چوتھی صدی ہجری تک قدریہ کے خلاف بیان شدہ احادیث کا تاریخی - سیاسی پسِ منظر

The Historical-Political Background of the Hadiths Narrated against the *Qadariyyah* up to 4th Century

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

Dr. Muhammad Farqan Gohar
Ph.D. Scholar. History of Islamic Civilization.
Mustafa International University, Qum, Iran.
E-mail: 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

پیشِ 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 حسبِ حال مزید وضاحتیں شامل کر دی گئی ہیں۔ اشاعت شدہ فارسی مقالے کی تفصیلات درج ذیل ہیں:

عنوان: "نمود تقابل قدریه با حکومت اموی در میراث روایی اهل سنت تا پایان قرن چهارم"

مجلّہ: "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 ردِّ 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 منظّم 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 اہلِ سنت کے حدیثی ورثے پر اثر انداز اور اس میں منعکس ہوئی ہے۔
نتائجِ 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 "مجوسِ امت"—کے عنوان سے متعارف کرایا گیا ہے؛ جس کا مقصد اُن 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، زندیقیت اور قضا و قدرِ الٰہی 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 منظّم انداز میں جبری نظریے کی تقویت کے لیے بروئے کار لایا گیا۔

کلیدی الفاظ: قدریہ، بنی امیہ، اہلِ حدیث، اموی سیاست، اہلِ 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 صاحبِ اختیار و 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 عہدِ 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 اہلِ 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 اہلِ 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 مؤثر کردار ادا کیا ہے۔

اس تحقیق کے مصادر میں دیگر منابع کے علاوہ، اہلِ سنت کے چند حدیثی مآخذ شامل ہیں؛ منجملہ صحیح بخاری (م 256ھ)، صحیح مسلم (م 261ھ)، سنن ابن ماجہ (م 273ھ)، سنن ابی داود (م 275ھ)، سنن ترمذی (م 279ھ)، سنن نسائی (م 303ھ)، مسند احمد (م 241ھ)، السُنَّۃ ابن ابی عاصم (م 287ھ)، السُنَّۃ عبد اللہ بن احمد (م 290ھ)، القدر فریابی (م 301ھ)، المعجم طبرانی (م 360ھ) اور دلائل النبوۃ بیہقی (م 458ھ)۔ تاریخی واقعات کے تجزیے کے لئے جن تاریخی مصادر سے استفادہ کیا گیا ہے ان میں: الطبقات۔ ابن سعد (م230ھ)، انساب الاشراف ۔ بلاذری (م 279ھ)، تاریخ طبری۔ طبری(م310ھ) اور تاریخ مدینۃ دمشق۔ ابن عساکر (م 571ھ) وغیرہ شامل ہیں۔

2. ادبیاتِ تحقیق

قدریہ کو علمِ کلام اور ملل و نحل نگاری کے مصادر میں ایک کلامی فرقے کے طور پر متعارف کروایا گیا ہے، جو انسان کے مطلق اختیار اور قضا و قدرِ الٰہی کی نفی پر ایمان رکھتا تھا۔[1] 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 گرائی کے ردِّ عمل اور سماجی عدل کے قیام کی ایک کوشش کے طور پر ابھرا۔[2] 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 گرائی کے بالکل منافی تھا۔[3] ایک اور مقالہ "عصرِ اموی میں فرقۂ قدریہ کی سیاسی فکر کا تجزیاتی مطالعہ"[4] 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 غصب کا مرتکب قرار دیا۔ اس موقف کے نتیجے میں امویوں کا شدید ردِّعمل 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 "امرٌ بین الامرین" کے نظریے کے دائرے میں پرکھتے ہیں اور اسے ایک ایسا کلامی چیلنج قرار دیتے ہیں جو فاعلیتِ الٰہی کے سامنے بعض محدودیتوں کا قائل تھا۔[5] «معتزلہ اور تفویض کے تاریخی ربط پر ایک نیا موقف» کے عنوان سے لکھے گئے ایک مقالے میں تفویض یعنی انسان کو یکسر بااختیار 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۔[6] 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 والخلافۃ" میں جبر گرائی کے فروغ میں امویوں کے کردار کا جائزہ لیتے ہیں۔[7] پاتریشیا کرون اپنے مقالے "عثمانیہ" میں اہلِ حدیث کو اموی نظریات کے حامیوں میں شمار کرتی ہیں اور اموی آئیڈیالوجی کے استحکام میں ان کے کردار کو نمایاں کرتی ہیں۔[8] اسی طرح "اموی دَور میں فکری و سیاسی حیات کا باہمی تعامل" کے عنوان سے انجام پانے والی ایک تحقیق میں اہلِ حدیث اور جبریہ کی طرف سے اموی حکومت کی حمایتی حیثیت پر روشنی ڈالی گئی ہے۔[9] مقالہ "نظریۂ 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 گرائی کے فروغ کے ذریعے قدریہ کو کمزور کرنے میں اہم کردار ادا کیا۔[10]

ان تحقیقات سے اس حقیقت کی نشاندہی ہوتی ہے کہ قضاو 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۔ زیرِ 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 اہلِ 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. نظریۂ 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 نظریۂ 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"[11] 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 (دورِ حکومت: 41–60ھ) بھی اسی تصور کو بروئے کار لا چکا تھا۔[12]

یزید بن معاویہ (دورِ حکومت: 60–64ھ) کے زمانے میں بھی خلافت کے الٰہی 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۔"[13] بعد کے خلفاء، منجملہ ولید بن یزید بن عبدالملک (125–126ھ) نے بھی خلافت کے الٰہی عطیہ ہونے پر زور دیا اور اموی حکومت کی نافرمانی کو خدا کے قہر کا موجب قرار دیا۔"[14] اسی نے ایک خطبے میں اطاعت کو حکومت کا ستون اور اساس قرار دیا۔[15]

رسولِ اکرم ﷺ سے منسوب بعض احادیث میں بھی نظریۂ جبر کی تائید سے یہی عندیہ ملتا ہے کہ اسلامی تعلیمات اور دینی مآخذ کی بابت غیر ذمہ دارانہ رویّہ 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۔"[16] 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۔[17] 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: أَيها النَّاسُ إِنَّ

لِی عَلَیکمْ حَقّاً وَ لَکمْ عَلَی حَقٌّ؛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 ـــــ درحقیقت، لوگوں کے حقوق ـــــ کو بیان فرمایا اور پھر حاکم کی بابت لوگوں کے فرائض کو واضح کیا۔[18]

اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ حکمران اور عوام کے درمیان حقوق اور فرائض میں توازن ہی اسلام کی اصل سیاسی اساس ہے۔ لہٰذا 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 ہمّام 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 الٰہی کا نتیجہ قرار دیتے ہوئے، خلافت کے صرف اموی خاندان میں منحصر ہونے پر زور دیا۔[19]

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 مشیت الٰہی 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۔"[20] لیکن عملی طور پر بیت المال کا زیادہ تر حصہ، اشرافیہ اور بااثر افراد کے فائدے میں صرف ہوتا تھا۔[21] اگرچہ بعض مواقع پر عام افراد بھی اپنی ضد اور اصرار کے باعث مالی عطیات حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتے تھے۔[22]

