نقدِ حدیث میں اصحابِ ائمہؑ کا کردار

(سنہ 150 سے 250 ہجری کے دوران)

The Role of the Companions of the Imams(A.S) in the Critique of Hadith (During 150 to 250 AH)

Open Access Journal
Qtly. Noor-e-Marfat
eISSN: 2710-3463
pISSN: 2221-1659
www.nooremarfat.com
Note: All Copy Rights are Preserved.

Muhammad Furqan
Ph.D. Scholar History of Islamic Civilization, MIU, IRI.
E-mail:m.furqan512@yahoo.com

Abstract:

A group of theologians and jurists among the companions of the Imams of the *Ahl al-Bayt* (as) had noticed from the time of *Imam Sadiq* (as) that there is an element of exaggeration in the traditions attributed to the Imams. Therefore, they started a series of critiques of *Hadith* and presented the Qur'an and *Sunnah* as the definitive criteria for the acceptance of *Hadith*. Many narrations were sorted on the same criteria. For the purpose of confirming or refuting the books of hadith written by some companions of *Imam Reza* (as) were also presented to Him. Due to these efforts, in the source of *Rijal* - especially *Rijal al-Kashi*- the exaggeration of the narrator was considered as an important criterion of his weakness. A critical review about the role of holy Imams companions in critique of *Hadith* from 150 to 250 AH is presented in this article.

Keywords: Critique, Hadith, Companions, *Imams, Ahl al-Bayt*.

خلاصہ

ائمہ اہل بیت علیہم السلام کے اصحاب میں متکلمین و فقہاء کے ایک طبقے نے امام صادق علیہ السلام کے زمانے سے ہی یہ بھانپ لیا تھا کہ ائمہ کی طرف منسوب بعض احادیث جعلی ہیں اور ان میں غلو کا عنصر پایا جاتا ہے۔ لہٰذا انہوں نے نقدِ حدیث کا سلسلہ شروع کیا اور قرآن و سنت کو حدیث کی قبولیت کے قطعی معیار کے طور پر پیش کیا اور اسی معیار پر بہت سی روایات کی چھانٹی کی گئی۔اصحابِ ائمہؑ کے اسی طبقے کی کاوشوں سے رجال کے مآخذ، بالخصوص رجال الکشی میں راوی کے غلو کو اس کے ضعف کا ایک اہم معیار قرار دیا گیا۔اس مقالہ میں 150 ہجری سے 250 ہجری کے درمیان اصحاب ائمہ اہل بیت علیہم السلام کی اس علمی کاوش کا تحلیلی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔

کلیدی کلمات: نقد، حدیث، اصحاب، ائمہ، اہل بیت۔

مقدمہ

اسلامی سماج میں عصر صحابہ سے رائج وہ اقوال جن کو رسول خداﷺ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، انہیں اصطلاح میں "حدیث" کہا جاتا ہے۔ تاہم شیعہ کی نظر میں حدیث کا دائرہ وسیع تر ہے اور ان کے ہاں ائمہ اہل بیت معصومین علیہم السلام سے صادر ہونے والا کلام بھی حدیث کا درجہ رکھتا ہے۔ حدیث کا راوی سے بڑا گہرا تعلق ہے۔ اس لیے احادیث کو برابر کا اعتبار و وثوق میسر نہیں ہے۔ بلکہ اسے صحیح، حسن، موثق اور ضعیف چار اقسام میں تقسیم کیا گیا ہے۔[1] احادیث ان دینی مفاہیم کو پہنچانے کا ذریعہ ہیں جو سنت و سیرت معصومینؑ کی حکایت کرتے ہیں۔ یہ احادیث راویوں کے روایت کردہ الفاظ اور بعض اوقات ان کے ان الفاظ سے فہم کی شکل میں ہم تک پہنچی ہیں۔ یوں احادیث میں راوی کا کردار بہت اہم ہے، جسے اصولی اصطلاح میں ''سنت حاکیہ'' کہتے ہیں۔ راویوں کے اسی کردار کی بدولت تاریخ اسلام کی پہلی صدی سے ہی احادیث کے متعلق شکوک و شبہات ایجاد ہو چکے تھے اور بہت سی احادیث ایسی تھیں جنہیں محدثین وفقہاء و متکلمین ماننے سے انکاری تھے۔

شواہد اس بات کا پتہ دیتے ہیں کہ نقدِ حدیث کا سلسلہ پہلی صدی ہجری سے شروع ہوا اور ہر زمانے میں اس کا طریقہ کار بدلتا رہا۔ ناقدین حدیث میں ابن شہاب زہری جیسے راوی زیادہ تر علاقائی سطح پر احادیث کے ناقد تھے۔ زہری نے (جو پہلے مکتب مدینہ اور پھر مکتب شام سے وابستہ ہو گیا تھا) عراقی احادیث کو تنقیدی زاویے سے دیکھا ہے[2]، جبکہ مدینہ و شام کے متعلق ایسا کوئی رویہ اس کی طرف سے سامنے نہیں آیا۔[3] مجموعی طور پر حدیث کے نقادوں میں امام علی علیہ السلام سے لے کر امام رضا علیہ السلام تک اور علماء میں سے ائمہ علیہ السلام کے بعض فقیہ و متکلم شاگردوں جیسے زرارہ بن اعین،[4] ہشام بن حکم اور یونس بن عبدالرحمٰن کا نام قابل ذکر ہے، جنہوں نے حدیث کو نقادانہ نظر سے دیکھا ہے۔

نقدِ حدیث کے حوالے سے حضرت امام علی علیہ السلام وہ فرمان قابلِ غور ہے جس میں آپ نے فرمایا کہ لوگوں کے پاس جو حدیث کے نام پر مواد موجود ہے وہ حق و باطل، ناسخ و منسوخ، محکم و متشابہ کا آمیزہ ہے۔ لہٰذا اس میں صحیح و سقیم کو جدا کرنے کی ضرورت ہے۔ آپ نے ناقلین حدیث کو چار مختلف کیٹگریز میں تقسیم کیا ہے۔ سب سے پہلے نمبر پر منافق جو بظاہر مسلمان اور لوگوں کی نظر میں صحابی رسولﷺ شمار ہوتا ہے۔ ایسا شخص دنیا پرست اور دنیوی خواہشات کے لیے احادیث گھڑتا ہے۔ دوسرے وہ کم فہم لوگ راوی ہیں جو حدیث کو صحیح انداز میں سمجھ نہ سکے اور اپنے ناقص فہم کو حدیث کے طور پر پیش کرتے رہے۔ تیسرے وہ جس کا فہم تو درست تھا، لیکن جامع و کامل نہ تھا، یعنی اسے یہ علم نہ تھا کہ رسول خداﷺ نے کسی دوسرے مقام پر کیا فرمایا ہے، اس کا نسخ ہوا

یا نہیں؟اور آخری قسم وہ راوی ہیں جو مذکورہ نقائص سے پاک ہیں، یہ حدیث کو صحیح طور پر سمجھے اور انہیں رسول اللہ ﷺ کے تمام افعال و اقوال پر تسلط تھا۔ پھر آپ نے فرمایا کہ رسول اللہ ﷺ کا کلام دو قسم کا ہے، ایک وہ جو خاص حالات کے لیے تھا، دوسرے عام اور کلی قواعد تھے۔[5]

مذکورہ مطالب کی روشنی میں "نقدِ حدیث" کی اہمیت بہت واضح ہے اور دین فہمی کا اس سے بڑا گہرا تعلق ہے۔البتہ یہ ایک بہت وسیع موضوع ہے جس پر کئی کتب لکھی جاسکتی ہیں۔ زیر نظر مقالہ صرف امام رضا علیہ السلام اور آپ سے سابقہ ائمہ علیہم السلام کے زمانہ امامت میں نقدِ حدیث کے متعلق اصحاب ائمہ کے کردار کا جائزہ لیا گیا ہے۔اس مقالہ کی روش علمی و تحلیلی ہے جس میں کتابخانوں اور Digital Liberaries سے استفادہ کیا گیا ہے۔

ا۔ نقدِ حدیث کا تاریخی پسِ منظر

صدر اسلام کے بہت سے فرقے/مکاتب احادیث گھڑنے یا انہیں توڑ مروڑ کر پیش کرنے کا نامقدس فریضہ سرانجام دیتے رہے، ہر ایک نے اپنی تقدیس اور دوسرے کے طعن و تشنیع کے لیے حدیث کا سہارا لیا۔ خوارج، مرجئہ، اہل حدیث، غالی اور قدریہ و جبریہ سب کے پاس اپنے اپنے نظریات کے حق میں اور دوسروں کی مخالفت میں حدیث سے دلائل موجود ہیں۔ بطور مثال حقیقت ایمان کے متعلق اور یہ کہ ایمان کم یا زیادہ ہونے والی چیز ہے یا نہیں؟اس مسئلے میں ایک طرف مرجئہ تھے جو ایمان کو عمل سے پرے رکھ کر ایک جامد چیز کے طور پر تصور کرتے تو دوسری طرف اہل حدیث تھے، دونوں طرف سے حدیث سے دلائل کا انبار موجود ہے جسے اہل تحقیق نے جعلی قرار دیا ہے۔[6]

قدریہ کو من گھڑت احادیث کی بنیاد پر اس امت کے مجوسیوں کا درجہ دیا گیا[7] توانہوں نے بھی اپنی نظریات کے حق میں من گھڑت احادیث کا سہارا لیا، جس سے انسان کو مطلق با اختیار ثابت کرنے کی کوشش کی گئی تھی۔ دوسری طرف سے اہل حدیث نظریات کے حامل قدریہ کی مخالف طاقتوں نے انسان کے خیر و شر کو اللہ کی طرف سے قرار دینے کے لئے وضعی احادیث کا سہارا لیا۔[8] یہ شواہد اسلامی تاریخ کی پہلی صدیوں میں احادیث کے متعلق رواج پانے والے بہت حدتک غیر متوازن رویوں کو ظاہر کرتے ہیں۔ چنانچہ ابن قتیبہ نے اپنے ایک شاگرد کی زبانی اس حالت کو تاویل مختلف الحدیث کے مقدمے میں بیان کیا ہے، جس کے تحت خوارج، قدریہ، جبریہ، سب نے من گھڑت احادیث سے اپنے افکار کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔[9] اگرچہ ابن قتیبہ اپنے حدیثی اسلوب کے تحت ان احادیث کے لئے راہ حل پیش کرتا ہے اور وہ متکلمین کی اختلافی صورتحال کو نقضی جواب کے طور پر پیش کرکے اہل حدیث کے لئے توجیہ تراشتا ہے، تاہم ان من گھڑت احادیث کا راہ حل اس کے پاس بھی کوئی نہیں، سوائے اس کے کہ اہل حدیث کی روش سے صحیح وسقیم احادیث کا جائزہ لیا جائے۔

