

## چوتھی صدی ہجری تک قدریہ کے خلاف بیان شدہ احادیث کا تاریخی - سیاسی پس منظر The historical-political background of the hadiths narrated against the *Qadariyyah* up to 4<sup>th</sup> Century

Open Access  
Journal  
Qtly. Noor-e-  
Marfat  
eISSN: 2710-3463  
pISSN: 2221-1659

**Dr. Muhammad Farqan Gohar**

History of Islamic Civilization; Mustafa International University, Qum, Iran.

E-mail: [m.furqan512@yahoo.com](mailto:m.furqan512@yahoo.com)

**Professor Nematollah Safari Forushani**

History of Civilization and Contemporary Studies, Al-Mustafa International University, Qum, Iran.

E-mail: [Nematollah\\_SafariForushani@miu.ac.ir](mailto:Nematollah_SafariForushani@miu.ac.ir)

پیش نظر مقالہ، مصنف کے قلم سے فارسی زبان میں تالیف شدہ ایک مقالے کا آزاد ترجمہ ہے جس میں فارسی مقالے کا تمام تر مواد محفوظ رکھتے ہوئے قاری کے حسب حال مزید وضاحتیں شامل کر دی گئی ہیں۔ اشاعت شدہ فارسی مقالے کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

عنوان: "نمود تقابل قدریہ با حکومت اموی در میراث روای اہل سنت تا پایان قرن چہارم"

مجلہ: "علم و تمدن در اسلام"، شہریور ۱۴۰۳، دورہ ۵، شمارہ ۲۰ سال ۱۴۰۳، شمارہ: ۲۰۔

شریک مصنف: پروفیسر نعمت اللہ صفری فروشانی

### Abstract:

*Qadariyyah* was an important intellectual-political movement that emerged in the first century AH, as a reaction against the authoritarian policies of the *Umayyads*. In fact, these policies aimed to consolidate and stabilize the foundations of Umayyad power. So, the Umayyad government took extensive and systematic measures to limit the influence of this movement.

This research studies the socio-intellectual background of the *Qadariyyah* and the *Umayyads*, based on a historical-analytical

approach and primary written sources. According to this study, one of the aspect of this conflict lies under the influence upon this ideological-political conflict is reflected in the narrative sources in three major areas:

First: The political-religious area. This includes those traditions that portray a negative image of the influence of the *Qadariyyah* in society and encourage their eradication.

Second: The cultural-social field. Here the *Qadariyyah* were introduced with a negative identity—for example, the title of “Zoroastrians of the Ummah”—which aims to isolate and marginalize them socially.

Third: Theological-belief field. This includes various traditions in which *Qadariyyah* is characterized by attributes such as polytheism, disbelief, enmity towards God, heresy, and denial of divine predestination and destiny.

This study shows that the conflict between the *Umayyads* and the *Qadariyyah* was, in fact, a reflection of an ideological-political conflict between the *Qadariyyah*'s judicial discourse and the government structure based on coercive thought. However, this political confrontation gradually transformed into a doctrinal conflict, as a result of which the hadith heritage was systematically used to reinforce the coercive ideology.

**Keywords:** *Qadariyyah*, *Umayyads*, Ahl al-Hadith, Politics, Ahl-us-Sunah, Hadith, Heritage, Zoroastrian.

### خلاصہ

قدریہ، پہلی صدی ہجری میں ظہور پذیر ہونے والی ایک اہم فکری-سیاسی تحریک تھی جو بنی امیہ کی ان آمرانہ پالیسیوں کے خلاف ردِ عمل کے طور پر ابھری جن کا مقصد اموی اقتدار کی بنیادوں کو استحکام اور ثبات بخشنا تھا۔ اموی حکومت نے اس تحریک کے اثر و رسوخ کو محدود کرنے کے لیے وسیع اور منظم اقدامات کیے۔ یہ تحقیق، تاریخی-تحلیلی روش اور بنیادی مکتوب مصادر کی بنیاد پر قدریہ اور امویوں کے سماجی-فکری پس منظر کا مطالعہ کرتی ہے۔ اس تحقیق کے مطابق، قدریہ اور اموی حکمرانوں اور ان کے وفاداروں کے مابین کشمکش کا ایک شاخسانہ یہ ہے

کہ یہ کشمکش اسلامی تاریخ کی پہلی چار صدیوں میں تشکیل پانے والے اہل سنت کے حدیثی ورثے پر اثر انداز اور اس میں منعکس ہوئی ہے۔

نتائج تحقیق اس بات کی نشاندہی کرتے ہیں کہ یہ نظریاتی-سیاسی کشمکش، روائی مصادر میں تین بڑے میدانوں میں منعکس ہوئی ہے: پہلا: سیاسی-مذہبی میدان۔ اس میں وہ روایات شامل ہیں جو معاشرے میں قدریہ کے نفوذ کا منفی عکس پیش کرتی ہیں اور ان کے قلع و قمع کی ترغیب دیتی ہیں۔ دوسرا: ثقافتی-اجتماعی میدان۔ اس میں قدریہ کو منفی شناخت—مثلاً "موس امت"—کے عنوان سے متعارف کرایا گیا ہے؛ جس کا مقصد ان کو سماجی طور پر تنہا اور گوشہ نشین کرنا تھا۔ تیسرا: کلامی-اعتقادی میدان۔ اس میں وہ متنوع روایات شامل ہیں جن میں قدریہ کو شرک، کفر، خداوند کے ساتھ دشمنی، زندقیت اور قضا و قدر الہی کے انکار جیسی صفات کے ساتھ متصف کیا گیا ہے۔ یہ مطالعہ ظاہر کرتا ہے کہ امویوں اور قدریہ کے مابین نزاع، دراصل، قدریہ کے عدالت پسندانہ ڈسکورس اور جبری فکر پر مبنی حکومتی ڈھانچے کے مابین ایک نظریاتی-سیاسی کشمکش کا آئینہ دار تھا۔ تاہم یہ سیاسی تقابل بتدریج ایک اعتقادی نزاع میں تبدیل ہو گیا جس کے نتیجے میں حدیثی ورثے کو منظم انداز میں جبری نظریے کی تقویت کے لیے بروئے کار لایا گیا۔

کلیدی الفاظ: قدریہ، بنی امیہ، اہل حدیث، اموی سیاست، اہل سنت کا حدیثی ورثہ، تکفیری رویہ، مجوسیت کا الزام۔

## 1. مقدمہ

قدریہ، پہلی صدی ہجری میں ظہور پذیر ہونے والی ایک اہم فکری-سیاسی تحریک تھی جو انسان کی آزادی اور اس کے صاحب اختیار ارادہ ہونے پر اصرار کرتی تھی۔ قدریہ، انسان کو اپنے اعمال کا ذمہ دار قرار دیتے ہوئے اُس جبری نظریے کو چیلنج کرتے تھے جس کے مطابق، انسان کو اپنی تقدیر رقم کرنے کا کوئی اختیار حاصل نہ تھا۔ قدریہ کا یہ موقف، اپنی طبیعت کے لحاظ سے جہاں جبریہ کے عقیدے کے لئے چیلنج تھا، وہاں ایسی حکومتوں کے لئے بھی چیلنج تھا جو نظریہ جبر کی بیساکھیوں کا سہارا لے کر اپنا اقتدار قائم کیے ہوئے تھیں۔ چنانچہ حکمرانوں نے مذہبی و سیاسی ذرائع بروئے کار لا کر قدریہ کی تکفیر اور ان کی سماجی و فکری حیثیت کو کمزور کرنے کے لیے اقدامات کیے۔ نتیجے کے طور پر ایسی احادیث پیش کی گئیں جن سے قدریہ کی فکری اور معاشرتی حیثیت مجروح ہوئی۔ مقالہ نگار کے مطابق، یہ احادیث رفتہ رفتہ مسلمانوں کے حدیثی ورثے کا حصہ بن گئیں۔ یہ تحقیق، تاریخی-تحلیلی روش کے تحت، ان روایات کی تشکیل اور عہد اموی کے سیاسی-اعتقادی سیاق کے درمیان تعلق کا مطالعہ کرتی اور ان کی سیاسی، ثقافتی اور سماجی دلالت کی تاریخی تناظر میں تحلیل کرتی ہے۔ اس تحقیق کے بنیادی محور، درج ذیل ہیں:

(1) اموی عہد میں نظریہ جبر و اختیار کے سماجی-سیاسی پس منظر کا جائزہ۔

- (2) اموی آئیڈیالوجی کے فکری حامی کے طور پر اہل حدیث کے کردار کا تجزیہ۔  
 (3) قدریہ کے خلاف پیش کی جانے والی احادیث کے مضامین اور اسلوب کا تجزیہ۔  
 (4) قدریہ کے خلاف پیش کی جانے والی روایات میں اموی اقتدار کے اثر و رسوخ کا تجزیہ۔  
 اس ضمن میں دو اہم تحقیق طلب سوالات کا جواب ڈھونڈنا مقصود ہے:
1. قدریہ کے متعلق مسلمانوں کا حدیثی ورثہ کن تاریخی حالات کے تناظر میں تشکیل پایا؟
  2. قدریہ اور اموی حکمرانوں کے مابین تقابل کا انعکاس پہلی چار صدیوں میں لکھے گئے اہل سنت کے حدیثی مآخذ میں کس طرز پر ہوا ہے؟

اس تحقیق کا مفروضہ یہ ہے کہ قدریہ کو محکوم کرنے والی روایات دراصل اموی حکمرانوں اور ان کے حمایت یافتہ خواص کی سیاسی-نظریاتی کوششوں کا مظہر ہیں، جن کا مقصد قدریہ کو کمزور کرنا اور اپنی سیاسی بالادستی کو مستحکم کرنا تھا، اور اس نزاع نے مسلمانوں کے متعلقہ حدیثی ورثے کی تشکیل میں ایک موثر کردار ادا کیا ہے۔

اس تحقیق کے مصادر میں دیگر منابع کے علاوہ، اہل سنت کے چند حدیثی مآخذ شامل ہیں؛ منجملہ صحیح بخاری (م 256ھ)، صحیح مسلم (م 261ھ)، سنن ابن ماجہ (م 273ھ)، سنن ابی داؤد (م 275ھ)، سنن ترمذی (م 279ھ)، سنن نسائی (م 303ھ)، مسند احمد (م 241ھ)، السنن ابن ابی عاصم (م 287ھ)، السنن عبداللہ بن احمد (م 290ھ)، القدر فریبانی (م 301ھ)، المعجم طبرانی (م 360ھ) اور دلائل النبوة بیہقی (م 458ھ)۔

تاریخی واقعات کے تجزیے کے لئے جن تاریخی مصادر سے استفادہ کیا گیا ہے ان میں: الطبقات- ابن سعد (م 230ھ)، انساب الاشراف- بلاذری (م 279ھ)، تاریخ طبری- طبری (م 310ھ) اور تاریخ مدینہ دمشق- ابن عساکر (م 571ھ) وغیرہ شامل ہیں۔

## 2. ادبیاتِ تحقیق

قدریہ کو علم کلام اور ملل و نخل نگاری کے مصادر میں ایک کلامی فرقے کے طور پر متعارف کروایا گیا ہے، جو انسان کے مطلق اختیار اور قضا و قدر الہی کی نفی پر ایمان رکھتا تھا۔<sup>1</sup> اگرچہ ابتدائی طور پر اس فرقے کو محض کلامی زاویے سے دیکھا جاتا تھا، تاہم حالیہ تحقیقات نے اس کے سیاسی پہلو کو زیادہ نمایاں کر دیا ہے جس میں اس فرقے کی طرف سے اموی حکومت کی مخالفت سامنے آنے کی وجہ سے یہ ایک مذہبی-سیاسی فرقہ شمار کیا جانے لگا ہے۔

جوزف فان ایس اپنی کتاب «کلام و جامعہ در قرن دوم و سوم ہجری» میں قدریہ کو ایک ایسے فرقے کے طور پر متعارف کراتے ہیں جس کا رجحان سیاسی تھا، جو اموی جبر گرانی کے ردِ عمل اور سماجی عدل کے قیام کی ایک

کوشش کے طور پر ابھرا۔<sup>2</sup> محسن جہانگیری اپنے مقالے «قدریان نخستین (اولین قدریہ)» میں اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اصطلاح "قدری" زیادہ تر ایک تنقیدی مفہوم رکھتی تھی اور غلط طور پر اس گروہ پر منطبق کی گئی۔ ان کے نزدیک انسانی اختیار اس فرقے کی فکر کی بنیاد تھا جو جبر گرانی کے بالکل منافی تھا۔<sup>3</sup> ایک اور مقالہ "عصر اموی میں فرقہ قدریہ کی سیاسی فکر کا تجزیاتی مطالعہ"<sup>4</sup> کے عنوان سے لکھا گیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہے کہ قدریہ نے قرآن و سنت پر زور دیتے ہوئے اموی سیاست پر اعتراض کیا اور اس حکومت کو ظلم اور غضب کا مرتکب قرار دیا۔ اس موقف کے نتیجے میں امویوں کا شدید ردِ عمل سامنے آیا اور قدریہ کی وسیع پیمانے پر سرکوبی عمل میں آئی۔

