعمان کی حیل فقہی ملاحظہ ہو لکھتے ہیں۔

تقبیل الارض... بغير نية السجود علی انه لو سجد ساجد لولی من اولیاء اللہ اعطا

ماله لم یکن بمنکر... خرواله سجداً۔ (کتاب الہمہ فی آداب اتباع الائمہ، ص ۱۱)

۲۶۹۔ اسمعیلی شارحین کے مطابق رسول اللہ کا گناہ یہ تھا کہ دوسرے انبیاء کی طرح انھوں نے بھی وہ مراتب

طلب کئے جس کے وہ مستحق نہ تھے۔ بقول جعفر بن منصور الیمین تمام انبیاء کی حد تنزیل ہے جبکہ

حضرت علیؑ اور آپ کی نسل کے تمام ائمہ کی حد تاویل ہے۔ قاضی النعمان نے وصایہ علیؑ میں تاخیر و

توقف کو محمد رسول اللہ کا ذنب قرار دیا ہے۔ آپ کے مطابق ﴿انا فتحنا لک فتحاً مبیناً﴾ کی یہ

آیت غدیر خم میں حضرت علیؑ کی تنصیب کے بعد نازل ہوئی جس کی تاویل یہ ہے کہ اے محمدؐ ہم نے اس

اساس کے قیام سے تمہاری شریعت میں جو بیان مقفل تھا اسے کھول دیا تاکہ تمہارا اگلا اور پچھلا گناہ

معاف ہو جائے۔ (اساس التاویل) المعز سے کسی نے پوچھا کہ نبی کے اگلے پچھلے گناہ سے کیا مراد

ہے تو آپ نے فرمایا کہ اس سے اشارہ نبی کے اس گناہ کی طرف ہے کہ جب اس نے شریعت کے

بارے میں حقائق کو مستور رکھا جس کے سبب اس بات کی ضرورت محسوس ہوئی کہ ان کی قوم کے لیے

ایک کاشف مقرر کیا جائے جو اسے راہِ راست پر لائے۔ (تاویل الشریعہ، ص ۱۲۶)

۲۷۰۔ اثنا عشری اور اسمعیلی دونوں اپنے ائمہ کو انبیاء پر فوقیت دیتے ہیں۔ اسمعیلی داعی جعفر بن منصور الیمین نے صراحت کے ساتھ انبیاء کو ملائکہ پر محمول کیا ہے جن کا درجہ، بقول ان کے، انبیائے مرسلین سے چار درجہ افضل ہے:

الملائكة المقربون هم الائمة المعصومون وهم افضل من الرسل المويدين..... لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون يامرون..... والملائكة بالفضل هم المقربون فوق الرسل باربع درجات لان الانبياء وقعت منهم الذنوب والمعاصي ثم نالتهم التوبة والرحمة اذ عصيانهم متوجه الى الطاعة فكانو غير معصومين لطلبهم مراتب فوق مراتبهم لم يستحقولها وكان اسسهم معصومين لانهم لم يطلبوا فوق حدهم كآدم وما ذكره الله من عصيانه ويوسف وموسى و داؤد وما حكى الله فى قصة نبينا محمد فى قوله ليغفرلك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر.

(تاویل الزکوٰۃ لسیدنا جعفر بن منصور الیمین، ص ۲۳۹-۱۵۶)

۲۷۱۔ دیکھئے: حوالہ نمبر ۲۵۰۔

۲۷۲۔ روایتیں بتاتی ہیں کہ بہت سے انبیاء کی نبوت صرف اس لیے گر گئی کہ انہوں نے ولایت علیؑ کے اقرار میں توقف سے کام لیا۔ خود محمد رسول اللہ پر غالی شیعوں کا یہی الزام ہے کہ آپؐ حضرت علیؑ کی تنصیب ولایت و وصایت میں ٹال مٹول سے کام لیتے رہے جس کے سبب ﴿ببلغ ما انزل اليك من ربك﴾ کی آیت نازل ہوئی۔ اسی قبیل کی ایک روایت میں ولایت علیؑ سے انکار پر سلیمانؑ و داؤدؑ اور یونسؑ کی نبوت کے سقوط کا واقعہ بیان کیا گیا ہے۔ آپؐ بھی ملاحظہ کیجئے۔

وروى عن اسد الهجرى انه قال سمعت امير المؤمنين على بن ابى طالب يقول فى محضر من شيعته واصحابه ما آمن بالله ولا اقربنبوة رسوله من لم يقربو لائتى وان سليمان بن داؤد سأل الله ان يعطيه ملكا لا ينبغى لاحد من بعده فاجاب الله سواله..... فاعجب بملكه فعرضت عليه ولايتى فتوقف عن ولايتى فسلبه الله ملكه وابتلاه بالجسد على كرسية وسقطت نبوته اربعين يوماً حتى امن بى واقربو لائتى فرد الله عليه ما سلبه وكشف عنه بلاءه وكذا لك داؤد امر بالحكم بين الناس فحكمت واعجب بما صار اليه فعرضت عليه ولايتى فتوقف فابتلاه الله بما ذكره من بلاءه وكذا لك يونس عرضت عليه ولايتى فتوقف فابتلاه الله بالحوت فاتبلعه كما

قال الله تعالى فلولا انه كان من المسبحين للبت في بطنه الى يوم يبعثون فلما اقربوا لايته و عرفني خلصه الله مما ابتلاه فما من نبي الا وعرضت عليه ولايته فمن سارع الى الاجابة بالولاية كان من المرسلين ومن ابطأ عن الاجابة بولايتي والاقرار بي كان غير مرسل الا ان ولايتي ولاية الله وهو قوله هنالك الولاية لله الحق فهي ولايتي فمن اقربها فقد اقرب الله واعترف بوحدانيته و اقر لمحمد بالنبوة ومن انكرها فقد انكر الله وكفر به وانكر رسوله ولم يؤمن به وروى عن ابي ذر جندب انه قال سمعت امير المؤمنين علي بن ابي طالب صلعم وهو يقول انا دين الله حقا وانا توحيد الله حقا وانا نفس الله حقا لا يقولها غيري ولا يدعيها غيري مدع الا كاذب۔

(سرائر النطقا لسيدنا جعفر بن منصور اليماني ص ۲۸۲)

۲۷۳۔ سرائر النطقا لسيدنا جعفر بن منصور اليماني، ص ۱۲۵۔

۲۷۴۔ ايضاً

۲۷۵۔ بقول جعفر بن منصور اليماني: ان الله لا يقبل توبة نبي ولا اصطفاء ولي ولا امامة وصي ولا عمل طاعة من عامل ولو تقطع في العبادة والاجتهاد الا بولاية علي بن ابي طالب فمن اتى بغير ولاية علي اسقطت نبوته ووصايته وصالح عمله ولا زكاه عمل۔

(سرائر النطقا لسيدنا جعفر بن منصور اليماني ص ۱۲۵)

۲۷۶۔ المبدأ والمعاد۔ ص ۳۵۔

۲۷۷۔ صاحب الانوار اللطيفة، طاہر الخارثی نے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ابو طالب نے حضرت علیؑ کی کم عمری کے سبب جو امام مستقر تھے رسول اللہ کو نبوت و رسالت کا رتبہ دے کر امام مستودع مقرر کیا تھا تاکہ آپ اپنی زندگی میں علیؑ کی وصایہ و امامت کو قائم کر جائیں۔ صاحب زہر المعانی نے بھی اس بات کی صراحت کی ہے کہ نزول وحی کی نعمت پا کر حضرت علیؑ کی امامت کے سلسلے میں رسول اللہ کا خیال بدلنے لگا تو اس ذنب کی پاداش میں آپؑ پر وحی کا سلسلہ رک گیا۔ اصل لطیفہ آپؑ بھی ملاحظہ کیجئے:

وبلغ النبي صلعم اشدہ ونزل عليه الوحي والمخاطبة وارسل فسمي رسولا وتلاوات انواره واستقر قراره وظن ان لا امام غيره بعد ابي طالب ففترت المواد وانقطع الوحي وهو الذنب الاول حيث سمت نفسه الى رتبة ليست له فعلم ان لله في ذلك سرا وان الامام غيره وهو مستودع له فتاب وانا ب و توسل بالحدود الى بارئه فعرف

المستقر القائم المنتظر فتاب من خطيئته اذلم تكن خطيئته عمداً بل زيادة في الطاعة۔ (زهر المعانی ص ۳۹۲)

۲۷۸۔ سرائر النطقاء لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۲۸۳۔

۲۷۹۔ اسمعیلی مذہب کے مقبول عام تصور کے مطابق محمد بن اسمعیل کی حیثیت ساتویں رسول اور ساتویں ناطق کی ہے البتہ بعض اسمعیلی داعی جس میں ابراہیم بن الحسین خاص طور پر قابل ذکر ہیں، خلافتِ فاطمی کے دوسرے امام محمد القائم بن عبداللہ المہدی کو بھی رسولوں میں شمار کرتے ہیں۔ اس تصور کے مطابق اذان یا اقامت میں دو بار محمد رسول اللہ کی شہادت سے مراد ان دونوں فاطمی رسولوں کی شہادت ہے۔ یہ حضرات کہتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بھی اپنی اذان و اقامت میں دراصل ان ہی دونوں محمدوں کی شہادت دیا کرتے تھے۔

۲۸۰۔ سرائر النطقاء لسیدنا جعفر بن منصور الیمن، ص ۹۵۔ مصنف مذکور نے اپنی دوسری تحریروں میں بھی عہدِ قائم میں تعطیلِ شریعت کی بات صراحت سے لکھی ہے۔ ملاحظہ کیجئے:

وفي عصر القائم يظهر التاويل محضاً والامام الذي قبله يقوم بظاهر الشريعة وباطنها۔
لم يكن عمل قبل آدم كاملاً يكون عمل بعد القائم. (تاويل سورة النساء لسيدنا
جعفر بن منصور الیمن)

مزید لکھتے ہیں: القائم لا شريعة له بل هو يزيل الشرائع وينسخها باقامة التاويل المحض (تاويل الزكوة لسيدنا جعفر بن منصور الیمن ص ۳۱)

۲۸۱۔ گو کہ اسمعیلی فہرست میں آدم ان انبیاء کی فہرست میں ہیں جو صاحبِ شریعت تھے۔ مگر ایک خیال یہ بھی ہے کہ ان کے عہد میں شریعت کی ابتداء نہ ہوئی تھی: آدم هو اول جسمانی تعبدہ اللہ و اظہر امرہ ولم تكن له شریعة۔ (الفترات والقرانات لسیدنا جعفر بن منصور الیمن ص ۳۱)

۲۸۲۔ کتاب الکشف ص ۵۲۔

۲۸۳۔ اذان میں کلمہ شہادت کے تکرار کی یہ تاویل اسمعیلی داعیوں کی متداول تحریروں میں جا بجا پائی جاتی ہے۔ مثال کے طور پر محمد بن طاہر (متوفی ۵۸۲) کی مشہور تالیف الانوار اللطیفہ کا یہ اقتباس ملاحظہ فرمائیے:

وتسليمه (ای تسلیم رسول اللہ صلعم) لمحمد بن اسمعیل شہادته له بالرسالة في الاذان ان عند قوله اشهد ان محمد رسول الله لان شہادته صلعم لنفسه غير جائزة وانما كانت شہادته لمحمد بن اسمعیل واما شہادة الائمة وسائر المسلمين فہی له

(ای رسول اللہ صلعم) لانہ الناطق السادس وكون الشهادة مثناة في الاذان لما كانت الشهادة الاولة له (ای لرسول اللہ) والثانية لمحمد بن اسمعيل الذي هو متم دوره وهو سابع الرسل۔

ابراہیم بن الحسین الحامدی (متوفی ۵۵۷) جنہیں ستر کے دوسرے داعی مطلق کی حیثیت سے اسمعیلی مذہب میں سند کی حیثیت حاصل ہے اپنی مشہور تصنیف کنز الولد میں لکھتے ہیں۔

وأما محمد بن اسمعيل فهو متم شريعته وموفيا حقوقها وحدودها وهو السابع من الرسل و بيان ذلك في أدعية مولانا المعز السبعة (وهو الذي يشهد) له وللقاتم محمد بن عبدالله المهدي لأنه قائم القيامة الوسطى وقائم القيامة الاولى مولانا أمير المؤمنين صلى الله عليه وسلم وقائم القيامة الكبرى صاحب الكشف صلى الله عليه وسلم في أذانه بقوله أشهد أن لا اله الا الله مرتين وأشهد أن محمداً رسول الله مرتين لأن الخلق يشهدون برسالته وهو يشهد لمتم دوره وشريعته ومنهاجه وهو منسوب الى عبدالله بن ميمون في التربية (كنز الولد لابراهيم بن حسين بن الحامدي، تعليق مصطفى غالب، فيبادن، ۱۹۷۱ء، الباب الحادي عشر، ص ۲۱۱)

صاحب زہر المعانی نے بھی اس امر کی صراحت کی ہے کہ رسول اللہ نے اپنی اذان میں محمد بن اسمعیل کی رسالت اور فضیلت پر شہادت قائم کی ہے۔ لکھتے ہیں:

...والخامس (من الذين سلم اليه النبي) هو قائم الائمة محمد بن اسمعيل سمي صاحب الدور الذي شهد له بالرسالة والفضل فقال اشهد ان محمد رسول الله وهو قائم الائمة الذين اتموا دوره واكملوا ما اتى به ولا بد من تكرير الشهادتين مرتين ان محمد رسول الله فالمرة الاولى الاشارة الى النبي محمد صلعم والاخرى الاشارة بها الى السابع متم دوره و آخرائمتة۔

۲۸۳۔ ملاحظہ کیجئے: الفترات والقرانات لسيدنا جعفر بن منصور اليميني، ص ۲۴۔

علم تاویل جسے باطن کا علم بھی کہتے ہیں، اسمعیلی دعوت کا طرہ امتیاز رہا ہے۔ جعفر بن منصور الیمینی نے ظاہری شریعت کو بھوسی اور باطن کو دانہ یا مغز قرار دیا ہے اور اس خیال کا اظہار کیا کہ ہم لوگوں نے ظاہر کو بہائم کے لیے پھینک دیا ہے۔ بعینہ یہی تمثیل مولانا نے روم، جن کے اسمعیلی الاصل ہونے پر ہم نے دوسری جگہ قدرے تفصیل سے کلام کیا ہے، نے اپنی مشہور زمانہ مثنوی میں اہل ظاہر کے لیے

استعمال کی ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ہم نے قرآن کا مغز نکال لیا ہے اور ہڈیاں کتوں کے لیے پھینک دی ہیں۔

۲۸۵۔ اصل عبارت ملاحظہ کیجئے:

واما الشرائع فتحط عنهم التكاليف كالصلوة والزكوة والصوم والحج والجهاد و تبقى معهم الشرائع العقلية التي هي عقد النكاح والطلاق والمواريث والاملاك ودفن الموتى وغسلهم الاجسام بالماء وماشا كل ذلك من الشرائع العقلية۔ (اربعه كتب اسماعيلية مطبوعه باهتمام جرمن مستشرق شتروطمان، گوٹنگن، جرمنی)۔

۲۸۶۔ اصل عبارت ملاحظہ کیجئے:

والقائم لا شريعة له بل هو يزيل الشرائع وينسخها باقامة التاويل المحض۔

(تاويل الزكوة لسيدنا جعفر بن منصور اليمنى، ص ۱۱۹)

۲۸۷۔ اصل عبارت ملاحظہ کیجئے:

ان القائم بالتاويل المجرى يرفض ظاهر العمل ولا يرفض العقلية قالوا زدنا شرحاً لهذه الاشارات فقال الرموزات كما امر النبي صلعم بان يصام ثلاثين يوماً ولم يقل صوموا اربعين يوماً ورموزه صلوا ركعتين بفاتحة الكتاب وسورة معها وركعتين بسورة الحمد وحدها هذه رموز وان القائم يشرح الغرض في ذلك ولا يأتى بمثله۔

(تاويل الشريعة من كلام الامام مولانا معز۔ ص ۱۲۸)

۲۸۸۔ بقول الامام المعز: دور القائم على ذكره السلام تسقط فيه الحدود والمراتب۔

(تاويل الشريعة، حوالہ مذکور، ص ۱۸۵)

۲۸۹۔ تاويل الزكوة لسيدنا جعفر بن منصور اليمنى، ص ۶۳۔

۲۹۰۔ محولہ ابتدائیہ اساس التاويل للقاضى النعمان

۲۹۱۔ تفسير صافى، بذيل آيت مذکور۔

۲۹۲۔ كتاب الكشف لسيدنا جعفر بن منصور اليمنى، ص ۷۷۔

۲۹۳۔ سر ازالنطقاء ص ص ۶۶-۶۵۔

۲۹۴۔ تاويل الدعائم (ذكر الجهاد، باب ارتباء الخيل)۔

۲۹۵۔ شرح الاخبار، ۲/۶۶

۲۹۶۔ حوالہ مذکور۔

۲۹۷۔ المجالس الموبدییہ، ۲/۷۱۔

۲۹۸۔ المجالس الموبدییہ، ۶/۸۹۔

۲۹۹۔ کتاب الکشف ص ۲۳۔

۳۰۰۔ تاویل الشریعہ، ص ۱۰۵۔

۳۰۱۔ المجالس الموبدییہ، مجولہ مذکور۔

۳۰۲۔ المجالس المستنصریہ، ص ۱۱۷۔

۳۰۳۔ قاضی النعمان نے اساس التاویل میں اور سیدنا حمید الدین نے معاصم الہدیٰ والاصابہ فی تفضیل علی علی الصحابہ میں اس خیال کا اظہار کیا کہ موجودہ قرآن اپنے اصل سے کچھ مطابقت نہیں رکھتا۔ ان حضرات کے مطابق حضرت علیؑ نے رسول اللہ کی وفات کے بعد قرآن مجید کا وہ نسخہ جو آپ نے جمع کیا تھا لوگوں کے سامنے پیش کیا لیکن لوگوں نے اسے قبول کرنے سے انکار کر دیا سو آپ اپنا یہ نسخہ واپس لے گئے اور فرمایا کہ اب قائم کے سوا اسے کوئی نہیں کھول سکے گا۔ جعفر بن منصور الیمین نے بھی اسرار النطقاء (ص ۱۰۶) میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ محمد رسول اللہ نے اپنی حیات مبارکہ میں ہی قرآن مجید کا مستند نسخہ لوگوں کے سامنے اپنے وصی حضرت علیؑ کے سپرد کر دیا تھا لیکن لوگوں نے اپنی رائے اور قیاس سے ایک الگ قرآن مجید ترتیب دے ڈالا، پھر حضرت عثمانؓ نے شیخین کے نسخے کو جلا ڈالا اور اس جگہ ایک دوسرا نسخہ مرتب کیا۔ بالآخر حجاج نے اس پر طبع آزمائی کی پھر جو کچھ بچ رہا وہ موجودہ شکل میں آج ہمارے سامنے ہے۔ شرح الاخبار کی بعض روایتیں تو یہ بھی بتاتی ہیں کہ وحی ربانی کے بعض حصے جو صحیفہ فاطمہ کہلاتے تھے وہ اب مروجہ قرآن میں نہیں پائے جاتے۔