۲۔ مکتب ائمہ اہل بیتؑ میں جعلِ حدیث

تاریخ اسلام میں ایسے لوگوں کا وجود ملتا ہے جو بظاہر مکتب ائمہ اہل بیت اطہار علیہم السلام سے وابستہ تھے لیکن انہوں نے بھی اپنا سیاسی اور عقیدتی مقاصد کے حصول کے لئے احادیث جعل کیں۔ اس مکتب میں سب سے زیادہ غالیانہ افکار نے احادیث میں دخل و تصرف کا اثر و رسوخ دکھایا جس کے نتیجہ میں اہل بیت علیہم السلام سے منسوب احادیث غالیانہ افکار کی شکل اختیار کر گئیں۔ شیعہ رجالی کتب میں غالیوں کی ایک کثیر تعداد پر حدیث گھڑنے کا الزام ہے۔ جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ غالیوں کا شمار بھی اپنے مقاصد کے لئے من گھڑت احادیث کا سہارا لینے والے اہم گروہوں میں ہوتا تھا۔ رجال کشی پر ایک سرسری نظر ڈالنے سے ان افراد کی طویل و عریض فہرست کا سامنا ہوتا ہے جنہوں نے ائمہ علیہم السلام پر جھوٹی احادیث باندھی ہیں، ان کا تعلق اسی غالی طبقے سے تھا۔

بیان بن سمعان (وفات ۱۱۹ھ) منجملہ ان افراد میں سے ہے جو محمد بن حنفیہؒ کی رجعت کا قائل ہوا۔[10] اس کا تعلق کیسانیہ فرقہ سے اور پیشے کے اعتبار سے بھوسہ وغیرہ کا کاروبار کرتا تھا۔ یہ شخص حضرت امام سجاد علیہ السلام پر جھوٹ باندھتا تھا۔[11] کہا جاتا ہے کہ اس نے امام علی علیہ السلام و دیگر ائمہ علیہم السلام اور آخر میں اپنی الوہیت کا دعوی کر دیا۔[12] الوہیت کے علاوہ نبوت کا دعویٰ بھی اس کی طرف منسوب کیا گیا ہے۔[13] مغیرۃ بن سعید عجلی (وفات ۱۱۹ھ) جسے شیعہ مآخذ میں ایک جھوٹے غالی کے طور پر متعارف کرایا گیا ہے۔ مغیرہ پر امام باقر علیہ السلام کی نسبت احادیث گھڑنے کا الزام تھا،[14] وہ ایک گروہ کا لیڈر تھا جسے مغیریہ کے نام سے جانا جاتا ہے۔ یہ لوگ محمد بن عبداللہ بن حسن (نفس زکیہ) کی امامت کے قائل تھے اور کہا کرتے تھے کہ امامت، امام باقر علیہ السلام سے اس کی طرف منتقل ہوئی ہے۔ جس سے ان کے سیاسی رجحانات کا اندازہ ہوتا ہے۔ اس نے قرآن کی باطنی تفسیر کے علم کا دعویٰ کیا جس کے تحت اس کا گمان تھا کہ قرآن سراسر رموز و اسرار کی کتاب ہے اور لوگ اس کے صحیح معانی تک صرف اسی کے ذریعے پہنچ سکتے ہیں، کیونکہ اسے امام کی تایید حاصل ہے۔[15]

امام صادق علیہ السلام نے اس پر اس وجہ سے لعن و نفرین کی ہے کہ اس نے امام باقر علیہ السلام کے اصحاب کی کتب میں غیر محسوس انداز میں دست اندازی اور ردّوبدل کیا ہے۔ ایک روایت میں مغیرہ کے ساتھ ساتھ ایک یہودی عورت پر بھی لعنت بھیجی گئی ہے جو اسے جادو سکھاتی تھی۔ امام صادق علیہ السلام سے منسوب ایک روایت میں اسے بلعم باعورا سے تشبیہ دی گئی ہے، یعنی بنی اسرائیل کے اس عابد سے جسے شیطان نے اپنی گرفت میں لے لیا اور گمراہی کا شکار ہو گیا تھا۔[16] اہل سنت کے درمیان بھی اسے منفور جانا جاتا ہے۔ فقیہ کوفہ ابراہیم

نخعی نے اسے کذاب اور جھوٹا بتلایا ہے، جبکہ شعبی نے لوگوں کو اس کی صحبت میں بیٹھنے سے منع کیا ہے۔[17] سرانجام سنہ ۱۱۹ھ میں اموی حاکم خالد بن عبداللہ قسری کے ہاتھوں کوفہ میں قتل ہوگیا۔[18]

ابوالخطاب محمد بن ابی زینب مِقلاص بن خَطّاب اسدی (وفات تقریباً ۱۳۸ھ)، جو خطابیہ فرقے (گروہ) کا لیڈر تھا اس کا کہنا تھا کہ نماز، روزہ، اور دیگر عبادات کی کوئی حقیقت نہیں ہے، بلکہ اس سے خاص ہستیاں مراد ہیں جن سے تمسّک کیا جانا چاہیے۔اسی طرح قرآن میں ذکر شدہ برائیاں جیسے شراب، جوا وغیرہ بھی درحقیقت کچھ مخصوص افراد ہیں جن سے بیزاری اور دوری اختیار کرنی چاہیے۔ یہ وہی مغیرہ بن سعید والی باطنی تفسیر کے اثرات معلوم ہوتے ہیں۔ چنانچہ امام صادق علیہ السلام نے اس کے رد میں فرمایا کہ اللہ تعالیٰ کا یہ دستور نہیں ہے کہ اپنی مخلوق کو اس طریقے سے مخاطب کرے جسے وہ سمجھ ہی نہ پائیں۔کچھ روایات کے مطابق ابوالخطاب کوفہ میں امام صادق علیہ السلام کا نمائندہ تھا اور جب وہ منحرف ہوا تو اسے اس منصب سے معزول کردیا گیا۔ وہ امام صادق علیہ السلام پر جھوٹ باندھا کرتا تھا اور اہل بیت علیہم السلام کے نام پر روایات گھڑنے میں مہارت خاص رکھتا تھا۔ ایک روایت میں ابوالخطاب کا یہ دعویٰ بھی ذکر ہوا ہے کہ امام صادق علیہ السلام نے اس کے سینے پر ہاتھ رکھا اور کہا کہ یاد کرلو اور کبھی بھولنا مت اور پھر یہ دعویٰ بھی کہ امام صادق علیہ السلام نے اسے محرم اسرار بنایا ہے۔جب امام صادق علیہ السلام کو اس کی خبر ملی تو آپ نے تکذیب کی اور فرمایا کہ سوائے اس کے ہاتھوں کے کسی بھی دوسرے حصے کو نہیں چھوا۔[19]

محمد بن بشیر جو بنی اسد کے موالی یعنی تحت الحمایۃ افراد میں سے تھا۔ شعبدہ باز، مکار اور جھوٹا آدمی تھا۔ امام کاظم علیہ السلام نے بڑی شدت کے ساتھ اس سے برائت کا اظہار کیا ہے۔[20] خطابیہ گروہ کو محمد بن فرات کوفی نے آگے بڑھایا جو کہ غالی اور کذاب تھا، اس نے امام علیہ السلام کا باب ہونے کا جھوٹا دعویٰ کیا۔ یہ بھی کہا جاتا ہے کہ اس نے نبوت کا دعویٰ بھی کیا اور امام رضا علیہ السلام نے اس کے من گھڑت جھوٹی باتوں سے برائت کا اظہار کرکے اس پر لعن و نفرین کی ہے۔[21] یونس بن بہمن[22] یونس بن ظبیان[23] اور جماعہ بن سعد جعفی[24] بھی اسی گروہ سے تعلق رکھنے والے کذّابین میں سے ہیں۔ ان کے علاوہ دیگر افراد بھی جھوٹ اور غلط بیانیوں کے باعث ائمہ علیہم السلام کی زبانی لعن ہوئے ہیں۔ ان میں بَزیع جس کا تعلق مغیریہ گروہ سے ہے، سری، معمر، بشار اشعری، حمزۃ بن عمارہ زبیدی، صائد نہدی،[25] قاسم یقطینی اور علی بن حسکہ قمی[26] شامل ہیں۔

جہاں تک "سری" کا تعلق ہے تو اس کے حوالے سے یہ اختلاف پایا جاتا ہے کہ اس سے مراد سری بن حیان سے ہے یا سری بن عبداللہ ہمدانی۔ تاہم اس نام کا ایک شخص اپنے غالیانہ عقائد کے پیش نظر امام صادق علیہ السلام کے لعن و نفرین کا نشانہ بنا ہے۔ اور جہاں تک معمر کا تعلق ہے تو اس سے مراد معمر بن خیثم ہے۔ خطابیہ گروہ کے وہ

لوگ جن کا اس شخص سے تعلق تھا اور وہ اس کی طرف منسوب تھے، انہیں "معمریہ" کہا جاتا ہے۔[27] نوبختی کے حمزہ بن عمارہ کا شمار کیسانی فرقہ میں ہوتا تھا اور یہ ان لوگوں میں سے تھا جو تمام محرمات کو حلال جانتے تھے اور اس شخص نے اپنی بیٹی سے شادی تک رچا ڈالی۔ اس کا کہنا تھا کہ امام کی معرفت حاصل کر لینے کے بعد انسان کچھ بھی کر لے کوئی گناہ نہیں۔[28] اگرچہ ان لوگوں کی طرف منسوب بعض باتیں جیسے معمر سے منسوب اباحی گری اور حمزہ سے منسوب تمام محرمات حتی کہ اپنی ماں بیٹی سے نکاح کو جائز قرار دینا، زیادہ تر مبالغہ کا پہلو رکھتا ہے، تاہم ان کے اندر انحرافی افکار کے وجود کا انکار نہیں کیا جا سکتا، کیونکہ اگر ان کے افکار درست ہوتے تو اس حد تک انہیں شیعہ معاشرہ اپنے سے دور نہ کرتا اور اہل بیت علیہم السلام ان سے برائت کا اظہار نہ کرتے۔

۳۔ جعل حدیث کے چند عینی شواہد

غالیوں کے بعض افکار سے آگاہی کے لئے چند مثالیں پیش خدمت ہیں:

1) مغیرہ بن سعید کی انحرافی سوچ کا ایک محور اس روایت میں دیکھا جا سکتا ہے جو وہ امام باقر علیہ السلام سے منسوب کر کے بیان کیا کرتا تھا اور اسے جلد ہی امام صادق علیہ السلام نے جھٹلا دیا۔ مغیرہ آل محمد ﷺ کی عورتوں کے لئے خاص احکام بتلاتا تھا اور ان کے لئے شریعت کے امتیازی رویے کا پرچار کرتا تھا۔ چنانچہ اس نے کہا کہ آل محمد ﷺ کی عورتیں، ایام مخصوصہ کی نمازیں بھی قضا کرتی ہیں، جبکہ عام عورت پر قضا نہیں ہے۔[29] شاید اسی روایت کی روشنی میں محقق شوشتری نے بعض امتیازی رویوں کی پرچار کرنے والی روایات کو مدسوس قرار دیا ہے۔ جیسا کہ وہ روایت جس میں امام باقر علیہ السلام کی طرف یہ نسبت دی گئی ہے کہ آپ کنیزوں کو مقنعہ کرنے کی وجہ سے تازیانے لگایا کرتے تھے کہ وہ آزاد عورت کے مشابہ نہ بنیں۔[30]

2) امام صادق علیہ السلام کے استفسار پر آپ کے بعض صحابہ نے ابو الخطاب کے گمراہ افکار کو آپ کی خدمت میں بیان کیا ہے۔ ان میں سے چند ایک یہ ہیں:

i. آیات قرآنی کی غلط اور من گھڑت تاویلات، جیسے وَإِذَا ذُكِرَ اللهُ وَحْدَهُ اشْمَأَزَّتْ قُلُوبُ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ وَإِذَا ذُكِرَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ إِذَا هُمْ يَسْتَبْشِرُونَ (39:45) ترجمہ: "جب اللہ کا ذکر کیا جاتا ہے تو وہ دل برداشتہ اور متنفر ہو جاتے ہیں، جبکہ جب اللہ کے علاوہ کوئی ذکر ہوتا ہے تو وہ خوش و خرم نظر آتے ہیں۔" اس کی تاویل ابو الخطاب نے یہ کی ہے کہ جب حضرت علی علیہ السلام کا ذکر ہوتا ہے تو یہ لوگ متنفر ہوتے ہیں اور جب فلان وفلان کا ذکر ہوتا ہے تو ہشاش بشاش ہوتے ہیں۔ یہ غالیانہ تاویلات کی ایک مکمل محور کی طرف

اشارہ ہے کہ جہاں توحید کا ذکر آئے وہیں اس کی تاویل کا رخ موڑ کر اپنے مقاصد کی طرف کر دیا جائے۔ امام صادق علیہ السلام نے اس اسلوب سے اظہار برائت کیا اور سختی سے اپنے شیعوں کو ان سے دور کیا اور فرمایا کہ ایسے الفاظ ادا کرنے والا آدمی مشرک ہے۔[31]

ii. ابوالخطاب کی تاویلات کا دوسرا محور وہ آیات ہیں جو نماز، روزے اور دیگر نیک اعمال سے متعلق ہیں، اس کی تاویل انہوں نے یوں کی کہ اس سے مراد اولیائے الٰہی اور پاک ہستیاں ہیں جن سے تمسک ضروری ہے، اسی طرح قرآن میں موجود برائیوں کو بھی اس نے ان برے لیڈروں سے جوڑ دیا جن سے برائت کا اظہار ضروری ہے۔ اس نظریے کا ذکر متعدد روایات میں کئی ایک طرح سے آیا ہے۔ اس میں جو قابل غور نکتہ ہے وہ سیاسی طرز فکر ہے، ابوالخطاب اور اس کا پیشوا مغیرہ بن سعید سیاسی لحاظ سے قیام کی ڈاکٹرائن پر عمل پیرا تھے اور یوں وہ امام صادق علیہ السلام کے تقیہ کی حکمت عملی کی پیروی سے سر پیچی کر گئے۔ لہٰذا کئی ایک روایات میں امام علیہ السلام کی ان سے یہ شکایت رہی کہ یہ لوگ ائمہ علیہم السلام کی اطاعت نہیں کرتے۔ چنانچہ ایک روایت میں مذکورہ تاویلات کو باطل قرار دینے کے بعد آپ نے فرمایا: كيف يطاع من لايعرف و كيف يعرف من لا يطاع یعنی: "جسے پہچانا نہ جائے اس کی اطاعت کیسے کی جائے اور جس کی اطاعت نہ کی جائے اسے پہچانا کیونکر جائے۔" ایک اور جگہ پر فرمایا کہ اس گروہ کا ماننا ہے کہ میں ان کا امام ہوں، جبکہ قسم بخدا میں ان کا پیشوا نہیں ہوں، جب بھی کوئی پردہ رکھتا ہوں تو یہ پردہ دری کر دیتے ہیں۔[32] ڈاکٹر جاسم حسین نے بھی یہی نتیجہ لیا ہے کہ امام صادق علیہ السلام اور خطابیہ گروہ کا اصلی اختلاف سیاسی نظریہ میں تھا کہ وہ قیام کے قائل تھے، جبکہ امام صادق علیہ السلام تقیہ پر عمل پیرا تھے۔[33]

ایک روایت میں ہے کہ ابوالخطاب امام صادق علیہ السلام کے پاس ستر لوگوں کا وفد لے کر آیا اور آپ نے انہیں ریاست اور سیاست سے بچنے کی وصیت فرمائی، اور انہیں عام مسلمان کی طرح زندگی بسر کرتے ہوئے نیک اعمال بجالانے کی دعوت دی۔[34] جیسا کہ امام صادق علیہ السلام نے مفضل بن عمر سے بھی جب وہ اسماعیل کو قیام پر اکسایا کرتا تھا، وہ خطابیہ کے سیاسی نظریے کا قائل تھا، آپؑ اس کے ساتھ سختی سے پیش آئے، تاہم مفضل کی بعد کی زندگی میں سدھار آگیا اور وہ اپنے نظریے سے پیچھے ہٹ گیا۔[35]

iii. ایک تیسرا محور جو خطابیہ کی سوچ کا ہے وہ نماز مغرب کے وقت میں انحراف کے متعلق ہے۔ نماز مغرب کے اوقات میں خطابیہ کا نظریہ تھا کہ جب تک ستارے آسمان پر واضح دکھائی نہیں دیتے تب تک مغرب کی نماز کا وقت داخل نہیں ہوتا۔[36] یہ نظریہ بہت سی روایات میں ایک فاسد نظریہ قرار دیا گیا ہے۔ منجملہ امام صادق علیہ السلام کی خدمت میں ایک شخص نے آکر کہا کہ میں نماز مغرب کو تب تک بجا نہیں لاتا جب تک

ستارے واضح طور پر نہیں دکھائی دیتے تو آپ نے فرمایا: "یہ خطابیہ والی سوچ ہے۔"[37] اسی طرح حضرت امام رضا علیہ السلام فرماتے ہیں کہ ابو الخطاب نے اہل کوفہ کی اکثریت کو اس فاسد نظریے میں مبتلا کر دیا تھا کہ وہ سرخی غائب ہونے تک نماز مغرب نہیں پڑھا کرتے تھے، حالانکہ یہ حکم خاص حالات کے لیے ہے۔[38] البتہ ان روایات سے اس بات کی نشاندہی ہوتی ہے کہ وہ کم از کم نماز کے پابند تھے، لہٰذا ہو سکتا ہے کہ نماز و روزے کی تاویلات سے ان کی مراد اباحیت پسندی نہ ہو، بلکہ سیاسی مقاصد کا حصول مقصود ہو، یعنی لوگوں کو جو نماز و روزے میں مشغول تھے، اپنے سیاسی نظریے پر قائل کرنے اور قیام کی اہمیت بتانے کے لیے تمام نیک اعمال کو سیاسی امامت سے جوڑ دیتے تھے اور اس کو قیام کے ساتھ ملا دیتے، جبکہ دوسری طرف تمام برائیوں کو بھی اپنے مخالفین سے جوڑ کر ان کے تانے بانے سیاست سے ملا دیتے، جس سے اگرچہ لاابالی پن کا تصور بننا کوئی بعید نہیں تھا، لیکن بہر حال وہ اس کا نتیجہ ضرور تھا، اصل مدعا نہیں۔

تاہم دوسری طرف کچھ روایات میں اشارے ملتے ہیں کہ وہ اباحیت کا ہی پرچار کرتے تھے۔ چنانچہ امام صادق علیہ السلام فرماتے ہیں کہ اگر ہم بھی ان چیزوں کا حکم دیں تو اطاعت واجب نہیں ہے، چہ رسد کہ وہ لوگ خود اپنی طرف سے من گھڑت تاویلات کریں۔ جبکہ وہ مجھے دیکھ رہے ہیں کہ حالت خوف میں ہوں اور ان سے برائت کا اظہار بھی کر رہا ہوں۔ چنانچہ میں گواہی دیتا ہوں کہ میں رسول اللہ کی اولاد ہوں، اس کے باوجود ہمارے پاس جہنم سے آزادی کا کوئی پروانہ نہیں ہے کہ جسے چاہیں بخش دیں، بلکہ اگر نیک اعمال کروں تو وہ ذات مجھ پر رحم کرے گی اور اگر برائی کا ارتکاب کروں تو عذاب شدید میں مبتلا ہوں گا۔[39] اس روایت میں واضح اشارہ ہے کہ خطابیہ کے اندر لاابالی پن عروج پر تھا اور وہ خاص تفکرات ہی کو اپنی نجات کی دلیل مانتے تھے اور اعمال و مناسک پر چنداں توجہ نہ دیتے تھے۔

iv. ان سب سے اہم ترین مسئلہ الوہیت اور ربوبیت ائمہؑ کا نظریہ تھا، جو کہ غلو کی اعلی ترین قسم شمار ہوتی ہے۔ اس پر متعدد شواہد ہیں کہ ابو الخطاب اور اس کے ہمنواوں نے اپنے نظریات پھیلانے کے لئے اس قسم کے عقیدے کا پرچار کیا۔ چنانچہ امام صادق علیہ السلام فرماتے ہیں کہ زَعَمَ هَذَا الْكَذَّابُ الْكَافِرُ أَنِّي أَنَا اللَّهُ اس کافر کذاب (ابو الخطاب) کا گمان ہے کہ میں اللہ ہوں۔ پھر اس کی تردید میں فرماتے ہیں کہ فَقُلْ لَهُمْ إِنَّا مَخْلُوقُونَ وَ عِبَادٌ مَرْبُوبُونَ وَ لَكِنْ لَنَا مِنْ رَبِّنَا مَنْزِلَةٌ لَمْ يَنْزِلْهَا أَحَدٌ غَيْرُنَا [40] انہیں کہہ دو کہ ہم مخلوق ہیں اور اس کے مربوب (مملوک اور پرورش یافتہ) بندے ہیں، ہاں ہمارا اپنے رب کے ہاں وہ مقام ہے جو ہمارے غیروں میں کسی کا بھی نہیں ہے۔ ایک اور روایت میں ابو الخطاب کے غالیانہ افکار کو