یہاں قابل غور امر یہ ہے کہ جہاں اموی حکمرانوں کے ذاتی مفادات کو خطرہ لاحق ہوتا، وہاں وہ جبریّت سے فاصلہ اختیار کر لیتے تھے۔ اس رویّے کی ایک مثال ہشام بن عبدالملک کے عہد میں ملتی ہے جب طاعون کی وبا پھیلنے پر اس نے شام میں واقع اپنے موسمِ گرما کے دارالاقامہ "رصافہ" 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؟"[23] 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 قدرِ الٰہی سے منسوب کرنے کی نفی تھا۔ قدریہ کے ساتھ "اوّلین" 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۔[24] قدریہ کے مخالفین نے اس فکر کو قدرتِ الٰہی کے انکار کے مترادف سمجھتے ہوئے انہیں "قدریہ" کا نام دیا۔[25] اس تحریک کی تشکیل ایسے ماحول میں ہوئی جس میں بنی امیہ کی پالیسیوں پر عوامی نارضایتی عام تھی اور ظلم و فساد کو قضا و قدرِ الٰہی کے کھاتے میں ڈالنے کی روش پر شدید اعتراض کیا جارہا 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؛[26] اگرچہ ان کے قدری سوچ میں کردار کی دقیق نوعیت پوری طرح واضح نہیں، سوائے اس کے کہ بصرہ میں ابن عباس کے زیرِ نگرانی منصبِ 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۔[27] 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 تعتزل» (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۔[28] یہ واقعہ قدریہ کی عدالت پسند فکر اور اموی جبر پسندانہ سیاست کے مابین تقابل کا نقطۂ آغاز قرار پایا۔

عبدالملک بن مروان (م 86ھ) کے عہد میں بصرہ کے معروف زاہد و عابد معبد بن خالد جہنی (م 80ھ) نمایاں ہوئے،[29] وہ عبدالرحمٰن بن اشعث کی جانب سے حجاج بن یوسف کے خلاف برپا ہونے والی بغاوت میں شریک بھی ہوئے۔[30] بعض محدثین، جیسے ابن معین، نے ان کی وثاقت کی تصدیق کی ہے۔[31] 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 الٰہی کے ذریعے فراہم کیے جانے والے جواز پر گفتگو کرتے تھے۔ حسن بصری نے اس پر کہا: "دشمنانِ خدا جھوٹ بولتے ہیں۔"[32] 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 جہنی 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 قدرِ الٰہی کا نتیجہ سمجھتے ہیں۔ حجاج نے اس

رائے کو ردّ کیا اور معبد نے اس کی تائید کی۔ یہ گفتگو غالباً عبدالملک بن مروان تک پہنچی۔ عبدالملک نے ان دونوں کی رائے کو ردّ کرتے ہوئے حضرت عثمانؓ کے قتل کو مقدرِ الٰہی قرار دیا، تاہم اس نے قاتلوں کی بد بختی کو قضا و قدر سے قطعی طور پر وابستہ کرکے 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 جا سکے۔[33] اس طرح اس نے حضرت عثمانؓ کی پالیسیوں کو قتل کے اسباب کے طور پر زیرِ 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۔[34] 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؟"[35] اس مکتوب کے اندر ظلم اور ناانصافیوں پر تنقید کا پہلو نمایاں ہے، جن کا ارتکاب حکومتی سطح پر کیا جا رہا تھا۔ غیلان کے خلاف ہشام بن عبدالملک 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۔[36] یہ آراء، مخالفین کے دعوے کے برخلاف، قضا و قدر الٰہی 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 اہلِ علم کے ہاں عدالت پسندانہ نصائح کے طور پر مشہور ہوئے۔[37] صالح بن سوید ابو عبدالسلام، جو عمر بن عبدالعزیز کے محافظ اور غیلان کے فکری ساتھی تھے، اسی نسبت کے سبب، غیلان کے ساتھ قتل کر دیے گئے۔[38]

ہاشمی خاندان میں اموی مخالف سیاسی شخصیات منجملہ زید بن علی (م 122ھ)، داود بن علی (م 133ھ) اور حسن بن محمد حنفیہ (م 100ھ) جیسے افراد کو بھی قدریہ سے قریب قرار دیا گیا ہے۔[39] 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 ردِّ عمل اور اس دور کی خرابیوں کے خلاف ایک فریاد قرار دیتا ہے۔[40] 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۔[41] اس کے باوجود شواہد سے ظاہر ہوتا ہے کہ قدریہ کا رویّہ 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 مستعفی ہونے پر اکسایا۔[42] حسن بصری نے بھی عبدالملک بن مروان کو لکھے گئے ایک خط میں حکمرانوں کے ظلم اور فساد کی مذمت کی۔[43]

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 اجماعِ امت پر زور دیتے اور سماجی و سیاسی اصلاحات کو خاص اہمیت دیتے تھے۔[44] 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 عالمِ اسلام پر گہرے اثرات مرتب کیے۔

5. اہلِ حدیث کا قدریہ سے اختلاف

اہلِ 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 الٰہیات نے گہرے نقوش چھوڑے تھے۔[45] یہی تعلقات بعض مسیحی عقائد کے اسلامی فکری فضا میں داخل ہونے کا ذریعہ بنے۔ چنانچہ طبری اور ابن کثیر نے اہلِ شام کی جانب سے حکمرانوں کی مطلق اطاعت کے نظریے کی پیروی کی نشاندہی کی ہے۔[46] مونٹگمری واٹ کے مطابق مسیحیت میں انسانی ذمہ داری اور اختیار کا عقیدہ غیلان کے کئی دہائیوں بعد باقاعدہ طور پر ابھرا۔[47] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ شام کا جبریہ مذہب، لاشعوری طور پر مسیحیت کے زیرِ اثر خود اہل شام کے مزاج کا حصہ تھا۔

اسی پس منظر میں اہلِ 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۔[48] تاہم، جوزف فان ایس نے اس روایت کو افسانوی قرار دیا ہے۔[49] مسلم بن یسار اموی (م. 100ھ)، بصرہ کے محدث، نے معبد جہنی کی فکر کو مسیحی تعلیمات سے مشابہ قرار دیا۔[50] اسی طرح عبداللہ بن عون بصری (م. 151ھ) جو عثمانی میلان رکھنے والے اہلِ حدیث میں سے تھے، انہوں نے "قدر" کو شر قرار دیتے ہوئے کہا کہ اس نظریے کے حامل صرف معبد جہنی اور سنہویہ نامی ایک عورت تھی۔[51]