۳۰۴۔ شرح الاخبار، ۶/۷۷۔

۳۰۵۔ زہر المعانی، ص ۴۰۵۔

۳۰۶۔ دیکھئے تفسیر صافی اور بحار الانوار للمجلسی

۳۰۷۔ وحی ربانی میں تاویل کا دروازہ جب ایک بار کھل گیا تو پھر اس سلسلہ پر بند باندھنا اہل تاویل کے لیے بھی ممکن نہ رہا۔ گو کہ اس بات کی صراحت کی جاتی رہی کہ صرف وہی تاویلیں مستند قرار پائیں گی جو

ائمہ کے توسط سے ہم تک پہنچی ہیں لیکن ایک بار جب لوگوں کو اندازہ ہو گیا کہ غایت شریعت دراصل دعوت کے ”حدود“ ہیں تو انہوں نے ان حدود کی پاسداری کرتے ہوئے ظاہری اعمال ترک کر دیئے۔ مثلاً دوسری صدی کے نصف اول میں باطنی دعوت کے دواہم اساطین مغیرہ اور ابو خطاب کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ جب وہ اس راز سے واقف ہوئے کہ شراب کا باطن فلاں حد ہے تو انہوں نے اس حد سے پرہیز کر کے شراب کو حلال سمجھ لیا۔ باطنی دعوت کے علمبرداروں کے لیے ان امکانی خطرات و انحرافات سے بچنے کی کوئی اور سبیل نہ رہی سوائے اس کے کہ وہ تاویل کی کمان پر اپنا کنٹرول سخت رکھیں۔ چنانچہ قاضی النعمان نے اس خطرے کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

ورأینا رجالا ایضا کانوا ممن شملتہم الدعوة و کانت لہم البصیرة والولایة والحظوہ والأعمال الصالحة ثم ارتكبوا العظائم واستحلوا المحارم وعطلوا الفرائض واستخفوا بالدين وصاروا الى حال من قدمنا ذکرہ من المبدلين الضالین فعاقبہم المہدی باللہ صلوات اللہ علیہ اشد العقوبہ، وانزل بہم سوء العذاب لكل بقدر استحقاقہ، وانتحالہ و کفرہ، فقتل قوما صبرا و صلب آخرین، وابقى قوما فی السجون مصفدين، حتی ہلکوا اجمعین، واغلق باب دعوتہ و حجب فضل رحمته زمنا طویلا و دہرا کثیرا، حتی امتحن المؤمنین، ومیز الزنادقة و المنافقین، وکان من امرہ فی ذلک (دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۵۲)

۳۰۸۔ سیدنا عبد علی سیف الدین (متوفی ۱۲۳۲ء) نے اخوان الصفا کو قرآن الائمہ کے درجہ پر رکھا ہے جب کہ قرآن مجید ان کے نزدیک قرآن الائمہ ہے۔

۳۰۹۔ اسمعیلی دعوت نے دین کا ایک نیا قالب تیار کرنے میں قدیم یونانی علوم و فلسفہ، اس کے علاوہ مانوی اور ہندی تصور حلول و تناسخ سے بھی خاصی مدد لی۔ اس خیال کے مطابق، عالم ابداء کا وجود جہاں تمام صورتیں نورانی تھیں اور جسے عالم روحانی بھی کہتے ہیں، آن واحد میں پیدا ہوا۔ پھر اسے جلال شرف اور ماسکان و مایکون کی دولت ملی۔ عقل اول مختلف مدارج کے بعد عقل عاشر میں منزہ ہوئی۔ پھر زمین و آسمان کی خلقت ہوئی۔ پھر کوئی پچاس ہزار سال کے بعد انسان وجود میں آیا۔ اور پھر ان ہی میں سے اٹھائیس بہترین اشخاص بشمول صاحب حبشہ ابداعیہ پیدا ہوئے۔ صاحب حبشہ ابداعیہ اور اس کے ستائیس مددگار اولو العلم کے منصب پر فائز ہیں کہ یہی اس آیت قرآنی شہد اللہ انہ لا الہ الا هو والملائکة و اولو العلم کی صحیح تاویل ہے۔ کہا گیا کہ اولو العلم سے صاحب حبشہ ابداعیہ اور

ستائس حدود مراد ہیں جن کی تفصیل یوں ہے۔ بارہ نہاری ججیتیں، بارہ لیلی ججیتیں، داعی، ماذوم اور ماکاسر اس تصور کے مطابق کرہ ارضی بارہ جزیروں میں منقسم ہے جو ایک نہاری ججت کے سپرد کیا گیا ہے۔ رہیں بارہ لیلی ججیتیں سو جو اشخاص ان عہدوں پر مامور کئے گئے انھیں صاحب حبشہ ابداعیہ نے اپنے جزیرے میں رکھاتا کہ انھیں باطن کی تعلیم دی جاسکے۔ ان بارہ ججتوں میں بہترین شخص کو باب مقرر کیا گیا جسے باب الالبواب بھی کہتے ہیں۔ جس کے ذریعے امام کی بارگاہ میں رسائی ہو سکتی ہے۔ امام کے جسم کو ناسوت اور اس کے نفس سے جو ہیکل متصل ہوتی ہے اسے لاہوت کہتے ہیں۔ کہا گیا کہ صاحب حبشہ ابداعیہ کے زمانے سے شروع ہونے والا عہد دور کشف کہلاتا ہے جب امام ظاہر ہوتا ہے زمین میں اسے اقتدار ہوتا ہے یہ وہ عہد ہوتا ہے جب علم باطن چھپایا نہیں جاتا پھر دور فترت شروع ہوتا ہے اور اس کے بعد دور ستر کا آغاز ہو جاتا ہے۔ تب نہ صرف علم باطن بلکہ عالم باطن کو بھی لوگوں سے پوشیدہ کر دیا جاتا ہے۔ دور ستر میں امام مستقر حسب ضرورت اپنے نائبوں کو مقرر کرتا ہے جو مستودع یا انبیاء کہے جاتے ہیں۔ اس تصور کے مطابق آدم، نوح، موسیٰ اور عیسیٰ امام مستقر کے نمائندہ ہیں البتہ ابراہیم کی ذات امام کے ظہور سے عبارت ہے جن کی ذات میں علوم ظاہری اور باطنی دونوں یکجا ہو گئے تھے۔ آپ کی ذریت میں مستقر اماموں کا سلسلہ عبدالمطلب تک پہنچا جن کے دو فرزندوں عبد اللہ کو علوم ظاہری سے سرفراز کیا گیا جبکہ ابوطالب دعوت باطنی کے امام قرار پائے۔ عبد اللہ کے قائم مقام رسول اللہ ہوئے جب کہ ابوطالب کی جانشینی حضرت علیؓ کو ملی۔ اب حضرت علیؓ کی نسل سے قیامت تک ائمہ قائم ہوں گے۔

کائنات کا اسماعیلی تصور

(الف)

المبج الأول
السابق الى الفعل
الذی هو كماله
الثاني

النبیة التالیة
انقلم بالقریة

الفلک الموی
ش ش ش
ش ش ش

الفلک
البروج

فلک
زحل

فلک
المشتوی

فلک
المریخ

فلک
الشمس

فلک
الزهرة

فلک
عطارد

فلک القمر
ش ش
ش ش
ش ش
ش ش

كان وجود عالم الارباع معاً
على هذه الهيئة دفعة واحدة
مثل هذه النقاط هي سبب
منها الأول إلى الفلسفة
فانقرض بوجوهها اثنتان فانقرض
بنايتها وكانت كل واحد منهما أول
العالم على ما مثلناه وانقسم
العالم هكذا

ش ش ش ش ش ش ش ش

ش ش ش ش ش ش ش ش
نهارت العقول المنهتة بالاهابة عالم
الأمر أصحاب المينة بأفعال الكمال
الثاني والقسم الثاني أصحاب اليسرة
وأهل الكثافة. تخلفهم عن العقول
بعالمهم والعاهر أرض العقول في
العدد هكذا وأول في عالم الخلق

النبیة التالیة
انقلم بالقریة
ش ش ش
ش ش ش

عقل
انتهت باجابته
معن مع

عقل
منتهت عن
معن

عقل
منتهت مع
في دائرته

عقل
منتهت عن
اجابته باجابته
في دائرته

ربطه
انبعائيه

ربطه
انبعائيه

ربطه
انبعائيه

ربطه
انبعائيه

ربطه
انبعائيه

هكذا عاين الأمر العقول المنهتة

کنز الولد لایراهم بن حسین الحامدی، تحقیق: مصطفیٰ غالب، فیبادن ۱۹۷۱ء، ص ۸۱۔

کائنات کا اسماعیلی تصور (ب)

المبعض الأول
السابق إلى الفعل
الذي هو كماله
المشائي

المبعض الكمال
العالم بالفعل يسبق
الساكن عليه ليقا

كانت وجود عالم الابداع معاً على هذه
الهيئة رفعة واحدة تلك هذه
النقطة هي حوت منها الأدولت
الى الفعل فانفرد بوجوده وتلاه
انساناً فانفردوا بناتهما وكان كل
واحد منهما أول العالم على ما
سئلاه وانقسم العالم هكذا .

عقل
انبت باياتها
ومن مع

عقل
سنة غيرم

عقل
سنة من
في دائرة

عقل
سنة من
اجلها

سنة
انها

سنة
انها

سنة
انها

العالم بالكرة

هكذا عالم الامر العقول والنبوة

المبعض الثاني
العالم بالقوة تلاح
او انقسم بعينه
الذي بينه

العقل
الحيط

لك
البرم

لك
زحل

لك
الشمس

لك
المرج

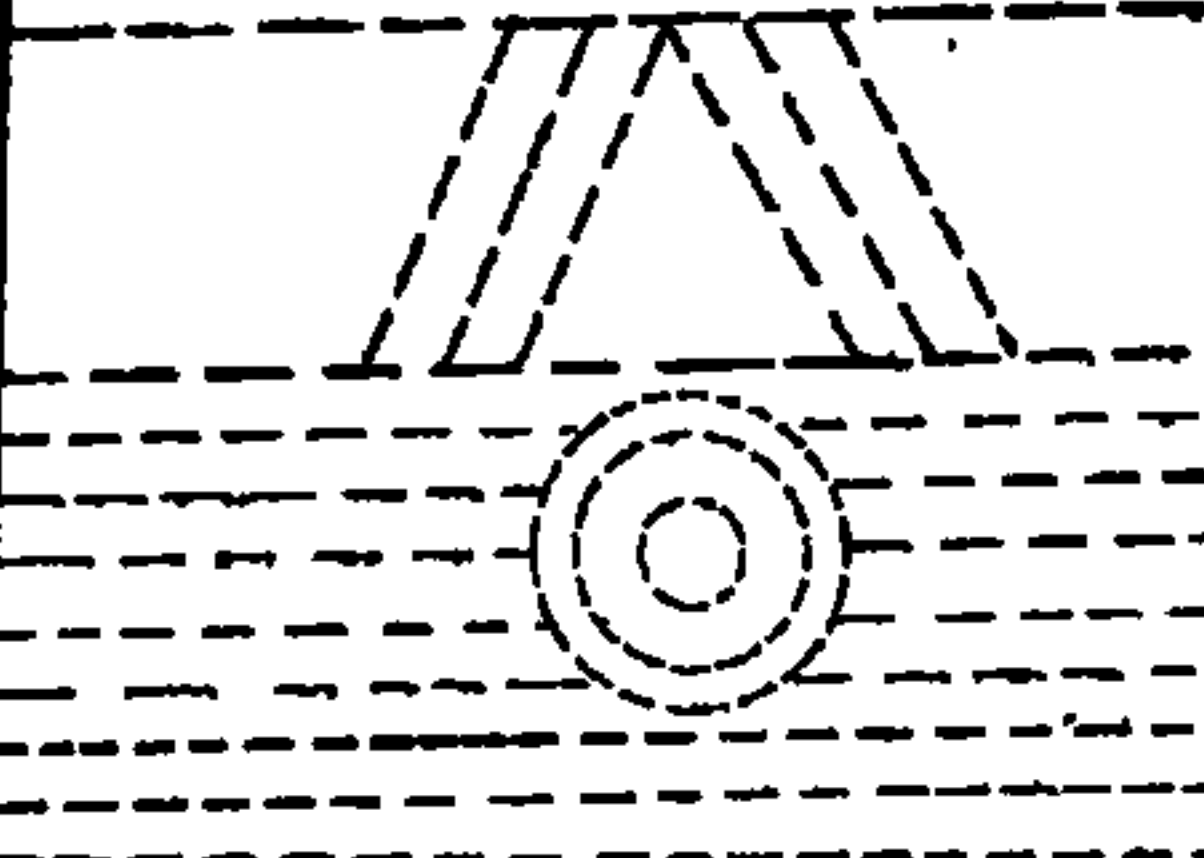
لك
المر

لك
المر

لك
المر

لك
المر

وهذا عالم الاقوات والكنائس التي هي الابدولت والاصحوة المتطهنة والاعا بكر اوليت
ويزا العالم يقوم فيه مقام اللوات في حاتم الابداع وهو آفر واستقرت النبوة وهو اوليت
الانبياء في عالم الابدولت والاعا بكر اوليت والاعا بكر اوليت والاعا بكر اوليت .



فصارت العقول النبوة بالادبابة لعالم الامر
اصحاب المينة بأفعالهم الكمال التاين والقسم
التاين اصحاب الميرة اهلك الكثافة بتخلفهم
عن المحرف بعالمهم والعاشر آخر العقول في
العدد والاول عالم الخاتمة هكذا .

كنز الولد لبراهيم بن حسين الحامدي، تحقيق: مصطفى غالب، فيسبادن، ۱۹۷۱ء، ص ۹۵.

۳۱۰۔ رسائل اخوان الصفا میں اس قسم کے بہت سے مبہوت کن سوالات اٹھائے گئے ہیں۔ مشتے نمونے از

خروارے چند اشعار ملاحظہ ہوں:

وغافل عن الرموز جاہل
فمن یکن یعلم ما یقولہ
فلیات بالحکمة فی اخبارہ
مثل مقادیر الفروض کلہا
وکیف اسماء الالہ ربنا
وحاملو العرش وفی عدتہم
واختصت النیران فی أبوابہا
ہذا وما طة وما حتم او
وماہی الحیة والطاوس اذ
وماہی الحنطة اذ حذرہا
وماہو العجل الذی خاروما
وما المسیح الروح والمہد الذی
وصلب ہاروت وماروت وما
وما طلوع الشمس من مغربہا
وماہو الدجال اذ حذر منہ
وذلك لا یعلمہ الا الذی
فالحمد لله الذیء اشہدنا
یقول من یقول ذافقد کفر
وکان یجری رأیہ علی النظر
بالعدد المخصوص فی ای السور
من الصلوة والزکوة والطہر
تسع و تسعون ہی الحسنی الکبر
عدۃ أبواب الجنان فی القدر
بسبعة ممن أتاہا وابتدر
طس او أشباه ہذا من سور؟
کانا معینین لابلیس الخسر
آدم من بین النبات والخضر
الصفراء از حییت قتیلاً فی البقر
کلم فیہ الناس فی وقت صفر
یعلمان الناس ممن قد سحر
ما بین قرنی ماردا لا ینزجر
کُل خلق وهو شخص ذوعور
اشہد خلق نفسه فیما عبر
مالم نکن نعلم الابالخبر
(علوم ناموسیہ وشرعیہ، رسائل اخوان الصفا۔)

۳۱۱۔ تاویل کی کتابوں میں سب سے مشہور کتاب اخوان الصفا ہے جس کے آخری رسالہ جامعہ میں حقائق

ومعارف کی بنیادی مسائل بیان کئے گئے ہیں۔ اس کے علاوہ داعی الدعاة قاضی نعمان بن محمد (متوفی ۳۶۳ھ) نے اپنی مشہور زمانہ کتاب دعائم الاسلام کی تاویل میں ایک علیحدہ کتاب تاویل دعائم الاسلام تصنیف کی ہے۔ اس کے علاوہ تاویل الشریعة مصنفہ امام المعز، المجالس المویدیہ مصنفہ باب الابواب موید شیرازی (متوفی ۴۷۰ھ) اور کتاب الافتخار مصنفہ داعی ابو یعقوب بختانی (متوفی

۳۳۱ھ) اور وجہ دین مصنفہ ناصر خسرو (متوفی ۴۸۸ھ) خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ان کتب نے فن تاویل کا کون سا قالب تیار کیا ہے اس کا اندازہ ان مثالوں سے ہوگا کہ وہاں وضو کا مطلب حضرت علیؑ کا اقرار کرنا ہے کہ علیؑ اور وضو ہر دو لفظ میں تین حرف ہیں۔ منہ دھونے سے مراد سات ناطقوں اور سات اماموں کا اقرار کرنا ہے کہ انسان کے چہرے میں سات سوراخ ہیں۔ نماز سے مراد داعی کی دعوت میں داخل ہونا یا رسول اللہ کا اقرار کرنا ہے کہ صلوٰۃ اور محمد ہر دو میں چار حرف ہیں۔ ماہ رمضان کے روزوں سے مراد شریعت کا باطنی علم اہل ظاہر سے چھپانا ہے اور تیس روزوں کا راز یہ ہے کہ علیؑ اور امام مہدی کے درمیان دس امام، دس حجیتیں اور دس ابواب ہیں۔ زکوٰۃ سے مراد مفید کا مستفید کو تعلیم دینا ہے اور حج بیت اللہ کا مطلب امام کی طرف متوجہ ہونا ہے۔ جہاں کعبہ سے مراد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ہیں اور باب کعبہ حضرت علیؑ کی ذات گرامی ہے۔ ان مثالوں سے اس بات کا بخوبی اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ ائمہ تاویل کے ہاتھوں اسلام کے قالب میں تبدیلیوں کے کتنے وافر امکانات دریافت کئے گئے۔ چونکہ تاویل کی مختلف کتابوں میں بڑا اختلاف پایا جاتا ہے سو اس مشکل کا حل یہ دریافت کیا گیا کہ امام جعفر صادق نے ایک بار ایک مسئلہ کی ایک تاویل بیان فرمائی اور دوسرے موقع پر اسی مسئلہ کی کچھ اور تاویل پیش کی۔ سائل نے اس اختلاف کا سبب پوچھا تو آپ نے فرمایا کہ تاویل کے وجوہ سات بلکہ ستر ہو سکتے ہیں (الرسالة الحاویة، کتاب الریاض، ص ۲۰۸)