یوں بیان کیا گیا ہے کہ وہ آیت کریمہ (وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ: 43:84) یعنی وہی خدا ہے جو آسمان میں بھی الوہیت کا درجہ رکھتا ہے اور زمین میں بھی اللہ اور معبود ہے۔ اس آیت کو توڑ مروڑ کر ابو الخطاب یہ کہتا تھا کہ آسمان کا االلہ تو اللہ ہے جبکہ زمین کا اللہ امام علیہ السلام ہے۔[41]

خلاصہ یہ کہ ابوالخطاب دو طرح کے نظریات کا حامل تھا۔ ایک، سیاسی اور دوسرے، عقیدتی۔ اس کے سیاسی نظریات و افکار کا قلع و قمع اس وقت ہوا جب خطابیہ کا قیام امام صادق علیہ السلام کی زندگی میں ہی شکست سے دوچار ہو گیا اور ابوالخطاب اسیر ہو کر عیسیٰ بن موسیٰ عباسی (وفات ۱۶۸ھ) کے توسط سے سولی پر لٹکا دیا گیا۔[42] تاہم خطابیہ کے عقیدتی افکار کے اثرات دیر پا تھے۔ چنانچہ امام رضا علیہ السلام کے زمانے میں آپ فرماتے ہیں کہ أَصْحَابُ أَبِي الْخَطَّابِ يَدُسُّونَ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ إِلَى يَوْمِنَا هَذَا[43] یعنی: "ابوالخطاب کی سوچ کے حامل افراد آج تک (یعنی امام رضا علیہ السلام کے زمانے تک جو کہ دوسری صدی ہجری کے اواخر اور تیسری صدی کا شروع بنتا ہے) اپنی من گھڑت باتیں، غیر محسوس انداز میں ہماری کتب میں داخل کر رہے ہیں۔" اس پر دوسرا قرینہ یہ ہے کہ تیسری صدی میں محمد بن عبداللہ بن مہران نے (مناقب ابی الخطاب) کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں ابوالخطاب کے فضائل و مناقب کا ذکر کیا،[44] جس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ تیسری صدی کے دوران بھی ابوالخطاب کے فکری پیروکار موجود تھے۔

۴۔ اصحاب ائمہؑ اور نقدِ حدیث

مکتب ائمہ اہل بیت اطہار علیہم السلام میں جعل حدیث کے پس منظر اور عینی شواہد کو سامنے رکھتے ہوئے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ ائمہ اہل بیت اطہار علیہم السلام کے اصحاب اور بطور خاص حضرت امام رضا علیہ السلام کے اصحاب کے سامنے احادیث معصومین میں دخل و تصرف کرنے والے جعل سازوں کے خلاف تنقیدی طرز عمل اپنانے کے علاوہ کوئی اور چارہ کار موجود نہ تھا۔ یہی وجہ تھی کہ انہیں احادیث کو تنقید کی کسوٹی پر پرکھنے کی ضرورت پیش آئی اور اس تنقیدی رویے سے وہ معیار دیا جس پر اصحاب ائمہؑ نے صحیح و سقیم احادیث کی تشخیص کا فریضہ انجام دیا۔ یونس بن عبدالرحمان (وفات ۲۰۸ھ) جو کہ احادیث کے بہت بڑے ناقد تھے، ان سے جب پوچھا گیا کہ روایات پر اتنی زیادہ سختی کی وجہ کیا ہے؟ آپ کے جواب کا مفہوم یہ تھا کہ غالیوں نے کچھ احادیث گھڑ کر غیر محسوس انداز میں اصحاب ائمہ کی لکھی گئی کتب میں شامل کر دی ہیں۔ جس کے نتیجہ میں ناقلین روایت کو اندازہ نہیں ہے کہ کس قدر روایات جعلی اور کونسی روایات اصلی ہیں؟[45] یہ روایت در حقیقت، زمانہ ائمہؑ میں عقل پسند متکلمین کی ایک جماعت کے طرز فکر کی نمائندگی کرتی ہے۔

بعض اہل تحقیق کے مطابق کوفہ کے شیعوں میں رائج متکلمین کی کلامی روش اور اسلوب میں اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض اہل کلام، روائی روش واسلوب پر عمل پیرا تھے تو بعض عقل پسند تھے، عقل پسند متکلمین اس زمانے میں اپنی نظریات کا اصل خاکہ اور بنیادی ڈھانچہ ائمہ علیہم السلام سے لیا کرتے تھے، تاہم اس پر اپنے عقلی دلائل اور تجزیات پیش کرتے تھے۔[46] اگرچہ حدیث پر نقد و نظر کے حوالے سے ہشام بن سالم جیسے نقلی روش کے پابند متکلمین کو نقدِ حدیث میں کوئی خاص دلچسپی نہ تھی لیکن عقل پسند متکلمین اس معاملہ میں پیش پیش تھے۔ اس کی وجہ یہ تھی کہ علم کلام جہاں عقائد کا دفاع اور ان کی تشریح و تفسیر کا فریضہ سرانجام دیتا ہے، وہاں یہ فہم دین کے عقلی اسلوب کا کردار بھی ادا کرتا ہے۔ لہٰذا تاریخی طور پر دوسری اور تیسری صدی کے اصحاب ائمہ علیم السلام میں سے کلامی ذوق اور روش کے پیروکاروں نے نقدِ حدیث کا کام شروع کیا۔

اس حوالے سے ہشام بن حکم (وفات ۱۷۹ھ)، یونس بن عبدالرحمان اور متکلمین و فقہاء کے ایک طبقے نے امام صادق علیہ السلام کے زمانے سے نقدِ حدیث کا سلسلہ شروع کیا۔ امام صادق علیہ السلام کے اصحاب نے ابوالخطاب جیسے غالیانہ سوچ کے حامل لوگوں کے نظریات کو امام صادق علیہ السلام کے حضور پیش کرتے تھے اور ان کی صحت و سقم جاننے کی کوشش کرتے۔ بعد میں ان اصحاب کے شاگردوں نے یہ سلسلہ آگے بڑھایا۔ یونس بن عبدالرحمان امام رضا علیہ السلام کے اصحاب میں سے تھے اور ان کا شمار اصحاب اجماع میں کیا جاتا ہے۔ انہوں نے امام رضا علیہ السلام کی خدمت میں اصحاب کی لکھی گئی کتبِ حدیث کو تصدیق یا تردید کی غرض سے پیش کیا اور غالی راویوں کے کردار کو برملا کیا۔ یونس نے رجال کشی کی بہت سی احادیث کی تردید میں احادیث روایت کیں۔ مجموعی طور پر ائمہ اہل بیتؑ علیہم السلام کے اصحاب میں انہوں نے دو عمدہ زاویوں سے یہ کام انجام دیا جس کی تفصیل درج ذیل ہے۔

۱۔۴: متنِ حدیث کی نقّادی

حضرت امام صادق علیہ السلام کے اصحاب کی طرف سے خطابیہ جیسے غالیوں کی بیان کردہ من گھڑت احادیث کو امام کے سامنے پیش کرنا اور ان پر امام کی رائے لینا نقدِ احادیث کے لئے کافی نہ تھا۔ اس معاملہ میں کسی کلی قاعدہ کی ضرورت تھی۔ چنانچہ احادیث پر منظّم تنقیدی سلسلے کی داغ بیل امام صادق علیہ السلام کے صحابی ہشام بن حکم نے ڈالی۔ ہشام بن حکم کلامی لحاظ سے ایک جانی پہچانی شخصیت تھی۔ وہ ان روایات کا بنیادی راوی شمار ہوتا ہے جن میں امام صادق علیہ السلام نے احادیث کو قرآن وسنت پر پرکھنے کا حکم دیا ہے اور یہ حکم دیا ہے کہ قرآن مخالف روایات کسی بھی صورت قبول نہیں کی جانی چاہیں۔[47] یہ متنِ حدیث کے نقد کا ایک کلی قاعدہ تھا جس کی بنیاد پر

ہشام کے شاگرد یونس بن عبد الرحمٰن نے اپنے سخت تنقیدی سلسلے کا آغاز کیا اور قرآن و سنت مخالف احادیث کی چھان بین شروع کی۔

نقدِ حدیث میں قرآن و سنت کو معیار قرار دینے والی احادیث کی روایت میں اگرچہ امام صادق علیہ السلام کے دیگر اصحاب بھی شامل تھے تاہم اس حوالے سے ہشام بن حکم کی انفرادی خصوصیت یہ ہے کہ انہوں نے اس حوالے سے ایک مستقل کتاب لکھی جس کا عنوان تھا "کتاب الاخبار و کیف تصح"[48] یعنی اخبار و روایات کی صحت کیسے معلوم ہوگی۔ یہ کتاب آج ہمارے پاس موجود نہیں ہے اس لیے اس کے مضمون اور مباحث کے بارے میں کچھ نہیں کہا جا سکتا، تاہم کتاب کا عنوان برملا طور پر روایات کے متعلق پائے جانے والے تنقیدی رویے کا پتہ دیتا ہے۔ مزید برآن یہ کہ ابوالعباس حمیری نے جن کا اپنے زمانے میں قم کے بڑے علماء میں شمار ہوتا تھا، ایک کتاب لکھی جس میں ہشام بن سالم اور ہشام بن حکم کے درمیان پائے جانے والے اختلاف پر گفتگو کی گئی تھی۔ وہ اختلافی مسائل قیاس، ارواح اور متعارض روایات یعنی ایک دوسرے سے ٹکرانے والی احادیث سے متعلق تھے۔[49]

معروف محقق ڈاکٹر پاکتچی نے احتمال دیا ہے کہ اس کتاب کا عنوان کتاب ما بين هشام بن سالم و هشام بن حكم في القياس و الأخبار ہوگا۔ اگر یہ احتمال مان لیا جائے تو امامیہ کے اندر پائے جانے والے ان دو رویوں کا مذکورہ دو میدانوں میں آپس میں تقابل اور ایک دوسرے کے آمنے سامنے ہونے کا پتہ چلتا ہے اور اس بنیاد پر کہا جا سکتا ہے کہ ہشام بن سالم اس روش اور اسلوب کو جو ہشام بن حکم نے روایات کے حوالے سے اپنا رکھا تھا، ایک غیر قابل قبول کلامی روش کا شاخسانہ سمجھتا تھا۔[50]