انہوں نے حسن بصری (م. 110ھ) سے یہ روایت نقل کی کہ قدر کا منکر کافر ہے،[52] 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۔[53] 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 اہلِ حدیث کے لیے بنیادی اہمیت رکھتا تھا۔ انہوں نے یہ بھی کہا کہ قضا و قدر میں گناہ شامل نہیں ہوتے۔[54] عبدالملک کے نام ایک مکتوب میں حسن بصری نے انسان کے کفر اور ظلم کی فاعلیت کو خدا کی طرف منسوب کرنے کی نفی کی۔[55] اس بناپر یہ قرینِ قیاس ہے کہ اہلِ 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 اہلِ حدیث اشراف میں سے تھے،[56] قدریہ کے خلاف ریاستی جبر کو جائز ٹھہرانے میں اہم کردار ادا کرتے رہے۔ غیلان دمشقی اور اس کے ساتھی کی ہشام بن عبدالملک (حک: 105–125ھ) کے حکم سے پھانسی کے بعد انہوں نے کہا: "ان دونوں کا قتل دو ہزار رومیوں کے قتل سے بہتر ہے۔"[57] اہلِ حدیث نے قدریہ کے بعض سرشناس افراد کی تکفیر کی۔ غیلان اور صالح کے مقدمات میں ان کی پھانسی کو "قدرتِ الٰہی 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۔[58] اسی طرح السنۃ (عبداللہ 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۔[59]

مالک بن انس نے آیتِ کریمہ «وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ» (البقرہ:221) کی بنیاد پر قدریہ سے نکاح کو حرام قرار دیا۔[60] اور ان کے استتابہ (توبہ پر مجبور کرنے) پر زور دیتے ہوئے عدمِ توبہ کی صورت میں قتل کا حکم دیا۔[61] ان کے چچا ابو سہیل بن مالک نے روایت کیا کہ عمر بن عبدالعزیز کی رائے بھی یہی تھی۔[62] اگرچہ عملاً انہوں نے یہ اقدام نہیں اٹھایا۔ عملی طور پر قدریہ کے خلاف سخت کارروائیاں ہشام کے دور میں شروع ہوئیں۔ فریابی 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 افعالِ عباد کا خالق اللہ تعالیٰ ہے اور انسانی ارادہ، انسان کی سرنوشت میں مؤثر نہیں۔[63] صحیح مسلم نے اپنی پہلی حدیث میں معبد جہنی 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۔[64]

ان روایات کو مدّ نظر رکھتے ہوئے یہ امر قرین قیاس قرار پاتا ہے کہ اموی دور میں اہلِ حدیث اور قدریہ کا تقابل، اسلامی معاشرے میں ایک گہرے ثقافتی اور اعتقادی تضاد کا مظہر تھا۔ اہلِ 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 اہلِ 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 "مرجئہ" یا "جہمیہ" 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 مسئلۂ "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 اُن 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 دمشقی** (م. 105ھ) کا واقعہ ہے۔ وہ اموی حکومت کی پالیسیوں کے ناقد تھے اور تکفیر کے بعد ہشام بن عبدالملک (م. 125ھ) کے حکم سے قتل کیے گئے۔ بعض روایات میں، جن میں ایک حدیثِ منسوب بہ رسول اکرم ﷺ بھی شامل ہے، "فتنۂ غیلان" کے ظہور کی پیشین گوئی کی گئی ہے اور اسے سختی سے موردِ مذمت قرار دیا گیا ہے۔[65] بعد کے متون میں تو یہاں تک کہا گیا ہے کہ غیلان ابلیس سے بھی بدتر ہے۔[66]

اس کے بالمقابل انہی دو 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 لائق تحسین قرار دیتے ہوئے فرمایا: حکمت ان پر ایک الٰہی عطیہ تھی۔[67] قابل 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۔[68] 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 ندا دے گا جس کے نتیجے میں خطے کے دو تہائی لوگ قدر کا انکار کر دیں گے۔"[69] 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۔[70] یزید بن ولید، جو شدید قدری

رجحانات رکھتے تھے اور عدل پسندی کے لیے مشہور تھے، انہوں نے ولید بن عبدالملک (م. 96ھ) کی عائد کردہ بھاری مالی پابندیوں کو منسوخ کیا، جس کی بنا پر انہیں "یزید ناقص" کے لقب سے یاد کیا گیا۔[71]
شافعی نے نقل کیا ہے کہ یزید بن ولید نے خلافت سنبھالتے ہی لوگوں کو نظریۂ 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۔[72] **شہر مزہ** (دمشق کے نواح میں)، جو یزید بن ولید کی سیاسی تحریک کا مرکز تھا،[73] اپنی اکثریتی قدری آبادی کی وجہ سے معروف تھا۔[74] بالآخر یہ شہر مروان بن محمد (م. 132ھ) کی افواج کے ہاتھوں نذرِ آتش کر دیا گیا۔[75]
بعض روایات میں قدریہ کے جسمانی صفایا (Physical Elimination) کی صریح تلقین ملتی ہے۔ معاذؓ کے واسطے سے ایک روایت رسول اکرم ﷺ کی طرف منسوب کی گئی ہے: إِنَّهُ كَائِنٌ بَعْدِي قَوْمٌ يُكَذِّبُونَ بِالْقَدَرِ، فَمَنْ أَدْرَكَهُمْ فَلْيَقْتُلْهُمْ، إِنِّي مِنْهُمْ بَرِيءٌ وَهُمْ مِنِّي بَرَاءٌ[76] 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۔[77] 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۔"[78] 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 نشاندہی کرتی ہیں کہ کس طرح قدریہ کو سماج سے دور کرنے اور انہیں معاشرتی طور پر تنہا کرنے کے لیے منظّم ثقافتی بیانیہ کا استعمال کیا گیا۔ اس طریقِ 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 متفقٌ علیہ معاملہ قرار دیا ہے۔[79] اہلِ حدیث نے اس انتساب کو یوں توجیہ کیا کہ

جیسے مجوس شر کو «اہریمن» سے منسوب کرتے ہیں، اسی طرح قدریہ بھی انسانی افعال کو خود انسان کی طرف منسوب کرتے ہیں۔[80] 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 مؤثر ہتھیار بھی تھا۔

قدریہ کو مجوسی قرار دینے کا استناد اُن روایات پر ہے جنہیں متعدد صحابہ، جیسے ابن عمر، ابوہریرہ، حذیفہ اور جابر بن عبد اللہ انصاری سے منقول بتایا گیا ہے۔ چنانچہ ابن عمر سے روایت ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا: "القدريّة مجوس هذه الأمة، فإن مرضوا فلا تعودوهم، و إن ماتوا فلا تشهدوهم"[81] اس روایت میں قدریہ کو امتِ 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 متہم تھا (ذہبی، 1405ھ، ج5، ص159) —کے نام پر ابوہریرہ اور حذیفہ کے واسطے سے رسول اللہ ﷺ کی طرف منسوب کی ہے۔[82] 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۔[83] یہ تصریح، ان روایات کے جعلی ہونے کے امکان کو تقویت دیتی ہے۔ نیز حسن بصری سے بھی —جو قدری رجحانات رکھتے تھے— عائشہؓ 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۔[84]