طالقانی، کلامی نقطہ نظر سے لکھی گئی اپنی تحقیق میں قدریہ کے عقائد کو "امر بین الامرین" کے نظریے کے دائرے میں پرکھتے ہیں اور اسے ایک ایسا کلامی چیلنج قرار دیتے ہیں جو فاعلیتِ الہی کے سامنے بعض محدود تیوں کا قائل تھا۔<sup>5</sup> «معتزلہ اور تفویض کے تاریخی ربط پر ایک نیا موقف» کے عنوان سے لکھے گئے ایک مقالے میں تفویض یعنی انسان کو بیکر با اختیار مخلوق قرار دینے کے نظریہ کو معتزلہ (جنہیں قدریہ کا خلف گردانا جاتا ہے) کی طرف منسوب کیے جانے پر تنقیدی نقطہ نظر سے جائزہ لے کر اس میں تردید ایجاد کی گئی ہے۔ تاہم مقالہ نگاروں نے بعض ملل و نحل کے مصادر میں موجود روایات کی تاب نہ لاتے ہوئے اس نظریے کو قدریہ کے اولین گروہ سے منسوب کر دیا ہے۔<sup>6</sup> مذکورہ بالا تحقیقات اس جہت سے اہم ہیں کہ کسی نہ کسی زاویے سے قدریہ کے سیاسی اور فکری موقف کی نشاندہی کرتی ہیں۔

دوسری طرف سے، بعض تحقیقات میں اموی سیاست اور جبر پسندانہ آئیڈیالوجی کے باہمی تعلق پر توجہ مرکوز کی گئی ہے۔ حسین عطوان اپنی کتاب "الامویون والخلافة" میں جبر گرانی کے فروغ میں امویوں کے کردار کا جائزہ لیتے ہیں۔<sup>7</sup> پاتریشیا کروں اپنے مقالے "عثمانیہ" میں اہل حدیث کو اموی نظریات کے حامیوں میں شمار کرتی ہیں اور اموی آئیڈیالوجی کے استحکام میں ان کے کردار کو نمایاں کرتی ہیں۔<sup>8</sup> اسی طرح "اموی دور میں فکری و سیاسی حیات کا باہمی تعامل" کے عنوان سے انجام پانے والی ایک تحقیق میں اہل حدیث اور جبریہ کی طرف سے اموی حکومت کی حمایتی حیثیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔<sup>9</sup> مقالہ "نظریہ جبر کے فروغ میں بنی امیہ کے طرفداروں کا کردار" اس امر پر زور دیتا ہے کہ اموی شعراء اور کارندوں نے احادیث کی جعل سازی اور جبر گرانی کے فروغ کے ذریعے قدریہ کو کمزور کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔<sup>10</sup>

ان تحقیقات سے اس حقیقت کی نشاندہی ہوتی ہے کہ قضا و قدر کے متعلق جبری نظریات کا فروغ، بنی امیہ کی سیاست کے لیے انتہائی اہم تھا اور انہوں نے اپنے اہل حدیث حامیوں اور شعراء کی مدد سے اس کے فروغ میں اہم کردار ادا کیا۔ زیر نظر تحقیق سابقہ مطالعات کے نتائج پر انحصار کرتے ہوئے قدریہ کے خلاف وارد ہونے والی روایات کا ایک

جامع تاریخی تجزیہ پیش کرتی ہے۔ یہ تحقیق ان روایات کے مضامین کی اپنی نوع کے لحاظ سے گروہ بندی کے ساتھ ساتھ، ان روایات کا اموی عہد کے تاریخی، سیاسی اور سماجی پس منظر سے تعلق بھی واضح کرتی ہے۔ یوں یہ تحقیق ایک نئے زاویے سے اس امر کو آشکار کرتی ہے کہ بنی امیہ اور اہل حدیث کا آپس کا گٹھ جوڑ اور قدریہ کے ساتھ ان کا سیاسی و دینی تصادم، دراصل، قدریہ کے خلاف منفی روایات کی تشکیل کا بنیادی سبب بنا۔ ذیل میں ہم مختصر طور پر ان تینوں گروہوں کی فکری بنیادوں کی نشاندہی کرتے ہیں۔

### 3. نظریہ جبر کے فروغ کا سیاسی عامل

تاریخی شواہد اس امر کی نشاندہی کرتے ہیں کہ اموی حکمرانوں نے اپنی حکومت کو مستحکم کرنے کے لیے نظریہ جبر کو ایک سیاسی حربے کے طور پر استعمال کیا۔ عراق میں اموی کارندے زیاد بن ابیہ (45-53ھ) نے سنہ 45 ہجری میں ایک جبر پسندانہ استدلال کے ساتھ اپنے خطبے میں عوام کو حکومت کی اطاعت پر آمادہ کرتے ہوئے کہا: "ہم تمہارے امور کو خداوندی اقتدار کے ذریعے چلاتے ہیں" <sup>11</sup> یہ اس سیاست کا نکتہ آغاز شمار ہوتا ہے جس میں بنی امیہ کے کسی کارندے نے خود کو خدائی اقتدار کا نمائندہ بتلایا تھا۔ جبکہ بعض محققین کا ماننا ہے کہ اس سے قبل خود معاویہ بن ابی سفیان (دور حکومت: 41-60ھ) بھی اسی تصور کو بروئے کار لا چکا تھا۔ <sup>12</sup>

یزید بن معاویہ (دور حکومت: 60-64ھ) کے زمانے میں بھی خلافت کے الہی ہونے پر زور دیتے ہوئے یہی روش جاری رہی۔ اس نے کہا: "معاویہ ایک بندہ تھا جسے اللہ نے خلافت تک پہنچایا اور اب جو کچھ اس کے سپرد تھا وہ ہمارے کاندھوں پر ڈال دیا گیا ہے۔" <sup>13</sup> بعد کے خلفاء، منجملہ ولید بن یزید بن عبد الملک (125-126ھ) نے بھی خلافت کے الہی عطیہ ہونے پر زور دیا اور اموی حکومت کی نافرمانی کو خدا کے قہر کا موجب قرار دیا۔ <sup>14</sup> اسی نے ایک خطبے میں اطاعت کو حکومت کا ستون اور اساس قرار دیا۔ <sup>15</sup>

رسول اکرم ﷺ سے منسوب بعض احادیث میں بھی نظریہ جبر کی تائید سے یہی عنیدہ ملتا ہے کہ اسلامی تعلیمات اور دینی ماخذ کی بابت غیر ذمہ دارانہ رویہ کے حامل ہونے کی بنیاد پر اموی حکمرانوں نے اپنی سیاست کو جواز فراہم کرنے کے لئے یہ احادیث وضع کروائیں۔ چنانچہ بعض احادیث حکمران کی اطاعت اور اس کے ظلم کو برداشت کرنے کو واجب قرار دیتی ہیں اور اس کی اطاعت سے خروج کو ایک عظیم گناہ ٹھہراتی ہیں۔ مثال کے طور پر، یہ حدیث کہ: "حکمران کی اطاعت کرو اور اس کا حق ادا کرو، اور اپنا حق (حکمران کے بجائے) اللہ سے طلب کرو۔" <sup>16</sup> اسی طرح ایک حدیث میں ظالم حکمرانوں کے ظلم پر صبر کی تلقین کی گئی ہے اور ان کی اطاعت سے خروج کو جاہلیت کی موت قرار دیا گیا ہے۔ <sup>17</sup> جبکہ ہمیں امام علی (ع) کی سیرت میں حکمران اور امت کے درمیان حقوق اور فرائض کے حوالے سے واضح توازن دکھائی دیتا ہے۔ چنانچہ امام علی علیہ السلام فرماتے ہیں: أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ لِي

عَلَيْكُمْ حَقًّا وَ لَكُمْ عَلَى حَقِّي؛ یعنی: "اے لوگو! یقیناً میرا تم پر حق ہے اور تمہارا بھی مجھ پر حق ہے۔" اس کے بعد آپ نے سب سے پہلے لوگوں کی بابت اپنے فرائض — درحقیقت، لوگوں کے حقوق — کو بیان فرمایا اور پھر حاکم کی بابت لوگوں کے فرائض کو واضح کیا۔<sup>18</sup>

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حکمران اور عوام کے درمیان حقوق اور فرائض میں توازن ہی اسلام کی اصل سیاسی اساس ہے۔ لہذا مذکورہ بالا احادیث کی حیثیت امویوں کے ہاتھوں ایک ایسے آلہ کار کی تھی جس کے ذریعے وہ اپنی سیاسی پالیسیوں کو خدائی رنگ دے کر شرعی جواز فراہم کرتے تھے۔ نیز وہ احادیث جو خلیفہ کے قریشی ہونے پر زور دیتی ہیں، خلافت کو خاندانِ اموی تک محدود کرنے کے تصور کو تقویت دے کر ان کی سیاسی حیثیت کو مزید مستحکم کرتی رہیں۔ ساتھ ساتھ نابغہ شیبانی (م 65ھ)، عبداللہ بن ہمام سلولی (م 98ھ)، اخطل نصرانی (م 90ھ)، جریر (م 110ھ) اور فرزدق (م 110ھ) جیسے نمایاں شعراء نے بھی اپنی ادبی شہرت کے بل بوتے پر اموی حکومت کو قضا و قدرِ الہی کا نتیجہ قرار دیتے ہوئے، خلافت کے صرف اموی خاندان میں منحصر ہونے پر زور دیا۔<sup>19</sup>

امویوں نے جبر پسندی کو صرف حکمرانی کے جواز کے لیے ہی نہیں بلکہ اپنی معاشی پالیسیوں کو درست ٹھہرانے کے لیے بھی استعمال کیا۔ مثال کے طور پر ہشام بن عبدالملک (دورِ حکومت: 105-125ھ) کے عہد میں جب ایک مجلس میں یہ اعتراض کیا گیا کہ بیت المال عوام میں منصفانہ طور پر کیوں تقسیم نہیں کیا جاتا، تو ہشام نے مشیتِ الہی کا سہارا لیتے ہوئے جواب دیا: "ہم تالے ہیں جن کی کنجیاں اللہ کے پاس ہیں؛ جب وہ چاہتا ہے ہم اسے کسی کے لئے کھول دیتے ہیں۔"<sup>20</sup> لیکن عملی طور پر بیت المال کا زیادہ تر حصہ، اشرافیہ اور بااثر افراد کے فائدے میں صرف ہوتا تھا۔<sup>21</sup> اگرچہ بعض مواقع پر عام افراد بھی اپنی ضد اور اصرار کے باعث مالی عطیات حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے تھے۔<sup>22</sup>

یہاں قابل غور امر یہ ہے کہ جہاں اموی حکمرانوں کے ذاتی مفادات کو خطرہ لاحق ہوتا، وہاں وہ جبریت سے فاصلہ اختیار کر لیتے تھے۔ اس روئے کی ایک مثال ہشام بن عبدالملک کے عہد میں ملتی ہے جب طاعون کی وبا پھیلنے پر اس نے شام میں واقع اپنے موسم گرما کے دارالاقامہ "رصاصہ" شہر سے فرار کا فیصلہ کیا۔ جب اس کے ایک مصاحب نے کہا کہ اس شہر میں کبھی کوئی خلیفہ نہیں مرا، تو ہشام نے جواب دیا: "کیا تم چاہتے ہو کہ اس بات کو میرے اوپر آزمایا جائے؟"<sup>23</sup> یہ واقعہ بھی اموی حکمرانوں کی طرف سے جبری نظریات کے بطور آلہ کار فروغ و اشاعت کی نشاندہی کرتا ہے۔

#### 4. اوّلین قدریہ کا فکری اور سیاسی طرزِ عمل

سنہ 70 ہجری کی دہائی میں عقل پر مبنی قدری تحریک، اموی اقتدار کی جبر گرایانہ پالیسیوں کے ردِ عمل میں وجود میں آئی۔ خوارج کے برعکس، جو تکفیر اور مسلح قیام پر زور دیتے تھے، قدریہ کا اساسی رجحان عقلی بنیادوں اور سیاسی تنقید پر قائم تھا۔ اس تحریک کا مرکزی نکتہ خود انسان کو اپنے افعال کا ذمہ دار ٹھہرانا اور ہر شے کو قضا و قدر الہی سے منسوب کرنے کی نفی تھا۔ قدریہ کے ساتھ ”اؤلین“ کی صفت اس لیے استعمال کی جاتی ہے تاکہ انہیں بعد کے معتزلی متکلمین مثلاً واصل بن عطا۔ جنہیں خود بھی قدریہ کی تہمت کا سامنا تھا۔ سے الگ کیا جاسکے؛ کیونکہ ان دونوں دھاروں کا اسلوب اور مسائل سے برتاؤ یکساں نہ تھا۔<sup>24</sup> قدریہ کے مخالفین نے اس فکر کو قدرتِ الہی کے انکار کے مترادف سمجھتے ہوئے انہیں ”قدریہ“ کا نام دیا۔<sup>25</sup> اس تحریک کی تشکیل ایسے ماحول میں ہوئی جس میں بنی امیہ کی پالیسیوں پر عوامی نارضاہتی عام تھی اور ظلم و فساد کو قضا و قدر الہی کے کھاتے میں ڈالنے کی روش پر شدید اعتراض کیا جا رہا تھا۔ قدریہ نے انسان کے اختیار پر زور دے کر ان جبر پسندانہ توجیہات کی مخالفت کی۔