تاویل کی ان کتابوں کو جن کے بارے میں یہ خیال عام تھا کہ ان کی تعلیم امام کی اجازت کے بعد ہی کسی کو دی جاسکتی ہے، عامۃ الناس کی پہنچ سے دور رکھنے کی کوشش کی گئی۔ بعض رسالوں میں کتابت السریۃ یعنی مخصوص طرز تحریر اور علامتوں کا سہارا بھی لیا گیا۔ مثلاً: (۱) رسالہ الاسم الاعظم من الحقایق العالیہ والدقایق والاسرار السامیہ لمولف مجهول (۲) رسالة الايضاح والتبيين في كيفية تسلسل ولادتی الجسم والدين لعلی بن محمد بن الوليد (۳) رسالة تحفة المرتاد وغصبة الاضداد لعلی بن محمد بن الوليد ایضاً (۴) رسالة الاسم الأعظم وغیرہ میں مطالب پر سریت کا پردہ ڈالنے کے لیے حروف کے بجائے علامتیں لکھی گئی ہیں۔ تاکہ عامۃ کالانعام ان رموز باطن سے واقف نہ ہو سکیں۔ (محولہ فاطمین مصر، ج دوم، ص ۱۸۵)

۳۱۲۔ المجلس الثالث، المجلس المستنصر یہ، ص ۱۔

۳۱۳۔ حقائق کی کتابوں میں راحت العقل لسیدنا حمید الدین کرمانی، المبدأ والمعاد لسیدنا حسین بن علی محمد بن الوليد (متوفی ۶۶۷)، الانوار اللطیفہ لسیدنا محمد بن طاہر بن ابراہیم الحارثی (متوفی

(۵۸۴)، کنز الولد لسیدنا ابراہیم بن الحسین الحامدی (متوفی ۶۶۷)، الشموس الظاہرہ لسیدنا حاکم بن ابراہیم (متوفی ۵۹۶) الذخیرہ لسیدنا علی بن محمد بن الولید (متوفی ۶۱۴) بڑی اہمیت کی حامل ہیں۔ البتہ ہم نے زیادہ تر مثالیں اخوان الصفا سے دی ہیں اس لیے کہ ان تمام مصنفوں کا منبہ علم یہی کتاب رہی ہے جس کے مصنف کو یہ حضرات الشخص الفاضل یا صاحب الرسائل کی حیثیت سے خصوصی علم و فضل کا حامل سمجھتے ہیں۔ اسمعیلی حلقوں سے باہر بھی جو لوگ ملائے اعلیٰ سے واقفیت اور حظیرۃ القدس میں جھانک تاک کے دعوے کرتے رہے ہیں خواہ وہ شاہ ولی اللہ جیسے راسخ العقیدہ عالم ہی کیوں نہ ہوں، ان سمجھوں کا مبلغ کشف و آگہی یہی کتاب ہے۔

۳۱۴۔ رسائل اخوان الصفا، ۳/۳۴۷، طبع مصر

۳۱۵۔ الانوار اللطیفہ، فصل اول، باب ۴، سراوق ۳۔

۳۱۶۔ الرسالہ الثالثہ فی النجوم من رسائل اخوان الصفا، ۱/۹۶

۳۱۷۔ الانوار اللطیفہ، فصل ۱، باب ۴، سراوق ۳۔

۳۱۸۔ الانوار اللطیفہ، فصل ۴، باب ۵، سراوق ۳۔

۳۱۹۔ عالم روحانی، عالم جسمانی اور عالم دین میں تطابق کے لیے دیکھئے حمید الدین کرمانی کی شہرہ آفاق کتاب راحت العقل جہاں انہوں نے عالم دین کو میزان الدیانہ قرار دیتے ہوئے عالم طبیعت سے اسے تطابق دینے کی کوشش کی ہے اور اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ آفاق یعنی عالم اجسام، انفس یعنی عالم دین اور عالم روحانی کے درمیان باہمی مطابقت پائی جاتی ہے بقول مصنف: صار الخلق الذی ہو اکبر شہادۃ شاہد اللصنعة النبویة بالحق والصنعة النبویة شہادۃ للخلق بصحة الكون لو راحة العقل المشرع الخامس من السور الخامس)۔

۳۲۰۔ دسویں صدی عیسوی میں اسمعیلی داعی صوفیاء کے لبادے میں ہندوستان آچکے تھے۔ ہندوستان کی اسمعیلی حکومت جس کا مرکز ملتان تھا پنجاب سے سندھ تک کے علاقوں پر مشتمل تھی۔ ۹۶۸ء میں قائم ہونے والی اس اسمعیلی ولایت میں امام المعز کا خطبہ پڑھا جاتا۔ فاطمی سکے لین دین میں استعمال ہوتے۔ عیون الاخبار (ج ۶، ص ۲۱۹) کی ایک روایت کے مطابق امام المعز نے ملتان کے اسمعیلی حکمراں سلطان جلیل بن شیبان کے نام ایک مکتوب میں اس کامیابی پر انھیں تحسین کا ایک خط لکھا تھا اور ہمت افزائی کے لیے سبز رنگ کے چند فاطمی جھنڈے بھیجے تھے۔ ۱۰۰۵ء میں محمود غزنوی کے حملوں نے اسمعیلی دعوت کو خاصا نقصان پہنچایا۔ بہت سے لوگوں نے سنییت اختیار کر لی اور جو باقی بچے

نہوں نے تہذیب و عرفان میں عافیت جانی کے پتہ تو کہ مصر میں جمعہ جمعین ویرت سے نئی مارتوں میں یہ جمعین مسلمان کے ہاتھوں چھوڑے گئے، وہ بڑے پرچم پر ایک بار پھر اسے کا بتا رہا تھا، مگر یہ وہی وہی ہے، اس کے تر شیعہ نئے فیروپہستان کے نام سے جا رہا ہے۔

مصر میں جمعین مقبوضہ اس خیال سے عبارت تو کہ غار بوبہن سے پناہ و قنیت کے سبب شرح تہذیب و عرفان میں، مخصوص تہذیبوں کی تہذیب کے بغیر عافیت دین کا حصول ممکن نہیں ہے، ۱۲۵۶ء میں سیوا کی قتل کے خاتمے کے بعد، مرنے والی حیثیت کو پس پشت چھوڑ کر بتا رہا تھا کہ اس کی روحانی اور مذہبی حیثیت میں وہی خصوصیت نہ رہے۔ جمعین مقبوضہ کے درمیان یہ خیال عام ہوا کہ، مرنے والی روپوشی سے باوجود، ذات میں اس کی مرکزی حیثیت کی شرح بدلتا رہے۔ اس کی ذات میں انسان کا دل ہاتھوں کے بغیر نفس و اتفاق کا توازن بدلتا رہتا ہے۔ نزاری، مستنصر، بدعینی، جنہوں نے سب شہداء و قنداریوں کو شہادت اختیار کر رکھی تھی، انہوں نے اپنی تحنیف پندیات جو انہوں نے اس وقت و ذہن میں کرانے کی کوشش کی ہے۔ ملاحظہ کیجئے: Mustansir billah II

Paradiyat-i-Juwairzandi trans. Ivanow, W. (Lening. 1955)

۳۲۲۔ عباسی قریب میں مہمان آل بیت نے اپنا سب کچھ داؤ پر لگا دیا تھا۔ کامیابی کے بعد انہیں یہ جان کر سخت حسرت ہوئی کہ خلافت کی مری پر دعویٰ با شمی گھرانے کے بجائے عباسی بنو ہاشم نے اپنا قبضہ جمالیا ہے۔ قیام حکومت کے بعد عباسیوں کو اس بات کا شدت سے احساس ہوا کہ سیاسی استحکام کے لیے شیعہ ہی اقامتی نقطہ نظر کے بجائے ایک وسیع القلم سیاسی پالیسی کی ضرورت ہے سو انہوں نے مقتدر شیعہ رہنماؤں کو راستے سے ہٹانے میں ہی عافیت جانی۔ ابو سلامہ اور سلیمان بن کثیر جیسی کبار سیاسی شخصیتیں ۱۳۳ھ میں قتل کر دی گئیں۔ ملاحظہ کیجئے: طبری، تاریخ، ج ۳، ص ۷۴۔

۳۲۳۔ ملاحظہ کیجئے: Al-Nishaburi, Ahmad, Istitar al-Imam wa Tafarruq al-Du'at ed.

and trans. Ivanow, W., *Ismaili Tradition Concerning the Rise of the*

Fatimids London, 1942, p.162

مزید دیکھئے: اتقی الدین المقریزی، کتاب المقفوع، بیروت، ۱۹۸۷ء، ص ۶۹۔

۳۲۴۔ مثال کے طور پر ابو سعید الجعفی جہنوں نے بحرین میں قرامطی حکومت کے قیام میں کلیدی رول انجام دیا ابتدا تاجر کے بھیس میں سرگرم رہے تھے۔ اس قبیل کی ایک اور مشہور مثال داعی خلف کی ہے جو ایک

زردوزی کے بھیس میں اسمعیلی دعوت کی توسیع کے لیے نویں صدی ہجری میں سرگرم رہے۔ ملاحظہ کیجئے:

Nizam al-Mulk, Abu ali Hasan, *The Book of Government or Rules for King*,
trans. Darte, H., London, 1978, 2nd edn, p. 209.

۳۲۵۔ قاضی نور اللہ التستری، مجالس المؤمنین، تہران ۷۶-۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۲۳-۱۵۶۔

۳۲۶۔ زین العابدین شیروانی، بستان السیاحۃ، تہران، ۱۳۱۰، ص ۵۲۶۔

۳۲۷۔ شہاب الدین سہروردی ان داعیوں/صوفیوں کے قبیل سے ہیں جنہیں ان کی درپردہ سیاسی سرگرمیوں کے جرم میں شہید کیا گیا۔ صلاح الدین ایوبی نے الحاد کے الزام میں انہیں قتل کر دیا۔ سہروردی کا بھانجہ مشہور شاعر عراقی جب ہندوستان آیا تو ہندوستان میں ان کے مرید بہاؤ الدین ذکر یا ملتانی کا مہمان ہوا اور پھر شیخ کی دامادی کا شرف بھی اسے حاصل ہوا۔ اسمعیلی داعی شہباز قلندر (متوفی ۱۲۷۴ء) بھی ذکر یا ملتانی کے خاص مریدوں میں تھے۔ بابا فرید الدین گنج شکر بھی شہاب الدین سہروردی اور فرید الدین عطار کی صحبتوں سے مستفید ہوئے تھے۔

۳۲۸۔ محمد بن احمد المقدسی، احسن التقاسیم، لائڈن، ۱۹۰۶ء، ص ۴۸۱-۴۸۲۔

۳۲۹۔ ہندوستانی تصوف کی تاریخ میں ملتان خصوصی اہمیت کا حامل رہا ہے۔ اس کی سب سے بڑی وجہ یہ ہے کہ ملتان ابتداء سے ہی اسمعیلی دعوت کا مرکز تھا۔ ہندوستان کی طرف بھیجے جانے والے داعی/صوفی ملتان کو پہلے پڑاؤ کے طور پر استعمال کرتے۔ نظام الدین اولیاء جنہیں گنج شکر نے دہلی کی ولایت پر فائز کر رکھا تھا وہ دہلی سے پاک پٹن آتے اور مہینوں اپنے مرشد کے پاس قیام کرتے۔ (سبط حسن، پاکستان میں تہذیب کا ارتقاء، کراچی ۱۹۷۷ء، ص ۱۹۰)

۳۳۰۔ خانقاہوں اور زیارت گاہوں کے وسیع جال میں عامۃ الناس کو اکثر اس بات کا پتہ نہیں ہوتا کہ وہ دراصل کس کی قبر کی زیارت کر رہا ہے۔ عالم اسلام کی بیشتر زیارت گاہیں یا تو اسمعیلی داعیوں کی ہیں جو صوفیاء یا اصحاب باطن کے بھیس میں زیر زمین دعوت میں سرگرم رہے ہیں یا پھر وہ فرضی قبریں اور آثار ہیں جو اسمعیلی داعیوں نے اپنے خفیہ مراکز کے طور پر قائم کئے تھے۔ اس قبیل کی ایک مثال یمن کی اسمعیلی خاتون حکمران سیدہ حرہ کی وہ قبر جہاں صدیوں سے زائرین کا تانتا بندھا ہے لیکن اکثر زائرین کو اس بات کا پتہ نہیں کہ سیدہ حرہ کون تھیں اور اسمعیلی دعوت میں ان کا کتنا اونچا مقام تھا۔

۳۳۱۔ شمس تبریز کے حجاب میں امام شمس الدین کی دریافت کچھ آسان نہیں۔ تاریخ میں ایک ہی وقت میں کم از کم تین شمس تبریز چلتے پھرتے نظر آتے ہیں۔ ایک تو امام شمس الدین، دوسرے ان کے ہم شہر

شمس تبریزی اور تیسرے ملتان کے پیر شمس الدین۔ جس طرح ہمارے تعبیری سرمائے میں جریر طبری اپنی تالیسی کاروائیوں کے سبب ایک کے بجائے تین جریر طبری بن گئے ہیں جو بیک وقت شیعہ بھی ہیں اور سنی بھی اسی طرح امام شمس الدین کی شخصیت پر بھی کئی شمس تبریز کا حجاب پڑ گیا ہے۔ تاریخی مصادر اس بات کی طرف واضح اشارہ کرتے ہیں کہ رومی کا شمس تبریز کوئی اور نہیں خود امام شمس الدین کی ذات ہے جو کبھی تبریز کے شمس اور کبھی ملتان کے پیر شمس الدین کی شکل میں متحرک نظر آتے ہیں اور کبھی قونیہ سے اچانک غائب ہو جاتے ہیں۔ سریت کا عالم یہ ہے کہ رومی کے صاحبزادے کو بھی اس صوفی باوفا کے حسب نسب اور جائے بود و باش کا کچھ پتہ نہیں۔

بعض نسبتاً متاخر ماخذ سے بھی شمس تبریز کا امام شمس الدین ہونا ظاہر ہے۔ نور اللہ شستری نے مجالس المؤمنین میں، دولت شاہ نے تذکرۃ الشعراء میں اور فدائی خراسانی نے ہدایت المؤمنین الطالبین میں رومی کے شمس تبریز کو امام شمس الدین کی ذات پر محمول کیا ہے۔ اسماعیلی حلقوں میں رومی کے شمس میں امام شمس الدین کی ذات کو پنہاں دیکھنا معمول کی بات ہے۔ بلکہ خیر خواہ ہراتی کے رسالہ صراط المستقیم (تاریخ تصنیف ۱۵۵۳ء) کی تصریح کے مطابق مولانا نے روم کی حیثیت دراصل امام شمس الدین کے حجت کی تھی۔

فرہاد دفتری نے نزاری برجندی کو ہستانی کے ایک غیر مطبوعہ سفر نامے کے حوالے سے تبریز میں برجندی سے امام موصوف کی ملاقات پر اشارہ کیا ہے۔ امام شمس الدین کی امامت کوئی پچاس سال کے عرصے پر محیط ہے۔ اس دوران وہ اپنے متبعین کی ترتیب و تنظیم کے لئے پیر شمس الدین کے حجاب میں مسلسل سفر کرتے رہے۔ ان کے بعد نزاری امامت محمد شاہی اور قاسم شاہی سلسلوں میں تقسیم ہو گئی۔ قاسم شاہی سلسلے سے آغا خانی اماموں کا سلسلہ آج بھی قائم ہے۔ ملاحظہ کیجئے: Farhad

Daftary, *The Isma'ilis: Their History and Doctrine*, Cambridge Univ. Press, 1999, pp.445-447; Farhad Daftary, *The Isma'ilis in Medieval Societies*,

London, 2005, pp.184-185

۳۳۲۔ یونانی فلسفہ و اخلاق نے اسلام کے ایک نئے قالب کی تشکیل میں جو رول ادا کیا اس کا ایک بین ثبوت اسلامی مشرق میں رسائل اخوان الصفا کی مقبولیت ہے۔ گو کہ ابتداء ہی سے ان رسائل کے مصنفین کے بارے میں مختلف رائے پائی جاتی رہی ہیں۔ نعمان خیر الدین معروف بہ ابن الآلوسی البغدادی نے اپنی کتاب جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین (مطبوعہ بولاق مصر ۱۲۹۸) میں کشف الظنون کے

حوالے سے لکھا ہے کہ یہ رسائل دراصل قرامطہ کے مذاہب پر مبنی ہیں جو تیسری صدی کے بعد بنی بویہ کے عہد میں تصنیف کئے گئے۔ بعض لوگ انھیں جعفر الصادق کی طرف منسوب کرتے ہیں تو بعض کا خیال ہے کہ ان کا مؤلف مسلمہ بن قاسم الاندلسی الحمری متوفی ۳۵۳ھ ہے۔ بعض لوگوں نے اس خیال کا بھی اظہار کیا ہے کہ یہ رسائل ائمہ مستورین کے دوسرے امام احمد بن عبداللہ کی تصنیف ہیں جو خلیفہ مامون کے ہم عصر تھے۔ البتہ ہمارے خیال میں اخوان الصفا کے یہ رسالے جنہیں متوخرین اسمعیلی قرآن الائمہ کی حیثیت دیتے ہیں چوتھی صدی کے آخر میں قرامطیوں کے ہاتھوں لکھے گئے رسالے معلوم ہوتے ہیں۔ ایسا اس لیے کہ ان رسالوں میں امام کا موجود یا مستور ہونا، دور الکشف اور دور الستر کا بیان، دعوت اور اس کے حدود (ارکان) کی تنظیم و ترتیب جیسے تصورات اس امر پر دلالت ہیں کہ یہ رسائل فاطمیوں کی دینی اور فلسفیانہ اساس کے استحقاق کے لیے تصنیف کئے گئے تھے۔

اخوان الصفا خود کو اہل عدل اور ابنائے محمد کی حیثیت سے متعارف کراتے ہیں (رسائل ۱/۱) ان کا یہ دعویٰ ہے کہ ہم اہل بیت رسول ہیں۔ علم خدا کے خازن اور علم نبوت کے وارث ہیں۔ (رسائل ۳۰۷-۳۳۴/۲ مطبوعہ مصر)۔ ہم میں اور دوسرے انسانوں میں وہی فرق ہے جو حیوان ناطق اور حیوان غیر ناطق میں ہے (رسائل ۲۱۵-۴۰۸/۴) ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ وہی امام برحق ہیں اور دنیا ان ہی کی پیروی سے نجات پائے گی اور یہ کہ دنیا میں ہمارا نسب ہمیشہ باقی رہے گا اور ہمارے مذہب میں دوسرے تمام مذہب مستغرق ہیں (رسائل ۲۹۲-۴۰۶-۴۱۰۵/۴)

ان رسائل میں شریعت اور فلسفہ کے امتزاج سے ایک نئی دینی فکر کی جو کوشش ملتی ہے اور جس میں عالم کی حقیقت، تصور نبوت کی تشریح، وصایت، امامت، دور ستر اور دور کشف کے جو بیانات ملتے ہیں انھیں گو کہ اسمعیلی عقائد کی ایک منظم تدوینی کوشش کے طور پر دیکھا جاسکتا ہے البتہ اس حقیقت سے صرف نظر نہیں کیا جاسکتا کہ ان خیالات نے آنے والے دنوں میں جمہور مسلم فکر کا نیا ڈھانچہ تشکیل دینے میں اہم رول ادا کیا ہے۔ فلسفہ اخلاق کی حیثیت سے بڑے پیمانے پر یہ کتابیں اسلامی اور مشرقی علوم کا حصہ رہی ہیں۔ اور بالخصوص بلاد عجم میں اس کتاب سے اسلامی شخصیت کی تعمیر کا کام بڑے پیمانے پر لیا گیا ہے۔ ان رسالوں کے مطابق اکمل بااخلاق انسان وہ ہے جو نسلاً تو ایرانی ہو لیکن دین عربی رکھتا ہو۔ اسے عربوں کا سافہم، پیروان مسیح کا کردار، شامی درویشوں کا زہد و تقویٰ، اہل یونان کی طرح علوم میں مہارت اور اہل ہنود کی طرح کشف و اسرار پر قدرت ہو۔ گویا ان رسالوں کے پیش نظر ایک کامل روحانی زندگی کی تکمیل مقصود تھی اور یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں کے فکری