مسند احمد میں عبداللہ بن عمر سے مروی ہے کہ رسول اللہ ﷺ نے فرمایا": لِكُلِّ أُمَّةٍ مَجُوسٌ، ومَجُوسُ أُمَّتِي الَّذِينَ يَقُولُونَ: لَا قَدَرَ[85] ..." 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 يَكُونُ فِي آخِرِ الزَّمَانِ قَوْمٌ يَكْذِبُونَ بِالْقَدَرِ، أَلَا أُولَئِكَ مَجُوسُ هَذِهِ الْأُمَّةِ، إِنْ مَرِضُوا فَلَا تَعُودُوهُمْ وَإِنْ مَاتُوا فَلَا تَشْهَدُوهُمْ.[86] یعنی آخر الزمان میں ایک گروہ قدر کی تکذیب کرے گا۔۔ بعض روایات میں، جنہیں عمرؓ 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۔[87]

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 جہنی —جو اس فکر کے اوّلین 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۔[88] یہ خاموشی ایک قوی قرینہ ہے کہ ابن عمر کے زمانے تک قدریہ کی مجوسیّت

کے بارے میں کوئی مرفوع حدیث موجود نہ تھی؛ حالانکہ اگر ایسی روایات ان کے علم میں ہوتیں تو مقامِ بیان کے تقاضے کے تحت ان کا ذکر لازمی تھا۔

اس کے علاوہ، اہلِ سنت کے معتبر ترین مجموعات — صحیح بخاری اور صحیح مسلم — میں قدریہ کی مجوسیّت 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 محلِ 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 ازایں، یہ کہ بعض مآخذ 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۔[89] نیز ابن عمر سے یہی مضمون موقوفاً روایت کیا گیا ہے جسے دارقطنی نے صحیح قرار دیا ہے۔[90] یہ سب شواہد اس امر کی طرف اشارہ کرتے ہیں کہ یہ لیبلنگ زیادہ تر متاخر ادوار کی پیداوار ہے اور خاص اغراض کے تحت پروان چڑھی۔

یہاں یہ امر بھی قابلِ 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 قدرِ الٰہی 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۔"[91] یہ امر واضح کرتا ہے کہ مجوسیّت کا عنوان، ایک متنازع فکری فضا میں مخالف نظریات کو سماجی اور اعتقادی طور پر بے اثر کرنے کا ایک مؤثر 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 طرزِ فکر دو قسم کی روایات میں نمایاں ہوا:

1۔ **غیر مستقیم روایات:** یہ روایات عقیدۂ 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 دشمنانِ 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،

حدیثِ جبرئیل ہے، جس میں جبرئیلؑ رسول خداﷺ اور صحابہ کی موجودگی میں مسلمانوں کے بنیادی عقائد کو، جن میں تقدیرِ الٰہی پر ایمان بھی شامل ہے، بیان کرتے ہیں۔[92] 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 مرو کا قاضی رہ چکا تھا—موجود ہیں۔ ایک روایت کے مطابق یہی ابن یعمر اظہار کرتے ہیں: "کاش ہم قدریہ کو قتل کر سکتے۔"[93]

اس بات سے قدریہ کے خلاف ان کی شدید عداوت ظاہر ہوتی ہے۔ دوسری سند میں ابو زرعہ سکونی موجود ہیں جو ہشام کے دور میں جامع مسجد دمشق کے امام جماعت ہوا کرتے تھے۔[94] یہ امر نہایت قابلِ توجہ ہے کہ حدیثِ جبرئیل کی دو دیگر اسانید میں، جہاں نہ یحییٰ بن یعمر ہیں اور نہ ابو زرعہ، وہاں قدر کا کوئی ذکر موجود نہیں ہے۔[95]

توجہ رہے کہ یہ حدیث جبرئیل اس شکل میں صحیح بخاری میں موجود نہیں، لیکن سننِ اربعہ میں نقل ہوئی ہے۔[96]

اسی طرح سعد بن ابی وقاص سے روایت ہے کہ رسول اکرمﷺ 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۔[97] اسی مفہوم کی روایت امام علیؑ سے بھی نقل ہوئی ہے۔[98] بعض دیگر روایات میں قدر کے انکار کو شرک کی ابتدا قرار دیا گیا ہے۔[99]

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۔[100] لیکن سوال یہ ہے کہ قدر کا نظریہ خدا سے کیا دشمنی رکھتا ہے، سوائے اس کے کہ وہ حکمرانوں سے بازپرس 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 اہلِ حدیث سے اختلاف رکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مذکورہ بالا بعض احادیث میں صرف انکار ہی نہیں بلکہ اس عقیدے کا عدمِ اظہار یا کتمان بھی موجبِ کفر قرار دیا گیا ہے۔

اسی طرح بعض روایات میں خَسف (زمین میں دھنس جانا) اور مَسخ (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 الْمُكَذِّبِينَ بِالْقَدَرِ یعنی: "میری امت میں خَسف اور مَسخ واقع ہوگا، اور یہ (عذاب) تقدیر کو جھٹلانے والوں میں ہوگا۔"[101] لیکن بعض روایات میں یہ مضمون مطلق انداز میں وارد ہوا ہے اور اس میں قدریہ کا تذکرہ کیے بغیر ہی اس امت میں خسف و مسخ کے وقوع کا تذکرہ کیا گیا ہے۔[102] بعض دوسری روایات میں اس قسم کے عذاب کو گانے والی عورتوں اور شراب نوشی کے عام ہونے کے ساتھ جوڑا گیا ہے۔[103] جبکہ کچھ

دیگر حوالوں میں اسے عمومی طور پر سماجی و اخلاقی فساد اور خباثت کے پھیلاؤ کا نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔[104] ان متنوع روایات کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے یہ قرینِ قیاس معلوم ہوتا ہے کہ مسخ کا تصور ابتدائی اسلامی دور کے ثقافتی و تفسیری ماحول میں، بڑی حد تک اسرائیلی روایات کے زیرِ 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: الْمُرْجِئَةُ وَالْقَدَرِيَّةُ[105] "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 غَرِيب» قرار دیتے ہیں۔[106] ابن عباس سے منقول ایک دوسری روایت میں لفظ «الإسلام» کی جگہ «الآخرة» آیا ہے (ابن ابی عاصم، السنۃ، 1400ھ، ج1: 147)۔ یہی مضمون متعدد دیگر مصادر میں بھی دہرایا گیا ہے۔[107]

قابلِ 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، السنۃ، 1986م، ج 1: 325)۔ اس روایت میں «اِمتی» کے بجائے «ہذہ الأمۃ» 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 قرائن 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۔[108] علمِ 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 منصبِ نبوت کے شایانِ شان نہ ہونا، ان کے جعلی ہونے کی مضبوط علامت ہے۔ علاوہ ازایں، ان گروہوں کو یہودیوں، عیسائیوں یا مجوسیوں سے تشبیہ دینا، نہ صرف تاریخی لحاظ سے محلِ نظر ہے۔
بلکہ قرآنی ادب اور وحی کے اسلوبِ خطاب سے بھی ہم آہنگ نہیں۔[109]

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 وچرا 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 ـــ خصوصاً اہلِ حدیث ـــ 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 زیرِ اثر وجود میں آئیں، نیز پیغمبر اکرمؐ سے منسوب بعض احادیث میں "قدریہ" جیسی متأخر اصطلاحات کا استعمال اور ایسے راویوں کی موجودگی جو اموی رجحانات کے حامل ہیں، وغیرہ۔ ایسے قرائن ان روایات کے جعلی ہونے کی علامت ہیں۔ دوسری جانب، قدریہ کا اصل مقصد نہ تو قدرتِ الٰہی 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-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*. 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 Mahdī, Vol. 5, (Cairo, Dār al-Kutub, 1423 AH), 40.
محمد بن عبدالکریم، شہرستانی، *الملل والنحل*، تحقیق: محمد بدران، ج1، (قم، الشریف الرضی، 1364ش)، 57؛ سیف الدین، آمدی، *ابکار الأفکار فی اصول الدین*، تحقیق: احمد محمد مہدی، ج5، (قاہرہ، دار الکتب، 1423ھ)، 40۔
2. Faan Ess, Josef. *Theology and Society in Early Islam*. Tarajmah: Farzīn Bānkī & Aḥmad ʿAlī Ḥaidarī, Vol. 1, (Qom, Daneshgah Adian wa Mozahib, 1400 AH), 173.