بعض محققین ابوالاسود دؤلی (م 69ھ)، جو حضرت علیؑ کے اصحاب میں سے تھے، کو قدریہ فکر کا بانی قرار دیتے ہیں؛<sup>26</sup> اگرچہ ان کے قدری سوچ میں کردار کی دقیق نوعیت پوری طرح واضح نہیں، سوائے اس کے کہ بصرہ میں ابن عباس کے زیر نگرانی منصب قضا پر فائز ہونے کے دوران انہوں نے ابن عباس پر مالی بے ضابطگی کے متعلق اعتراض کیا اور یہ معاملہ حضرت علیؑ کو رپورٹ کیا (طبری، 1967ء، ج 5، ص 141)، اور یہی واحد قرینہ ہے جو اس ضمن میں سامنے آتا ہے۔ تاہم ایک رائے کے مطابق یہ فکر سفیانی خلفاء کے اواخر تک جا پہنچتی ہے۔<sup>27</sup> چنانچہ عمرو مقصوص (م 69ھ) معاویہ بن یزید بن معاویہ (م 64ھ) کا استاد، اس دور کا نمایاں چہرہ سمجھا جاتا ہے۔ عمرو نے یہ کہہ کر کہ: «إما إن تعتدل وإما إن تعترل» (یا تو عدل اختیار کرو یا حکومت سے کنارہ کش ہو جاؤ) اپنے شاگرد معاویہ دوم (فرزند یزید) کو حکومت سے دستبردار ہونے پر اکسایا، اور بظاہر اسی جرم کی پاداش میں بنی امیہ نے عمرو کو زندہ دفن کر دیا۔<sup>28</sup> یہ واقعہ قدریہ کی عدالت پسند فکر اور اموی جبر پسندانہ سیاست کے مابین تقابل کا نقطہ آغاز قرار پایا۔

عبدالملک بن مروان (م 86ھ) کے عہد میں بصرہ کے معروف زاہد و عابد معبد بن خالد جسنی (م 80ھ) نمایاں ہوئے،<sup>29</sup> وہ عبدالرحمن بن اشعث کی جانب سے حجاج بن یوسف کے خلاف برپا ہونے والی بغاوت میں شریک بھی ہوئے۔<sup>30</sup> بعض محدثین، جیسے ابن معین، نے ان کی وثاقت کی تصدیق کی ہے۔<sup>31</sup> معبد، عطا بن یسار (م 103ھ) کے ساتھ حسن بصری کی محافل میں حاضر ہوتے اور حکمرانوں کے ظلم اور اس کے قضا و قدر الہی کے ذریعے فراہم کیے جانے والے جواز پر گفتگو کرتے تھے۔ حسن بصری نے اس پر کہا: ”دشمنانِ خدا جھوٹ بولتے ہیں۔“<sup>32</sup> یہ جملہ ظاہر کرتا ہے کہ معبد کی جبریہ سے مخالفت محض اعتقادی نہ تھی بلکہ بنی امیہ کی سیاسی پالیسیوں کے خلاف ایک ردِ عمل تھا۔

معبد بن خالد جسینی نے حجاج بن یوسف (م 95ھ/714ء) سے گفتگو میں حضرت عثمان بن عفانؓ (م 35ھ/656ء) کے قتل کا مسئلہ اٹھایا اور کہا کہ بعض لوگ اسے قضا و قدر الہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ حجاج نے اس رائے کو رد کیا اور معبد نے اس کی تائید کی۔ یہ گفتگو غالباً عبد الملک بن مروان تک پہنچی۔ عبد الملک نے ان دونوں کی رائے کو رد کرتے ہوئے حضرت عثمانؓ کے قتل کو مقدر الہی قرار دیا، تاہم اس نے قاتلوں کی بد بختی کو قضا و قدر سے قطعی طور پر وابستہ کر کے اس طرح سے اس واقعہ کی تفسیر پیش کی کہ قتل کا جواز بھی فراہم نہ ہو اور قضا و قدر کی نفی بھی نہ کی جاسکے۔<sup>33</sup> اس طرح اس نے حضرت عثمانؓ کی پالیسیوں کو قتل کے اسباب کے طور پر زیر بحث لائے بغیر قضا و قدر کو موجب قتل کے طور پر پیش کیا۔

غیلان دمشقی (م 125ھ) جو قدریہ کی سب سے نمایاں شخصیت تھے، ابتدا میں اموی دربار کے کاتب رہے لیکن بعد میں اس منصب سے کنارہ کش ہو گئے۔<sup>34</sup> انہوں نے عمر بن عبدالعزیز (خلافت: 99-101ھ) کو ایک خط میں انسانی ذمہ داری پر زور دیتے ہوئے لکھا: "کیا تم نے کبھی کسی حکیم کو دیکھا ہے جو اپنی بنائی ہوئی چیز پر اعتراض کرے؟ یا کسی عادل کو دیکھا ہے جو لوگوں کو ظلم پر مجبور کرے؟"<sup>35</sup> اس مکتوب کے اندر ظلم اور نا انصافیوں پر تنقید کا پہلو نمایاں ہے، جن کا ارتکاب حکومتی سطح پر کیا جا رہا تھا۔ غیلان کے خلاف ہشام بن عبد الملک کی طرف سے کارروائی کی گئی اور اس پر دائر مقدمے میں کچھ لوگوں نے گواہی دی کہ غیلان اس بات کا قائل ہے کہ خدا نے ہشام کو ولایت عطا نہیں کی اور لوگ اپنے رزق پر خود غالب آتے ہیں، جو ان کے ارد گرد پیش آنے والے واقعات کا نتیجہ ہے۔<sup>36</sup> یہ آراء، مخالفین کے دعوے کے برخلاف، قضا و قدر الہی کے انکار پر نہیں، بلکہ ظلم کو جواز دینے والی پالیسیوں کے خلاف احتجاج پر مبنی تھیں۔ ان کے رسائل اور حسن بصری کے اقوال بعد میں اہل علم کے ہاں عدالت پسندانہ نصاب کے طور پر مشہور ہوئے۔<sup>37</sup> صالح بن سوید ابو عبد السلام، جو عمر بن عبدالعزیز کے محافظ اور غیلان کے فکری ساتھی تھے، اسی نسبت کے سبب، غیلان کے ساتھ قتل کر دیے گئے۔<sup>38</sup>

ہاشمی خاندان میں اموی مخالف سیاسی شخصیات منجملہ زید بن علی (م 122ھ)، داؤد بن علی (م 133ھ) اور حسن بن محمد حنفیہ (م 100ھ) جیسے افراد کو بھی قدریہ سے قریب قرار دیا گیا ہے۔<sup>39</sup> اگرچہ ہو سکتا ہے یہ نسبتیں سیاسی کردار کشی کا ذریعہ بھی ہوں، تاہم یہ اس حقیقت کی نشاندہی کرتی ہیں کہ امویوں اور قدریہ کا تصادم محض اعتقادی مسئلہ نہ تھا، بلکہ یہ گہرے سیاسی مضمرات کا حامل تھا۔ جیسا کہ جوزف فان ایس قدریہ کی تحریک کو اپنے زمانے کے سماجی و سیاسی بحرانوں کا رد عمل اور اس دور کی خرابیوں کے خلاف ایک فریاد قرار دیتا ہے۔<sup>40</sup> اگرچہ قدریہ نے شاذ و نادر ہی مسلح بغاوت کا سہارا لیا، تاہم ان کی فکری اور تنقیدی سرگرمیوں نے اموی حکومت کے جواز کو سخت چیلنج کیا۔ اموی حکومت ان کی جانب سے ممکنہ مسلح قیام کے امکان کو بھی مد نظر رکھتی تھی۔<sup>41</sup> اس کے باوجود شواہد سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدریہ کا رویہ زیادہ تر بصیرت افروزی اور بیداری پر مبنی تھا۔ مثال کے طور پر غیلان دمشقی نے حکومتی

اہلکاروں کو خطوط لکھ کر منجملہ ان میں میمون بن مہران (م 132ھ) کو مستغنی ہونے پر اکسایا۔<sup>42</sup> حسن بصری نے بھی عبدالملک بن مروان کو لکھے گئے ایک خط میں حکمرانوں کے ظلم اور فساد کی مذمت کی۔<sup>43</sup> قدریہ کبیرہ گناہوں کی نفی، ظالم حکمرانوں کی مخالفت اور حتیٰ کہ خلیفہ کے قریشی ہونے کی شرط کے انکار میں خوارج کے ہم خیال تھے۔ لیکن خوارج کے برخلاف، جو خلافت کے جواز کو ایک قلیل جماعت کی بیعت سے مشروط کرتے تھے، قدریہ اجماع امت پر زور دیتے اور سماجی و سیاسی اصلاحات کو خاص اہمیت دیتے تھے۔<sup>44</sup> مجموعی طور پر قدریہ کی تحریک نے انسانی اختیار پر زور دے کر سیاسی جبر پسندی کی نفی کی، ظلم کو جواز فراہم کرنے والی پالیسیوں پر تنقید کی، اور فکری و سیاسی میدان میں عالم اسلام پر گہرے اثرات مرتب کیے۔

### 5. اہل حدیث کا قدریہ سے اختلاف

اہل حدیث کا ایک گروہ، جو اموی دور کے سرکاری مذہبی بیانیے کا ترجمان تھا، قدریہ کے ساتھ ثقافتی۔ عقیدتی تضاد رکھتا تھا۔ وہ قدریہ کو ایک منحرف اور بیرونی افکار سے متاثر فرقہ قرار دیتا تھا۔ قدریہ مخالف روایات کے ثقافتی اور اعتقادی پس منظر کا تجزیہ کرنے کے لیے، اس نکتہ کی طرف اشارہ بہت ضروری ہے کہ شام، خلافتِ امویہ کا مرکز تھا، جہاں عیسائی پس منظر اور مسیحی اشرافیہ (جیسے سرجون بن منصور اور حسان النبطی) سے حکومت کے قریبی تعلقات کی بنا پر کلیسائی الہیات نے گہرے نقوش چھوڑے تھے۔<sup>45</sup> یہی تعلقات بعض مسیحی عقائد کے اسلامی فکری فضا میں داخل ہونے کا ذریعہ بنے۔ چنانچہ طبری اور ابن کثیر نے اہل شام کی جانب سے حکمرانوں کی مطلق اطاعت کے نظریے کی پیروی کی نشاندہی کی ہے۔<sup>46</sup> موننگمری واٹ کے مطابق مسیحیت میں انسانی ذمہ داری اور اختیار کا عقیدہ غیلاان کے کئی دہائیوں بعد باقاعدہ طور پر ابھرا۔<sup>47</sup> اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شام کا جبریہ مذہب، لاشعوری طور پر مسیحیت کے زیر اثر خود اہل شام کے مزاج کا حصہ تھا۔

اسی پس منظر میں اہل حدیث مفتیان، بالخصوص شام اور بصرہ میں موجود طبقات، قدریہ کو ایک بیگانہ فکر سمجھتے اور اس کی جڑ عراق میں تلاش کرتے تھے۔ اوزاعی (م 157ھ) نے، جو شام کے معروف محدث تھے، یہ دعویٰ کیا کہ یہ فکر ایک عراقی شخص اور سوسن نامی ایک نصرانی عورت کے ذریعے اسلام میں داخل ہوئی۔<sup>48</sup> تاہم، جوزف فان ایس نے اس روایت کو افسانوی قرار دیا ہے۔<sup>49</sup> مسلم بن یسار اموی (م 100ھ)، بصرہ کے محدث، نے معبد جہنی کی فکر کو مسیحی تعلیمات سے مشابہ قرار دیا۔<sup>50</sup> اسی طرح عبداللہ بن عون بصری (م 151ھ) جو عثمانی میلان رکھنے والے اہل حدیث میں سے تھے، انہوں نے "قدر" کو شر قرار دیتے ہوئے کہا کہ اس نظریے کے حامل صرف معبد جہنی اور سنویہ نامی ایک عورت تھی۔<sup>51</sup>

انہوں نے حسن بصری (م. 110ھ) سے یہ روایت نقل کی کہ قدر کا منکر کافر ہے،<sup>52</sup> اور ایک دوسری روایت میں ان سے یہ بھی منقول ہے کہ قدر کا انکار اسلام کے انکار کے مترادف ہے، اس توضیح کے ساتھ کہ خلقت، رزق اور عافیت سب اللہ کی تقدیر کے مطابق ہیں۔<sup>53</sup> تاہم یہ موقف انسانی ذمہ داری کے منافی نہیں، کیونکہ حسن بصری نے خیر و شر کو خدا کی طرف منسوب نہیں کیا تھا۔ جبکہ یہ نکتہ اہل حدیث کے لیے بنیادی اہمیت رکھتا تھا۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ قضا و قدر میں گناہ شامل نہیں ہوتے۔<sup>54</sup> عبد الملک کے نام ایک مکتوب میں حسن بصری نے انسان کے کفر اور ظلم کی فاعلیت کو خدا کی طرف منسوب کرنے کی نفی کی۔<sup>55</sup> اس بنا پر یہ قرین قیاس ہے کہ اہل حدیث اور بنی امیہ کے طرفداروں نے حسن بصری کی شخصیت کو اپنے نظریات کے جواز کے لیے استعمال کیا ہو۔

رجاء بن حیوۃ کندی (م. 145ھ)، جو اموی دربار کے اہل حدیث اشراف میں سے تھے،<sup>56</sup> قدریہ کے خلاف ریاستی جبر کو جائز ٹھہرانے میں اہم کردار ادا کرتے رہے۔ غیلان دمشقی اور اس کے ساتھی کی ہشام بن عبد الملک (حک: 105-125ھ) کے حکم سے پھانسی کے بعد انہوں نے کہا: "ان دونوں کا قتل دو ہزار رومیوں کے قتل سے بہتر ہے۔"<sup>57</sup> اہل حدیث نے قدریہ کے بعض سرشناس افراد کی تکفیر کی۔ غیلان اور صالح کے مقدمات میں ان کی پھانسی کو "قدرت الہی کے انکار" کے جرم میں جائز قرار دیا گیا۔ بخاری نے خلق افعال العباد کے عنوان سے لکھی گئی اپنی کتاب میں قدریہ اور رافضہ جیسے گروہوں کے خلاف محدثین کے تکفیری اقوال کو نقل کیا ہے۔<sup>58</sup> اسی طرح السنۃ (عبد اللہ بن احمد بن حنبل) میں قدریہ کو بدعتی قرار دیا گیا اور ان کے افکار کو مجوسیوں اور مشرکین کے نظریات سے تشبیہ دی گئی ہے۔<sup>59</sup>