اور سیاسی بحران کے عہد میں ان رسالوں کو غیر معمولی مقبولیت ملی۔ غزالی سے لے کر شاہ ولی اللہ تک تقریباً تمام ہی قابل ذکر متکلمین اسلام ان رسائل کے خوشہ چیں رہے ہیں۔

۳۳۳۔ بعض از تاویلات گلشن راز جو ایک گم نام مصنف کی تصنیف ہے، کے بارے میں یہ قیاس کیا جاتا ہے کہ یہ دراصل محمد شاہی نزاری امام شاہ طاہر کی تصنیف ہے۔

۳۳۴۔ طوسی کو اسمعیلی نظریہ سے قریب لانے والے شہرستانی ہی تھے۔ طوسی نے لکھا ہے کہ کلام و حکمت کی بے کیف باتوں سے جب میرادل اچاٹ ہو گیا تو انہیں ایک ایسے معلم و مرشد کی ضرورت محسوس ہوئی جو حقیقی معرفت کا شناور ہو۔ شہرستانی سے وہ اس اعتبار سے پہلے ہی واقف تھے کہ وہ ان کے والد کے ماموں کے استاد تھے۔ شہرستانی کی باتوں سے متاثر ہو کر طوسی بھی اسمعیلی حلقہ میں داخل ہو گئے۔

(ملاحظہ کیجئے: الطوسی، سیر و سلوک، ص ۳۸-۵۵)

۳۳۵۔ النوبختی، فرق، ص ۳۷؛ القمی، مقالات، ص ۲۳-۲۴؛ البغدادی، الفرق، ص ۲۲۹-۲۳۳۔

۳۳۶۔ جعفر بن منصور الیمین، اسرار النطقاء، مرتب غالب، ص ۲۲-۲۶؛ السجستانی، الافتخار، ص ۲۳-۲۶۔

۳۳۷۔ اسکندر بیگ منشی، عالم آراء، ج ۱، ص ۴۷۳-۴۷۷۔

۳۳۸۔ تاریخ بدخشاں (مرتب اے این بولدریف) لینن گراؤ، ۱۹۵۹ء، ص ۲۲۷۔

۳۳۹۔ صفوی صوفی سلسلہ کے بانی شیخ صفی الدین (متوفی ۳۵۷ھ) شافعی المسلک سنی مسلمان تھے۔ کوئی

ڈیڑھ سو سالوں تک صفوی صوفیاء کا یہ سلسلہ اپنی سنی شناخت کے ساتھ اردانیل کے علاقے سے نکل کر

آذربائیجان، مشرقی اناطولیہ، بلاد شام اور خراسان کے علاقوں میں قبولیت عامہ حاصل کرتا رہا۔ شیخ

صفی کے چوتھے وارث جنید کے عہد میں اس کی عسکری شناخت واضح ہونے لگی۔ شیخ حیدر (متوفی

۸۹۳ھ) نے بارہ کناروں والی سرخ دستار، جس کے بارہ کونے بارہ اماموں کے ناموں کے لیے

مخصوص تھے، کو اپنے متبعین کے لیے لازم قرار دیا۔ اسی کلاہ سرخ کی مناسبت سے یہ لوگ قزلباش

کہلائے۔ رفتہ رفتہ ان باسیف صوفیوں نے شاہ اسمعیل کی قیادت میں آذربائیجان کا علاقہ فتح

کر لیا۔ ۹۰۶ھ میں شاہ اسمعیل کی قیادت میں صفوی سلطنت کے قیام کے بعد اس صوفی سلسلے کی

اصل شیعہ شناخت عوام کے سامنے آئی۔ صفوی امپائر کے قیام سے تاریخ نے ایک نئی کروٹ لی۔

عربوں کے ہاتھوں ایرانیوں کی شکست کے بعد یہ پہلا موقع تھا جب باقاعدہ ایک وسیع و عریض

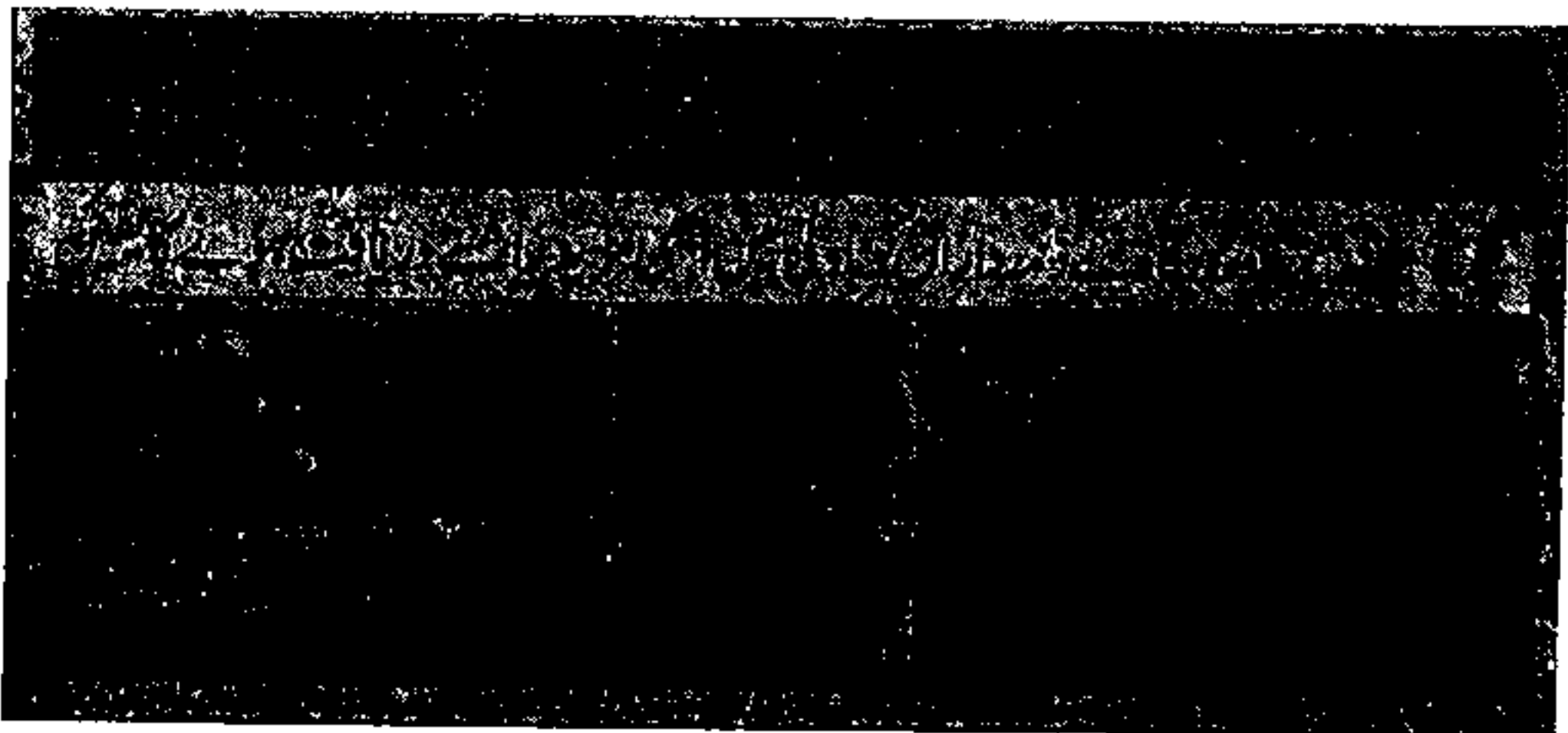
ایرانی قومی سلطنت قائم ہوئی ہو۔

۳۴۰۔ سہروردی کے اسمعیلی رابطوں کا تذکرہ ہم حوالہ ۳۲۱ میں کر چکے ہیں۔ منصور حلاج کی پھانسی کے پیچھے

بھی نظری یا دینی اختلاف کے بجائے سیاسی مصالحت تھے۔ ان پر الزام تھا کہ انہوں نے اپنے سفر ہند کے دوران اسمعیلیوں سے ساز باز کی تھی۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: این میری شمل، برصغیر میں اسلام (ترجمہ محمد ارشد رازی) لاہور ۲۰۰۰ء، ص ۱۵۔

۳۲۱۔ مستنصر باللہ ثانی، ہندیات جو انمردی (ترجمہ W. Ivanow) لائیڈن ۱۹۰۳ء
 ۳۲۲۔ ۱۹۳۷ء میں W. Ivanow نے پہلی بار انجمن میں نزاری قاسم شاہی اماموں کے مقبروں کے بارے میں علمی دنیا کو آگاہ کیا۔ مزید تفصیل کے لیے دیکھئے: W. Ivanow, "Tombs of some Persian Ismaili Imams" *Journal of the Bombay Branch of Royal Asiatic Society*, NS 14, 1938, pp. 52-56

۳۲۳۔ اگست ۲۰۰۸ء میں آغا خاں ٹرسٹ فار کلچر کی ایماء پر حکومت ہند کے تعاون سے احاطہ درگاہ حضرت نظام الدین اولیاء میں واقع ایک پرانی باؤلی کی صفائی کے دوران بعض چونکا دینے والے حقائق سامنے آئے۔ باؤلی سے ایک خفیہ راستہ زیر زمین کسی اور سمت میں جاتا ہوا پایا گیا۔ اوپر کی سمت یہ راستہ درگاہ کی طرف جارہا ہے، نیچے کی سمت اس کا تعلق کسی سرنگ سے ہے۔ اس بارے میں مزید حقائق تو ابھی منظر عام پر نہیں آئے ہیں البتہ درگاہ کے سجادہ نشین کا کہنا ہے کہ جس طرح باؤلی سے درگاہ کے لیے خفیہ راستہ سامنے آیا ہے ایسا ہی ایک راستہ غالباً ہمایوں کے مقبرے کی طرف تھا جہاں نظام الدین اولیاء تنہائی میں عبادت کرتے تھے۔ کئی سو سال پہلے اس خفیہ راستہ کو غالباً عدم استعمال کے سبب بند کر دیا گیا تھا۔ جو لوگ اسمعیلی دعوت کے طریقہ کار سے واقف ہیں اور جنہیں اس بات کا علم ہے کہ نظام الدین اولیاء کو ہندوستان کی اسمعیلی ولایت عطا کی گئی تھی ان کے لیے تحریک آل بیت کے مجموعی پس منظر میں اس قسم کے خفیہ راستوں کی اہمیت کو سمجھنا عقدہ لائیکل نہیں ہونا چاہیے۔



(محولہ راشٹریہ سہارا (اردو) ۱۲۴ اپریل ۲۰۰۹ء)

۳۲۴۔ اسمعیلیوں کے ہاں تصور اہل بیت نے مزید ارتقائی منزلیں طے کیں۔ نہ صرف یہ کہ وہ اپنے ائمہ کے سلسلے میں تقدیسی صفات کے قائل ہو گئے بلکہ ان کے بعض ائمہ تو یہ دعویٰ کر بیٹھے کہ ”ہم وہ ایشاہ و ارواح ہیں جو اس وقت پیدا ہو چکے تھے جب کہ نہ زمین تھی نہ آسمان۔ یہ چیزیں ہمارے لیے بنائی گئی ہیں اور ہم پر دلالت کرتی ہیں ہم اسلاب ذکیہ سے ارحام طاہرہ کی طرف منتقل ہوتے چلے آ رہے ہیں۔ ہر نبی اور وحی نے ہماری بشارت دی ہے۔ ہم نے ہر زمانے میں اپنا علم اور اپنی قدرت ظاہر کیا ہے۔ ہم اللہ کے کلمات اور اسماء ہیں۔“ قرآن مجید کی اس آیت کا حوالہ دیتے ہوئے الم تریٰ ان اللہ یعلم.... ولا خمس هو الا سادسہم.... ولا اکثر الا هو معہم (۵۸:۸) معز نے اس کا مقصود اپنی ذات کو قرار دیا۔ معز نے حسن بن احمد القرمطی کے نام جو خط لکھا تھا اس میں اپنے استحقاق امامت پر قرآن مجید کی ان تاویلوں سے دلیل فراہم کی جس کے مطابق امام کو ایک طرح کی الوہیت کا مقام حاصل ہے کہ وہ تین آدمیوں کے مشورے میں چوتھا ہوتا ہے اور پانچ کے مشورے میں چھٹا۔ جیسا کہ آیت مذکورہ میں آیا ہے۔ اسی مکتوب میں معز نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ وہ اپنے مخالفین کی حرکتوں سے خوب واقف ہے:

میں تجھے دیکھ رہا ہوں اور تیری باتیں سن رہا ہوں جیسا کہ خدا کا ارشاد ہے ﴿لَا تَخَافَا إِنِّي مَعَكُمَا أَسْمَعُ وَارِي﴾ (۲۰:۲۶) اتعاظ الخفاء، ص ۲۳-۱۳۳۔

۳۲۵۔ کہا جاتا ہے کہ عبداللہ المہدی کے عہد میں ایسے غلاۃ کی کمی نہ تھی جو مہدی کی الوہیت کے قائل تھے۔ احمد البلادی ان ہی غلاۃ میں ایک تھا جو نماز میں شہر رقادہ کی طرف رخ کرتا کہ امام کا مستقر وہیں واقع تھا۔ وہ کہا کرتا تھا کہ میں کسی ایسی ہستی کی عبادت کا قائل نہیں جو دکھائی نہ دے۔ اسی نے مہدی سے برملا اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ زمین کی تنگنائی آپ کی شخصیت سے مناسبت نہیں رکھتی آپ کا اصل مقام تو آسمانوں کی بلندیوں میں ہے۔

(محولہ زاہد علی، ہمارے اسمعیلی مذہب کی حقیقت اور اس کا نظام، حیدرآباد، ۱۹۵۴، ص ۱۹۵)

۳۲۶۔ حوالہ مذکور، ص ۲۲۲

۳۲۷۔ عام طور پر رسول اللہ کی دوسری صاحبزادیوں کے مقابلے میں فاطمہ کو خصوصی اہمیت کا حامل سمجھا جاتا ہے۔ حضرت فاطمہ کی یہ اسطوری تصویر جسے شیعہ اور سنی دونوں مکاتب فکر میں قبولیت تامہ حاصل ہے، اس کے نشوونما میں عہد فاطمی کو بڑا دخل ہے۔ فاطمین مصر کو حضرت فاطمہ کی اس تصویر کی تشکیل و ترسیم میں کوئی سو سال کا عرصہ لگا جب جا کر کہیں انھیں فاطمہ کا یوم پیدائش منانے کا خیال آیا۔ کہا جاتا

ہے کہ عید فاطمہ کی مناسبت سے سرکاری تعطیل کا اعلان کیا گیا۔ لوگ اسے عوامی تہوار کے طور پر منانے لگے۔ (قاضی النعمان، شرح الاخبار، ص ۶۸-۶۷) یہی وہ عہد ہے جب اہل بیت پر درود و سلام کے سلسلے کو باقاعدہ جمعہ کے خطبوں کا حصہ بنایا گیا۔ (دیکھئے: صلاح الدین الصفدی، کتاب الوافی بالوفیات، ج ۱۱، ص ۲۲۵) جس کے اثرات آج تک اہل سنت کے خطبات میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ جو لوگ حضرت فاطمہ کے حوالے سے حکومت پر اپنا حق سمجھتے تھے اور جنہوں نے فضیلتِ اہل بیت کی روایتوں کے سہارے اپنی حمایت میں ایک غلغلہ انگیز تحریک برپا کر لی تھی انہیں بھی اپنی حکومت کو باضابطہ فاطمین کا نام دینے میں کوئی سو سال لگ گئے۔ حضرت فاطمہ کی اسطوری تصویر کے گرد روایتوں کے نئے دفتر تیار کرنے اور ان عقائد کو فلسفیانہ اور نظری اساس فراہم کرنے کے لیے کچھ وقت تو چاہیے ہی تھا۔

حضرت فاطمہ کے اس دیومالائی پیکر کی تشکیل میں قاضی النعمان اور ان کی شرح الاخبار کا کلیدی رول رہا ہے جنہوں نے محیر العقول واقعات، ثقہ اور غیر ثقہ ہر قسم کی روایات کو اپنی تصنیف میں جمع کر دیا ہے۔ فاطمہ کو ایک انسانی کردار کے بجائے دیومالائی انداز سے دیکھنے کی کوشش بعض ایسے عقائد کو جنم دینے کا سبب بنی ہے جس کی کوئی بنیاد قرآن مجید اور ایام رسول میں نہیں پائی جاتی۔ جب ایک بار فاطمہ کو سیدۃ النساء اہل الجنتہ کے منصب پر فائز کر دیا گیا تو ایسی روایتوں کی تشکیل لازم تھی جو فاطمہ کو قرآن مجید کے ان نسوانی کردار سے ممتاز قرار دے سکے جن کی ستائش میں قرآن مجید کی بعض آیتوں کا نزول ہوا تھا۔ قاضی النعمان نے فاطمہ کی جو تصویر کشی کی ہے اس میں فاطمہ کو حضرت مریم پر ایک درجہ فضیلت حاصل ہے کہ مریم صرف اپنے عہد کی خواتین کی سیدہ ہیں جبکہ فاطمہ کو تمام زمانوں کی راہ یاب خواتین کی سرداری کا شرف حاصل ہے۔ وہ سیدۃ النساء اہل الجنتہ ہیں۔ روز آخر میں انہیں اس طرح بٹھایا جائے گا کہ ان کے سر پر سیدہ کا تاج ہوگا اور جوان سے محبت کرے گا گویا وہ ان کے توسط سے محمد رسول اللہ سے محبت کرے گا۔ جنت کے دروازے اس پر وا ہو جائیں گے (شرح ص ۲۵-۲۴، ص ۵۶، ص ۶۳)

فاطمہ کو بالعموم فاطمۃ الزہرا (the radiant) اور بتول بمعنی باکرہ بھی کہا جاتا ہے۔ فاطمہ کے یہ دونوں لقب دراصل ان کی larger-than-lifesize-image کی تشکیل کے لیے وضع کئے گئے ہیں۔ کہا گیا کہ فاطمہ لغزشوں سے مبرا، نسوانی کمزوریوں اور علاقے سے دور مومنین کی شفاعت کے منصب پر فائز ہیں۔ انہیں نہ تو حیض آتا ہے اور نہ ہی وہ عام عورتوں کی طرح جسمانی کمزوریوں کی