یونس بن عبدالرحمان اپنے زمانے کا فقیہ ترین فرد تھا جس نے کلامی لحاظ سے ہشام بن حکم کی عقل پسندانہ روش کو آگے بڑھایا اور اسی کے افکار کا وارث شمار ہوتا تھا۔ جیسا کہ معروف فقیہ فضل بن شاذان (وفات ۲۶۰ھ) نے اس پر گواہی دی ہے[51] اور بعض معاصر اہل تحقیق نے اس طرز فکر کے حامل افراد کی ممتاز حیثیت پر ایک مستقل مقالہ بھی لکھا ہے۔[52] پس یونس غالیانہ روایات کا ایک بہت بڑا ناقد شمار ہوتا تھا۔ شواہد و قرائن اس بات کا پتہ دیتے ہیں کہ وہ امام رضا علیہ السلام کے زمانے میں اصحاب امام باقر و امام صادق علیہما السلام کی کتب کو تردید و شک کی نظر سے دیکھتا تھا اور اس میں غالیانہ ہاتھ کی غیر محسوس دست اندازی (احادیث میں کمی، زیادتی، تبدیلی) کا قائل تھا۔

کشی کی روایت کے مطابق اس کا روایات کے متعلق سخت رویہ زبان زد عام تھا۔ جیسا کہ ان تعابیر میں دیکھا جا سکتا ہے کہ ایک شخص نے اس سے تعجب سے پوچھا کہ تم حدیث کے معاملے میں کس قدر سختی کرتے ہو اور ہمارے اصحاب یعنی راویوں کی روایات کا کتنا زیادہ انکار کرتے ہو؟ یہ اعتراض در حقیقت اس رویے کی حکایت کرتا

ہے کہ جو عقل پسند متکلمین کے درمیان روایات کے متعلق موجود تھا۔ یونس نے اس شخص کے جواب میں دو چیزوں کو اپنے اس رویے کی عمدہ وجہ قرار دیا۔ ایک طرف وہ روایات جو ہشام بن حکم سے اس نے سیکھی تھیں کہ احادیث کو قرآن و سنت پر جانچ پرکھ کر لینا چاہیے۔ تو دوسری طرف امام رضا علیہ السلام کی سیرت مبارکہ سے استناد و استدلال کیا کہ جس کے مطابق جب یونس بن عبدالرحمٰن عراق سے احادیث لے کر امام رضا علیہ السلام کی خدمت میں پہنچا تو امام علیہ السلام نے بہت سی احادیث کا جو کہ آپ کے آباء واجداد علیہم السلام کے اصحاب نے نقل کر رکھی تھیں انکار کر دیا اور فرمایا کہ ان میں غیر محسوس انداز میں دخل اندازی "دسّ" (کمی، زیادتی، تبدیلی، تحریف) ہوئی ہے اور غالیوں نے خفیہ طریقے سے ان کتب میں اپنے افکار، حدیث کی شکل میں داخل کر دیے ہیں، لہٰذا فرمایا کہ: "قرآن کے خلاف کوئی بات بھی ہمارے متعلق قبول نہ کرو، کیونکہ ہم جو بھی بات کرتے ہیں وہ قرآن و سنت کے مطابق ہوتی ہے۔ ہماری بات خدا اور رسول کی طرف سے ہے، نہ کہ باقی لوگوں کی طرح جو دوسروں کے اقوال پر بھروسہ کرکے ضد و نقیض باتیں کرتے ہیں۔"[53]

امام رضا علیہ السلام کی اس حدیث سے احادیث کو قبول کرنے کا ایک نیا معیار سامنے آتا ہے؛ یعنی روایات کا آپس میں انسجام اور ایک دوسرے سے مفہومی ملائمت/اتحاد۔ دوسرے الفاظ میں جہاں قرآن و سنت مخالف روایات قابل قبول نہیں ہیں، وہیں روایات کے مابین تضاد بھی قبول نہیں ہے۔ لہٰذا اہم مسئلہ جسے یونس بن عبدالرحمان نے اٹھایا وہ ہے "دسّ" یعنی غیر محسوس انداز میں اامام باقرؑ اور امام صادقؑ کے اصحاب کی کتب میں دخل اندازی اور اس کے متن کو تبدیل کرکے اس میں اپنے انحرافی افکار کو حدیث کی شکل میں ان کی کتب میں داخل کرنا تھا۔ اس روایت سے اندازہ ہوتا ہے کہ یونس بن عبدالرحمٰن موجودہ اصحاب کی کتب میں ایک طرف روایات کی کثیر تعداد کو قرآن و سنت کے خلاف پاتا تھا تو دوسری طرف ان میں تناقض اور تضاد کا سامنا بھی تھا۔ لہٰذا اسے سوائے تہذیب اور کاٹ چھانٹ کے کوئی دوسرا راستہ نہ سوجھا۔ اس بنیاد پر، یونس بن عبدالرحمان نے کتاب "جوامع الآثار" لکھ کر ایک طرف تو اصحاب ائمہ علیہ السلام کی معتبر روایات اگلی نسلوں تک پہنچانے میں کردار ادا کیا تو دوسری طرف "علل الحدیث" کے عنوان سے بھی ایک کتاب لکھی[54] جس میں حدیث کے متن کی مشکلات کی نشاندہی کی گئی تھی۔ علل الحدیث در حقیقت حدیث میں پائے جانے والے خفیہ طرز کے ضعیف نکات ہوتے ہیں جن کا پتہ صرف اور صرف متعلقہ علم کے ماہرین ہی لگا سکتے ہیں۔[55]

ایک روایت جسے بعض اہل تحقیق نے ضعیف قرار دیا ہے[56] اس روایت کے مطابق یونس احادیث کے نقل کرنے میں سماع کا خیال نہیں رکھتے تھے۔ یعنی احادیث لینے کا متعارف طریقہ کہ استاد سے سن کر حدیث اخذ کرے، اس کا

خیال نہیں رکھتا تھا۔ یہ نسبت نادرست دکھائی دیتی ہے۔ کیونکہ اگرچہ روایات کو پرکھنے کا یونس کا پیمانہ عام محدثین سے مختلف تھا لیکن اس نے احادیث کے اخذ میں سماع کی تصریح کی ہے۔ چنانچہ اسی روایت میں وہ کہتا ہے کہ جب وہ عراق پہنچا تو امام صادق علیہ السلام کے کچھ اصحاب کو دیکھا فسمعت منهم و أخذت كتبهم[57] یعنی: "پس میں نے ان سے احادیث سنیں اور ان کی کتب کو اخذ کیا۔" یہ صراحت بتلاتی ہے کہ یونس حدیث اخذ کرنے کے ظاہری آداب وملاحظات کا پاس رکھتا تھا جن میں سے ایک اہم رکن سماع حدیث تھا۔ یعنی احادیث کو کتابوں اور لکھے ہوئے نسخوں سے لینے کے بجائے باقاعدہ استاد کے پاس سیکھنے کا رائج طریقہ کار جو معتمد علیہ سمجھا جاتا تھا۔ اگرچہ یہ بات مدّنظر رہے کہ یہ روایت یونس کے حوالے سے کسی قاعدہ کلی کو ثابت نہیں کرتی اور یوں مذکورہ نسبت کو نادرست ثابت کرنے کے لئے کافی نہیں ہے، لیکن ایک حد تک قواعد حدیث کی طرف یونس کی توجہ کی عکاس ہے۔ لہٰذا یہ بات دور از ذہن نہیں ہے کہ مذکورہ نسبت، یونس کی روائی گرفت کو کمزور بنانے کے لئے کسی پراپیگنڈا کا حصہ ہو۔

اصحاب امام باقر علیہ السلام کی کتب میں دخل اندازی اور تصرفات کا وجود، ذاتی طور پر ایک ایسی تھیوری ہے جو بہت مایوس کن حد تک روایات کی صورتحال کو غیر مطمئن دکھاتی ہے۔ اور سلسلہ اسناد پر اطمینان کو ختم کردیتی ہے۔ یہ تفکر اپنے سامنے ایک رقیب اور نکتہ مقابل رکھتا تھا جس کا عقیدہ تھا کہ جو کچھ بھی اصحاب امام باقر و امام صادقؑ کی کتب میں موجود ہے مکمل حق اور سچ ہے اور اسے اگلی نسلوں تک روایت کیا جانا چاہیے۔[58] یہی وجہ ہے کہ آج کچھ اہل تحقیق نے سرے سے اس غالیانہ دستبرد کا انکار کردیا ہے۔ جبکہ کچھ کا کہنا ہے کہ یہ مسئلہ اتنا وسعت اور شدت نہیں رکھتا کہ اس پر تمرکز کیا جائے، بلکہ ایک محدود پیمانے پر تھا۔

ائمہؑ اہل بیت اطہار علیہم السلام کے حضور کے دوران قمی محدثین کے ایک گروہ کی طرف سے انہی نظریات کے باعث، بہت سخت الفاظ میں یونس کے خلاف روایات دیکھی جا سکتی ہیں۔[59] مزید یہ کہ یونس اور اس کے ہم فکر مکتب کی روایات کو بھی کنارے لگانے کی مہم چلی۔ جیسا کہ ابن الولید نے جو کہ شیخ صدوقؒ کے استاد ہیں، یونس کی وہ احادیث جو ان کے شاگرد عبیدی کے ذریعے نقل ہوئی ہیں، کو قبول کرنے سے انکار کردیا۔[60] حتی کہ اہل قم نے محمد بن عیسی بن عبید پر غلو کی تہمت بھی لگائی۔[61] ایک ایسی تہمت جو یونس کے شاگرد خاص اور غالی مخالف روایات کا پرچار کرنے والی شخصیت[62] کے دامن سے بہت بے ربط اور نامناسب معلوم ہوتی ہے۔

ایسا لگتا ہے کہ قم میں "غلو" کا عنوان بعض اوقات شخصیات کو میدان سے باہر نکالنے کے لئے ہتھیار کے طور پر بھی استعمال ہوا ہے۔ کیونکہ عراقی علماء کی نظر میں عبیدی نہ صرف توثیق ہوا ہے، بلکہ اس کو بڑی عظمت و شان سے یاد کیا گیا ہے۔ جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ عراقی محدثین اور شخصیت شناسوں کے ہاں اس کا بہت مقام تھا۔