فان الیس، جوزف۔ کلام و جامعہ: تاریخ اندیشہ دینی در صدر اسلام، ترجمہ: فرزین بانکی، احمد علی حیدری، ج 1، (قم، دانشگاہ ادیان و مذاہب، 1400ش)، 173۔

3. Jahāngīrī. "*Qadariyān-i Nakhustīn*" Maʿārif, Vol. 5, Issue. 1, (1367 SH): 3–5.

جہانگیری، قدریان نخستین، معارف، دورہ 5، شمارہ 1 (1367ش): 3—5۔

4. Dāryūsh, Naẓarī & Moḥsen Raḥīmī Dashtābādī, "*Wākāwī-yi Andīsha-hā-yi Siyāsī-yi Qadariyya dar Aṣr-i Umawī*" Rahyāft-i Tārīkhī, Issue: 12 (1394 SH): 98–99.

داریوش، نظری؛ محسن، رحیمی دشت آبادی، واکاوی اندیشہ ہای سیاسی فرقہ قدریہ در عصر اموی، رہ یافت تاریخی، شمارہ 12 (1394ش): 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، آموزۂ امر بین امرین در اندیشہ امامیہ نخستین، (قم، دارالحدیث، 1398ش)، 59۔

6. Ḥusainī Kāshānī, Syed Mujtabā; Bihishtī-Mihr, Aḥmad "*Darangī Tāza Miyān-i Payvand-i Tārīkhī-yi Muʿtazila wa Tafwīḍ.*" Pazhūhish-hā-yi Falsafī Kalāmī, Issue: 88, (1400 AH): 34.

حسینی کاشانی، سید مجتبی؛ بہشتی مہر، احمد، درنگی تازہ میان پیوند تاریخی معتزلہ و تفویض۔ پژوہش ہای فلسفی کلامی، شمارہ 88 (1400ش): 34۔

7. Hussain, Aṭwān, *al-Umawiyyūn wa al-Khilāfa*, (Beirut, Dār al-Jīl, 1986, 19–47.

حسین، عطوان، الأمویون والخلافۃ، (بیروت، دار الجیل، 1986ء)، 19—47۔

8. Crone, Patricia. "*Uthmāniyya.*" Ṭolūʿ Quarterly 13–14, (1384 SH): 228.

کرون، پاتریشیا، عثمانیہ، فصلنامہ طلوع، شمارہ 13—14، (1384ش): 228۔

9. Torkamani Āzar, Parvīn. "*Taʿāmul 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، (1388ش): 53۔

10. Qāʾimī Razā, Rasūl Razvī. "*Barresī-yi Naqsh-i Tarafdārān-i Banī Umayya….*" Tārīkh-i Islām, Issue: 59 (1393 SH): 182-183.

قایمی رضا، رضوی رسول، بررسی نقش طرفداران بنی امیہ در ترویج نظریہ جبر، تاریخ اسلام، شمارہ 59، (1393ش): 182—183۔

11. Aḥmad bin Yaḥyā bin Jabir, al-Balādhurī, *Jumal min Ansāb al-Ashrāf*, 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 یحیٰ بن جابر، بلاذری، جمل من انساب الاشراف، تحقیق: سہیل زکار و ریاض زرکلی، ج5، (بیروت، دار الفکر، 1417ھ/1996ء)، 208؛ ابو جعفر محمد بن جریر، طبری، تاریخ الامم والملوک، تحقیق: محمد ابو الفضل ابراہیم، 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، الامامۃ والسیاسۃ (منسوب بہ ابن قتیبہ)، تحقیق: علی شیری، ج1، (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 الامم والملوک، ج7، (کراچی، نفیس اکیڈمی اردو بازار، 2004ء) 220۔

15. Ibid, Vol. 7, 221.

ایضاً، ج7، 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، ج11، (شہر ندارد، دار طوق النجاۃ، 1422ھ)، 8، رقم الحدیث 6304۔

17. Ibid, 8, Hadis #: 6305

ایضاً، ج11، 8، رقم الحدیث: 6305۔

18. Muḥammad ibn Ḥusayn, Sharīf al-Razī, *Nahj al-Balāghah*, Tehqeeq: Azīrullāh ʿAṭṭāridī, (Qom, Muʾassasat 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، موسسۃ نہج البلاغہ، 1414)، 44، خطبہ 34۔ بلاذری، انساب الاشراف، ج2، 380۔

19. Hussain, Aṭwān, *al-Firaq al-Islāmiyya fī Bilād al-Shām fī al-ʿAṣr al-Umawī*, (Beirut, Dār al-Jīl, 1986), 213–232.

حسین، عطوان، الفرق الاسلامیۃ فی بلاد الشام فی العصر الاموی، (بیروت، دار الجیل، 1986ء)، 213–232۔

20. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 8, 392.

بلاذری، انساب الاشراف، ج8، 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: ابو القاسم امامی، ج2، (تہران، سروش، 1379ھ ش)، 23۔

22. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 8, 392.

بلاذری، *انساب الاشراف*، 393۔

23. Ibid, 389.

ایضاً، 389۔

24. ahāngīrī. "*Qadariyān-i Nakhustīn*, 5.

جہانگیری، *قدریان نخستین*، 5۔

25. Muḥammad ibn Yūsuf, Ṣāliḥī al-Shāmī, *Subul al-Hudā wa al-Rashād fī Sīrat Khayr al-ʿIbād*, Tehqeeq: Ādil Aḥmad Abd al-Mawjūd & Alī Muḥammad Muʿawwaḍ, Vol. 10, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1414 AH/1993), 159.

محمد بن یوسف، صالحی الشامی، *سبل الہدی والرشاد فی سیرۃ خیر العباد*، تحقیق: عادل احمد عبد الموجود اور علی محمد معوض، ج 10، (بیروت، دار الکتب العلمیہ، 1414ھ/1993ء)، 159۔

26. Muḥammad b. ʿAbd Allāh Abū Hilāl, al-ʿAskarī, *al-Awāʾil*, Tehqeeq: Muḥammad al-Syed al-Wakīl, (Tanta, Dār al-Bashīr, 1987), 371.