حامل ہیں۔ ائمہ کو جنم دینے کے باوجود باکرہ ہیں کہ حسن اور حسین ان کی جانگوں سے پیدا ہوئے ہیں۔ (ابی عبداللہ بن حمدان النخعی، الہدایۃ الکبریٰ، بیروت، ۱۹۸۶ء، ص ۱۲۰)۔ اس قسم کی محیر العقول روایتوں کے لیے مزید دیکھئے: پندرہویں صدی کے اسمعیلی مصنف اور لیس عماد الدین، عیون الاخبار و فنون الآثار، مرتب: محمد غالب، بیروت، ۱۹۷۳ء، ج ۴، ص ۱۳۔

۳۴۸۔ مقریزی، حوالہ مذکور، ج ۴، ص ۶۹-۷۳۔

۳۴۹۔ محولہ زاہد علی، تاریخ فاطمیین مصر، ج ۱، ص ۲۲۰

۳۵۰۔ مقریزی، ج ۲، ص ۱۶۹، حوالہ مذکور ص ۲۶۷

۳۵۱۔ مقریزی، ج ۴، ص ۱۵۷، فاطمیین مصر، ج ۱، ص ۲۰۱۔

۳۵۲۔ ابتدائی اسمعیلی مآخذ میں تعطیل شریعت کے واضح اشارات موجود تھے۔ محمد بن اسمعیل کی آمد ایک نئے دور کا آغاز سمجھی جاتی تھی جہاں ظاہری شریعت کی معطلی کے بعد اب باطن کا دور دورہ تھا۔ اس پر مستزاد یہ کہ ۱۷/رمضان ۵۵۹ھ میں حسن ثانی نے، جنھیں حسن علی ذکرہ السلام بھی کہتے ہیں، دور قیامت میں داخلے کا اعلان کر دیا۔ اب تک قلعہ الموت کے عوام، جو محمد بن بزرگ امید کے عہد تک شریعت کی پاسداری کو جزو ایمان جانتے تھے، اب وہ ایک ایسے دور میں داخل ہو رہے تھے جب شریعت کی تمام پابندیاں اٹھالی گئی ہوں۔ حسن نے اپنے اصل مقام سے پردہ یوں اٹھایا کہ وہ محض داعی، حجت یا خلیفہ امام نہیں بلکہ فی نفسہ امام وقت ہے اور وہ بھی ایسا امام جسے قائم القیامہ کی حیثیت حاصل ہے، جس کی آمد پر مومنین ایک ایسی جنت ارضی میں داخل ہو جاتے ہیں جہاں شریعت کے احکام پر عمل آوری کی ضرورت نہیں رہتی۔ حسن ثانی کا یہ قدم ایک بڑے نظری انقلاب کا پیش خیمہ تھا جس نے آنے والے دنوں میں نزاری اسمعیلیوں کی راہ گم کر دی۔ اب انھیں پنج وقتہ نمازوں کے بجائے نماز حقیقی پڑھنی تھی۔ وہ اسی سرزمین پر روحانی بہشت سے لطف اندوز ہو رہے تھے جہاں امام کی ذات میں دراصل خدا کا مظہر ان کے سامنے جلوہ گر تھا۔

۳۵۳۔ مومن بن حسن بن مومن ^{لشبلنجی} نے اپنی کتاب نور الابصار فی مناقب آل البيت النبوی المختار میں ابن عربی سے یہ قول اس طرح نقل کیا ہے:

تعظیم الشریف مطلوب بما لائم علیہ ولوزنی وعمل عمل قوم لوط وشرب الخمر
وسحر واکل الرباء وسرق وکذب واکل اموال الیتامی وقذف المحصنات واذی
المومنین والمومنات بغير ما اکتسبوا۔ صحیح الاسلام، ص ۱۵۸۔

۳۵۴۔ یوسف النہمانی نے اپنی کتاب الشریف الموبد لآل محمد میں ایک منسوب الی الرسول قول کا حوالہ دیتے ہوئے لکھا ہے: وقال صلی اللہ علیہ وسلم: ان فاطمہ احصنت فرجہا فحرمہا اللہ وذریئہا علی النار وغیرہ من الاحادیث الدالۃ علی القطع لہم بالجنۃ من غیر سابقۃ عذاب وانما طلب اکرام فاسقہم لان اکرامہ لیس لفسقہ وانما هو العنصر الطاہر ونسیہ الزاہر وهذا موجود فی طالحہم کو جو وہ فی صالحہم۔

"ان فاطمہ احصنت فرجہا فحرمہا اللہ وذریئہا علی النار" کی روایت حاکم نے مستدرک (ج ۳، ص ۱۵۲) میں، خطیب نے تاریخ (ج ۳، ص ۵۴) میں اور محبت الدین طبری نے ذخائر العقبی (ص ۲۸) میں بھی نقل کی ہے۔ مناقب کی کتابوں میں اس مضمون کے اشعار بھی کثرت سے ملتے ہیں:

وان مریم أحصنت فرجہا وجائت بعیسیٰ کبدالذجی
فقد احصنت فاطمہ بعدہا وجائت بسبطی نبی الہدی

(ابن شہر آشوب السروی، مناقب آل ابی طالب، ج ۴، ص ۲۴)

۳۵۵۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، تہذیبات، ج ۲، تفہیم نمبر ۵۔

۳۵۶۔ منہاج القرآن انٹرنیشنل کے بانی ڈاکٹر طاہر القادری نے ایک خواب کے حوالے سے یہ دعویٰ کر رکھا ہے کہ منہاج القرآن کا قیام آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم مبارک سے ہوا تھا۔ ان کا یہ بھی دعویٰ ہے کہ آپؐ بہ نفس نفیس ہر سال منہاج القرآن کے جلسے میں تشریف لاتے ہیں۔ سالانہ جلسوں میں غیر معمولی اثر دہام اور منہاج القرآن کی بین الاقوامی وسعت کے پیچھے اس پروپیگنڈے کو بڑا دخل ہے۔ خواب کے بعض حصے، جسے ہم نے ان کی ایک ویڈیو سے نقل کیا ہے، آپؐ بھی ملاحظہ فرمائیں:

... آقا گفتگو کا سلسلہ شروع فرماتے ہیں۔ فرماتے ہیں مجھے طاہر، میں اہل پاکستان کی دعوت پر یہاں کے دینی اداروں اور دینی جماعتوں اور علماء کی دعوت پر پاکستان آیا تھا۔ فرماتے ہیں: اہل پاکستان نے مجھے پاکستان آنے کی دعوت دی تھی۔ یہاں کے دینی ادارے، دینی جماعتیں اور علماء، انہوں نے مجھے دعوت دی تھی کہ ان کی دعوت پر میں یہاں آیا تھا۔ اور مجھے بلا کر، دعوت دے کر انہوں نے میری قدر نہیں کی۔ میری میزبانی نہیں کی۔ اور اب میں اہل پاکستان سے ناراض ہو کر مدینہ واپس جا رہا ہوں۔ دینی اداروں سے، دینی جماعتوں سے، علماء سے اور اہل پاکستان سے ناراض ہو کر، دکھی

ہو کر۔ آپ نے فرمایا انہوں نے مجھے بڑا دکھ دیا ہے۔ انہوں نے مجھے بڑا دکھ دیا ہے۔ دعوت میں بلایا، میری میزبانی نہیں کی۔ یہاں تک فرمایا، کہ بڑی تفصیلات بیان فرمائیں، بڑی تفصیلات بیان فرمائیں۔ میری قدر نہیں کی، کوئی اہتمام نہیں کیا، میزبانی نہیں کی اور بڑا دکھ پہنچایا ہے۔ میں نے دکھی ہو کر، اب میں نے فیصلہ کر لیا ہے کہ میں اب پاکستان چھوڑ کے واپس جا رہا ہوں۔ اس لیے میں لوگوں سے نہیں ملا۔ میں اب پاکستان چھوڑ کے واپس جا رہا ہوں۔ بس میں یہ بات سن کر حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کے قدموں پر گر جاتا ہوں۔ قدیم شریفین پکڑ لیتا ہوں، چمٹ جاتا ہوں، چومتا ہوں، روتا ہوں، چیختا ہوں۔ ہاتھ جوڑ کر عرض کرتا ہوں آقا خدا کے لیے فیصلہ بدل لیجیے اور پاکستان چھوڑ کے نہ جائیے، پاکستان چھوڑ کے نہ جائیے، نظر ثانی فرمائیے فیصلہ پر، آقا فرماتے ہیں نہیں تمہیں معلوم نہیں طاہر انہوں نے مجھے بڑا دکھ دیا ہے۔ بار بار ایسا فرماتے ہیں کہ انہوں نے مجھے دعوت دی تھی۔ ان کی دعوت پر آیا تھا اور بلا کر میری عزت نہیں کی۔ بلا کر میری عزت نہیں کی۔ مجھے بڑا دکھ دیا ہے۔ میں نے اب فیصلہ کر لیا ہے کہ پاکستان چھوڑ کر اب میں واپس چلا جاؤں گا۔ بس میں روتا جا رہا ہوں اور التجائیں کر رہا ہوں رور و کر آقا کرم کیجیے۔ پاکستان چھوڑ کر واپس نہ جائیے مجھے حکم فرمائیں کہ کیا کوئی صورت ہو سکتی ہے حضور آپ کے یہاں رہ جانے کی مجھے پوچھتا ہوں۔ بار بار فرماتے نہیں اب میں واپس جانے کا فیصلہ کر چکا ہوں۔ مجھے بڑا دکھ دیا ہے انہوں نے۔ یہ اصرار کے ساتھ فرما رہے ہیں اور میں روتا جا رہا ہوں قدم میں نے پکڑے ہوئے ہیں عرض کرتا ہوں حضور نہیں جانے دیں گے۔ حضور نہیں جانے دیں گے۔ حضور آپ کرم فرمائیں، نظر ثانی فرمادیں۔ بڑی دیر رونے اور التجا کرنے کے بعد آقا کی طبیعت مقدسہ میں کچھ پیارا آتا ہے شفقت آتی ہے۔ غصہ مبارک کچھ ٹھنڈا ہوتا ہے۔ اور فرماتے ہیں طاہر اگر مزید پاکستان میں مجھے ٹھہرانا چاہتے ہو تو اس کی صرف ایک شرط ہے۔ مجھے اب پاکستان میں مزید ٹھہرانا چاہتے ہو تو صرف ایک شرط ہے۔ تم اس شرط کو پورا کرنے کا وعدہ کر لو میں وعدہ کرتا ہوں میں عرض کیا حضور فرمائیں تو صحیح وہ شرط کیا ہے وہ شرط کیا ہے۔ جو کچھ ہو سکا ہم کریں گے آپ نے فرمایا طاہر اگر چاہتے ہو کہ میں پاکستان میں رک جاؤں تو شرط صرف یہ ہے کہ میرے میزبان تم بن جاؤ۔ میرے میزبان تم بن جاؤ پھر رکتا ہوں۔ یہاں بیان کرتا ہوں آقا مجھے انکار نہیں ہے۔ بڑی سعادت ہے پر میں اس قابل کہاں میں تو بڑا کمزور اور ناتواں آدمی ہوں حضور میں میزبانی کیسے کر سکوں گا۔ مجھ سے کیسے میزبانی ہوگی۔ فرماتے ہیں بس شرط ایک ہے تم مجھ سے وعدہ کر لو، مجھ سے وعدہ کر لو میری میزبانی کا۔ پھر تنہا تم وعدہ کر لو پھر میں رکنے کا وعدہ کر لیتا

ہوں۔ میں رورو کے ہاتھ جوڑتا ہوں عرض کرتا ہوں حضور میں نے آپ سے وعدہ کر لیا۔ میں میزبان بننا ہوں حضور کا۔ فرماتے ہیں طاہر تو نے وعدہ کیا تو میں بھی وعدہ کرتا ہوں کہ رک جاتا ہوں۔ اور فرمایا کہ میں مزید سات دن اپنا قیام پاکستان میں تمہارے کہنے پر کر دیتا ہوں۔ سات دن مزید رہوں گا یہاں۔ کتنا؟ فرمایا سات دن مزید یہاں رہنے کا وعدہ کر لیتا ہوں۔ اب میں کچھ نہیں کہہ سکتا کہ اس سات دنوں سے مراد کیا ہے؟ یہ کتنی مدت ہے یہ وہی جانتے ہیں اس کی تفصیل معلوم نہیں ہے مجھے کہ سات دنوں سے مراد کتنی مدت ہے؟ فرمایا سات دن میں رکنا ہوں تمہاری میزبانی میں۔ میں نے کہا حضور مجھے منظور پر یہ کیسے ہوگا سب کچھ۔ فرمایا تم عہد کر لو بس سب انتظام ہو جائے گا۔ سب انتظام ہو جائے گا۔ پھر مجھ سے فرماتے ہیں ایک بات اور وعدہ کرو مجھ سے۔ میرے ٹھہرنے کا انتظام بھی تم نے کرنا ہوگا۔ میرے کھانے پینے کا انتظام بھی تمہارے سپرد ہوگا۔ پاکستان میں جہاں کہیں آؤں گا جاؤں گا وہ ٹکٹ اور انتظام آمد و رفت وہ تمہارے سپرد ہوگا اور جب واپس مدینہ جانا ہوگا تو مدینہ تک کا ٹکٹ بھی تم لے کر دو گے۔ یہ سارا انتظام تمہارے سپرد ہوگا یہ وعدہ کر لو۔ میں نے عرض کیا حضور یہ سارا وعدہ ہو گیا۔ فرماتے ہیں کہ پھر میرا وعدہ ہے کہ میں سات دن یہاں رک جاتا ہوں۔ اس وقت میرے آقا نے مجھے فرمایا کہ تم اپنا ادارہ منہاج القرآن بناؤ میں تم سے وعدہ کرتا ہوں تمہارے ادارے میں آؤں گا۔ حاضرین اب آپ ہی کوئی فیصلہ کر سکتے ہیں کہ جو شخص اس طرح وعدہ کر چکا ہو اسے سفر تنہا ہی کیوں نہ کرنا پڑے وہ کیسے پھر سکتا ہے۔ میرا تو ایمان جاتا ہے۔ ایمان کا مسئلہ ہے اور یہ، یہ کچھ پاکستان میں ہو گیا ہے دین کے ساتھ۔ یہ کیا ہے اس امر کی طرف اشارہ نہیں تھا کہ اہل پاکستان سب کچھ آجانے پر آپ نے مجھے محض دکھ دیا ہے۔ دوستوں مبارک ہو آپ کو کہ ان سب کے کئے کرنے کے بعد اب میزبانی حضور نے اپنی آپ کے سپرد کی۔ اس منہاج القرآن کو سپرد کی ہے میزبانی۔ اور وعدہ لیا ہے۔ آپ کی طرف سے وعدہ لیا ہے اس میزبانی کا۔ کیا مراد ہے اس میزبانی سے۔ کیا اسلام کا نفاذ مراد نہیں ہے۔ کیا اس سے مراد اسلام کا نفاذ نہیں ہے۔ اسلامی انقلاب نہیں ہے کہ اس کے علاوہ کچھ۔ اس لیے دوستو! اگر ہم اپنا تن من دھن اسلامی انقلاب کے لیے نہیں لٹاتے تو ہمارا ایمان جاتا ہے۔ ارے سب کچھ لٹا دینا ہے۔ میں تو آقا سے وعدہ کر چکا ہوں آپ وعدہ کرتے ہیں کہ نہیں۔ (پورا مجمع وعدہ کر لیتا ہے)

(Source: <http://www.youtube.com/watch?v=JnTHhX2f0jY&feature=related>)

اسلام کا سنی قالب

۳۵۷۔ طبری، ج ۲۷، ص ۱۵۵، ذیل واقعات ابوالعباس السفاح۔

۳۵۸۔ مامون (۸۱۳-۸۳۳) اور معتضد (۸۹۲-۹۰۲) کے عہد میں امیر معاویہ کی کردار کشی کی باقاعدہ

مہم چلائی گئی۔ طبری میں منقول ایک روایت کے مطابق ایک بار رسول اللہ نے ابوسفیان کو معاویہ

اور ان کے بیٹے یزید کے ساتھ گدھے پر سوار دیکھا۔ فرمایا خدا کی لعنت ہو ان سواروں پر۔ ایک

روایت میں یہ بھی کہا گیا کہ ایک بار رسول اللہ نے معاویہ کو کتابت وحی کے لیے طلب فرمایا وہ اس

وقت کھانا کھا رہے تھے اس لیے حکم کی تعمیل نہ کر پائے۔ راوی کہتا ہے کہ رسول اللہ نے فرمایا کہ خدا اس

کا پیٹ کبھی نہ بھرے چنانچہ ان روایتوں کے مطابق معاویہ ہمیشہ بھوک میں مبتلا رہتے تھے۔ کہا کرتے

تھے خدا کی قسم میں کبھی اس لیے کھانے سے ہاتھ نہیں روکتا کہ میرا پیٹ بھر چکا ہوتا ہے بلکہ مجھے اس

لیے رکنا پڑتا ہے کہ میرے پاس کھانے کو مزید کچھ نہیں ہوتا۔ کہنے والوں نے یہ بھی کہا کہ اس پہاڑی

درے سے ایک شخص ظاہر ہوگا جسے روز آخر ہماری امت سے الگ اٹھایا جائے گا۔ راوی کے مطابق

دیکھنے والوں نے دیکھا کہ اس درے سے نکلنے والے شخص معاویہ تھے بلکہ ایک روایت میں تو یہاں تک

کہا گیا کہ جب تم میرے منبر پر معاویہ کو پاؤ تو اسے قتل کر دو۔ (طبری، ج ۷، ص ۵۳-۵۸)

مزید ملاحظہ کیجئے صحیح مسلم میں ابن عباس کی یہ روایت (نمبر ۲۶۰۳): عن ابن عباس رضی اللہ

عنه ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال له اذهب و ادع لی معاویة قال فجنت فقلت

هو یا کل قال ثم قال لی اذهب فادع لی معاویہ قال فجنت فقلت هو یا کل فقال لا

اشبع اللہ بطنہ۔

۳۵۹۔ اخبار عباس کی روایت کے مطابق یحییٰ بن زید کی شہادت ۱۲۵ھ میں عمل میں آئی۔ تب سے ابو مسلم

خراسانی کے ظہور تک ان کا جسدِ خاکی صلیب پر خشک ہوتا رہا۔ ملاحظہ کیجئے اخبار العباس

(اخبار الدولہ العباسیہ و فیہ اخبار العباس و ولدہ)، بیروت، ۱۹۷۱ء، ص ۲۴۲-۲۴۳: مزید

دیکھئے: مقاتل الطالبین لعلی بن حسین ابولفرج الاسفہانی، قاہرہ، ۱۹۳۹ء، ص ۱۵۲-۱۵۸۔ سرائے

پل (افغانستان) میں ان کا مزار آج بھی مرجعِ خلائق ہے۔

۳۶۰۔ اہل خراسان کے لیے یحییٰ کی شہادت سانحہ کر بلا سے کم نہ تھی۔ انہیں اس بات کا بڑا قلق ہوا کہ ان

کے ملک میں خاندان رسالت کا چشم و چراغ اس طرح بے بسی اور اذیت ناک سے شہید کیا جائے۔