اس بات کو نجاشی کے اس تعلیقے سے جو عراق کے علماء نے ابن ولید کی رائے پر لگایا ہے، بہتر درک کیا جاسکتا ہے، وہ لکھتا ہے :"و رأيت أصحابنا ينكرون هذا القول، و يقولون: من مثل أبي جعفر محمد بن عيسى؟" (ہمارے علماء ابن ولید کے بارے میں کہتے ہیں کہ بھلا ابوجعفر جیسی شخصیت کوئی مل سکتی ہے؟)۔ اس کے علاوہ نجاشی نے اسے "ثقةٌ عين" اور "جليل في اصحابنا" جیسے عناوین و اوصاف سے ونوازا ہے جس سے اس کی بلندی منزلت کا پتہ ملتا ہے۔[63]

البتہ اسی قم کے اندر علی بن ابراہیم قمی جیسے محدثین بھی ہیں جن کا اہل عراق کے ساتھ میل جول اور علمی وابستگی تھیی، وہ محدث ہونے کے باوجود یونس کے حلقہ فکری کے متعلق اچھے خیالات رکھتے تھے۔ لہٰذا علی بن ابراہیم قمی نے "معنی ہشام و یونس" کے عنوان سے ایک کتاب لکھی جس میں ہشام اور یونس کی حمایت کی۔ یہ کتاب درحقیقت سعد بن عبداللہ اشعری قمی (وفات ۳۱۱ھ) کے جواب میں لکھی گئی تھی جس میں ان دو شخصیات کے مثالب و مطاعن کو بیان کیا گیا تھا۔ سعد کی کتاب کا نام "مثالب ہشام و یونس" تھا۔ سعد نے اس کے رد میں بھی دوبارہ ایک کتاب لکھی۔[64] یہاں سے سعد بن عبداللہ اشعری قمی کی ان دو سے مخالفت کی شدت کو محسوس کیا جا سکتا ہے۔البتہ یہ بات بھی مد نظر رہے کہ حدیث کے متعلق مذکورہ بالا نقادانہ رویے والی روایت کے تانے بانے بھی سعد بن عبداللہ ہی سے جا ملتے ہیں۔ یعنی اس روایت کے سلسلہ اسناد میں سعد کا نام موجود ہے۔ یوں اگر منفی انداز میں دیکھا جائے تو ہو سکتا ہے یونس کے حوالے سے مذکورہ نسبت کا ہی انکار کرنا پڑے۔ اس صورتحال سے قطع نظر کم از کم یہ بات اطمینان کے ساتھ کہی جا سکتی ہے کہ سعد اشعری اس حدیثی رویے کی وجہ سے یونس کا مخالف نہ تھا، ورنہ وہ ایسی روایات کا پرچار ہی نہ کرتا۔ اور ویسے بھی سعد اشعری قمی بھی غالیانہ رویے کی مخالفت میں یونس اور اس کے پیروکاروں کے طرز فکر کا حامی نظر آتا ہے۔

خلاصہ یہ کہ سنہ 150 سے 250 ہجری کے دوران متنِ حدیث پر تنقیدی نگاہ ڈالنے کے حوالے سے اصحاب ائمہ اہل بیت اطہار علیہم السلام کے ہاں دو عمدہ معیار سامنے آتے ہیں: ایک، حدیث کے متن کی قرآن و سنت کے ساتھ مطابقت یا مخالفت؛ اور دوسرا، احادیث کا باہمی انسجام و ہماہنگی یا اختلاف اور پراکندگی۔

۲-۴: سندِ حدیث کی نقّادی

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ احادیث کی صحت و سقم جاننے کے لیے اصحاب ائمہ ؑ کی لکھی گئی احادیث کی کتب کو ائمہ علیہم السلام کے سامنے پیش کرنے کا رواج اسی طرز تفکر سے پھیلا۔ چنانچہ یونس اور ابن فَضّال (۲۲۴ھ) کو اس روش کا بانی قرار دیا جاسکتا ہے۔انہوں نے سب سے پہلے امام رضا علیہ السلام پر احادیث کی کتب جائزہ لینے کی نیت

سے پیش کیں۔[65] اس کے علاوہ یونس نے بعض ایسی کتب کا ذکر بھی کیا ہے جنہیں امام رضا علیہ السلام کی تائید حاصل ہے؛ جیسا کہ ''کتاب الدیات''۔[66] اگرچہ شواہد اس بات پر بھی موجود ہیں کہ امام صادق علیہ السلام کے زمانے میں بھی بعض کتب آپ کی خدمت میں پیش کی گئیں۔ جیسا کہ حلبی کی کتاب جو شرعی احکام کے متعلق ایک جامع کتاب تھی،[67] اسی طرح حضرت علی علیہ السلام کے بعض خطبات بھی امام صادق علیہ السلام کے سامنے پیش کیے گئے،[68] تاہم یونس کا مقصد کچھ اور تھا، وہ کتب کے اندر پائے جانے والی مشکلات کے پیش نظر ان کی صحت و سقم کے متعلق چھان بین کے لئے پیش کر رہا تھا۔ اس کے بعد یہ رسم آگے چل پڑی اور خود یونس کی کتاب ''یوم ولیلۃ'' جو بظاہر آداب و مناسک کے متعلق تھی اور لوگ اسے اپنے سرہانے رکھا کرتے تھے، امام عسکری علیہ السلام کی خدمت میں پیش کی گئی، تو آپ نے اس پر مہر تائید لگائی۔[69]

سند حدیث کے متعلق دوسری کاوش جرح و تعدیل سے متعلق ہے، یونس نے بعض شخصیات کی جرح میں بھی دلچسپی لی ہے اور اس کی ''المثالب'' کے عنوان سے لکھی گئی کتاب[70] بھی اسی مشغلے کی حکایت کرتی ہے۔ یونس کا خاص شاگرد، ابو جعفر محمد بن عیسیٰ بن عبید جو کہ عبیدی کے لقب سے مشہور تھا (زندہ در ۲۵۴ھ) بغداد کا رہائشی اور فضل بن شاذان (متوفی ۲۶۰ھ) کی محبوب شخصیت نے بھی اپنے استاد کی رجالی جانچ پرکھ کے طرز عمل کو آگے بڑھا، اگرچہ اس کی فعالیتوں کی زیادہ تفصیلات ہمارے پاس نہیں ہیں، تاہم اس کی لکھی گئی ایک کتاب کا عنوان کتاب ''الرجال'' ہے[71] جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ رجالی نکتہ نظر سے روایات کی جانچ پرکھ کا قائل تھا، تو دوسری طرف یونس کی اکثر ناقدانہ روایات میں بھی عبیدی کا کردار ہے، کیونکہ یہ اسی کے طریق سے آگے بڑھ کر ہم تک پہنچی ہیں۔ لہٰذا یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ یونس کے رجالی نظریات، عبیدی کی "الرجال" میں منعکس ہوئے ہیں۔

فضل بن شاذان کا بھی سند حدیث کی تنقیح و تصفیے میں بہت بڑا کردار ہے۔ ابن شاذان نے اپنے آپ کو کلامی روش میں یونس بن عبدالرحمان اور ہشام بن حکم کے پیروکاروں میں شمار کیا ہے،[72] اگرچہ اسے ملتقی البحرین قرار دیا جا سکتا ہے؛ بہ این معنی کہ فضل بن شاذان نے ہشام بن حکم اور زرارہ بن اعین دونوں کے فکری مکاتب کے شاگردوں سے استفادہ کیا ہے۔[73] یوں حدیث، فقہ اور کلام تینوں پر اس کا عبور بہت ہی قابل ستائش تھا۔ فضل بن شاذان نے ابوالخطاب، یونس بن ظبیان، یزید الصائغ، محمد بن سنان اور ابو سمینہ وغیرہ جیسے بہت سے راویوں کی جرح میں جن پر غلو کا اتہام ہے، کردار ادا کیا ہے۔[74] اسی طرح بہت سے راویوں کی توثیقات بھی اسی کی رجالی کاوشوں کے مرہون منت ہیں۔[75]

قابل توجہ نکتہ یہ ہے کہ شیخ طوسی (متوفی ۴۶۰ھ) نے یونس بن عبدالرحمان کے چند شاگردوں جیسے عبیدی، وراق اور چند دیگر راویوں کو "یونسی" کے لقب سے یاد کیا ہے،[76] جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ لقب یونس بن

عبدالرحمان کے خاص افکار کی طرف تمایل اور علمائے رجال کے اندر پائے جانے والے ایک منفی تاثر کا عکاس تھا۔ اس کے علاوہ رجال وحدیث کی کتب میں "اصحاب ہشام "اور "اصحاب یونس" [77] جیسی تعابیر ایک خاص حلقہ فکری کے وجود کا پتہ دیتے ہیں جو مخصوص فقہی و کلامی آراء و نظریات کا حامل تھا۔

۵۔ نتیجہ

ائمہ اہل بیت اطہار علیہم السلام کے مکتب میں حدیث کے اندر غالیانہ افکار کا رواج حضرت امام باقر علیہ السلام کے زمانے سے شروع ہوا اور حضرت امام صادق علیہ السلام کے زمانے میں اس میں شدّت آئی۔ ان انحرافی افکار میں قرآن کی غلط تاویلات اور توحید محور نظریات سے واضح انحراف موجود تھا۔ عقل پسند متکلمین نے امام صادق علیہ السلام کے رہنما فرامین کی روشنی میں نقّادی حدیث کا سلسلہ شروع کیا۔ اس میں ہشام بن حکم کا نام سرفہرست ہے۔ اس کے بعد یونس بن عبدالرحمٰن اور اس کے شاگردوں نے اس سلسلے کو آگے بڑھایا۔ انہوں نے محسوس کیا کہ اصحاب ائمہؑ سے منسوب کتب بھی غالیانہ افکار سے خالی نہیں ہیں اور ابو الخطاب اور مغیرہ بن سعید جیسے غالیوں نے غیر محسوس انداز میں احادیث کی شکل میں اپنے افکار داخل کر دیے ہیں۔ لہٰذا قرآن و سنت کی روشنی میں احادیث کی چھان بین شروع ہوئی اور اسی غرض سے امام رضا علیہ السلام کی خدمت میں ان کتب کو پیش کیا گیا جن میں یہ احادیث موجود تھیں ۔ یوں امام رضا علیہ السلام کے زمانے میں متن حدیث کی قبولیت میں قرآن و سنت کا معیار قرار پانا، اگرچہ محدود سطح پر ہی سہی، انہی عقل پسند متکلمین کی کاوشوں کا نتیجہ تھا۔ اسی گروہ نے راوی کے اندر غلو اور افراط کی موجودگی کو جرح راوی کی وجہ قرار دیا۔ یہاں سے شیعہ رجال میں راوی میں غالی نہ ہونے کے معیار کو اہمیت ملی۔ اس میں زیادہ تر کردار فضل بن شاذان نیشاپوری کا ہے جو اسی گروہ کا ہمفکر شمار ہوتا تھا۔ رجالی کتب بالخصوص رجال الکشی کی اسناد کا مطالعہ اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ غالی راویوں سے مقابلہ کسی ایک گروہ سے محدود نہ تھا، بلکہ تمام عقل پسند اور نقل پسند متکلمین و محدثین اس میں متفق علیہ تھے اور سب غالیوں کے خلاف نبرد آزما رہے۔ یہی وجہ تھی کہ یہ رویہ مسلسل آگے بڑھتا رہا۔ لیکن جہاں کہ متنِ حدیث کی نقادی کا تعلق ہے تو یہ سلسلہ سنجیدگی سے آگے نہ بڑھ سکا اور منقطع ہو گیا۔