محمد بن عبد اللہ ابو ہلال، عسکری، *الاوائل*، تحقیق: محمد السید الوکیل، (طنطا، دار البشیر، 1987ء)، 371۔

27. Aṭwān, *al-Firaq al-Islāmiyya fī Bilād al-Shām fī al-ʿAṣr al-Umawī*, 41.

عطوان، *الفرق الاسلامیۃ فی بلاد الشام فی العصر الاموی*، 41۔

28. Muṭahhar bin Ṭāhir, al-Muqaddasī, *al-Badʾ wa al-Tārīkh*, Tehqeeq: Būr Saʿīd, Vol. 6, (Cairo, Maktabat al-Thaqāfa al-Dīniyya, nd.), 16-17.

مطہر بن طاہر، مقدسی، *البدء والتاریخ*، تحقیق: بور سعید، ج6، (قاہرہ، مکتبۃ الثقافۃ الدینیۃ، سن ندارد)، 16—17۔

29. Aḥmad bin Alī, Ibn Ḥajar al-ʿAsqalānī, *al-Iṣābah fī Tamyīz al-Ṣaḥābah*, Tehqeeq: Ādil Aḥmad Abd al-Mawjūd & Alī Muḥammad Muʿawwaḍ, Vol. 6, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1415 AH/1995), 287.

احمد بن علی، ابن حجر عسقلانی، *الاصابۃ فی تمییز الصحابۃ*، 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، *انساب الاشراف*، ج13، 364۔

31. Ismāʿīl bin Umar al-Dimashqī, Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya*, Vol. 9, (Beirut, Dār al-Fiker, 1407 AH/1986), 34.

ابو الفداء اسماعیل بن عمر دمشقی، ابن کثیر، *البدایۃ والنہایۃ*، ج9، (بیروت، دار الفکر، 1407ھ/1986ء)، 34۔

32. Abd Allāh bin Muslim, Ibn Qutaybah, *al-Maʿārif*, Tehqeeq: Tharwat Ukāsha, (Cairo, al-Hayʾa al-Miṣriyya Al-Amatal Kitaab, 1992), 441.

عبد اللہ بن مسلم، ابن قتیبہ، *المعارف*، تحقیق: ثروت عکاشہ، (قاہرہ، الہیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب، 1992ء)، 441۔

33. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 8, 414.

بلاذری، *انساب الاشراف*، ج8، 414۔

34. Ibid, 390.

ایضاً، ج8، 390۔

35. Aḥmad bin Yaḥyā bin Murtazā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, Tehqeeq: Susanne Diwald-Felzer, (Beirut: Dār al-Maktaba al-Ḥayāt, 1961), 26-27.

احمد بن یحییٰ بن مرتضی، *طبقات المعتزلۃ*، تحقیق: سوسنہ دیفلد-فلزر، (بیروت، دار المکتبۃ الحیاۃ، 1961)، 26–27۔

36. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, 418-419.

بلاذری، *انساب الاشراف*، 418–419۔

37. Zubayr bin Bakkār. *Al-Akhbār al-Muwaffaqiyyāt*, Tehqeeq: Sāmī Makkī al-ʿĀnī, (Qom, Nashr Sharīf al-Razī, 1416 AH), 208. Jāḥiẓ, Amr bin Baḥr, *Al-Bayān wa al-Tabyīn*, 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 والتبیین*، ج1، (بیروت، دار ومکتبۃ ہلال، 1423ھ)، 244۔

38. Alī bin al-Ḥasan, Ibn Asākir, *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 Abdulah Muḥammad, al-Zhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām*, Tehqeeq: Abd al-Salām Tadmurī, Vol. 8, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿArabī, 1413 AH/1993), 412; Aḥmad bin Yaḥyā bin Murtazā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, 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 مرتضی، *طبقات المعتزلۃ*، 17۔

40. Faan Ess, Josef. *Theology and Society in Early Islam*, Vol. 1, 173.

فان ایس، جوزف، *کلام و جامعہ: تاریخ اندیشہ دینی در صدر اسلام*، ج1، 173۔

41. Ibn Asākir, Alī b. al-Ḥasan, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, 335.

ابن عساکر، ابو القاسم علی بن الحسن، *تاریخ مدینۃ دمشق*، 335۔

42. Abu Abdulah Muḥammad, Ibn Saʿd, *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 Yaḥyā bin Murtaḍā. *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, 19-20.

احمد بن یحییٰ بن مرتضی، *طبقات المعتزلۃ*، 19–20۔

44. Al-Shahrastānī, *al-Milal wa al-Niḥal*, 169; Abū Ḥātim al-Rāzī, Aḥmad bin Ḥamdān, *al-Zīna*, Tehqeeq: Saʿīd Ghānimī, (Beirut, al-Jamal, 2015), 500.

شہرستانی، محمد بن عبد الکریم، الملل والنحل، 169؛ ابوحاتم رازی، احمد بن حمدان، الزینۃ، تحقیق: سعید غانمی، (بیروت، الجمل، 2015ء)، 500۔

45. Alī Muḥammad, Walavī, Yadollāh-Pūr, Maryam & Maʿṣūma "*Relations of the Umayyad Caliphs with Dhimmī Christians…*" Tārīkh dar Āyina-yi Pazhūhish, Issue:27, (1389 SH): 148.

علی محمد، ولوی؛ یداللہ پور، مریم؛ یداللہ پور، معصومہ، مناسبات خلفای اموی با مسیحیان ذمی و نقش آنان در پیشرفت علوم مسلمانان، تاریخ در آئینہ پژوہش، شمارہ 27،(1389ش): 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، البدایۃ والنہایۃ، ج9، 18۔

47. Aṭwān, Ḥussain, *al-Firaq al-Islāmiyya fī Bilād al-Shām fī al-ʿAṣr al-Umawī.*, 33

عطوان، حسین، الفرق الاسلامیۃ فی بلاد الشام فی العصر الاموی، 33۔

48. Al-Zhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām*, Vol.6, 201.

ذہبی، تاریخ الاسلام ووفیات المشاہیر والاعلام، ج6، 201۔

49. Faan Ess, Josef. *Theology and Society in Early Islam*, 169.

فان ایس، جوزف، کلام و جامعہ: تاریخ اندیشہ دینی در صدر اسلام، 169۔

50. Al-Zhahabī, *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Mashāhīr wa al-Aʿlām*, 202.

ذہبی، تاریخ الاسلام ووفیات المشاہیر والاعلام، 202۔

51. Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Vol.7, 195.

ابن سعد، الطبقات الکبری، ج7، 195۔

52. Abu Yosuf Yaʿqūb bin Sufyān, al-Basawī, *Kitāb al-Maʿrifa wa al-Tārīkh*, Tehqeeq: Akram Ziyāʾ al-ʿUmarī, Vol. 2, (Beirut, Muʾassasat al-Risāla, 1981), 44.