یحییٰ کی مصلوب لاش بھی اہل خراسان کو مستقل دعوتِ مبارزت دیتی رہی ان حالات میں ابو مسلم خراسانی کے ظہور نے ایک عمومی بغاوت کی کیفیت پیدا کر دی جو بالآخر اموی حکمرانی کے خاتمہ کا سبب ہوئی۔

ملاحظہ کیجئے۔ اخبار العباس، ص ۲۸۸: مزید دیکھئے۔ ابن خلدون، کتاب العبر و دیوان المبتداء والخبر، بیروت، ۱۹۵۷ء، ص ۲۲۳۔

۳۶۱۔ ملاحظہ کیجئے۔ رسائل الجاحظ لابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، قاہرہ، ۱۹۶۳ء، ص ۱۵: مزید دیکھئے۔ معجم البلدان لشہاب الدین یاقوت بن عبداللہ الرومی، لپیژگ، ۱۸۶۶-۱۸۷۳ء، ج ۲، ص ۴۱۳۔
۳۶۲۔ دیکھئے حوالہ نمبر ۲۱۳۔

۳۶۳۔ مثال کے طور پر خلیفہ منصور معاویہ کی سیاسی بصیرت کا قائل تھا۔ چونکہ معاویہ کی حیثیت عامۃ المسلمین کے لیے ایک کاتبِ وحی اور صحابی کی بھی تھی اس لئے اموی حکومت کی سخت تنقید کے باوجود آل عباس کے لیے معاویہ کے خلاف لب کشائی میں احتیاط لازم تھی۔ یہی وجہ ہے کہ مامون اور معتضد کے علاوہ دوسرے عباسی خلفاء کے عہد میں معاویہ کے خلاف لاف و گزاف کا سلسلہ حد اعتدال میں نظر آتا ہے۔

۳۶۴۔ کتاب عیون الاخبار لابو محمد عبداللہ بن مسلم بن قتیبہ، قاہرہ ۱۹۲۵-۱۹۳۰ء، ج ۲، ص ۱۴۰، ۱۴۱۔

۳۶۵۔ کتاب انساب الاشراف لاحمد بن یحییٰ بن جابر البلاذری، مرتب محمد باقر الحمودی، بیروت، ۱۹۷۷ء، ج ۳، ص ۵۔

۳۶۶۔ کتاب الموضوعات لابو الفرج عبدالرحمن بن علی بن الجوزی، مدینہ، ۱۳۸۶ء، ج ۲، ص ۳۱، مزید دیکھئے: حوالہ ۷، ادراک جلد ۲۔

۳۶۷۔ حوالہ مذکور، ص ۳۲: مزید دیکھئے۔ بلاذری، انساب، ج ۳، ص ۵۔

۳۶۸۔ اخبار العباس، ص ۱۳۱۔

۳۶۹۔ ملاحظہ کیجئے۔ کتاب الممتق فی اخبار القریش لابو جعفر محمد بن حبیب، حیدرآباد، ۱۹۶۲ء، ص ۲۸-۳۱: مزید ملاحظہ کیجئے۔ بلاذری، انساب، ج ۳، ص ۵۔

۳۷۰۔ تاریخ طبری، لائڈن، ۱۸۷۹-۱۹۰۱ء، ج ۳، ص ۲۱۳۔

۳۷۱۔ طبری، ج ۳، ص ۲۱۳۔

۳۷۲۔ ملاحظہ کیجئے۔ مروج الذهب ومعادن الجوہر لعلی بن حسین بن علی المسعودی، بیروت، ۱۹۶۵-۱۹۶۶ء، ج ۳، ص ۳۰۰، ۳۰۱۔

۳۷۳۔ کتاب مقالات الاسلامیین علی بن اسمعیل الاشعری، استنبول، ۱۹۲۹ء، ص ۲۱: مزید دیکھئے۔ مسعودی، مروج الذهب، ج ۳، ص ۲۳۶۔

۳۷۴۔ خواجہ عباد اللہ اختر، خلافت اسلامیہ، لاہور، ۱۹۵۱ء، حصہ اول، ص ۱۰۰۔

۳۷۵۔ ملاحظہ کیجئے۔ بغداد کے نائب السلطنت اسحاق بن ابراہیم کے نام مامون کا پہلا فرمان/مکتوب،

مورخہ ربیع الاول ۲۱۸ھ، (محولہ۔ ابوزہرہ، امام احمد بن حنبل، لاہور، ۱۹۹۱ء، ص ۱۱۵-۱۱۸۔)

۳۷۶۔ نائب السلطنت بغداد اسحاق بن ابراہیم کے نام مامون کا تیسرا خط۔ (محولہ۔ ابوزہرہ، حوالہ مذکور،

ص ۱۲۰-۱۲۳)

۳۷۷۔ حوالہ مذکور۔

۳۷۸۔ محولہ۔ ابوزہرہ، امام احمد بن حنبل، ص ۱۲۹۔

۳۷۹۔ طبری، ج ۱۱، ص ۲۴۱۔

۳۸۰۔ طبری، ج ۱۱، ص ۲۹۔

۳۸۱۔ کتاب السنہ، ص ۳۵۔

۳۸۲۔ ابتدائی صدیوں میں جب امت مسلمہ میں گروہی اور فرقہ وارانہ شناخت پوری طرح واضح نہ ہوئی تھی

تشریح و تعبیر کی بنیادوں پر قائم ہونے والے گروہ اپنے تشخص کے لیے مختلف اصطلاحوں کا سہارا لیتا۔

کوئی خود کو اہل العدل والاستقامہ کہتا تو کوئی اپنے آپ کو اہل السنۃ کی حیثیت سے پیش کرتا۔ مخالفین کو

مرجیہ، قدریہ، اہل الرائے کے نام سے مطعون کیا جاتا۔ امام احمد بن حنبل، جو اپنے استاد امام شافعی سے

حد درجہ متاثر تھے، خود کو اہل السنۃ والجماعۃ واثار بتاتے۔ ہمارے لیے یہ کہنا تو مشکل ہے کہ اہل السنۃ

والجماعۃ کی اصطلاح جو آگے چل کر مسلمانوں کے سوا اعظم پر منطبق ہونے لگی، اس کا واقعی موجد کون

ہے۔ البتہ دوسری صدی کی ابتداء سے ہی اہل السنۃ اور اہل الرائے کی باہمی چپقلش سے اس بات کا

اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ شافعی کی کوششوں کے نتیجے میں جب روایت کو علم کلام اور اہل الرائے پر

سبقت حاصل ہو گئی تو علمائے آثار کی سماجی قدر و منزلت میں روز افزوں اضافہ ہونے لگا اور جب ہی

اس رویہ کو غالب فکری رجحان کے طور پر دیکھا جانے لگا۔ مامون کے مکتوب میں ایسے لوگوں پر تنقید

ملتی ہے جنہوں نے خود کو منصب سنت پر فائز کر رکھا ہے اور جن کا یہ دعویٰ ہے کہ وہ ہی اہل الحق

والدین والجماعۃ ہیں۔ (نسبوا انفسہم الی السنۃ) البتہ مامون یا امام احمد بن حنبل کے عہد میں سوا

اعظم کے لیے اہل سنت کی اصطلاح کا استعمال پوری طرح مخصوص نہ ہوا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ اشعری

کے مقالات میں اہل السنۃ و اصحاب الحدیث، اہل السنۃ و الاستقامۃ جیسی متبادل اصطلاحوں کا یکساں استعمال ملتا ہے۔

۳۸۳۔ قرآن مجید میں ﴿محمد الرسول اللہ والذین معہ﴾ کی آیت سے وہ اصحاب رسول مراد ہیں جنہیں آپ کے زیر تربیت رہنے کا موقع ملا تھا اور جنہوں نے اپنا سب کچھ اس مشن میں نچھاور کر دیا تھا۔ وہ لوگ جنہوں نے ابتدائی ایام میں رسول اللہ کی بھرپور حمایت کی ان کا درجہ بعد والوں کو حاصل نہیں ہو سکتا، جیسا کہ ارشاد ہے: ﴿لا یستوی منکم من انفق من قبل الفتح و قتل اولئک اعظم درجۃ من الذین انفقوا من بعد و قتلوا﴾ (۵۷:۱۰) اور اسی سبب ﴿السابقون الاولون من المهاجرین والانصار﴾ کو خصوصی فضل کا باعث سمجھا گیا ہے۔ یہ ایک اصولی موقف ہے جس کی بنیاد مشن سے وابستگی پر رکھی گئی ہے کسی قرابت داری، جغرافیائی، لسانی یا نسلی حوالے پر نہیں۔

مسلمانوں میں سیاسی نزاع نے جب ماحول کو پراگندہ کرنا شروع کیا تو یہ بات بھی بحث کا موضوع بن گئی کہ کبار صحابہ میں کس پر فضیلت حاصل ہے، حضرت علیؑ کی قرابت داری خلیفہ اول کے مقابلہ میں ان کے استحقاق خلافت کے لیے کافی ہو سکتی تھی یا نہیں اور پھر شیخین کی حکومت کے بعد صحابہ میں علیؑ کی فضیلت مسلم تھی یا عثمانؓ کو ان پر ترجیح دینا انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق تھا۔ امام ابوحنیفہ، حضرت عثمانؓ پر حضرت علیؑ کو فضیلت دیتے ہیں جبکہ امام مالک کا موقف یہ ہے کہ خلفائے ثلاثہ کے بعد تمام صحابہ یکساں مرتبہ کے حامل ہیں۔ امام احمد نے اس قسم کے پیچیدہ اختلافات جو تاریخ کی مختلف تعبیرات کے پروردہ تھے، کا حل یہ نکالا کہ آپ نے خلفائے ثلاثہ کے بعد علیؑ کو چوتھے مقام پر رکھا کہ وہ اصحاب شوریٰ میں تھے اور ان کی خلافت کو خلافت شرعیہ قرار دیا۔ ان کے بعد بقیہ اصحاب شوریٰ کی درجہ بندی کی۔ اس طرح بظاہر تو ایسا محسوس ہوا کہ امام احمد نے کبار صحابہ کے سلسلہ میں ایک اصولی موقف کو اصولی بنیادوں پر ہمیشہ ہمیش کے لیے فیصلہ کر دیا ہے لیکن یہ درجہ بندی بھی بنیادی طور پر تاریخ کو تقدیسی طور پر پڑھنے کی کوشش تھی کہ اگر واقعتاً تاریخ میں خلافت کے حوالے سے اصحاب بنی کی ترتیب مختلف ہوتی یا حضرت عثمانؓ کی جگہ اصحاب شوریٰ میں سے کسی اور کا تقرر عمل میں آتا تو یقیناً فضیلت کی یہ مہر مختلف ہوتی۔ تاریخ کو تقدیس کے طور پر پڑھنے کی یہ نئے اصولی طور پر صحت مند نہیں تھی کجا کہ اسے راسخ العقیدگی کے بیان پر محمول کیا جانے لگے۔

اصحاب رسول کی ان مراتب بندیوں سے متنازع سیاسی امور پر چلنے والی زبانیں جب بند نہ ہو سکیں تو

الصحابہ کلہم عدول جیسی روایتوں سے سب و شتم کا زور توڑنے کی کوشش کی گئی۔ یقیناً یہ فی نفسہ ایک مستحسن کوشش تھی لیکن اس مقصد کے حصول کے لیے سنی فکر میں تصور صحابہ کو بڑی وسعت عطا کر دی گئی۔ کہاں تو قرآن کا یہ بیان جو ان لوگوں کو فضیلت صحابہ سے مشرف کرتا ہے جو واقعتاً اللہ کے مصداق ہوں اور کہاں بخاری جیسے محدث کا یہ خیال کہ جس کسی نے بھی ایمان کی حالت میں رسولؐ کو دیکھا ہو وہ صحابی ہے۔ امام احمد نے کتاب المناقب (ص ۱۶۱) میں لکھا ہے کہ ہر وہ شخص جسے آپؐ کی صحبت مبارک میں ایک سال یا ایک مہینہ یا ایک دن یا ایک گھنٹہ رہنے کا موقع ملا ہو اس کا شمار اصحاب رسولؐ میں ہوگا خواہ اس نے آپؐ کی زبان سے ایک ہی لفظ کیوں نہ سنا ہو۔ حتیٰ کہ جس شخص نے آپؐ کے سراپا کو ایک نظر دیکھا وہ بھی صحابی ہے۔ تصور صحابہ کو اس قدر وسعت دینے سے ہو سکتا ہے وقتی طور پر جری زبانوں کو لگام دینے میں مدد ملی ہو البتہ آگے چل کر اہل سنت کے نزدیک اس شخص کو بھی صحابی کہا جانے لگا جو آپؐ کی حیات مبارکہ میں پیدا ہوا ہو خواہ وہ عقل و ادراک نہ رکھتا ہو جیسا کہ بعض لوگ محمد بن ابی بکر کو صحابی قرار دیتے ہیں جو رسول اللہ کے وصال کے وقت صرف تین ماہ کے تھے۔ اہل تصوف نے اس سلسلہ کو کچھ اور وسعت دی۔ انہوں نے اوّلین قرنی کو بھی صحابی رسول قرار دے ڈالا جو بقول ان کے رسول اللہ سے تعلق خاطر رکھتے تھے اور جنہیں اپنی والدہ کی بیماری کے سبب رسول اللہ کی خدمت میں حاضری کا موقع نہ مل سکا۔

۳۸۴۔ صحیح بخاری، ج ۴، ص ۲۰۳، باب مناقب عثمان بن عفان من کتاب بدء الخلق۔

۳۸۵۔ طبقات الحنابلہ، ج ۱، ص ۲۹۲۔

۳۸۶۔ تاریخ الخلفاء، ص ۱۶۰۔

۳۸۷۔ منهاج السنۃ، ج ۲، ص ۱۴۹۔

۳۸۸۔ البدایہ، ج ۱۰، ص ۴۲۔

۳۸۹۔ تفصیل آل فاطمہؑ کی پہلی آہٹ ہمیں نفس ذکیہ کے مکتوب بنام خلیفہ منصور میں ملتی ہے۔ نفس ذکیہ نے

اپنے استحقاق خلافت پر دلیل قائم کرتے ہوئے لکھا تھا کہ ہمارے والد علیؑ وصی اور امام ہیں، نبیوں

میں ہمارے والد محمدؐ دیگر انبیاء سے افضل ہیں، رسول اللہ کی بیٹیوں میں سب سے بڑھ کر فاطمہؑ سیدۃ

النساء العالمین ہیں اور مولود میں اسلام میں حسن و حسین جو انان جنت کے سردار ہیں۔ آگے چل کر

فاطمی خطبے میں ان خیالات کی شمولیت اور ان کی کثرت اشاعت کے سبب یہ خیالات سنی خطبے کا بھی

جز بن گئے۔

مکتوب محمد الارقط بن عبداللہ الحسنی (نفس ذکیہ) بنام خلیفہ ابو جعفر منصور، حوالہ مذکور۔

۳۹۰۔ ان الدعاء علی الاجمال انما يتناول العباسی تقلیداً فی ذلك لما سلف من الامر ولا يحفلون بما وراء ذلك من تعيينه التصريح باسمه (مقدمہ ابن خلدون)۔ مزید دیکھئے: حوالہ ۳۴۷۔

۳۹۱۔ زینبؓ، رقیہؓ اور ام کلثومؓ کو فاطمہؓ کا سامقاً نہ عطا کئے جانے کا سبب یہ ہے کہ، جیسا کہ بعض علمائے اہل تشیع کا خیال ہے، رسول اللہ کی یہ صاحبزادیاں بیٹیاں نہیں بلکہ ربیبہ تھیں۔ حالانکہ قرآن مجید خود اس بات پر گواہ ہے کہ صرف فاطمہؓ رسول اللہ کی اکیلی بیٹی نہیں تھیں: ﴿يا ايها النبي قل لازواجك وبناتك﴾ (۳۳:۵۹)۔ تاریخی مصادر سے بھی اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ زینبؓ رسول اللہ کی سب سے بڑی بیٹی تھیں۔ سفر ہجرت کے دوران اونٹ سے گر گئی تھیں جس کے سبب ان کا حمل ساقط ہو گیا تھا۔ اسی حادثے کے جان لیوا اثرات سے بالآخر آپؐ کی موت ہو گئی۔ آپؐ کے صاحبزادے علیؓ بن ابوالعاصؓ اور صاحبزادی امامہؓ مدینہ میں اپنے نانا کے گھر میں پرورش پاتے رہے۔ یہاں تک کہ ان کے شوہر فتح مکہ سے کچھ پہلے مسلمان ہو کر مدینہ آ گئے۔ امامہ چھوٹی بچی تھیں جو سجدہ کی حالت میں کبھی آپؐ کی پیٹھ پر چڑھ جاتیں۔ فتح مکہ کے موقع پر جب آپؐ کی سواری مکہ میں داخل ہو رہی تھی تو آپؐ کے یہ نواسے علی بن زینبؓ سواری پر آپؐ کے ساتھ تھے۔ ابن عساکر نے لکھا ہے کہ جنگ یرموک میں علی بن ابوالعاصؓ کو عین عالم شباب میں شہادت نصیب ہوئی۔ سیدہ زینبؓ کی موت سے پہلے ہی رقیہؓ اور ام کلثومؓ رحلت فرما چکی تھیں۔ اس اعتبار سے سیدہ فاطمہؓ رسولؐ کی زندگی میں ان کی آخری نشانی کے طور پر باقی رہ گئی تھیں۔ وحی اور تاریخ دونوں کا اس بات پر اتفاق ہے کہ یہ چاروں بہنیں رسول اللہ کی حقیقی بیٹیاں تھیں۔

۳۹۲۔ ابن نباتہ (متوفی ۳۷۷ھ) ان ابتدائی مصنفین میں ہیں جنہوں نے خطبوں کی باضابطہ کتابیں تصنیف کیں۔ ان کا پورا نام ابی یحییٰ عبدالرحیم بن محمد اسمعیل بن نباتہ تھا۔ ابتداً بغداد میں رہے جہاں انھیں منہج البلاغۃ کے مصنف شریف رضی اور شریف مرتضیٰ کی تربیت کا شرف حاصل ہوا۔ بعد میں بنو حمدان کی شیعہ حکومت سے وابستہ ہو گئے تھے۔ ان کے خطبات مسجع اور فقہ نثر کا شاہکار ہیں۔ اب تک آل بیت اور بالخصوص پنجتن کی فضیلت کا جو چرچا زبانی خطبوں میں رواج پا چکا تھا، ابن نباتہ کی تصنیفی کاوشوں نے اسے ہمیشہ ہمیش کے لیے خلبے کا حصہ بنا دیا۔ ملاحظہ کیجئے: خطبات دوازده ماہی، ملک سراج الدین اینڈ سنز، لاہور، ۱۳۸۰ھ۔

۳۹۳۔ المقدیسی، احسن التقاسیم فی معرفۃ الاقالم، لائیڈن، ۱۹۰۶ء، ص ۳۷۔

۳۹۴۔ ابوزہرہ، احمد بن حنبل، ص ۲۶۸ (حوالہ مذکور)

۳۹۵۔ مراد ہیں ایچ اے آر گب، ملاحظہ کیجئے۔

H.A.R. Gibb, *Modern Trends in Islam*, Beirut, 1975, p.12

۳۹۶۔ George Makdisi, "Muslim Institutions of Learning in the Eleventh

Century Baghdad", *Bulletin of the School of Oriental and African*

Studies, University of London, vol. 24, no. 1 (1961), p.30.