*****

References

1. Muhammad b. Ali, ibn-e Abi Jumhūr, *Awali al-leali al-Aziziah*, Vol. 4 (Qum: Dar syed al shuhada, 1405 AH), 138.

محمد بن علی، ابن ابی جمہور، عوالی اللئالی العزیزیہ، ج4 (قم، دار سید الشہدا، 1405ھ)، 138۔

2. Muhammad, Abu abdillah, Ibn-e sad, *Al-Tabaqāt al-Kubra*, Tahqiq: Muhammad abd alqadir Ata, Vol. 5 (Birut: Dar alkotob alilmiah, 1410 AH/1990), 352.

محمد، ابو عبداللہ، ابن سعد، الطبقات الکبری، تحقیق محمد عبدالقادر عطا، ج5 (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1410/1990)، 352۔

3. Ibn-e sad, *Al-Tabaqāt al-Kubra*, Vol. 5, 352.

ابن سعد، الطبقات الکبری، ج5، 352۔

4. For example See: Muhammad b. Yaqub, Abu Jafar, Kulayni, *Al-Kafi*, Tahqiq: Ali Akbar Ghafari & Muhammad Akhundi, Vol. 7 (Tahran: dar ul kotob al islamiah, 1407 AH), 91-92.

مثال کے طور پر ملاحظہ ہو: محمد بن یعقوب، ابو جعفر، کلینی، الکافی، تحقیق علی اکبر غفاری و محمد آخوندی، ج7 (تہران، دار الکتب الاسلامیہ، 1407ھ)، 92-91۔

5. Muhammad b. Hussain, Musavi, Syed Razi, *Nahj al-Balagha* (Qum: Mosasah Nahj ul balagha, 1414 AH), 244.

محمد بن حسین، موسوی، سید رضی، نہج البلاغہ (قم، موسسہ نہج البلاغہ، 1414ھ)، 244۔

6. Abd al-Rahman b. Ali, Abu al-Faraj, Ibn-e Jowzi, *Al-Maozouā't*, takhreej: Taufeeq hamdan, Vol. 1 (Beruit: dar ul kotub alilmiah, 1995), 14-23 & 84-87.

عبد الرحمان بن علی، ابو الفرج، ابن جوزی، الموضوعات، تخریج توفیق حمدان، ، ج1 (بیروت، دار الکتب العلمیہ، 1995م)، صفحات: 23-14و87-84۔

7. Ibid, 1/203-204, Ahmad b. al-Hussain, al-Baihiqi, *Dalai'l l-Nobuvah wa Marefatu Ahwal Sahib al-Shriah*, tahqiq: Abd ul Moti Qalaji (Birut: dar ul kotob al ilmiah, 1985), 496-497.

ایضاً.، 204-203/1؛ احمد بن الحسین، البیہقی، دلائل النبوۃ و معرفۃ احوال صاحب الشریعۃ، تحقیق عبد المعطی قلعجی (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1985م)، 497-496۔

8. Ibn-e Jowzi, *Al-Maozouā't*, Vol. 2, 419-420.

ابن جوزی، الموضوعات، ج 2، 420-419۔

9. Ibn-e Qotaibah, Dinwari, *Tavēlu Mokhtalaf al-Hadith* (Birut: almaktab alislami, mosasah alishraq, 1999), 47-60.

ابن قتیبہ، دینوری، تأویل مختلف الحدیث (بیروت، المکتب الاسلامی- موسسۃ الاشراق، 1999م)، 47-60 حاشیہ۔

10. Hasan b. Musa, Naubakhti, *Firaq al-Shia* (Birut: dar ul azwa, 1984), 28; Ali b. Ismaiel, Abu al-Hsasan, Asha'ri, *Maqalat al-Islamiyen wa Ikhtelaf al-Mosallien*, halamut riter (Birut: dar o ehya e altoras alarabi, 2005), 23.

حسن بن موسی، نوبختی، *فرق الشیعۃ* (بیروت، انتشارات دار الأضواء، 1984)، 28؛ علی بن إسماعیل، إبو الحسن ،اشعری *مقالات الإسلامیین واختلاف المصلین*،ہلموت ریتر (بیروت، دارإحیاء التراث العربی، 2005ء)، 23۔

11. Muhammad b. Omar, Kashi, *Rejal-e Kashi (Ikhtyaru MarIfa al-Rejal*), mohaqiq Mirdamad, Ostarabadi, Tahqiq: Mahdi Rajaie, Vol. 2 (Qom: mowasasah e ahlil bait leihya e altoras, 1363 AD), 590 &778.

محمد بن عمر، کشی، *رجال کشی* (اختیار معرفۃ الرجال)، باتعلیقات محقق میرداماد استرآبادی، تحقیق مہدی رجایی،ج 2 (قم، مؤسسۃ اہل البیت لاحیاء التراث،1363ش)،590و778۔

12. Abdul karim b. Muhammad, Soma'ni, *Al-Ansāb*, Vol. 2 & 13 (Haider Abad: Majlis daiea tul marif Othmaniah, 1962), 387.

عبدالکریم بن محمد، سمعانی،*الانساب*،ج2و13 (حیدرآباد، مجلس دائرۃالمعارف عثمانیہ،1962)،387۔

13. Muhammad b. Ahmad, Zahbi, *Tarīkh al-Islam wa Wafayat al-Mashahir wa al-a'alam,* Vol. 7 (Birut: dar ul kotob alarabi, 1993), 330.

محمد بن احمد، ذہبی،*تاریخ الاسلام ووفیات المشاہیر والاعلام*،ج7 (بیروت، دار الکتب العربی،1993)،330۔

14. Kashi, *Rejal-e Kashi,* Vol. 2, 494.

کشی،*رجال کشی*،ج2، 494و494۔

15. Nashi Akbar, *Masae'l al-Imamah* (Qom: markaz e motalaat e adyan o mazaheb, 1386 AD), 199 ; Asha'ri Abu al-Hasan, *Maqalāt al-Islamiyen*, 6-9; , Naubakhti, *Firaq al-Shia*,59.

ناشی اکبر، *مسائل الامامۃ*، (قم، مرکز مطالعات ادیان و مذاہب، 1386ش)، 199؛: اشعری ابوالحسن، *مقالات الاسلامیین*، 6-9؛ نوبختی،*فرق الشیعہ*، 59۔

16., Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 489-494.

کشی،*رجال کشی*، ج2،489-494۔

17. Somani, *Al-Ansāb*, Vol. 13, 374; Yaqub b. Sufyan, Abu Yousof, Fasavi, *Kitab al-Marifah wa Al-Tarīkh*, Vol. 2 (Birut: Mosasah Alresalah, 1981), 776.

سمعانی،*الانساب*،ج 13، 373؛ یعقوب بن سفیان، إبو یوسف، فسوی،*کتاب المعرفۃ والتاریخ*،ج2 (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1981)،776۔

18. Ahmad b. Yahya, Bilazori, *Al-Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 9 (Birut: Darul Fikr, Altabatul oula, 1417 AH), 75..

إحمد بن یحییٰ، بلاذری، *انساب الاشراف*، ج9 (بیروت، دارالفکر، الطبعۃالاولی، 1417ھ)، 75۔

19. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 579-580 ; Ali Reza, Kavand, *Shaksyit Shanasi Abu al-Khatab* (Hadis e Andisha, Shomarah 5 &6, 1382 AD), 93-112.

کشی، رجال کشی، ج2، 579-580؛ علی رضا، کاوند، شخصیت شناسی ابوالخطاب، (حدیث اندیشہ، شمارہ5و 6، 1382ش)، 93-112۔

20. Ibid, Vol. 2, 591 &774; Adīl Asghar, Kazmi, *Barrasi Lane Ashāb-e Ai'emah az so-ye Ai'emah*, M.Phil. Thesis (Qom: Mojtama Imam Khomaini, Jamia tul Mustafa Alalamiah, 1392 AD), 166.

ایضاً، ج2، 591و 774؛ عدیل اصغر، کاظمی، بررسی لعن اصحاب ائمہ از سوی ائمہ، مقالہ ایم۔ فل، (قم، مجتمع آموزش عالی امام خمینی، جامعۃ المصطفیٰ العالمیۃ، 1392ش)، 166۔

21. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 829.

کشی، رجال کشی، ج2، 829۔

22. Ahmad b. Hussain, Ibn-e Ghazāi'ri, *Rejal-e ibn al-Ghazairi* (Qum: Dar ul Hadis, 1364 AD), 101

احمد بن حسین، ابن غضائری، رجال ابن الغضائری (قم، دار الحدیث، 1364ش)، 101۔

23. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 658.

کشی، رجال کشی، ج2، 658۔

24. Ibn-e Ghazāi'ri, *Rejal-e ibn al-Ghazairi*, 46.

ابن غضائری، رجال ابن الغضائری، 46۔

25. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 593 & 594.

کشی، رجال کشی، ج2، 593و594۔

26. Ibid, Vol. 2, 829.

ایضاً، ج2، 829۔

27. Kazmi, *Barrasi Lane Ashāb-e Ai'emah az so-ye Ai'emah*,, 164 &166.

کاظمی، بررسی لعن اصحاب ائمہ از سوئے ائمہ، صص:164و 166۔

28. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 593 ; Naubakhti, *Feraq ul shia*, 27-28

کشی، رجال کشی، ج2، 593؛ نوبختی، فرق الشیعہ، 27-28۔

29. Ibid, Vol. 2, 494.

ایضاً، ج2، 494۔

30. Mumammad Taqi, Shoushtari, *Al-Nuja'h fi Sharh Al-luma'h*, Vol. 2 (Tahran: Ketabforoushai Sadouq, 1406 AH), 151.

محمد تقی، شوشتری، النجعۃ فی شرح اللمعۃ، ج2 (تہران، کتابفروشی صدوق، 1406ھ)، 151۔

31. Muhammad b. Hasan, Safār Qumi, *Basaier al-Darajāt fi Fazai'l Aal-e Muhammad PBUH*, Vol. 1 (Qum: Maktabah Almarashi Alnjafi, 1404 AH), 536.