مالک بن انس نے آیت کریمہ «وَلَعَبْدٌ مُّؤْمِنٌ خَيْرٌ مِّنْ مُّشْرِكٍ» (البقرہ: 221) کی بنیاد پر قدریہ سے نکاح کو حرام قرار دیا۔<sup>60</sup> اور ان کے استنبابہ (توبہ پر مجبور کرنے) پر زور دیتے ہوئے عدم توبہ کی صورت میں قتل کا حکم دیا۔<sup>61</sup> ان کے چچا ابو سہیل بن مالک نے روایت کیا کہ عمر بن عبدالعزیز کی رائے بھی یہی تھی۔<sup>62</sup> اگرچہ عملاً انہوں نے یہ اقدام نہیں اٹھایا۔ عملی طور پر قدریہ کے خلاف سخت کارروائیاں ہشام کے دور میں شروع ہوئیں۔ فریبانی کی القدر (م. 301ھ) اور ابن ابی عاصم کی السنۃ جیسی تصانیف قدریہ کی مذمت پر مشتمل روایات سے بھرپور ہیں۔ ان آثار میں، قدریہ پر نظریاتی حملوں کے ساتھ ساتھ ایسے عقائد کو بھی فروغ دیا گیا ہے جن کے مطابق افعال عباد کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور انسانی ارادہ، انسان کی سرنوشت میں موثر نہیں۔<sup>63</sup> صحیح مسلم نے اپنی پہلی حدیث میں معبد جنسی کا ذکر کرتے ہوئے ایمان بالقضا والقدر کو بنیاد قرار دیا ہے، جو اس امر کا ثبوت ہے کہ یہ مسئلہ تیسری صدی ہجری میں بھی زندہ تھا۔<sup>64</sup>

ان روایات کو مد نظر رکھتے ہوئے یہ امر قرین قیاس قرار پاتا ہے کہ اموی دور میں اہل حدیث اور قدریہ کا تقابل، اسلامی معاشرے میں ایک گہرے ثقافتی اور اعتقادی تضاد کا مظہر تھا۔ اہل حدیث نے شام کے ثقافتی پس منظر اور

جبر پسندانہ نظریے پر انحصار کرتے ہوئے قدریہ کو انحرافی اور بیگانہ فکر کے طور پر پیش کرنے کی کوشش کی؛ جبکہ قدریہ نے انسانی ذمہ داری پر زور دے کر اہل حدیث کے نظریے اور اموی اقتدار کے جواز کو چیلنج کیا۔ یہی تضاد بعد کے دور میں قدریہ مخالف روایات کی تشکیل میں فیصلہ کن کردار ادا کرتا ہے۔

## 6. قدریہ کے متعلق حدیثی انعکاسات

قدریہ کو روائی مصادر میں عموماً "مرجہ" یا "جمیہ" کے نام سے اور ان فرقوں میں شمار کیا گیا ہے جنہیں گمراہ اور مردود سمجھا جاتا تھا۔ تاہم اس جماعت کے خلاف اختیار کیے گئے شدید تشدد آمیز اقدامات کے باعث ان کا مسئلہ محض فرقہ وارانہ اختلاف حدود سے آگے بڑھ کر سیاسی اور سماجی نوعیت بھی اختیار کر گیا۔ البتہ مسئلہ "قدر"، جو ابتدا میں سیاسی نوعیت رکھتا تھا، رفتہ رفتہ ایک خالص اعتقادی مسئلہ بن گیا۔ اسی لیے قدریہ کے متعلق روایات کا تجزیہ اس امر کا متقاضی ہے کہ اس مسئلے کے ارتقا کو سیاسی-مذہبی محور سے لے کر ثقافتی-سماجی اور پھر عقیدتی-کلامی سطح تک سمجھا جائے۔

### 6.1- سیاسی-مذہبی محور

یہ محور ان روایات پر مشتمل ہے جو قدریہ کے سیاسی اثر و رسوخ اور اس فکری تحریک کے مقابل حکومتِ امویہ کے ردِ عمل کو موضوع بناتی ہیں۔ ان روایات میں قدریہ کو معاشرتی دینداری کے لیے ایک سنگین خطرہ قرار دیا گیا ہے اور انہیں سیاسی منظر نامے سے حذف کرنے کی تلقین کی گئی ہے۔ اس ضمن میں ایک نمایاں مثال غیلان دمشق (م. 105ھ) کا واقعہ ہے۔ وہ اموی حکومت کی پالیسیوں کے ناقد تھے اور تکفیر کے بعد ہشام بن عبد الملک (م. 125ھ) کے حکم سے قتل کیے گئے۔ بعض روایات میں، جن میں ایک حدیث منسوب بہ رسول اکرم ﷺ بھی شامل ہے، "فتنۃ غیلان" کے ظہور کی پیشین گوئی کی گئی ہے اور اسے سختی سے موردِ مذمت قرار دیا گیا ہے۔<sup>65</sup> بعد کے متون میں تو یہاں تک کہا گیا ہے کہ غیلان ابلیس سے بھی بدتر ہے۔<sup>66</sup>

اس کے بالمقابل انہی دور روایات میں مسیحیت سے مسلمان شدہ شخصیت وہب بن منبہ (م. 110ھ) کی مدح کی گئی ہے اور کہا گیا ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے اسے لائقِ تحسین قرار دیتے ہوئے فرمایا: حکمت ان پر ایک الہی عطیہ تھی۔<sup>67</sup> قابلِ غور امر ہے کہ مختلف مصادر میں وہب کے جبر پسندانہ افکار کے فروغ میں موجود کردار اور اموی اعتقادی سیاست سے ان کی ہم آہنگی پر بھی زور دیا گیا ہے۔<sup>68</sup> یوں اس روایت کے اندر دو شخصیات کا تقابل، روایت کی اہل اقتدار کی طرف سے جعل سازی کے شائبہ کو تقویت دیتا ہے۔

ایک اور پیش گوئی نما، روایت کے مطابق، شام — جو اموی خلافت کا مرکز تھا — میں قدری فکر کے نفوذ کی نشاندہی کی گئی ہے۔ بیہقی (م. 458ھ) ایک حدیث نقل کرتے ہیں جس کے مطابق: "شیطان شام میں

ندادے گا جس کے نتیجے میں خطے کے دو تہائی لوگ قدر کا انکار کر دیں گے۔" <sup>69</sup> یہ روایت عوامی افکار پر قدریہ کے گہرے اثرات کی عکاسی کرتی ہے۔ چنانچہ قدریہ نے سیاسی میدان میں بھی نفوذ حاصل کیا۔ اس کی ایک مثال یزید بن ولید (م. 126ھ) ہے جو ایک سیاسی انقلاب کے ذریعے خلافت پر فائز ہوئے اور ایک خطبے میں انہوں نے اعلان کیا کہ وہ حق کی بحالی کے لیے قیام کر رہے ہیں۔ <sup>70</sup> یزید بن ولید، جو شدید قدری رجحانات رکھتے تھے اور عدل پسندی کے لیے مشہور تھے، انہوں نے ولید بن عبد الملک (م. 96ھ) کی عائد کردہ بھاری مالی پابندیوں کو منسوخ کیا، جس کی بنا پر انہیں "یزید ناقص" کے لقب سے یاد کیا گیا۔ <sup>71</sup>

شافعی نے نقل کیا ہے کہ یزید بن ولید نے خلافت سنبھالتے ہی لوگوں کو نظریہ قدر کی طرف دعوت دی اور غیلان کو اپنے قریب کر لیا۔ تاہم ابن عساکر نے اس بیان کی تصحیح کرتے ہوئے وضاحت کی ہے کہ مراد غیلان کے اصحاب تھے، کیونکہ خود غیلان ہشام کے زمانے میں قتل ہو چکا تھا۔ <sup>72</sup> شہر مزہ (دمشق کے نواح میں)، جو یزید بن ولید کی سیاسی تحریک کا مرکز تھا، <sup>73</sup> اپنی اکثریتی قدری آبادی کی وجہ سے معروف تھا۔ <sup>74</sup> بالآخر یہ شہر مروان بن محمد (م. 132ھ) کی افواج کے ہاتھوں نذر آتش کر دیا گیا۔ <sup>75</sup>

بعض روایات میں قدریہ کے جسمانی صفایا (Physical Elimination) کی صریح تلقین ملتی ہے۔ معاذ کے واسطے سے ایک روایت رسول اکرم ﷺ کی طرف منسوب کی گئی ہے: إِنَّهُ كَانَتْ بَعْدِي قَوْمٌ يُكْدِبُونَ بِالْقَدَرِ، فَمَنْ أَدْرَكَهُمْ فَلْيَقْتُلْهُمْ، إِنِّي مِنْهُمْ بَرِيءٌ وَهُمْ مِنِّي بَرَاءٌ <sup>76</sup> ترجمہ: "میرے بعد ایک قوم آئے گی جو قدر کو جھٹلائے گی؛ جو شخص انہیں پائے وہ انہیں قتل کرے۔ میں ان سے بیزار ہوں اور وہ مجھ سے بیزار ہیں۔" یہی اسلوب خوارج کے بارے میں وارد ہونے والی روایت میں بھی پایا جاتا ہے۔ "انہیں جہاں کہیں پاؤ، قتل کر دو"۔ اس روایت کو اموی دور میں خوارج کے خلاف اختیار کی گئی عملی پالیسی کے لیے بطور جواز استعمال کیا گیا۔ <sup>77</sup> یہ مماثلت امویوں کی طرف سے مخالف فکری و سیاسی تحریکوں کی سرکوبی کی یکساں پالیسی کی طرف اشارہ کرتی ہے۔

بعد کے مصادر میں اس روایت کے ساتھ ایک اضافہ بھی ملتا ہے کہ: "ان کے خلاف جہاد ترک اور دیلم کے خلاف جہاد کے مانند ہے۔" <sup>78</sup> اس نوعیت کی تعبیرات واضح طور پر قدریہ کے خلاف ریاستی تشدد کو شرعی جواز فراہم کرنے اور اموی سیاسی اہداف کی تکمیل کی غرض سے وضع شدہ معلوم ہوتی ہیں۔ نیز، ترک و دیلم کے خلاف جہاد کا ذکر پہلی صدی ہجری کے اواخر میں اموی فوجی ترجیحات کی طرف بھی اشارہ کرتا ہے۔

## 6.2۔ ثقافتی-سماجی محور

روائی مآخذ میں قدریہ کے ساتھ تقابل کا ایک بڑا حصہ ثقافتی اور سماجی طرز پر انجام پایا ہے۔ یہ روایات اس امر کی

نشانہ ہی کرتی ہیں کہ کس طرح قدریہ کو سماج سے دور کرنے اور انہیں معاشرتی طور پر تنہا کرنے کے لیے منظم ثقافتی بیانیہ کا استعمال کیا گیا۔ اس طریق کار نے قدریہ کی منفی شناخت قائم کر کے بالواسطہ طور پر وقت کے حکمرانوں کے اقتدار کو جواز فراہم کرنے کی کوشش کی۔ اس ضمن میں سب سے اہم نمونہ، قدریہ کو مجوسی قرار دینے والی روایات ہیں۔ یہ عنوان، سب سے زیادہ رائج اور سخت تعبیر ہے جو قدریہ کی مذمت کے لیے استعمال ہوئی، اور اپنی شہرت و اثر کے اعتبار سے خوارج کے لیے استعمال ہونے والے لقب "مارقہ" کے ہم پلہ ہے۔ شہرستانی نے اس تعبیر کی بنیاد پر قدریہ کی مذمت کو متفق علیہ معاملہ قرار دیا ہے۔<sup>79</sup> اہل حدیث نے اس انتساب کو یوں توجیہ کیا کہ جیسے مجوس شر کو «اہر یمن» سے منسوب کرتے ہیں، اسی طرح قدریہ بھی انسانی افعال کو خود انسان کی طرف منسوب کرتے ہیں۔<sup>80</sup> تاہم تاثیر کے لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ قدریہ کے لئے یہ عنوان محض ان کی دینی حیثیت و مقام کی تخریب ہی نہیں، بلکہ ان کی سماجی و سیاسی تنہائی کا ایک موثر ہتھیار بھی تھا۔

قدریہ کو مجوسی قرار دینے کا استناد ان روایات پر ہے جنہیں متعدد صحابہ، جیسے ابن عمر، ابو ہریرہ، حذیفہ اور جابر بن عبد اللہ انصاری سے منقول بتایا گیا ہے۔ چنانچہ ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "القدریۃ مجوس هذه الأمة، فإن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم"<sup>81</sup> اس روایت میں قدریہ کو امت مسلمہ کے مجوس قرار دے کر ان کے سماجی بائیکاٹ (مثلاً بیمار ہو جائیں تو ان کی عیادت نہ کرنے اور ان کی نماز جنازہ میں شرکت نہ کرنے) کی تلقین کی گئی ہے۔ یہی روایت مکحول دمشقی (م، 112ھ) — جو خود بھی قدر کے الزام میں مستم تھا (ذہبی، 1405ھ، ج 5، ص 159) — کے نام پر ابو ہریرہ اور حذیفہ کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کی ہے۔<sup>82</sup> تاہم نامور محدث دارقطنی نے تصریح کی ہے کہ مکحول کی ابو ہریرہ سے ملاقات ثابت نہیں اور انہوں نے ان سے کوئی حدیث نہیں سنی۔<sup>83</sup> یہ تصریح، ان روایات کے جعلی ہونے کے امکان کو تقویت دیتی ہے۔ نیز حسن بصری سے بھی — جو قدری رجحانات رکھتے تھے — عائشہ کی طرف ایک حدیث منسوب کی گئی ہے جس میں قدریہ کو امت کے مجوس اور ایسے مجرم قرار دیا گیا ہے جن کے لیے قرآن میں عذابِ جہنم کی وعید بیان ہوئی ہے۔<sup>84</sup>