۳۹۷۔ بنو امیہ جو بزورِ بازو امت پر مسلط ہو گئے تھے اپنے مخالفین کی زبان بندی کے لیے آمنہ بالقدر خیرہ

و شرہ کا سہارا لیتے اور یہ باور کراتے کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ خدا کی مرضی سے ہوتا ہے سو ہمیں صورت

حال پر شکوہ نہیں کرنا چاہیے۔ معبد جہنی جسے مورخین نے خاصا مطعون کر رکھا ہے دراصل ان حوصلہ مند

لوگوں میں تھے جو اس صورت حال پر خاموشی اختیار نہ کر سکے۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دن جب وہ حسن

بصری کے حلقہ درس میں شریک تھے انھوں نے حسن بصری سے استفسار کیا کہ بنو امیہ جو قضا و قدر کا

عذر پیش کرتے ہیں اس بارے میں آپ کی کیا رائے ہے؟ حسن بصری نے کہا: یہ خدا کے دشمن ہیں،

جھوٹے ہیں۔ معبد نے اصلاح احوال کے لیے جو کوشش کی اس میں انھیں شہادت نصیب

ہوئی۔ (میزان العتدال، ذہبی، ص ۱۲) کچھ یہی صورت حال غیلان دمشق کے ساتھ پیش آئی جسے

مورخین نے فرقہ قدریہ کے ساتھ محسوب کر رکھا ہے۔ حشام کے عہد میں غیلان کو بغاوت کے جرم میں

اپنی جان گوانی پڑی۔

ایک بار جب کلامی انداز سے بحث و مباحثہ کا رواج چل نکلا تو پھر متن قرآن کی تعبیرات بھی اس

روئے سے محفوظ نہ رہ سکیں۔ قرآن مجید کی وہ آیتیں، جہاں خدا کا عرش پر متمکن ہونا یا قیامت کے دن

فرشتوں کے جلو میں آنا، نے ان مسائل کو جنم دیا کہ یہ اسلوب بیان حقیقی معنی کو مراد ہیں یا مجازی۔

حقیقی معنی مراد لینے والوں نے جس میں اشعریہ اور محدثین دونوں شامل ہیں، انھوں نے اس حد تک

غلو کیا کہ ان پر مجسمہ اور مشبہہ کے الزامات لگائے گئے اور جنھوں نے اسے مجازی سمجھا جس میں

معتزلہ سرفہرست ہیں، انھیں منکرین صفات قرار دیا گیا۔ دیکھا جائے تو اس مجازی اور حقیقی

discourse کے پیچھے بھی بنیادی طور پر سیاسی نزاع کی کارفرمائی تھی۔ ذات و صفات کی بحث، ایک کو

دوسرے سے الگ سمجھنا یا دونوں کو ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم قرار دینے سے آگے چل کر اس

سوال نے جنم لیا کہ ایمان میں اعمال بھی داخل ہے یا نہیں۔ اس کلامی طرز فکر نے خدا کی ذات کے سلسلے میں ہی نہیں بلکہ انسان کے اپنے اختیار کے سلسلے میں بھی مشکل سوالوں کو جنم دیا۔ ﴿قل کل من عند اللہ﴾ جیسی آیت کے مقابلے میں ﴿ما اصابک من سية فممن نفسک﴾ جیسی آیتیں لائی گئیں۔ اور اس طرح عین متن قرآنی کی بنیادوں پر مختلف متخارب فرقوں کے قیام کا جواز پیدا ہو گیا۔ قدم عالم اور حدیث عالم سے جو بحث چلی تھی وہ بالآخر ان فلسفیانہ گرداب میں الجھ گئی جو ہماری دانشوانہ تاریخ میں غایت وحی سے مسلسل مزاحم ہوتی رہی ہے۔

۳۹۸۔ الرسالہ کی تصنیف عبدالرحمن بن مہدی (متوفی ۱۹۸ھ) کی ایماء پر عمل میں آئی تھی جس نے شافعی سے ایک ایسے علمی منہج کی تدوین کی درخواست کی تھی جو کتاب و سنت کے احکام کو سابقہ نظائر، اجماع اور نسخ و منسوخ کی روشنی میں عام لوگوں کی رہنمائی کر سکے۔ کہتے ہیں کہ عبدالرحمن مہدی کو جب اس کا مسودہ ملا تو وہ اس سے بہت متاثر ہوا۔ وہ اسے التناجاتا تھا اور کہتا جاتا تھا کہ کاش یہ مختصر بھی ہوتا، لو کان اقل ليفهم۔

ملاحظہ کیجئے۔ ابن العماد، شذرات الذهب فی اخبار من ذهب، ۸ مجلدات، قاہرہ، ۱۹۳۱ء، ج ۲، ص ۱۰۔ مزید دیکھئے۔ ابواسحاق الشیرازی، طبقات الشافعیہ، ۱۰ مجلدات، قاہرہ، ۷۶-۷۷، ۱۹۶۲ء، ج ۲، ص ۱۳-۱۱۲۔

۳۹۹۔ الاشعری کتاب الابانہ عن اصول الدیانہ، قاہرہ، ۱۳۲۸ء، ص ۹-۸۔

۴۰۰۔ غزالی نے تفرقہ بین الاسلام والذندقہ میں احیاء العلوم کی مخالفت کرنے والوں کے بارے میں لکھا ہے کہ یہ لوگ اشعری عقیدے سے بال برابر انحراف کو بھی کفر خیال کرتے ہیں۔ علامہ سبکی نے اس صورتحال کی گواہی طبقات شافعیہ (۶/۱۱۳) میں ان الفاظ میں دی ہے۔ والقوم اعنی الاشاعرة لاسیما المغاربة منهم يستصعبون هذا الصنع ولا یرون مخالفة ابی الحسن فی نقیر ولا قطمیر۔ کلامی طرز فکر، قیل قال اور موشگافیوں کا جبر اتنا سخت تھا کہ ان ازکار رفتہ مسائل سے واقفیت مدار علم قرار پایا۔ اس جبر کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے غزالی نے لکھا:

ان یحصل بالأدلة الوهمیة الکلامیة المبنیة علی امور مسلمة مصدق بها لاشہارها بین اکابر العلماء وشناعة انکارها ونفرة النفوس عن ابداء المرأفیہا. وهذا الجنس ایضاً یفید فی بعض الأمور و فی حق بعض الناس تصدیقاً جازماً بحیث لا یشعر صاحبه بامکان خلافه اصلاً. (الجام العوام عن علم الکلام، ص ۷۹)

اعتقاد کا دوسرا درجہ یہ ہے کہ علم کلام کے دلائل سے حاصل ہو جو وہی ہیں۔ اور جو ایسے مسائل پر مبنی ہیں، جن کی تصدیق لوگ اس وجہ سے کرتے ہیں کہ وہ علمائے کبار میں مقبول عام ہو چکے، اور ان سے انکار کرنا معیوب سمجھا جاتا ہے، اور اگر کوئی ان میں شک و شبہ کرے تو لوگ اس سے نفرت کرنے لگتے ہیں۔ لیکن اس احتجاج کے باوجود غزالی بھی ان مسائل سے اپنا دامن نہ بچا سکے بلکہ انہوں نے اشاعرہ کے محض عقائد کو جوں کا توں قبول کر لینے میں ہی عافیت جانی۔

۴۰۱۔ علامہ سعد الدین تفتازانی نے شرح عقائد نسفی میں اس واقعہ کا تذکرہ کیا ہے۔ ملاحظہ ہو: شرح عقائد نسفی (انگریزی ترجمہ)، Earl Edgar Elder, Columbia University Press, New York, 1950, p. 9.

۴۰۲۔ اشعری کا وہ سلسلہ تلامذہ جس نے مسلم ذہن پر گہرے اثرات مرتب کئے، ان میں سے چند نام اس طرح ہیں:

- ابوہل صلوی
- ابو بکر قفال
- حافظ ابو بکر جز جانی
- ابو عبد اللہ طائی
- ابو یزید مروزی
- ابو الحسن باہولی
- اور پھر شاگردوں کی دوسری نسل جن میں
- ابو بکر باقلانی
- ابو اسحاق اسفرائنی
- ابو بکر بن فورک

شامل ہیں اور پھر تیسری پیڑھی میں خود امام الحرمین کی شمولیت سے اس بات کا اندازہ کیا جاسکتا ہے کہ اشعری جن کی تربیت کبھی اعتزال کے گود میں ہوئی تھی ان کے اثرات کس طرح آگے چل کر سلیم الفکری اور روایت کا علامیہ بن گئے۔

۴۰۳۔ کتاب المواقف، شرح الجز جانی، ج ۳، ص ۱۹۹۔

۴۰۴۔ امام رازی، تفسیر کبیر، بذیل قصہ ہارت و ماروت۔

۴۰۵۔ غزالی نے احیاء العلوم میں اہل سنت کے متفقہ عقیدے کے طور پر ان امور کا ذکر کیا ہے کہ خدا انسان کو تکلیف مالا یطاق دے سکتا ہے۔ انہ یجوز علی اللہ سبحانہ ان یکلف الخلق مالا یطیقونہ۔ وہ اپنے بندوں کے ساتھ جو چاہتا ہے کرتا ہے۔ اسے اس بات کی حاجت نہیں کہ وہ بندوں کی مصلحت کا خیال رکھے۔ انہ تعالیٰ یفعل بعبادہ ما یشاء فلا یجب علیہ رعاۃ الاصلح لعبادہ اسے اس بات کا حق حاصل ہے کہ وہ بغیر کسی جرم کے مخلوق کو عذاب دے اور ضروری نہیں کہ اس عذاب کے بدلے اسے آنے والے دنوں میں ثواب سے نوازا جائے۔ ان اللہ عزوجل ایلام الخلق و تعذبہم من غیر جرم سابق و من غیر ثواب لاحق۔

۴۰۶۔ ابن اثیر، کامل فی التاریخ، ذیل واقعات ۴۶۶۔

عام طور پر یہ خیال کیا جاتا ہے کہ ماتریدی اور اشعری عقائد میں محض اسلوب اور لب و لہجہ کا فرق ہے اور یہ کہ اشعریت چونکہ ماتریدیت کا بھی احاطہ کرتی ہے اس لیے ماتریدیت کا علیحدہ تشخص رفتہ رفتہ پس پردہ چلا گیا حالانکہ ماتریدی بعض بنیادی کلامی مسائل میں اشعری کے مخالف ہیں مثلاً وہ اشیاء کے حسن و قبح کو عقلی نہیں سمجھتے۔ اشعری کے برخلاف وہ اس بات کے قائل ہیں کہ خدا کسی کو تکلیف مالا یطاق دیتا ہے۔ وہ اس خیال کے بھی قائل ہیں کہ خدا ظلم کر سکتا ہے اور یہ کہ اس کے تمام افعال مصالح پر مبنی نہیں ہوتے۔ یہ وہ بنیادی اختلافات ہیں جو اشعری اور ماتریدی مدرسہ فکر میں پائے جاتے ہیں۔ بعضوں نے ان کے اختلاف کی ایک طویل فہرست فراہم کی ہے۔ علامہ حسن بن یونس البیاضی کے مطابق ان دو شارحین کے مابین کوئی پچاس مسکوں پر اختلاف ہے۔ (شرح احیاء العلوم، ج ۴، ص ۱۲) لیکن امر واقعہ یہ ہے کہ ماتریدی اپنی تمام تر حنفیت کے باوجود عقائد کی تشریح و تاویل میں مرکزی اسٹیج پر وہ جگہ نہ پاسکے جسے اشعری کو بوجہ مسلم فکر میں حاصل ہوگئی۔

۴۰۷۔ مقریزی، تاریخ مصر، ج ۲، ص ۳۵۸۔

۴۰۸۔ سیر النبلاء ج پانزدہم (محولہ مولوی محمد یونس، ابن رشد، مطبع معارف اعظم گڑھ، ۱۳۲۲ھ)۔

۴۰۹۔ وکیع بن الجراح سے منقول ہے۔ من زعم ان القرآن محدث فقد کفر۔ شافعی کے شاگرد مزنی

کا قول ہے۔ من قال ان القرآن مخلوق فهو کافر۔ احمد بن حنبل کہتے ہیں: والقران کلام

اللہ تکلم بہ، لیس بمخلوق و من زعم ان القران مخلوق فهو جہمی کافر، و من زعم

ان القران کلام اللہ و وقف ولم یقل لیس بمخلوق فهو اخبث من قول الاول، و من

زعم ان الفاظناہ، و تلاوتنا لہ مخلوقہ، و القران کلام اللہ فهو جہمی، و من لم نکفر

هؤلاء القوم فهو مثلهم۔

(العقيدة للامام احمد بن حنبل برواية عبدوس العطار، المطبوع مع العقيدة برواية ابي بكر الخلال، دمشق، ۱۹۸۸ء، ص ۷۹۔

۳۱۰۔ امام بخاری سے منقول ہے: نظرت في كلام اليهود والنصارى والمجوس فما رأيت قوماً اضل في كفرهم من الجهيمية واني لاستجهل من لا يكفرهم۔ حوالہ مذکور

۳۱۱۔ عبدالرحمن بن مہدی کہتے ہیں: لورأيت رجلا على الجسروبيدي سيف يقول القرآن مخلوق ضربت عنقه حوالہ مذکور۔

۳۱۲۔ المناقب، ص ۱۵۹،

۳۱۳۔ محولہ ابوزہرہ، احمد بن حنبل، ص ۲۴۰۔

۳۱۴۔ ابن حجر نے شہرستانی کے بارے میں الخوارزمی کا یہ قول نقل کیا ہے: لو لا تخبطه في الاعتقاد، وميله الى اهل الزيغ والالحاد لكان هو الامام في الاسلام۔ ابن حجر، لسان الميزان، ج ۵، ص ۲۶۳۔

۳۱۵۔ ذہبی نے میزان الاعتدال میں لکھا ہے کہ مرجیہ بہت بڑے علماء کا مذہب ہے۔ اس قول کے قائلین پر داروگیر نہ کرنی چاہیے: الارجاء مذهب لعدة من اجلة العلماء ولا ينبغي التحامل على قائله، وهذا الارجاء معناه تاخير امر المئوم من المذنب الى الله تعالى في الاخرة ان شاء عذبه وان شاء غفر له۔ (میزان الاعتدال، ج ۳، ص ۶۷)

۳۱۶۔ قرآن مجید میں ایسی آیات کی کمی نہیں جو عقیدہ عصمت انبیاء کے مغائر ہے۔ مثلاً حضرت آدم کے بارے میں یہ قرآنی بیان وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتباہ ربه فتاب عليه وهدى یا حضرت ابراہیم کا یہ فرمانا ناسی لا احب الافلين یا خود آپ کے بارے میں یہ ارشاد درئی ووجدک ضالا فهدى اسی خیال پر دال ہے کہ عالم بشریت کا اسوہ حسنی بھی اسی انسانی خمیر سے اٹھایا گیا ہے۔ غزالی کے عہد تک انبیاء کو الوہی صفتی کا حامل نہیں سمجھا جاتا تھا۔ گو کہ شیعوں کے مختلف غالی طبقے اپنے ائمہ کے سلسلے میں اس قسم کے التباسات کا شکار تھے۔ احیاء العلوم میں غزالی نے آیت قرآنی لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر سے اس خیال پر دلیل قائم کی ہے کہ گناہ اور وسوسہ شیطانی سے انبیاء تک نہ بچ سکے: ”کوئی شخص اعضا کے گناہ سے خالی نہیں کیونکہ اعضا کے گناہ سے تو انبیاء تک نہ بچ سکے۔ قرآن و حدیث میں انبیاء کی خطاؤں اور ان کی توبہ اور خطاؤں پر گریہ و زاری کا مذکور موجود

ہے۔ اگر بعض اوقات انسان اعضا کے گناہ سے محفوظ بھی رہے تو دل سے قصد گناہ سے نہ بچے گا۔ اور اگر دل میں بھی قصد نہ ہوگا تو وسوسہ شیطان سے نہ بچے گا کہ وہ خیالات پریشان دل میں پیدا کرتا ہے اور اس سے یاد الہی سے غفلت پیدا ہوتی ہے اور اگر وسوسا سے بھی خالی رہے تو اس بات سے نہیں بچ سکتا کہ اللہ تعالیٰ کی صفات اور افعال کی واقفیت میں غفلت اور قصور ہو اور یہ سب باتیں نقصان کی ہیں۔ اور ہر نقصان کا کوئی سبب ہے اور اس نقصان کو چھوڑنا اور اس کی ضد نفع کو اختیار کرنا توبہ کی غرض ہے اور کسی انسان کے متعلق یہ تصور نہیں ہو سکتا کہ وہ اس نقصان سے خالی ہے (آنحضرت کا ارشاد ہے کہ ما عرفناک حق معرفتک) البتہ مقدار نقصان کے بارے میں لوگ مختلف رائے ہیں، اصل نقصان کچھ نہ کچھ ہر ایک میں موجود ہے اس سے زیادہ اور کیا ہوگا کہ آنحضرت فرماتے ہیں کہ انہ لینعان علی قلبی حتی استغفر اللہ فی الیوم واللیلۃ سبعین مرۃ۔ (رواہ مسلم) اور اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے آپ کو بزرگی عطا فرمائی۔ ارشاد فرمایا: لیغفر لک اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر۔ جب ایسے عالی شان نبی کا یہ حال ہو تو دوسروں کا کیا ہوگا۔“

(غزالی، احیاء العلوم، ج ۴، باب اول توبہ کے بیان میں)

۴۱۷۔ تفسیر مدارک میں حضرت عثمانؓ سے مروی ایک روایت ہے کہ رسول اللہ کا سایہ نہیں ہوتا تھا مبادا اس پر کسی شخص کا پیر پڑ جائے اور بے حرمتی کا مرتکب قرار پائے۔ خصائص کبریٰ میں زکون تابعی کے حوالے سے بھی یہ بات کہی گئی ہے کہ سورج یا چاند کی روشنی میں آپ کا سایہ نہیں دیکھا جاتا تھا۔ قاضی عیاض نے الشفاء میں اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ رسول اللہ کے سایہ کا نہ ہونا اس سبب سے تھا کہ آپ نور سے تخلیق کئے گئے تھے۔ علمائے متاخرین میں مجدد الف ثانی نے مکتوبات میں، عبدالحق محدث دہلوی نے مدارج النبوہ میں اور شاہ عبدالعزیز نے تفسیر عزیزی میں اس خیال کی تائید کی ہے۔ علمائے اہل سنت کے اس موقف کا غالباً سبب یہ ہے کہ نسفی جنھیں امام عقائد کی حیثیت حاصل ہے، وہ سایہ رسول کے عدم وجود کے قائل تھے۔