ابو یوسف یعقوب بن سفیان، بَسَوی، کتاب المعرفۃ والتاریخ، تحقیق: اکرم ضیاء العمری، ج2، (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1401ھ/1981ء)، 44۔

53. Ibid, Vol.2, 47.

ایضاً، ج2، 47۔

54. Aḥmad bin *Yaḥyā* bin Murtazā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, 19.

احمد بن یحییٰ بن مرتضی، طبقات المعتزلۃ، 19۔

55. Ibid, 19-20.

ایضاً، 19—20۔

56. Aṭwān, *Al-Firaq al-Islāmiyya fī Bilād al-Shām fī al-ʿAṣr al-Umawī*, 143.

عطوان، *الفرق الاسلامیۃ فی بلاد الشام فی العصر الاموی*، 143۔

57. Ibn ʿAsākir, *Tārīkh Madīnat Dimashq*, Vol. 23, 337.

ابن عساکر، *تاریخ مدینۃ دمشق*، ج23، 337۔

58. al-Bukhārī, *Khalq Afʿāl al-ʿIbād*, Tehqeeq: Abd al-Raḥmān ʿUmayra, (Riyadh, Dār al-Maʿārif, 1978), 33.

بخاری، *خلق افعال العباد*، تحقیق: عبد الرحمٰن عمیرہ (ریاض، دار المعارف، 1978)، 33۔

59. al-Shaybānī al-Baghdādī., Abd Allāh bin Aḥmad, *Al-Sunna*, Tehqeeq: Muḥammad bin Saʿīd al-Qaḥṭānī, Vol. 2, (Dammam, Dār Ibn al-Qayyim, 1986), 528.

شیبانی بغدادی، عبداللہ بن احمد، *السنۃ*، تحقیق: محمد بن سعید القحطانی، ج2، (دمام، دار ابن القیم، 1986ء)، 528۔

60. Abu Bakar Aḥmad bin Amro, Ibn Abī ʿĀṣim, *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، ج1، (بیروت، المکتب الاسلامی، 1400ھ)، 88۔

61. Ibid, 87.

ایضاً، 87۔

62. Mālik bin Anas, *al-Muwaṭṭa*, Tehqeeq: Muḥammad Muṣṭafā al-Aʿẓamī, Vol. 5, (Abu Dhabi, Muʾassasat Zāyid, 1425 AH), 1324.

مالک بن انس، *الموطأ*، تحقیق: محمد مصطفی الاعظمی، ج5، (ابوظبی، مؤسسۃ زاید، 1425ھ)، 1324۔

63. Ibn Abī ʿĀṣim, *al-Sunna*، Vol 1, 145-155.

ابن ابی عاصم، *السنۃ*، ج1، 145—155۔

64. Muslim bin al-Ḥajjāj, al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, (Cairo, Dār al-Taʾṣīl, 2014), 351.

مسلم بن الحجاج، نیشاپوری، *صحیح مسلم*، تحقیق: مرکز البحوث بدار التاصیل، ج1، (قاہرہ، دار التاصیل، 2014)، 351۔

65. Abu Abdulah Muhammad, Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, Tehqeeq: Muḥammad ʿAbd al-Qādir Aṭā, Vol. 6, (Beirut, Dār al-Kutub, 1990), 70.

ابو عبد اللہ محمد بن سعد بن منیع الہاشمی البصری، *الطبقات الکبریٰ*، تحقیق: محمد عبد القادر عطا، ج6، (بیروت، دار الکتب، 1990)، 70۔

66. Abu Baker Aḥmad bin al-Ḥussain, al-Bayhaqī, *Dalāʾil al-Nubuwwa wa Maʿrifat Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharīʿa*, Tehqeeq: Abd al-Muʿṭī Qalʿajī, Vol. 6, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1985), 496.

ابو بکر احمد بن الحسین، بیہقی، *دلائل النبوۃ ومعرفۃ احوال صاحب الشریعۃ*، تحقیق: عبد المعطی قلعجی، ج6، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1985ء)، 496۔

67. Ibn Saʿd, *al-Ṭabaqāt al-Kubrā*, 70; al-Bayhaqī, *Dalāʾil al-Nubuwwa wa Maʿrifat Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharīʿa*, 496.

ابن سعد، الطبقات الکبری، 70؛ بیہقی، دلائل النبوۃ ومعرفۃ احوال صاحب الشریعۃ، 496۔

68. Mahdī, Khazāʾī, "*Wahb b. Munabbih wa Tārīkh-negārī-yi Islāmī.*" Forūgh-i Waḥdat, Issue: 1, (2005): 18-22.

مہدی، خزائی، وھب بن منبہ وتاریخنگاری اسلامی، فروغ وحدت، شمارہ 1، (1384ش): 18–22۔

69. Al-Bayhaqī, *Dalāʾil al-Nubuwwa wa Maʿrifat Aḥwāl Ṣāḥib al-Sharīʿa*. 497.

بیہقی، دلائل النبوۃ ومعرفۃ أحوال صاحب الشریعۃ، 497۔

70. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 9, 192.

بلاذری، انساب الاشراف، ج9، 192۔

71. Ibn Kathīr, *al-Bidāya wa al-Nihāya*, Vol. 10, 16.

ابن کثیر، البدایۃ والنہایۃ، ج10، 16۔

72. Ibid, 17.

ایضاً، 17۔

73. Ibid, 16.

ایضاً، 16۔

74. Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, Vol. 9, 171,174.

بلاذری، انساب الاشراف، ج9، 171، 174۔

75. Abd al-Raḥmān bin Muhammad, Ibn Khaldūn, *Dīwān al-Mubtadaʾ wa al-Khabar*, Tehqeeq: Khalīl Shaḥādah, Vol. 3, (Beirut, Dār al-Fiker, 1408 AH/1988), 141.

عبدالرحمٰن بن محمد، ابن خلدون، دیوان المبتدإ والخبر فی تاریخ العرب والبربر، تحقیق: خلیل شحادہ، ج3، (بیروت، دار الفکر، 1408ھ/1988ء)، 141۔

76. Abu Jafer Muḥammad bin Amro, al-ʿUqaylī Maki, *Al-Ḍuʿafāʾ al-Kabīr*, Tehqeeq: Abd al-Muʿṭī Amīn Qalʿajī, Vol.2, (Beirut, Dār al-Maktaba al-Ilmiyya, 1984), 64.

ابو جعفر محمد بن عمرو، عقیلی مکی، الضعفاء الکبیر، تحقیق: عبدالمعطی امین قلعجی، ج2، (بیروت، دار المکتبۃ العلمیۃ، 1984ء)، 64۔

77. Abd al-Razzāq al-Ṣanʿānī, *Al-Muṣannaf*, Tehqeeq: Ḥabīb al-Raḥmān al-Aʿẓamī, Vol. 10, (India, al-Majlis al-ʿIlmī, 1403 AH), 157; al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 4, 6, 9, 200, 197, 16, Hadis #:18677, 6930; Abū Dāwūd, Sulaymān bin al-Ashʿath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Tehqeeq: Shuʿayb al-Arnaʾūṭ wa Muḥammad Kāmil Qarā Balalī, Vol. 4 (Damascus, Dār al-Risāla al-ʿĀlamiyya, 2009), 244; Ibn Abī ʿĀṣim, *al-Sunna*, Vol.2, 443, Hadis #: 914.