مسند احمد میں عبد اللہ بن عمر سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجُوسٌ، وَمَجُوسُ أُمَّةِی الَّذِینَ یَقُولُونَ: لَا قَدَرَ..."<sup>85</sup> یعنی: ہر امت کے کچھ مجوسی ہوتے ہیں، اور میری امت کے مجوسی وہ ہیں جو کہتے ہیں کہ "کوئی قدر نہیں"۔ یہی مضمون دیگر مصادر میں بھی وارد ہوا ہے اور بعض روایات میں اس گروہ کے ظہور کو قربِ قیامت سے جوڑا گیا ہے، مثلاً: "إِنَّهُ یَكُونُ فِی آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ یَكْذِبُونَ بِالْقَدَرِ، أَلَا أُولَئِكَ مَجُوسٌ هَذِهِ

الْأُمَّةِ، إِنَّ مَرَضُوا فَلَا تَعُوذُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ.<sup>86</sup> یعنی آخر الزمان میں ایک گروہ قدر کی تکذیب کرے گا۔۔۔ بعض روایات میں، جنہیں عمر کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کیا گیا ہے، مجوسی ہونے کی صراحت کے بغیر قدریہ کے ساتھ میل جول اور نشست و برخاست سے منع کیا گیا ہے۔<sup>87</sup>

دوسری طرف سے کچھ روایات اس بات کی نشاندہی کرتی ہیں کہ جب قدری فکر ظہور پذیر ہوئی تو ایک وفد عراق سے عبد اللہ بن عمر کے پاس حجاز آیا اور معبد جسنی۔ جو اس فکر کے اولین پیش رو تھے۔ کے بارے میں رہنمائی چاہی۔ ابن عمر نے صرف معبد سے براءت کا اظہار کیا اور قدریہ یا معبد کی مذمت میں کوئی حدیث بیان نہیں کی۔<sup>88</sup> یہ خاموشی ایک قوی قرینہ ہے کہ ابن عمر کے زمانے تک قدریہ کی مجوسیت کے بارے میں کوئی مرفوع حدیث موجود نہ تھی؛ حالانکہ اگر ایسی روایات ان کے علم میں ہوتیں تو مقام بیان کے تقاضے کے تحت ان کا ذکر لازمی تھا۔

اس کے علاوہ، اہل سنت کے معتبر ترین مجموعات — صحیح بخاری اور صحیح مسلم — میں قدریہ کی مجوسیت کے بارے میں کوئی روایت نہیں ملتی جو اس امر کی دلیل ہو کہ قدریہ کے لئے مجوس جیسے عناوین، حتیٰ کہ ابتدائی محدثین کے نزدیک بھی محل احتیاط تھے۔ یہ بات ان کتابوں کے تمام مندرجات کی مطلق صحت کو ثابت نہیں کرتی، بلکہ صرف سیاسی فرقہ وارانہ اغراض پر مبنی روایات کے بارے میں ان کی احتیاط کو ظاہر کرتی ہے۔ علاوہ ازیں، یہ کہ بعض ماخذ میں یہی روایات فرمودات نبوی (ص) کے طور پر ذکر کیے جانے کے بجائے، تابعین کے اقوال کے طور پر منقول ہیں۔ مثلاً مجاہد سے یہی بات بغیر نبوی استناد کے منقول ہے۔<sup>89</sup> نیز ابن عمر سے یہی مضمون موقوفاً روایت کیا گیا ہے جسے دارقطنی نے صحیح قرار دیا ہے۔<sup>90</sup> یہ سب شواہد اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہ لیبلائگ زیادہ تر متاخر ادوار کی پیداوار ہے اور خاص اغراض کے تحت پروان چڑھی۔

یہاں یہ امر بھی قابل توجہ ہے کہ معتزلی مصادر میں جبر کے قائلین کو بھی مجوسی قرار دیا گیا ہے۔ چنانچہ ایک روایت میں آیا ہے کہ فارس کے ایک شخص نے رسول اللہ ﷺ سے مجوسیوں کے اندر محارم کے ساتھ نکاح کے بارے میں سوال کیا اور یہ بھی بتایا کہ وہ اس فعل کو قضا و قدر الہی کی طرف منسوب کرتے ہیں۔ آپ ﷺ نے فرمایا: آنے والے دور میں میری امت میں بھی ایسے لوگ آئیں گے جو اس قسم کی سوچ رکھتے ہوں گے (یعنی اپنے برے اعمال کو خدا کی طرف نسبت دیں گے) ایسے لوگ میری امت کے مجوسی ہیں۔<sup>91</sup> یہ امر واضح کرتا ہے کہ مجوسیت کا عنوان، ایک متنازع فکری فضا میں مخالف نظریات کو سماجی اور اعتقادی طور پر بے اثر کرنے کا ایک موثر ہتھیار تھا۔

### 6.3۔ عقیدتی۔ کلامی محور

واقعات کے تسلسل سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قدریہ کے خلاف جدوجہد ابتدا میں سیاسی نوعیت رکھتی تھی، لیکن بتدریج یہ ایک عقیدتی اور کلامی نزاع میں تبدیل ہو گئی، اور اس کے گرد متنوع اعتقادی روایات وجود میں آ گئیں۔ یہ طرز فکر دو قسم کی روایات میں نمایاں ہوا:

1- غیر مستقیم روایات: یہ روایات عقیدہ قدر کو ایمانیات کا ایک بنیادی رکن قرار دیتی ہیں اور اس کے انکار کو ایمان سے خروج اور اعتقادی کفر میں مبتلا ہونے کا سبب شمار کرتی ہیں۔

2- مستقیم روایات: جن کے اندر قدریہ کو زندیق اور دشمنان خدا کے طور پر شدید تنقید کا نشانہ بنایا گیا ہے۔ پہلی قسم کی روایات کے حوالے سے مسلم نیشاپوری نے صحیح مسلم کی فصل «کتاب الایمان» میں ایسی احادیث نقل کی ہیں جو ایمان بالقدر کو اہم رکن ایمان کے طور پر نمایاں کرتی ہیں۔ ان میں سب سے مشہور حدیث، حدیث جبرئیل ہے، جس میں جبرئیل رسول خدا ﷺ اور صحابہ کی موجودگی میں مسلمانوں کے بنیادی عقائد کو، جن میں تقدیر الہی پر ایمان بھی شامل ہے، بیان کرتے ہیں۔<sup>92</sup> مسلم نے اس حدیث کے لیے سات اسانید ذکر کی ہیں، جن میں سے چار میں یحییٰ بن یعمر— جو بنی امیہ کی طرف سے مروا کا قاضی رہ چکا تھا— موجود ہیں۔ ایک روایت کے مطابق یہی ابن یعمر اظہار کرتے ہیں: "کاش ہم قدریہ کو قتل کر سکتے۔"<sup>93</sup>

اس بات سے قدریہ کے خلاف ان کی شدید عداوت ظاہر ہوتی ہے۔ دوسری سند میں ابو زرہ سکونی موجود ہیں جو ہشام کے دور میں جامع مسجد دمشق کے امام جماعت ہوا کرتے تھے۔<sup>94</sup> یہ امر نہایت قابل توجہ ہے کہ حدیث جبرئیل کی دودیکر اسانید میں، جہاں نہ یحییٰ بن یعمر ہیں اور نہ ابو زرہ، وہاں قدر کا کوئی ذکر موجود نہیں ہے۔<sup>95</sup> توجہ رہے کہ یہ حدیث جبرئیل اس شکل میں صحیح بخاری میں موجود نہیں، لیکن سنن اربعہ میں نقل ہوئی ہے۔<sup>96</sup> اسی طرح سعد بن ابی وقاص سے روایت ہے کہ رسول اکرم ﷺ نے فرمایا: «چار خصلتیں اگر کسی میں ہوں تو وہ مؤمن ہے، اور جو تین خصلتوں کو رکھے اور ایک کو چھپائے، وہ کفر کا مرتکب ہوا ہے: توحید و رسالت کی گواہی، مرنے کے بعد اٹھائے جانے پر ایمان، اور خیر و شر دونوں پر ایمان بالقدر۔ پس جو تین کی گواہی دے اور ایک کو چھپائے، اس نے کفر اختیار کیا۔»<sup>97</sup> اسی مفہوم کی روایت امام علیؑ سے بھی نقل ہوئی ہے۔<sup>98</sup> بعض دیگر روایات میں قدر کے انکار کو شرک کی ابتدا قرار دیا گیا ہے۔<sup>99</sup>

یہ روایات اگرچہ اعتقادی زبان میں بیان ہوئی ہیں، لیکن درحقیقت فرقہ وارانہ اختلافات کے پس منظر میں تشکیل پائی ہیں۔ جیسا کہ بعض روایات میں قدریہ کو «خصماء اللہ» (دشمنانِ خدا) کہا گیا ہے۔<sup>100</sup> لیکن سوال یہ ہے کہ قدر کا نظریہ خدا سے کیا دشمنی رکھتا ہے، سوائے اس کے کہ وہ حکمرانوں سے باز پرس کرتا اور انسانی ذمہ داری پر زور دیتا ہے؟ ایسی روایات سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا ان کا مقصد محض ایمان کی علامات میں اضافہ یا شرک کی تعریف نہیں، بلکہ اس گروہ کی تکفیر ہے جو اس عقیدے کو قبول نہیں کرتا اور اہل حدیث سے اختلاف

رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذکورہ بالا بعض احادیث میں صرف انکار ہی نہیں بلکہ اس عقیدے کا عدم اظہار یا کتمان بھی موجب کفر قرار دیا گیا ہے۔

اسی طرح بعض روایات میں خَسْف (زمین میں دھنس جانا) اور مَسْخ (صورت و ہیئت کا بگڑ جانا) جیسے غیر معمولی عذابوں کا ذکر قدریہ کے ساتھ منسوب کیا گیا ہے۔ ان میں سے ایک روایت میں آیا ہے: يَكُونُ فِي أُمَّتِي خَسْفٌ وَمَسْخٌ وَذَلِكَ فِي الْمَكْدِيِّينَ بِالْقَدَرِ یعنی: ”میری امت میں خَسْف اور مَسْخ واقع ہوگا، اور یہ (عذاب) تقدیر کو جھٹلانے والوں میں ہوگا۔“<sup>101</sup> لیکن بعض روایات میں یہ مضمون مطلق انداز میں وارد ہوا ہے اور اس میں قدریہ کا تذکرہ کیے بغیر ہی اس امت میں خَسْف و مَسْخ کے وقوع کا تذکرہ کیا گیا ہے۔<sup>102</sup> بعض دوسری روایات میں اس قسم کے عذاب کو گانے والی عورتوں اور شراب نوشی کے عام ہونے کے ساتھ جوڑا گیا ہے۔<sup>103</sup> جبکہ کچھ دیگر حوالوں میں اسے عمومی طور پر سماجی و اخلاقی فساد اور خباثت کے پھیلاؤ کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔<sup>104</sup> ان متنوع روایات کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے کہ مَسْخ کا تصور ابتدائی اسلامی دور کے ثقافتی و تفسیری ماحول میں، بڑی حد تک اسرائیلی روایات کے زیر اثر تشکیل پایا، اور پھر بتدریج ایک تاریخی عمل کے تحت قدریہ کو اس کا مصداق بنا دیا گیا۔

قدریہ کی تردید اور تکفیر کے سلسلے میں تیسری صدی ہجری کے مصادر میں جو تعبیر زیادہ تر نظر آتی ہے اور بظاہر یہ تعبیر پہلی صدی کے اواخر اور دوسری صدی میں جاری فکری و اعتقادی کشمکش کا نتیجہ ہے، وہ قدریہ اور مرجئہ کا ایک ساتھ بیان ہے۔ ترمذی (م 279ھ) عکرمہ کے واسطے سے ابن عباس سے روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: صِنْفَانِ مِنْ أُمَّتِي لَيْسَ لَهُمَا فِي الْإِسْلَامِ نَصِيبٌ: الْمُرْجِيَّةُ وَالْقَدَرِيَّةُ<sup>105</sup> ”میری امت کے دو گروہ ایسے ہیں جن کا اسلام میں کوئی حصہ نہیں: مرجئہ اور قدریہ۔“ ترمذی اس کے بعد وضاحت کرتے ہیں کہ اس باب میں عمر بن خطاب، عبداللہ بن عمر اور رافع بن خدیج سے بھی روایات منقول ہیں، اور وہ اس حدیث کو «حَسَنٌ غَرِيبٌ» قرار دیتے ہیں۔<sup>106</sup> ابن عباس سے منقول ایک دوسری روایت میں لفظ «الإسلام» کی جگہ «الآخرة» آیا ہے (ابن ابی عاصم، السنة، 1400ھ، ج 1: 147)۔ یہی مضمون متعدد دیگر مصادر میں بھی دہرایا گیا ہے۔<sup>107</sup>