۴۱۸۔ الجوامع العوام میں غزالی نے ید، وجہ اور عین وغیرہ کو مجازی معنی پر محمول کیا ہے۔ غزالی کی ان تعبیرات کو اس حد تک قبول عام مل گیا کہ آج بہت سے لوگ اسے اشعری کی تعبیر پر محمول کرتے ہیں۔ غزالی جو اشعریت کی توسیع ہیں انھوں نے احیاء العلوم میں اسلام کا ایک عوامی قالب دینے کی کوشش کی۔ انھوں نے ذات الہی، افعال الہی سے متعلق اصول عشرہ متعین کئے اور انھیں ایمانیات کا مدار قرار دیا۔ اس کے علاوہ قیامت، منکر نکیر، عذاب قبر، میزان قیامت، پل صراط، جنت و جہنم، احکام امامت،

فضیلت صحابہ بترتیب خلافت، شرائط امامت اور غیاب امام عادل کی شکل میں سلطان وقت کے احکام کی پیروی کو مومنین پر لازم قرار دیا۔ گوکہ غزالی اس خیال کے بھی قائل رہے کہ اسرار شریعت عام لوگوں پر ظاہر نہیں کئے جاسکتے۔ البتہ اشعریت کی عوامی تائید اور شہرت کے سبب اسے رفتہ رفتہ دین کے حتمی قالب کی حیثیت حاصل ہو گئی۔

۴۱۹۔ ابن تیمیہ، الرد علی المنطقیین، بیروت، ۲۰۰۵ء، ص ۳۵۵۔

۴۲۰۔ حدیث سفینہ: ”میرے اہل بیت کی مثال سفینہ نوح کی ہے جو اس میں سوار ہو گیا اس نے نجات پائی اور جو اس سے دور رہا وہ غرق ہو گیا۔“ درج ذیل سنی ماخذ میں یہ حدیث معمولی لفظی اختلاف کے ساتھ مذکور ہے۔

مستدرک (الحاکم) ج ۲، ص ۳۳۳۔ حلیۃ الاولیاء لابن نعیم، ج ۴، ص ۳۰۶۔ تاریخ بغداد (خطیب)، ج ۱۲، ص ۱۹۔ در المنثور (سیوطی)، ذیل آیت ۲/۵۸؛ کنز العمال (المقتبی)، ج ۱، ص ۲۵۰۔ مجمع الزوائد (المبشبی)، ج ۹، ص ۱۶۷۔

۴۲۱۔ حدیث مقاتلہ: ”علیؑ پر خدا کی رحمت ہو۔ بار الہا حق ہمیشہ علیؑ کے ساتھ رکھیو“ درج ذیل سنی ماخذ میں مذکور ہے۔

ترمذی، ج ۲، ص ۲۹۸۔ مستدرک (الحاکم)، ج ۳، ص ۱۱۹۔ تاریخ بغداد (خطیب)، ج ۱۲، ص ۲۱۔ مجمع الزوائد، ج ۷، ص ۱۳۳۔ کنز العمال، ج ۶، ص ۱۵۷۔

۴۲۲۔ حدیث نور: ”خلق آدمؑ سے چودہ ہزار سال پہلے میں اور علیؑ خدا کے حضور میں بشکل نور موجود تھے۔ جب خدا نے آدمؑ کی تخلیق کی تو اس نے اسے دو حصوں میں تقسیم کیا ایک حصہ میں ہوں اور دوسرا حصہ علیؑ۔“ درج ذیل سنی ماخذ میں مذکور ہے۔

احمد بن حنبل نے فضائل میں، سبط ابن الجوزی نے تذکرۃ الاخوص میں اور المحب الطبری نے ریاض النادرہ میں اس حدیث کا تذکرہ کیا ہے۔

۴۲۳۔ حدیث الراہیہ: ”کل میں ایک ایسے شخص کو علم دوں گا جس کے ہاتھوں پر خدا خیر فتح کرے گا۔ وہ اللہ اور اس کے رسولؐ سے محبت کرتا ہے اور اللہ اور اس کا رسولؐ اس سے محبت کرتا ہے۔“

مسلم نے کتاب الجہاد والسیر میں، الحاکم نے مستدرک میں، ابن حنبل نے مسند میں، ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں، نسائی نے الخصال میں، متقی نے کنز العمال میں اور بیہقی نے سنن میں اس حدیث کا تذکرہ کیا ہے۔

۳۲۳۔ بخاری اور مسلم میں حسن و حسینؑ کو سیدنا شباب اہل الجنة قرار دینے والی کوئی حدیث نہیں ملتی اور نہ ہی فاطمہؑ کے سیدۃ النساء اہل الجنة کا کوئی تذکرہ پایا جاتا ہے۔ البتہ ترمذی میں ابوسعید خدریؓ کے حوالے سے الحسن والحسین سیدنا شباب اہل الجنة کا قول رسول اللہ سے منسوب کیا گیا ہے۔ اس حدیث کے غیر ثقہ ہونے کے لیے اتنا ہی کافی ہے کہ اس کے راویوں میں یزید بن ابی زیاد کا نام شامل ہے جو تشیع میں اپنے غلو کے لیے معروف ہیں۔ ملاحظہ کیجئے میزان العتدال، ج ۳، ص ۳۱۱۔

۳۲۵۔ ابن عربی نے فتوحات مکہ میں سورۃ فتح کی آیت انا فتحنا لک فتحاً مبیناً لیغفر اللہ ما تقدم من ذنبک وما تاخر.... الخ۔ کی تفسیر میں لکھا ہے کہ اس بشارت کے مستحق قیامت تک آنے والی تمام اولادِ فاطمہؑ ہیں۔ فدخل الشرفاء اولاد فاطمه کلهم ومن هو من اهل البيت الی یوم القيامة فی حکم هذه الاية من الغفران فهم المطهرون اختصاصاً من الله وغاية بهم ولا يظهر حکم هذا الشرف لاهل البيت الا فی الدار آخرة فانهم يحشرون مغفور لهم۔

۳۲۶۔ احمد بن حنبلؒ نے اپنی کتاب الصوائق المحرقة میں ایسی خوش کن روایتیں نقل کی ہیں جس سے اس امر پر دلیل لانا مقصود ہے کہ جنت ذریت فاطمہؑ کے لیے مخصوص ہے۔ ملاحظہ کیجئے۔
رسول اللہ نے حضرت علیؑ سے فرمایا پہلے چار لوگ جو جنت میں داخل ہوں گے وہ میں، تم، حسن اور حسین ہوں گے۔ اور ہمارے پیچھے پیچھے ہماری اولاد ہوگی اور ہماری اولاد کے پیچھے ہماری بیویاں ہوں گی اور دائیں بائیں ہمارے شیعہ ہوں گے۔ (الصوائق المحرقة، ص ۱۱۰)۔

اصل متن ملاحظہ ہو۔ انه صلى الله عليه وسلم قال لعلي ان اول اربعة يدخلون الجنة انا وانت والحسن والحسين وذرارينا خلف ظهورنا وازواجنا خلف ذرارينا و شيعتنا عن ايماننا و شماننا۔

۳۲۷۔ بخاری اور مسلم میں عبداللہ بن مسعود سے یہ تشہد منقول ہے۔ التحیات لله والصلوات والطیبات السلام علیک ایہا النبی ورحمة الله وبرکاتہ السلام علینا وعلی عباد الله الصالحین۔ اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمد عبده ورسوله۔

ابن عباس سے منقول مسلم میں تشہد بعض لفظی اختلاف کے ساتھ اس طرح ہے۔

التحیات المبارکات للصلوات لله سلام علیک ایہا النبی ورحمة الله وبرکاتہ سلام

علینا وعلیٰ عبادہ الصالحین۔ أشهد ان لا اله الا الله وأشهد ان محمدا رسول الله۔
 البتہ نماز میں دوسری تشہد (دروود) کی شمولیت ان روایتوں کے سہارے ہے جن میں رسول اللہ سے
 منسوب کیا گیا ہے کہ جو شخص نماز میں مجھ پر اور میرے اہل بیت پر درود نہیں بھیجتا خدا اس کی نماز قبول
 نہیں کرے گا۔ (سنن دارقطنی)۔ ایک روایت میں رسول اللہ سے یہ قول بھی منسوب ہے کہ جب تک
 مجھ پر اور میرے اہل بیت پر درود نہیں بھیجا جائے گا اس وقت تک دعا محبوب رہے گی (صوائق الحرمہ،
 ص ۸۸)۔ بلکہ حضرت علیؑ سے منسوب ایک روایت میں یہاں تک کہا گیا ہے کہ ہر وہ دعا محبوب ہے
 جس میں محمدؐ اور آل محمدؐ پر درود نہ ہو۔ (فیض القدر، ج ۵، ص ۱۱۹ اور کنز العمال، ج ۱، ص ۱۷۳)

۲۲۸۔ محی الدین ابن عربی نے فتوحات مکیہ میں آیت ختم نبوت کی تشریح میں لکھا ہے:

ان النبوة التي انقطعت بوجود رسول الله صلى الله عليه وسلم هي نبوة التشريع لا
 مقامها فلا شرع يكون ناسخا لشرعه صلى الله عليه وسلم ولا يزيد في شرعه حكما
 اخر وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم ان الرسلت والنبوة قد انقطعت فلا رسول
 بعدى ولا نبى اى لانبى يكون على شرع يخالف شرعى بل اذا كان يكون تحت
 حكم شريعتي. (فتوحات مکیہ، جلد دوم، ص ۳)

۲۲۹۔ ملا علی قاری، موضوعات کبیر، ص ۵۹۔

۲۳۰۔ عبدالقادر جیلانی کا موقف ہے: ان الحق تعالیٰ یخبرنا فی سرائرنا معانی کلامہ و کلام
 رسوله ویسمی صاحب هذا المقام انبیاء الاولیاء۔ (الیواقیت والجواہر فی بیان عقائد
 الاکابر، جلد ۲، ص ۲۵، وشرح الشرح العقائد نسفی حاشیہ ۲۳۵)۔

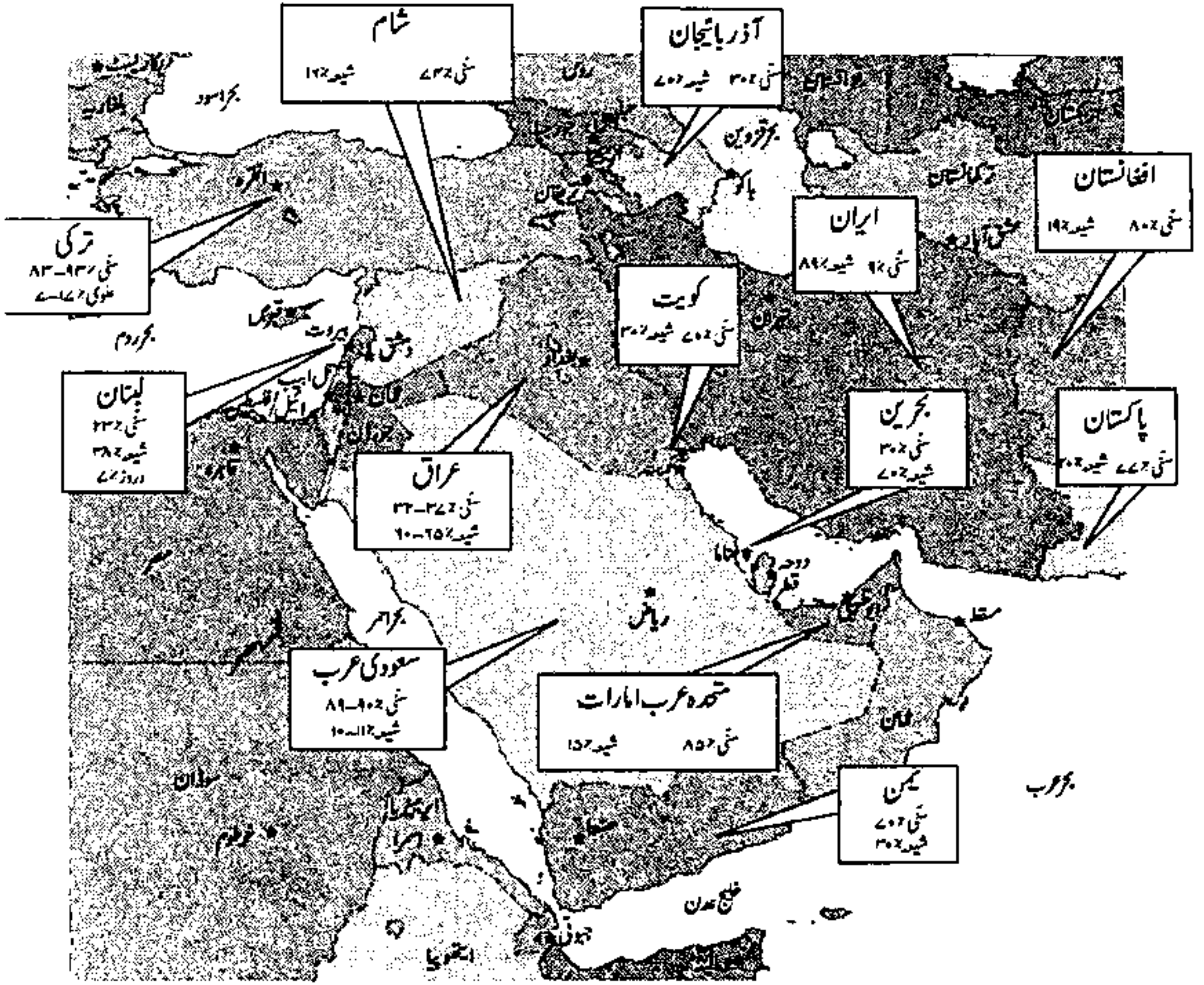
۲۳۱۔ بقول عبدالکریم الجلیلی۔ ان کثیراً من الانبیاء و نبوتہ نبوۃ الولاية کالخضر فی بعض
 الاقوال و کعیسیٰ اذا نزل الی الدنیا فانہ لا یكون له نبوۃ التشريع و کغیره من بنی
 اسرائیل (الانسان الکامل، ص ۸۵)۔

۲۳۲۔ عبدالوہاب شعرانی کا اصرار کہ

فان مطلق النبوة لم ترفع وانما ارتفع نبوة التشريع فقط (الیواقیت والجواہر، ج ۲، ص ۳۵)

۲۳۳۔ شاہ ولی اللہ، تفہیمات الہیہ، ص ۸۵، غلام مصطفیٰ القاسمی، حیدرآباد، پاکستان، ج ۲، ص ۸۵۔

عالم اسلام کے عین قلب میں قبعین محمد کا نظری انتشار
شیعہ سنی عدوی تناسب



ماخذ: CRS Report for Congress (RS21745)

سلسلہ ادراک کی علمی اور تحقیقی کتابیں

پڑھیے پڑھائیے اور دین کا صحیح تصور عام کیجیے

ہم کیوں سیادت سے معزول ہوئے؟ قیمت: Rs. 80/-

اسلام میں تفسیر و تعبیر کا صحیح مقام قیمت: Rs. 110/-

اسلام میں حدیث کا صحیح مقام قیمت: Rs. 110/-

اسلام میں فقہ کا صحیح مقام قیمت: Rs. 140/-

اسلام میں تصوف کا صحیح مقام قیمت: Rs. 120/-

حقیقی اسلام کی بازیافت
کونوا ربانین: قیمت: Rs. 200/-

اسلام کی آفاقی دعوت کا ایک چشم کشا تعارف قیمت: Rs. 100/-

علم شرعی کی شرعی حیثیت قیمت: Rs. 80/-

ادراک زوال امت (کامل دو جلدوں میں) قیمت: Rs. 700/-

کتاب العروج (مصور، رنگین) قیمت: Rs. 400/-

مفت ڈاؤن لوڈ کے لیے ملاحظہ کیجیے:

www.RashidShaz.com

- ۲۲- تفسیر آرمی، ج ۲، ص ۲۹۵۔
- ۲۳- القاضی العسمان، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۱۷/الکافی، ج ۱، ص ۲۸۹/الطبری، مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تہران، ۱۳۹۵ھ، ج ۳، ص ۲۰۹۔
- ۲۴- تفسیر طبری، قاہرہ، ۱۹۵۳ء، ج ۵، ص ۲۸۵/الکافی، تہران، ۱۹۶۸ء، ج ۱، ص ۲۸۹۔
- ۲۵- تفسیر آرمی، نجف، ۱۹۶۶ء، ج ۱، ص ۱۷-مزید دیکھیے تفسیر البیان للطوسی، نجف، ۱۹۵۷ء، ج ۳، ص ۵۲۹۔
- ۲۶- تفسیر آرمی، ج ۱، ص ۱۷/تفسیر البیان للطوسی، ج ۱، ص ۵۷۴۔
- ۲۷- قاضی العسمان، دعائم الاسلام (ترجمہ صفحہ فیضی) قاہرہ، ۱۹۵۰ء، ج ۱، ص ۱۷۔
- ۲۸- حوالہ سابق، ج ۱، ص ۱۸-۱۷-مزید دیکھیے تفسیر البیان للطوسی، ج ۳، ص ۲۳۵۔
- ۲۹- قاضی العسمان، دعائم الاسلام، ج ۱، ص ۳۱۔
- ۵۰- ایضاً
- ۵۱- ایضاً، ج ۱، ص ۱۷۔
- ۵۲- ایضاً، ج ۳، ص ۳۸۔
- ۵۳- ایضاً، ص ۸۴-مزید دیکھیے: مجمع البیان فی تفسیر القرآن للطبرسی، تہران، ۱۹۷۵ء، ج ۱-۱۰، ص ۹۰، ص ۲۲-۲۸۔
- ۵۴- الکافی، ج ۱، ص ۱۹۴۔
- ۵۵- ایضاً، ج ۱، ص ۲۱۵۔
- ۵۶- تفسیر آرمی، ج ۲، ص ۱۹۳۔
- ۵۷- چوتھی صدی تک شیعہ سنی فرقے کی علیحدہ علیحدہ شناخت پوری طرح متشکل نہیں ہو پائی تھی اور اس وقت تک مرتب ہونے والی تمام ہی دینی کتابوں بشمول طبری اور صحاح ستہ تمام ہی فرقے کے لیے مشترک علمی ماخذ کی حیثیت رکھتی تھیں سو جب آگے چل کر شیعہ مصنفین نے اپنی کتابیں الگ مرتب کرنا شروع کیں تو یہ مشترک کتاب سابقہ غیر محسوس طور پر الگ سنت کا پائنا سر مایہ معلوم ہو گئیں۔ اہل بیت کے سلسلے میں علی، فاطمہؑ، حسنؑ اور حسینؑ کے حوالے سے سنتوں میں جو قبول عام تصور پایا جاتا ہے اس کی بنیادیں اسی دور التباس میں پائی جاتی ہیں جب بھارت بھارت کے خیالات پر حصول اقتدار کے لیے مختلف فرقے و جموں میں آ رہے تھے اور جب ہر فرقہ اپنے حجاز کے لیے قہے کہاتوں، مناقب کی



سیدنا ابوبکرؓ

حقیقی اسلام کی بازیافت

راشد شاہ