محمد بن حسن، صفار قمی، بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد (صلّی اللہ علیہم)، ج1 (قم، مکتبۃ آیۃ اللہ المرعشی النجفی، 1404ھ)، 536۔

32. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 577-578 & 590.

کشی، رجال کشی، ج2، 577-578و590۔

33. Hussain, Jasim, Tarikh e Ghaibat e siasi Imam e dawazdahom, Tarjomah: Syed muhammad Taqi Ayat ullahi, Tahran, Amier kabir, 1367, 64.

حسین، جاسم، تاریخ غیبت سیاسی امام دوازدہم (عج)، ترجمہ: سید محمد تقی آیت اللہی (تہران، امیر کبیر، 1367)، 64۔

34. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 581-582.

کشی، رجال کشی، ج2، 582-581۔

35. Ibid, Vol. 2, 612.

ایضاً، ج2، 612۔

36. Ibid, Vol. 2, 494.

ایضاً، ج2، 494۔

37. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 576, Hadis: 510.

کشی، رجال کشی، ج2، 576، ح510۔

38. Muhammad b. Hsasan, Shaikh Tusi, *Al-Istibsar fi Ma Ikhtalafa fi Al-Akhbār*, Vol. 1 (Tahran: Dar ul Kotob Ilmiah, 1390 AD), 268

محمد بن حسن، شیخ طوسی، الاستبصار فیما اختلف فیہ الاخبار، ج1 (تہران، دار الکتب العلمیہ، 1390ق)، 268۔

39. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 492.

کشی، رجال کشی، ج2، 492۔

40. Nou'man b. Muhammad Maghribi, Ibn-e Hayoun, Qazi Nou'man, *Daā'em al-Islam wa Zikr al-Halal wa al-Haram Wa al-Qazayā wa al-Ahkam*, Vol. 1 (Qum: Mosasah Aal Albait, 1385 AD), 50.

نعمان بن محمد مغربی، ابن حیون، قاضی نعمان، دعائم الاسلام وذکر الحلال والحرام والقضایا والاحکام، ج1 (قم، مؤسسۃ آل البیت علیہم السلام، 1385ق)، 50۔

41. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 589.

کشی، رجال کشی، ج2، ص589۔

42. Saa'd b. Abdullah, Ashari Qumi, *Al-Maqalāt Wa al-Firaq* (Qom: *Markaz e Inteshaaraat e ilmi wa Farhangi*, 1360 AD), 82.

سعد بن عبداللہ، اشعری قمی، المقالات والفرق (قم، مرکز انتشارات علمی وفرہنگی، 1360ش)، 82۔

43. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 490.

کشی، رجال کشی، ج2، 490۔

44. Rasul Kazim, Abd al-Sadah, Al-Mofadhal b. Omar, *Sirat al-Ilmiyyah wa Mosnadohu ind al-Imamiyyah*, Vol. 1 (Najaf Ashraf, Divan Alwaqf Alshie, 2015), 186.

رسول کاظم، عبدالسادۃ، المفضل بن عمر، سیرتہ العلمیہ ومسندہ عندالامامیۃ، ج1 (نجف اشرف، دیوان الوقف الشیعی، 2015)، 186۔

45. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 489.

کشی، رجال کشی، ج2، 489۔

46. Aqwam Karbasi, Akbar, Madarasah Kalami Kufa, *Naqd o Nazar*, 1,(1391): 47.

اقوام کرباسی، اکبر، "مدرسہ کلامی کوفہ"، نقد ونظر، شمارہ1، (بہار1391ش): 47۔

47. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 489.

کشی، رجال کشی، ج2، 489۔

48. Hussain, Modarasi Tabatabai, *Merath-e Maktub-e Shia az she qarn e Nakhustin*, Trans.: Syed Ali Qaraie, Rasul Jaferian (Qum: Nashr e Mowerkh, 1386 AD), 331; Muhammad b. Ishaq, Abu -alFaraj, Ibn-e Nadim, *Al-Fehrist* (Birut: Dar ul Marefa, 1398 AD-1987), 249.

حسین، مدرسی طباطبائی، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین، ترجمه سید علی قرائی، رسول جعفریان (قم، نشر مؤرخ، 1386ش)، 331؛ محمد بن إسحاق، ابوالفرج، ابن ندیم، الفہرست (بیروت، دارالمعرفة، 1398-1978م)، 249۔

49. Ahmad b. Ali, Najashi, *Rejal al-Najashi*:*Fehrist Asmā Mosanefi al-Shia*, Tahqiq: Musa Shubairi Zanjani (Qom: Daftare Intesharat e Islami, 1407 AH), 220.

احمد بن علی، نجاشی، رجال النجاشی- فہرست إسماء مصنفی الشیعة، تحقیق موسی شبیری زنجانی (قم، دفتر انتشارات اسلامی وابستہ بہ جامعہ مدرسین، 1407ھ)، 220۔

50. Ahmad Pakatchi, Gerayesh ha-ye Fiqh-e Imamiah dar Sadah Dovom wa Sevom Hejri, *Namah Farhangistan-e ulum*, Shumarah 4, (1375): 18.

احمد، پاکتچی، "گرایش ہای فقہ امامیہ در سدہ دوم وسوم ہجری"، نامہ فرہنگستان علوم، شمارہ4 (1375ش):18۔

51. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 831& 818.

کشی، رجال کشی، ج2، 831و818۔

52. Gerami, Bazsh-nasi Jaryan-e Hasham b. Hakam dar Andesheh-ye Motaqadim Imamiah, *Motaliā't e Tarīkh-e Islam*, Shomarah 12, (1391): 68-137.

گرامی، "باز شناسی جریان ہشام بن حکم در اندیشہ متقدم امامیہ"، مطالعات تاریخ اسلام، شمارہ12(1391 شمسی)68-137۔

53. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 489-490.

کشی، رجال کشی، ج2، 489-490۔

54. Najashi, *Rejal al-Najashi*, 447.

نجاشی، رجال النجاشی، 447۔

55. Aadil Abd al-Jabbar, *Elal Al-Hadith fi Tahzib al-Ahkām* (Birut: Alarif lil Matbuaat, 2013), 64.

عادل عبد الجبار، ثامر الشاطی، علل الحدیث فی تہذیب الاحکام (بیروت، العارف للمطبوعات، 2013)، 64۔

56. Syed Abul Qasim, Khoi, *Mojam Rejal al-Hadith*, Vol. 21 (Qom: Markaz e nashr e Aasar e shia, 1410 AH), 221.

سید ابوالقاسم، خوئی، معجم رجال الحدیث ج21 (قم، مرکز نشر آثار شیعہ، 1410ھ)، 221۔

57. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 786.

کشی، رجال کشی، ج2، 786 ۔

58. Kolayni, Al-Kafi, Vol. 1, Page 53, Hadis 15

کلینی،الکافی، ج1، ص53، حدیث15۔

59. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol.2, 787.

کشی،رجال کشی، ج2، 787۔

60. Muhammad b. Hsasan, ShaikhTusi, *Al-Fehrist*, Mohaqiq: Syed Muhammad Sadiq Aal e Bahr Ulūm (Najaf, Maktabah Mortazviah, no date) 182.

محمد بن حسن، طوسی،الفہرست، محقق: سید محمد صادق آل بحر العلوم، (نجف، مکتبہ مرتضویہ، سن ندارد)، 182۔

61. Ibid, 141.

ایضاً، 141۔

62. Ashari Qomi, *Al-Maqalāt wa al-ieraq*, 62.

اشعری قمی،المقالات والفرق، 62۔

63. Najashi, *Rejal al-Najashi*, 333.

نجاشی،رجال نجاشی، ص333۔

64. Ibid, 177.

ایضاً، 177۔

65. Kulayni, *Al-Kafi*, 7/324, 330 ; Muhammad b. Hasan Tusi, *Tahzib Al-Ahkām*, Tahqiq: kharsan, Vol. 10 (Tahran: Dar Alkotob Alislamia, 1407 AH), 392; kashi, *Rejal e kashi*, Vol. 2, 489-490

کلینی،الکافی، 324/7، 330؛ محمد بن حسن، طوسی، تہذیب الأحکام، تحقیق خرسان، ج10 (تہران، دار الکتب الاسلامیۃ، 1407ھ)، 392؛ کشی،رجال، ج1، 489-490۔

66. Ibid, Vol.7, 311.

کلینی،الکافی، ج7، 311۔

67. Najashi, *Rejal al-Najashi*, 231.

نجاشی،رجال، 231۔

68. Kolayni, *Al-Kafi*, Vol. 1, 50.

کلینی،الکافی، ج1، 50 ۔

69. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 780 & 818.

کشی،رجال کشی، ج2، 780و818۔

70. Najashi, *Rejal al-Najashi*, 447.

نجاشی،رجال، 447۔

71. Ibid, 333-334.

ایضاً، 333-334۔

72. Kashi, *Rejal-e Kashi*, Vol. 2, 818.

کشی،رجال کشی، ج2، 818۔

73. Ibid, Vol. 1, 276, 313, 412, j2, 855.

ایضاً، ج1، 276، 313، 412، ج2، 855۔

74. Ibid, Vol. 2, 823.

ایضاً، ج2، 823۔

75. Ibid, Vol. 2, 832, 837.

ایضاً، ج2، 832، 837۔

76. Tusi, *Rejal al-Tusi*, 361, 369, 391, 401.

طوسی، *رجال الطوسی*، 361، 369، 391، 401۔

77. Muhammad b. Ali b. Babvaeh, Saduq, *Elal al-Sharae'*, Vol. 2 (Qom: Ketabforoushai Davari, 1386 AD), 510, 517 ; Kashi, *Rejal*, Vol. 2, 787. Najashi, *Rejal*, 280, 306.

محمد بن علی بن بابویہ، صدوق، *علل الشرائع*، ج2 (قم، کتابفروشی داوری، 1386ھ)، 510، 517؛ کشی، *رجال*، ج 2، 787؛ نجاشی، *رجال*، 280، 306۔