قابل توجہ بات یہ ہے کہ احمد بن حنبل کے صاحبزادے نے اس روایت کو مرفوع کے بجائے ابن عباس پر موقوف نقل کیا ہے (شیبانی بغدادی، السنة، 1986م، ج 1: 325)۔ اس روایت میں «امتی» کے بجائے «ہذہ الأمت» کی تعبیر آئی ہے، جو اس امر کی طرف اشارہ کرتی ہے کہ اسناد کا تدریجی ارتقاء نیچے سے اوپر کی طرف ہوا ہے۔ یہی طرز ابن عمر سے منسوب اس روایت میں بھی دکھائی دیتا ہے جس میں قدریہ کو مجوس سے تشبیہ دی گئی ہے، اور جس کے قرآن اسی نوع کے انتقال کی خبر دیتے ہیں۔

آخر میں یہ نکتہ نہایت اہم ہے کہ ابن جوزی نے قدریہ کی مذمت میں وارد ہونے والی متعدد روایات کو صراحت کے ساتھ موضوع (من گھڑت) قرار دیا ہے۔<sup>108</sup> علم حدیث کے بعض محققین کا یہ بھی کہنا ہے کہ نبی اکرم ﷺ کی طرف منسوب احادیث میں قدریہ، مرجئہ یا روافض جیسے بعد کے ادوار کی اصطلاحات کا پایا جانا، نیز ان روایات کا سخت، تحقیر آمیز اور منصب نبوت کے شایانِ شان نہ ہونا، ان کے جعلی ہونے کی مضبوط علامت ہے۔ علاوہ ازیں، ان گروہوں کو یہودیوں، عیسائیوں یا مجوسیوں سے تشبیہ دینا، نہ صرف تاریخی لحاظ سے محل نظر ہے۔ بلکہ قرآنی ادب اور وحی کے اسلوبِ خطاب سے بھی ہم آہنگ نہیں۔<sup>109</sup>

## 7. نتیجہ

قدریہ کے خلاف وارد ہونے والی روایات کے تاریخی تحلیلی تجزیہ سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ روایات، دراصل، اموی عہد میں دین اور سیاست کے باہمی تعامل کی ایک پیچیدہ جھلک ہیں۔ قدریہ کی فکری-سیاسی تحریک نے انسانی اختیار اور ذمہ داری پر زور دے کر اموی جبری اور ظالمانہ سیاست کے ردِ عمل کے طور پر جنم لیا۔ اموی حکمرانوں نے جبریت کو ایک نظریاتی ہتھیار کے طور پر استعمال کرتے ہوئے اپنی حکومت کو جائز ٹھہرانے اور مخالف دھاروں، بالخصوص قدریہ، کو دبانے کی کوشش کی۔ انہوں نے ایسی روایات کو پھیلایا جن میں حاکمیت کی مطلق اطاعت اور ظالمانہ حالات کو بے چون و چرا قبول کرنے پر زور دیا گیا تھا اور یوں قدریہ کو اسلام مخالف قوت کے طور پر پیش کر کے انہیں سماجی طور پر تنہا کرنے کی راہ ہموار کی گئی۔

یہ تقابل، جس کی جڑیں سیاسی تھیں، قدریہ کے مخالفین — خصوصاً اہل حدیث — کی کوششوں سے ایک اعتقادی اور کلامی بیانیہ کی صورت اختیار کر گیا۔ انہوں نے قدریہ پر شرک و کفر کی تہمتیں عائد کر کے اسلامی معاشرے میں انہیں بے وقعت اور ناقابلِ اعتماد بنانے کی کوشش کی۔ یوں قدریہ مخالف روایات، سیاسی-مذہبی، ثقافتی-سماجی اور کلامی-اعتقادی، تین بنیادی محوروں میں جلوہ گر ہوئیں۔ تاہم متعدد شواہد اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ ان میں سے بہت سی روایات بے بنیاد ہیں؛ مثلاً قدریہ کے مسخ و خسف (زمین میں دھنس جانے) کے متعلق روایات، اسرائیلی روایات کے زیر اثر وجود میں آئیں، نیز پیغمبر اکرمؐ سے منسوب بعض احادیث میں ”قدریہ“ جیسی متاخر اصطلاحات کا استعمال اور ایسے راویوں کی موجودگی جو اموی رجحانات کے حامل ہیں، وغیرہ۔ ایسے قرآن ان روایات کے جعلی ہونے کی علامت ہیں۔ دوسری جانب، قدریہ کا اصل مقصد نہ تو قدرتِ الہی کا انکار تھا اور نہ ہی دینی اصولوں سے انحراف، بلکہ وہ درحقیقت اموی سیاسی پالیسیوں کی مزاحمت اور ذمہ دارانہ سوچ اپنانے کی راہ ہموار کرنے کے لیے کوشاں تھے۔

\*\*\*\*\*

## References

1. Muḥammad bin Abd al-Karīm, al-Shahraṣṭānī, *al-Milal wa al-Nihal*. Tehqeeq: Muḥammad Badrān, Vol. 1, (Qom, al-Sharīf al-Raḍī, 1985), 57; Saif al-Dīn, Āmidī, *Abkār al-Afkār fī Uṣūl al-Dīn*. Tehqeeq: Aḥmad Muḥammad Maḥdī, Vol. 5, (Cairo, Dār al-Kutub, 1423 AH), 40.  
محمد بن عبدالکریم، شہرستانی، الملل والنحل، تحقیق: محمد بدران، ج 1، (قم، الشریف الرضی، 1364 ش)، 57؛ سیف الدین، آمدی، ابکار الافکار فی اصول الدین، تحقیق: احمد محمد مہدی، ج 5، (قاہرہ، دارالکتب، 1423ھ)، 40۔
2. Faan Ess, Josef. *Theology and Society in Early Islam*. Tarajmah: Farzīn Bānkī & Aḥmad 'Alī Ḥaidarī, Vol. 1, (Qom, Daneshgah Adian wa Mozahib, 1400 AH), 173.  
فان ایس، جوزف۔ کلام و جامعہ: تاریخ اندیشہ دینی در صدر اسلام، ترجمہ: فرزین بانگی، احمد علی حیدری، ج 1، (قم، دانشگاه ادیان و مذہب، 1400 ش)، 173۔
3. Jahāngīrī. "Qadariyān-i Nakhustīn" Ma'ārif, Vol. 5, Issue. 1, (1367 SH): 3–5.  
جہانگیری، تقدیریان نخستین، معارف، دورہ 5، شمارہ 1 (1367 ش): 3–5۔
4. Dāryūsh, Nazarī & Moḥsen Raḥīmī Dashtābādī, "Wākāwī-yi Andīsha-hā-yi Siyāsī-yi Qadariyya dar Aṣr-i Umawī" Rahyāft-i Tārīkhī, Issue: 12 (1394 SH): 98–99.  
دارپوش، نظری، محسن، رحیمی دشت آبادی، واکاوی اندیشہ ہای سیاسی فرقہ قدریہ در عصر اموی، رہ یافت تاریخی، شمارہ 12 (1394 ش): 98–99۔
5. Syed Ḥassan, Ṭāliqānī, *Āmūza-yi Amr Bayn al-Amrayn dar Andīsha-yi Imāmiyya-yi Nakhustīn*, (Qom, Dār al-Ḥadīth, 1398 SH), 59.  
سید حسن، طالقانی، آموزہ امر بین امرین در اندیشہ امامیہ نخستین، (قم، دارالحدیث، 1398 ش)، 59۔
6. Ḥusainī Kāshānī, Syed Muḥtabā; Bihishtī-Mihr, Aḥmad "Darangī Tāza Miyān-i Payvand-i Tārīkhī-yi Mu'tazila wa Tafwīd." Pazhūhish-hā-yi Falsafī Kalāmī, Issue: 88, (1400 AH): 34.  
حسینی کاشانی، سید مجتبیٰ، بہشتی مہر، احمد، درنگی تازہ میان پیوند تاریخی معتزلہ و تفویض۔ پژوهش ہای فلسفی کلامی، شمارہ 88 (1400 ش): 34۔
7. Hussain, Aṭwān, *al-Umawīyyūn wa al-Khilāfa*, (Beirut, Dār al-Jīl, 1986), 19–47.  
حسین، عطوان، الامویون والخلافة، (بیروت، دار الجیل، 1986ء)، 19–47۔
8. Crone, Patricia. "Uthmāniyya." *Tolū' Quarterly* 13–14, (1384 SH): 228.  
کرون، پاتریشیا، عثمانیہ، فصلنامہ طلوع، شمارہ 13–14، (1384 ش): 228۔

9. Torkamani Āzar, Parvīn. “*Ta’āmul Ḥayāt-i Fikrī wa Siyāsī dar Dawra-yi Umaviyān*” *Tārīkh wa Tamaddun-i Islāmī* 10, (1388 SH): 53.  
ترکمنی آذر، پروین، تعامل حیات فکری و سیاسی در دورہ امویان، تاریخ و تمدن اسلامی، شمارہ 10، (1388 ش): 53۔
10. Qā’imī Razā, Rasūl Razvī. “*Barresī-yi Naqsh-i Tarafdārān-i Banī Umayya....*” *Tārīkh-i Islām*, Issue: 59 (1393 SH): 182-183.  
قائمی رضا، رضوی رسول، بررسی نقش طرفداران بنی امیہ در ترویج نظریہ جبر، تاریخ اسلام، شمارہ 59، (1393 ش): 182-183۔
11. Aḥmad bin Yaḥyā bin Jabir, al-Balādhurī, *Jumal min Ansāb al-Ashraf*, Tehqeeq: Suhail Zakkār wa Riyaz Ziriklī, Vol. 5, (Beirut, Dār al-Fikr, 1417 AH/1996), 208; Abu Jafar Muḥammad bin Jarīr, Al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Tehqeeq: Muḥammad Abū al-Fazal Ibrāhīm, Vol. 5, (Beirut, Dār al-Turāth, 1967), 220.  
احمد بن یحییٰ بن جابر، بلاذری، جمل من انساب الاشراف، تحقیق: سہیل زکار و ریاض زریکل، ج 5، (بیروت، دار الفکر، 1417ھ/1996ء)، 208؛ ابو جعفر محمد بن جریر، طبری، تاریخ الأمم والملوک، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراہیم، ج 5، (بیروت، دار التراث، 1967ء)، 220۔
12. Jahāngīrī, Qadariyān-i Nakhustīn, 6.  
جہانگیری، قدریان نخستین، 6۔
13. Ibn Qutaybah, Abdullah bin Muslim, *al-Imāma wa al-Siyāsa*. Tehqeeq: Alī Shīrī, Vol. 1, (Beirut, Dār al-Aḍwā’, 1410 AH/1990), 225.  
ابن قتیبہ، عبد اللہ بن مسلم، الامایۃ والسیاسۃ (منسوب بہ ابن قتیبہ)، تحقیق: علی شیری، ج 1، (بیروت، دار الاضواء، 1410ھ/1990ء)، 225۔
14. Muḥammad bin Jarīr, Al-Ṭabarī, *Tārīkh Ṭabarī Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Vol.7, (Karachi, Nafees Acadmy Urdu Bazar, 2004), 220.  
محمد بن جریر، الطبری، تاریخ طبری تاریخ الأمم والملوک، ج 7، (کراچی، نفیس اکیڈمی اردو بازار، 2004ء)، 220۔
15. Ibid, Vol. 7, 221.  
ایضاً، ج 7، 221۔
16. Muḥammad bin Ismāīl, al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Tehqeeq: Muḥammad Zuhair bin Nāṣir, Vol. 11, (nc., Dār Ṭawq al-Najāh, 1422AH), 8, Hadis #:6304.  
محمد بن اسماعیل، بخاری، صحیح البخاری، تحقیق: محمد زہیر بن ناصر، ج 11، (شہر ندارد، دار طوق النجاة، 1422ھ)، 8، رقم الحدیث 6304۔
17. Ibid, 8, Hadis #: 6305  
ایضاً، ج 11، 8، رقم الحدیث: 6305۔

18. Muḥammad ibn Ḥusayn, Sharīf al-Razī, *Nahj al-Balāghah*, Tehqeeq: Azīrullāh ‘Aṭṭārīdī, (Qom, Mu’assasat Nahj al-Balāghah, 1414 AH), 44, Khutba: 34; Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 2, 380.  
محمد بن حیان، شریف رضی، *نہج البلاغہ*، تحقیق: اظہر اللہ اعطراتی، (قم، موسستہ نہج البلاغہ، 1414)، 44، خطبہ 34۔  
بلاذری، *انساب الاشراف*، ج 2، 380۔
19. Hussain, Aṭwān, *al-Firaq al-Islāmiyya fī Bilād al-Shām fī al-‘Aṣr al-Umawī*, (Beirut, Dār al-Jīl, 1986), 213–232.  
حمین، عطوان، *الفرق الاسلامیہ فی بلاد الشام فی العصر الأموی*، (بیروت، دار الجیل، 1986ء)، 213–232۔
20. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 8, 392.  
بلاذری، *انساب الاشراف*، ج 8، 392۔
21. Abu Ali Maskuyeh, Razi, *Tajarb al-Amam*, Tehqeeq: Abu al-Qasim Imami, Vol. 2, (Tehran, Soroush, 1379 SH), 23.  
ابو علی مسکویہ، رازی، *تجارب الامم*، تحقیق: ابوالقاسم امامی، ج 2، (تہران، سروش، 1379ھ ش)، 23۔
22. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 8, 392.  
بلاذری، *انساب الاشراف*، ج 8، 392۔
23. Ibid, 389.  
ایضاً، 389۔
24. ahāngīrī. “*Qadariyān-i Nakhustīn*”, 5.  
جہانگیری، *تقدیران نخستین*، 5۔
25. Muḥammad ibn Yūsuf, Sāliḥ al-Shāmī, *Subul al-Hudā wa al-Rashād fī Sīrat Khayr al-‘Ibād*, Tehqeeq: Ādil Aḥmad Abd al-Mawjūd & Alī Muḥammad Mu‘awwad, Vol. 10, (Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1414 AH/1993), 159.  
محمد بن یوسف، صالحی الشامی، *سبل الھدی والرشاد فی سیرۃ خیر العباد*، تحقیق: عادل احمد عبدالموجود اور علی محمد معوض، ج 10، (بیروت، دارالکتب العلمیہ، 1414ھ/1993ء)، 159۔
26. Muḥammad b. ‘Abd Allāh Abū Hilāl, al-‘Askarī, *al-Awā’il*, Tehqeeq: Muḥammad al-Syed al-Wakīl, (Tanta, Dār al-Bashīr, 1987), 371.  
محمد بن عبد اللہ ابوالہلال، عسکری، *الاولیاء*، تحقیق: محمد السید الوکیل، (طنطا، دار البشیر، 1987ء)، 371۔
27. Aṭwān, *al-Firaq al-Islāmiyya fī Bilād al-Shām fī al-‘Aṣr al-Umawī*, 41.  
عطوان، *الفرق الاسلامیہ فی بلاد الشام فی العصر الأموی*، 41۔
28. Muṭahhar bin Ṭāhir, al-Muqaddasī, *al-Bad’ wa al-Tārīkh*, Tehqeeq: Būr Sa’īd, Vol. 6, (Cairo, Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, nd.), 16-17.

- مطہر بن طاہر، مقدسی، البدء والتاریخ، تحقیق: بور سعید، ج6، (قاہرہ، مکتبۃ الثقافة الدینیۃ، سن ندارد)، 16-17۔
29. Aḥmad bin Alī, Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*, Tehqeeq: Ādil Aḥmad Abd al-Mawjūd & Alī Muḥammad Mu‘awwad, Vol. 6, (Beirut, Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1415 AH/1995), 287.
- احمد بن علی، ابن حجر عسقلانی، الإصابہ فی تمییز الصحابہ، تحقیق: عادل احمد عبد الموجود و علی محمد معوض، ج6، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1415ھ/1995ء)، 287۔
30. al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 8, 393.
- بلاذری، أنساب الأشراف، ج13، 364۔
31. Ismā‘īl bin Umar al-Dimashqī, Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya*, Vol. 9, (Beirut, Dār al-Fiker, 1407 AH/1986), 34.
- ابوالفداء اسماعیل بن عمر دمشقی، ابن کثیر، البدایہ والنہایہ، ج9، (بیروت، دار الفکر، 1407ھ/1986ء)، 34۔
32. Abd Allāh bin Muslim, Ibn Qutaybah, *al-Ma‘ārif*, Tehqeeq: Tharwat Ukāsha, (Cairo, al-Hay‘a al-Miṣriyya Al-Amatal Kitaab, 1992), 441.
- عبداللہ بن مسلم، ابن قتیبہ، المعارف، تحقیق: ثروت عکاشہ، (قاہرہ، السیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب، 1992ء)، 441۔
33. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 8, 414.
- بلاذری، أنساب الأشراف، ج8، 414۔
34. Ibid, 390.
- ایضاً، ج8، 390۔
35. Aḥmad bin Yahyā bin Murtazā, *Ṭabaqāt al-Mu‘tazila*, Tehqeeq: Susanne Diwald-Felzer, (Beirut: Dār al-Maktaba al-Ḥayāt, 1961), 26-27.
- احمد بن یحییٰ بن مرتضیٰ، طبقات المعتزلیہ، تحقیق: سوسنہ دینلد-فلزر، (بیروت، دار المکتبۃ الحیاتیۃ، 1961)، 26-27۔
36. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, 418-419.
- بلاذری، أنساب الأشراف، 418-419۔
37. Zubayr bin Bakkār. *Al-Akḥbār al-Muwaffaqiyyāt*, Tehqeeq: Sāmī Makkī al-‘Ānī, (Qom, Nashr Sharīf al-Razī, 1416 AH), 208. Jāhiz, Amr bin Baḥr, *Al-Bayān wa al-Tabayīn*, Vol. 1, (Beirut, Dār wa Maktabat Hilāl, 1423 AH), 244.
- زبیر بن بکار، الأخبار الموفقیات، تحقیق: سامی مکی العانی، (قم، نشر شریف الرضی، 1416ھ)، 208؛ ابو عثمان عمرو بن بحر الکنانی، جاحظ، البیان و التمییز، ج1، (بیروت، دار و مکتبۃ ہلال، 1423ھ)، 244۔
38. Alī bin al-Ḥasan, Ibn Asākīr, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, Tehqeeq: Muḥibb al-Dīn al-Umarī, Vol. 23, (Beirut, Dār al-Fikr, 1415 AH/1995), 334.
- ابو القاسم علی بن الحسن، ابن عساکر، تاریخ مدینۃ دمشق، تحقیق: محب الدین العمری، ج23، (بیروت، دار الفکر، 1415ھ/1995ء)، 334۔

39. Shamas al-deen Abu Abdullah Muḥammad, al-Zhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A' lām*, Tehqeeq: Abd al-Salām Tadmurī, Vol. 8, (Beirut, Dār al-Kutub al- Arabī, 1413 AH/1993), 412; Aḥmad bin Yahyā bin Murtaẓā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, 17.  
شمس الدین ابو عبد اللہ محمد، ذہبی، تاریخ الاسلام ووفیات المشاہیر والأعلام، تحقیق: عبد السلام تدمری، ج8، (بیروت، دار الکتب العربی، 1413ھ/1993ء)، 412؛ احمد بن یحییٰ بن مرتضیٰ بن مرثضی، طبقات المعتزلیہ، 17۔
40. Faan Ess, Josef. *Theology and Society in Early Islam*, Vol. 1, 173.  
فان ایس، جوزف، کلام وجامعہ: تاریخ اندیشہ دینی در صدر اسلام، ج1، 173۔
41. Ibn Asākir, Alī b. al-Ḥasan, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, 335.  
ابن عساکر، ابوالقاسم علی بن الحسن، تاریخ مدینہ دمشق، 335۔
42. Abu Abdullah Muḥammad, Ibn Sa'd, *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Tehqeeq: Muḥammad Abd al-Qādir Aṭā, Vol. 7, (Beirut, Dār al-Kutub, 1990), 332.  
ابو عبد اللہ محمد، ابن سعد، الطبقات الکبری، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، ج7، (بیروت، دار الکتب، 1990)، 332۔
43. Aḥmad bin Yahyā bin Murtaḍā. *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, 19-20.  
احمد بن یحییٰ بن مرتضیٰ بن مرثضی، طبقات المعتزلیہ، 19-20۔
44. Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 169; Abū Ḥātim al-Rāzī, Aḥmad bin Ḥamdān, *al-Zīna*, Tehqeeq: Sa'īd Ghānimī, (Beirut, al-Jamal, 2015), 500.  
شہرستانی، محمد بن عبد الکریم، الملل والنحل، 169؛ ابو حاتم رازی، احمد بن حمدان، الزینہ، تحقیق: سعید غانمی، (بیروت، الجمل، 2015ء)، 500۔
45. Alī Muḥammad, Walavī, Yadollāh-Pūr, Maryam & Ma'sūma "Relations of the Umayyad Caliphs with Dhimmī Christians..." *Tārīkh dar Āyina-yi Pāzhūhish*, Issue:27, (1389 SH): 148.  
علی محمد، ولوی؛ ید اللہ پور، مریم؛ ید اللہ پور، معصومہ، مناسبات خلفای اموی با مسیحیان ذمی و نقش آنان در پیشرفت علوم مسلمانان، تاریخ در آئینہ پژوهش، شمارہ 27، (1389 ش): 148۔
46. Tabari, *Al-Ṭabarī, Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Vol.6, 270; Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya*, Vol 9, 18.  
طبری، تاریخ الامم والملوک، ج6، 270؛ ابن کثیر، البدایہ والنہایہ، ج9، 18۔
47. Aṭwān, Ḥussain, *al-Firaq al-Islāmiyya fī Bilād al-Shām fī al-'Aṣr al-Umawī.*, 33  
عطوان، حسین، الفرق الإسلامیة فی بلاد الشام فی العصر الأموی، 33۔
48. Al-Zhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A' lām*, Vol.6, 201.  
ذہبی، تاریخ الاسلام ووفیات المشاہیر والأعلام، ج6، 201۔
49. Faan Ess, Josef. *Theology and Society in Early Islam*, 169.

- فان الیس، جوزف، کلام و جامعہ: تاریخ اندیشہ دینی در صدر اسلام، 169۔
50. Al-Zhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-A'lām*, 202.
- ذہبی، تاریخ الإسلام ووفیات المشاہیر والأعلام، 202۔
51. Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Vol.7, 195.
- ابن سعد، الطبقات الکبری، ج 7، 195۔
52. Abu Yosuf Ya'qūb bin Sufyān, al-Basawī, *Kitāb al-Ma'rifa wa al-Tārīkh*, Tehqeeq: Akram Ziyā' al-'Umarī, Vol. 2, (Beirut, Mu'assasat al-Risāla, 1981), 44.
- ابو یوسف یعقوب بن سفیان، بسوی، کتاب المعرفة والتاریخ، تحقیق: اکرم ضیاء العمری، ج 2، (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1401ھ/1981ء)، 44۔
53. Ibid, Vol.2, 47.
- ایضاً، ج 2، 47۔
54. Aḥmad bin Yahyā bin Murtazā, *Ṭabaqāt al-Mu'tazila*, 19.
- احمد بن یحییٰ بن مرتضیٰ، طبقات المعتزلیہ، 19۔
55. Ibid, 19-20.
- ایضاً، 19–20۔
56. Aṭwān, *Al-Firaq al-Islāmiyya fī Bilād al-Shām fī al-'Aṣr al-Umawī*, 143.
- عطوان، الفرق الإسلامیہ فی بلاد الشام فی العصر الأموی، 143۔
57. Ibn 'Asākir, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, Vol. 23, 337.
- ابن عساکر، تاریخ مدینۃ دمشق، ج 23، 337۔
58. al-Bukhārī, *Khalq Af'āl al-'Ibād*, Tehqeeq: Abd al-Raḥmān 'Umayra, (Riyadh, Dār al-Ma'ārif, 1978), 33.
- بخاری، خلق افعال العباد، تحقیق: عبدالرحمن عمیرہ (ریاض، دارالمعارف، 1978)، 33۔
59. al-Shaybānī al-Baghdādī., Abd Allāh bin Aḥmad, *Al-Sunna*, Tehqeeq: Muḥammad bin Sa'īd al-Qaḥṭānī, Vol. 2, (Dammam, Dār Ibn al-Qayyim, 1986), 528.
- شیبانی بغدادی، عبد اللہ بن احمد السنۃ، تحقیق: محمد بن سعید القحطانی، ج 2، (دمام، دار ابن القیم، 1986ء)، 528۔
60. Abu Bakar Aḥmad bin Amro, Ibn Abī 'Āṣim, *al-Sunna*, Tehqeeq: Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, Vol. 1, (Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1400 AH), 88.
- ابو بکر احمد بن عمرو، ابن ابی عاصم السنۃ، تحقیق: محمد ناصر الدین الالبانی، ج 1، (بیروت، المکتبۃ الاسلامی، 1400ھ)، 88۔
61. Ibid, 87.
- ایضاً، 87۔

62. Mālik bin Anas, *al-Muwatta*, Tehqeeq: Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, Vol. 5, (Abu Dhabi, Mu'assasat Zāyid, 1425 AH), 1324.  
 مالک بن انس، الموطأ، تحقیق: محمد مصطفیٰ الأعظمی، ج 5، (ابوظہبی، مؤسسۃ زاید، 1425ھ)، 1324۔
63. Ibn Abī 'Āshim, *al-Sunna*, Vol 1, 145-155.  
 ابن ابی عاصم، السنۃ، ج 1، 145-155۔
64. Muslim bin al-Ḥajjāj, *al-Naysābūrī, Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, (Cairo, Dār al-Ta'sīl, 2014), 351.  
 مسلم بن الحجاج، نیشاپوری، صحیح مسلم، تحقیق: مرکز البحوث دار التا'سیل، ج 1، (قاہرہ، دار التا'سیل، 2014)، 351۔
65. Abu Abdulah Muhammad, Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Tehqeeq: Muḥammad 'Abd al-Qādir Aṭā, Vol. 6, (Beirut, Dār al-Kutub, 1990), 70.  
 ابو عبد اللہ محمد بن سعد بن منیع الهاشمی البصری، الطبقات الکبری، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، ج 6، (بیروت، دار الکتب، 1990)، 70۔
66. Abu Baker Aḥmad bin al-Ḥussain, al-Bayhaqī, *Dalā'il al-Nubuwwa wa Ma'rifat Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharī'a*, Tehqeeq: Abd al-Mu'ṭī Qal'ajī, Vol. 6, (Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1985), 496.  
 ابو بکر احمد بن الحسین، بیہقی، دلائل النبوة و معرفتہ احوال صاحب الشریعہ، تحقیق: عبدالمعطی قلعجی، ج 6، (بیروت، دار الکتب العلمیہ، 1985ء)، 496۔
67. Ibn Sa'd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 70; al-Bayhaqī, *Dalā'il al-Nubuwwa wa Ma'rifat Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharī'a*, 496.  
 ابن سعد، الطبقات الکبری، 70؛ بیہقی، دلائل النبوة و معرفتہ احوال صاحب الشریعہ، 496۔
68. Mahdī, Khazā'ī, "Wahb b. Munabbih wa Tārīkh-negārī-yi Islāmī." Forūgh-i Waḥdat, Issue: 1, (2005): 18-22.  
 مہدی، خزائی، وہب بن منبہ و تارخ نگاری اسلامی، فروغ وحدت، شمارہ 1، (1384 ش): 18-22۔
69. Al-Bayhaqī, *Dalā'il al-Nubuwwa wa Ma'rifat Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharī'a*, 497.  
 بیہقی، دلائل النبوة و معرفتہ احوال صاحب الشریعہ، 497۔
70. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 9, 192.  
 بلاذری، أنساب الأشراف، ج 9، 192۔
71. Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya*, Vol. 10, 16.  
 ابن کثیر، البدایہ والنہایہ، ج 10، 16۔
72. Ibid, 17.  
 ایضاً، 17۔
73. Ibid, 16.  
 ایضاً، 16۔
74. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 9, 171,174.  
 بلاذری، أنساب الأشراف، ج 9، 171، 174۔

- بلاذری، *انساب الاشراف*، ج 9، 171، 174۔
75. Abd al-Rahmān bin Muhammad, Ibn Khaldūn, *Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar*, Tehqeeq: Khalīl Shaḥādah, Vol. 3, (Beirut, Dār al-Fiker, 1408 AH/1988), 141.  
عبد الرحمن بن محمد، ابن خلدون، *دیوان المبتدأ والخبر فی تاریخ العرب والبربر*، تحقیق: خلیل شحاده، ج 3، (بیروت، دار الفکر، 1408ھ/1988ء)، 141۔
76. Abu Jafer Muḥammad bin Amro, al-'Uqaylī Maki, *Al-Ḍu'afā' al-Kabīr*, Tehqeeq: Abd al-Mu'ṭī Amīn Qal'ajī, Vol.2, (Beirut, Dār al-Maktaba al-Ilmiyya, 1984), 64.  
ابو جعفر محمد بن عمرو، عقیلی مکی، *الضعفاء الکبیر*، تحقیق: عبد المعطی امین قلعجی، ج 2، (بیروت، دار المکتبۃ العلمیۃ، 1984ء)، 64۔
77. Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī, *Al-Muṣannaf*, Tehqeeq: Ḥabīb al-Rahmān al-A'zamī, Vol. 10, (India, al-Majlis al-'Ilmī, 1403 AH), 157; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 4, 6, 9, 200, 197, 16, Hadis #:18677, 6930; Abū Dāwūd, Sulaymān bin al-Ash'ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Tehqeeq: Shu'ayb al-Arna'ūṭ wa Muḥammad Kāmil Qarā Balalī, Vol. 4 (Damascus, Dār al-Risāla al-'Ālamiyya, 2009), 244; Ibn Abī 'Āṣim, *al-Sunna*, Vol.2, 443, Hadis #: 914.  
عبد الرزاق، صنعانی، المصنف، تحقیق: حبیب الرحمن اعظمی، ج 10، (ہند، المجلس العلمی، 1403ھ)، 157؛ بخاری، صحیح البخاری، ج 4، 6، 9، 200، 197، 16، حدیث #: 18677، 6930؛ ابو داؤد، سلیمان بن الاشعث، سنن ابی داؤد، تحقیق: شعیب الارناؤوط و محمد کاسل قرہ بللی، ج 4، (دمشق، دار الرسالۃ العالمیۃ، 2009ء)، 244؛ ابن ابی عاصم، السنۃ، ج 2، 443، رقم الحدیث: 914۔
78. Abu Shajah Shūrūyah bin Shahrḍār, al-Daylamī, *Al-Firdaws bi-Ma'thūr al-Khiṭāb*, Tehqeeq: Sa'īd bin Basyūnī Zaghlūl, Vol. 2, (Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1406 AH), 317, Hadis #: 3435.  
ابو شجاع شیرویہ بن شہر دار، دیلمی، *الفردوس بمانثور الخطاب*، تحقیق: سعید بن بسیونی زغلول، ج 2، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1406ھ)، 317، رقم الحدیث: 3435۔
79. Al-Shahrastānī, *Al-Mīlal wa al-Nīhal*, Vol. 1, 57.  
شہرستانی، *المملک والنحل*، ج 1، 57۔
80. Sharaf al-Dīn al-Ḥussain bin Abd Allāh, Al-Ṭībī, *Al-Kāshif 'an Ḥaqā'iq al-Sunan*, Tehqeeq: Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Vol.2, (Riyadh, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997), 571.  
شرف الدین الحسین بن عبد اللہ، طبیبی، *الکاشف عن حقائق السنن*، تحقیق: عبد الحمید ہنداوی، ج 2 (ریاض، مکتبۃ نزار مصطفی الباز، 1997ء)، 571۔

81. Abu Baker Ja'far bin Muḥammad, Al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, Tehqeeq: Abd Allāh al-Manṣūr, (Riyadh, Aḍwā' al-Salaf, 1418 AH/1997), 153; Abd Allāh bin Muslim, Ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, (Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1419 AH/1999), 137; Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Vol. 4, 222.
- ابو بکر جعفر بن محمد، فریبانی، کتاب القدر، تحقیق: عبد اللہ المنصور، (ریاض، انصواء السلف، 1418ھ/1997ء)، 153؛ عبد اللہ بن مسلم، ابن قتیبہ، تاویل مختلف الحدیث، (بیروت، المکتب الاسلامی، 1419ھ/1999ء)، 137؛ سجستانی، سنن ابی داؤد، ج 4، 222۔
82. Al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 163-165.
- فریبانی، کتاب القدر، 163-165۔
83. Ab al-Hassan Alī bin Umar, al-Bakhdadi, *al-'Ilal al-Wārīda fī al-Aḥādīth al-Nabawīyya*, Tehqeeq: Maḥfūz al-Raḥmān Zain Allāh al-Salafī, Vol. 8, (Riyadh, Dār Ṭayba, 1985), 289.
- ابوالحسن علی بن عمر بغدادی، العلل الوارده فی الأحادیث النبویہ، تحقیق: محفوظ الرحمن زین اللہ سلفی، ج 8، (ریاض، دار طیبہ، 1985ء)، 289۔
84. Ab al-Hassan Alī bin Aḥmad al-Naysābūrī, al-Wāhidī, *al-Wasīt fī Tafsīr al-Qur'ān al-Majīd*, Tehqeeq: Ādil Aḥmad 'Abd al-Mawjūd wa Degran, Vol. 4 (Beirut, Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1994), 214.
- ابوالحسن علی بن احمد النیسابوری، واحدی، الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق: عادل احمد عبد الموجود و دیگران، ج 4، (بیروت، دارالکتب العلمیہ، 1994ء)، 214۔
85. Aḥmad bin Ḥanbal, Shabani, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Tehqeeq: Shu'ayb al-Arna'ūṭ wa Adil Murshad wa Digran, Vol. 9 (Beirut, Mu'assasat al-Risāla, 1421 AH), 415.
- احمد بن حنبل، شبیبانی، مسند احمد بن حنبل، تحقیق: شعیب الارناؤوط و عادل مرشد و دیگران، ج 9، (بیروت، مؤسسۃ الرسالہ، 1421ھ)، 415۔
86. al-'Uqaylī Maki, *al-Sunafā al-Kabīr*, Vol. 1, 260.
- عقیلی مکی، الضعفاء الکبیر، ج 1، 260۔
87. Al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwūd*, Vol. 7, 94,103.
- سجستانی، سنن ابی داؤد، ج 7، 94، 103۔
88. Al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 36-37; al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 145-148.
- نیشاپوری، صحیح مسلم، ج 1، 36-37؛ فریبانی، کتاب القدر، 145-148۔
89. Al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 191.
- فریبانی، کتاب القدر، 191۔

90. Ab al-Hassan Ali bin Umar, al-Dāraqutnī, *al-ʿIlal al-Wārida fī al-Aḥādīth al-Nabawīyya*, Tehqeeq: Maḥfūz al-Raḥmān Zayn Allāh al-Salafī, Vol. 13, (Riyadh, Dār Ṭayba, 1985), 102.  
ابو الحسن علی بن عمر بغدادی، دارقطنی، *العلل الواردة فی الأحادیث النبویة*، تحقیق: محفوظ الرحمن زین اللہ سلفی، ج 13، (ریاض، دار طیبہ، 1985ء)، 102۔
91. Aḥmad bin Yaḥyā bin Murtazā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, 13-14.  
احمد بن یحییٰ بن مرتضیٰ، *طبقات المعتزلة*، 13-14۔
92. Al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 351-352, Hadis #: 1-4.  
نیشاپوری، صحیح مسلم، ج 1، 351-352، رقم الحدیث 1-4۔
93. Ḥassan bin Khalaf Shazaan al-Wāsiṭī, al-Bazzār, *al-Thāmin min Ajzāʾ Abī ʿAlī b. Shādhān*. (nc., np., 2004), 17.  
حسن بن خلف بن شاذان الواسطی، بزاز، *الثامن من اجزاء ابی علی بن شاذان۔ جوامع الکلم (نسخہ خطی)*، (شہر ندارد، ناشر ندارد، 2004ء)، 17۔
94. Ibn Asākir, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, Vol. 10, 480-481.  
ابن عساکر، *تاریخ مدینہ دمشق*، ج 10، 480-481۔
95. Al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 354, Hadis #: 5-6.  
نیشاپوری، صحیح مسلم، ج 1، 354، رقم الحدیث: 5-6۔
96. Abu Abdullah Muḥammad bin Yazīd, Ibn Mājah al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 1, (Cairo, Markaz al-Buḥūth bi-Dār al-Ṭaʿāṣil, 2014). 44; Al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Vol. 7, 80; Abu Essa Muḥammad bin ʿIsā, al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Tehqeeq: Bashshār ʿAwwād Maʿrūf, Vol. 4, (Beirut, Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), 302; Aḥmad bin Shuʿayb, al-Nasāʾī, *al-Sunan al-Kubrā*. Tehqeeq: Ḥassan Abd al-Munʿim Shalabī, Vol. 4, (Beirut, Muʿassasat al-Risāla, 1421 AH), 381.  
ابو عبد اللہ محمد بن یزید، ابن ماجہ قرظوبی، *سنن ابن ماجہ*، ج 1، (قاہرہ، مرکز البحوث بدر التاصیل، 2014ء)، 44؛ سجستانی، *سنن ابی داؤد*، ج 7، 80؛ ابو عیسیٰ محمد بن عیسیٰ، *ترمذی، سنن الترمذی*، تحقیق: بشار عواد معروف، ج 4، (بیروت، دار الغرب الاسلامی، 1998ء)، 302؛ احمد بن شعیب، *نسائی، السنن الکبریٰ*، تحقیق: حسن عبدالمنعم شلبی، ج 5، (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1421ھ)، 381۔
97. Abu Basher Muḥammad bin Aḥmad al-Rāzī, al-Dūlābī, *al-Kunā wa al-Asmāʾ*, Tehqeeq: Abū Qutayba Nazar Muḥammad al-Fāryābī, Vol. 3, (Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 2000), 977.  
ابو بشر محمد بن احمد رازی، دولابی، *الکنی والاسماء*، تحقیق: ابو قتیبہ نظر محمد الفاریابی، ج 3، (بیروت، دار ابن حزم، 2000ء)، 977۔
98. Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 4, 20.  
ترمذی، *سنن الترمذی*، ج 4، 20۔

99. Al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 167.  
 فریابی، کتاب القدر، 167۔
100. Ibn Abī ‘Āṣim, *al-Sunna*, Vol. 1, 448.  
 ابن ابی عاصم، السنہ، ج 1، 448۔
101. Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, 25.  
 ترمذی، سنن الترمذی، 25۔
102. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 4, 14.  
 ابن ماجہ، السنن ابن ماجہ، ج 4، 14۔
103. al-Tirmidhī, Muḥammad b. ‘Īsā. *Sunan al-Tirmidhī vol4*, p65  
 ترمذی، سنن الترمذی، ج 4، 65۔
104. Ibid, Vol.4, 49.  
 ایضاً، ج 4، 49۔
105. al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 4, 22.  
 ترمذی، سنن الترمذی، ج 4، 22۔
106. Ibid.  
 ایضاً۔
107. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 1, 203; al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 163; Sulaimān, al-Ṭabarānī, *al-Mu‘jam al-Awsaṭ*, Tehqeeq: Ṭāriq bin Awaḍ Allāh wa Abd al-Muḥsin al-Ḥussainī, (Cairo, Dār al-Ḥaramayn 1995), 154.  
 ابن ماجہ، السنن ابن ماجہ، ج 1، 203؛ فریابی، کتاب القدر، 163؛ سلیمان، طبرانی، المعجم الأوسط، تحقیق: طارق بن عوض اللہ و عبد المحسن الحسینی، ج 5، 6 (قاہرہ، دار الحرمین، 1995)، 154۔
108. Abu al-Faraj Abd al-Raḥmān, Ibn al-Jawzī, *al-‘Ilal al-Mutanāhiya fī al-Aḥādīth al-Wāhiya*, Tehqeeq: Irshād al-Ḥaqq al-Atharī, Vol. 1, (Faisalabad, Idārat al-‘Ulūm al-Athariyya, 1981), 145.  
 ابو الفرج عبد الرحمن، ابن جوزی، العلیل المتناہیہ فی الأحادیث الواہیہ، تحقیق: ارشاد الحق الاثری، ج 1، (فیصل آباد، إدارة العلوم الاثریہ، 1401ھ/1981ء)، 145۔
109. Qāsim. Bustānī, *Mi‘yār-hā-yi Shinākht-i Aḥādīth-i Sākhtagī*, (Ahwaz, Rasish, 2007), 262.  
 قاسم، بستانی، معیارہای شناخت احادیث سائکتگی، (اہواز، ریش، 1386 ش)، 262۔