عبد الرزاق، صنعانی، المصنف، تحقیق: حبیب الرحمٰن اعظمی، ج10، (ہند، المجلس العلمی، 1403ھ)، 157؛ بخاری، صحیح البخاری، ج4، 9، 6، 200، 197، 16، رقم الحدیث: 18677، 6930؛ ابو داود سلیمان بن الاشعث، سجستانی، سنن ابی داود، تحقیق: شعیب الأرناؤوط و محمد کامل قرہ بللی، ج4، (دمشق، دار الرسالۃ العالمیۃ، 2009ء)، 244؛ ابن ابی عاصم، السنۃ، ج2، 443، رقم الحدیث: 914۔

78. Abu Shajah Shīrūyah bin Shahrdār, al-Daylamī, *Al-Firdaws bi-Maʾthūr al-Khiṭāb*, Tehqeeq: Saʿīd bin Basyūnī Zaghlūl, Vol. 2, (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1406 AH), 317, Hadis #: 3435.

ابو شجاع شیرویہ بن شہردار، دیلمی، الفردوس بمأثور الخطاب، تحقیق: سعید بن بسیونی زغلول، ج2، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1406ھ)، 317، رقم الحدیث: 3435۔

79. Al-Shahrastānī, *Al-Milal wa al-Niḥal*, Vol. 1, 57.

شہرستانی، الملل والنحل، ج1، 57۔

80. Sharaf al-Dīn al-Ḥussain bin Abd Allāh, Al-Ṭībī, *Al-Kāshif ʿan Ḥaqāʾiq al-Sunan*, Tehqeeq: Abd al-Ḥamīd Hindāwī, Vol.2, (Riyadh, Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1997), 571.

شرف الدین الحسین بن عبد اللہ، طیبی، الکاشف عن حقائق السنن، تحقیق: عبد الحمید ہنداوی، ج2 (ریاض، مکتبۃ نزار مصطفیٰ الباز، 1997ء)، 571۔

81. Abu Baker Jaʿfar bin Muḥammad, Al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, Tehqeeq: Abd Allāh al-Manṣūr, (Riyadh, Aḍwāʾ al-Salaf, 1418 AH/1997), 153; Abd Allāh bin Muslim, Ibn Qutaybah, *Taʾwīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, (Beirut, al-Maktab al-Islāmī, 1419 AH/1999), 137; Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Vol. 4, 222.

ابو بکر جعفر بن محمد، فریابی، کتاب القدر، تحقیق: عبد اللہ المنصور، (ریاض، إضواء السلف، 1418ھ/1997ء)، 153؛ عبد اللہ بن مسلم، ابن قتیبہ، تأویل مختلف الحدیث، (بیروت، المکتب الاسلامی، 1419ھ/1999ء)، 137؛ سجستانی، سنن ابی داود، ج4، 222۔

82. Al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 163-165.

فریابی، کتاب القدر، 163—165۔

83. Ab al-Hassan Alī bin Umar, al-Bakhdadi, *al-ʿIlal al-Wārida fī al-Aḥādīth al-Nabawiyya*, Tehqeeq: Maḥfūẓ al-Raḥmān Zain Allāh al-Salafī, Vol. 8, (Riyadh, Dār Ṭayba, 1985), 289.

ابو الحسن علی بن عمر بغدادی، العلل الواردۃ فی الأحادیث النبویۃ، تحقیق: محفوظ الرحمٰن زین اللہ سلفی، ج8، (ریاض، دار طیبہ، 1985ء)، 289۔

84. Ab al-Hassan Alī bin Aḥmad al-Naysābūrī, al-Wāḥidī, *al-Wasīṭ fī Tafsīr al-Qurʾān al-Majīd*, Tehqeeq: Ādil Aḥmad ʿAbd al-Mawjūd wa Degran, Vol. 4 (Beirut, Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1994), 214.

ابو الحسن علی بن احمد النیسابوری، واحدی، الوسیط فی تفسیر القرآن المجید، تحقیق: عادل احمد عبد الموجود و دیگران، ج4، (بیروت، دار الکتب العلمیۃ، 1994ء)، 214۔

85. Aḥmad bin Ḥanbal, Shabani, *Musnad Aḥmad bin Ḥanbal*, Tehqeeq: Shuʿayb al-Arnaʾūṭ wa Adil Murshad wa Digran, Vol. 9 (Beirut, Muʾassasat al-Risāla, 1421 AH), 415.

احمد بن حنبل، شیبانی، مسند احمد بن حنبل، تحقیق: شعیب الأرناؤوط و عادل مرشد و دیگران، ج9، (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1421ھ)، 415۔

86. al-ʿUqaylī Maki, *al-Sunafā al-Kabīr*, Vol. 1, 260.

عقیلی مکی، الضعفاء الکبیر، ج1، 260۔

87. Al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwūd*, Vol. 7, 94,103.

سجستانی، سنن ابی داود، ج7، 94، 103۔

88. Al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 36-37; al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 145-148.

نیشاپوری، صحیح مسلم، ج1، 36—37؛ فریابی، کتاب القدر، 145—148۔

89. Al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 191.

فریابی، کتاب القدر، 191۔

90. Ab al-Hassan Ali bin Umar, al-Dāraquṭnī, *al-ʿIlal al-Wārida fī al-Aḥādīth al-Nabawiyya*, Tehqeeq: Maḥfūẓ al-Raḥmān Zayn Allāh al-Salafī, Vol. 13, (Riyadh, Dār Ṭayba, 1985), 102.

ابو الحسن علی بن عمر بغدادی، دار قطنی، العلل الواردۃ فی الأحادیث النبویۃ، تحقیق: محفوظ الرحمٰن زین اللہ سلفی، ج13، (ریاض، دار طیبہ، 1985ء)، 102۔

91. Aḥmad bin Yaḥyā bin Murtazā, *Ṭabaqāt al-Muʿtazila*, 13-14.

احمد بن یحییٰ بن مرتضی، طبقات المعتزلۃ، 13—14۔

92. Al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 351-352, Hadis #: 1-4.

نیشاپوری، صحیح مسلم، ج1، 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 مدینۃ دمشق، ج10، 480-481۔

95. Al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, 354, Hadis #: 5-6.

نیشاپوری، صحیح مسلم، ج1، 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-Taʾṣīl, 2014). 44; Al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, Vol.7, 80; Abu Essa Muḥammad bin ʿĪsā, 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, Muʾassasat al-Risāla, 1421 AH), 381.

ابو عبد اللہ محمد بن یزید، ابن ماجہ قزوینی، سنن ابن ماجہ، ج1، (قاہرہ، مرکز البحوث بدار التأصیل، 2014ء) 44؛ سجستانی، سنن ابی داود، ج80،7؛ ابو عیسی محمد بن عیسی، ترمذی، سنن الترمذی، تحقیق: بشار عواد معروف، ج4، (بیروت، دار الغرب الاسلامی، 1998ء)، 302؛ احمد بن شعیب، نسائی، السنن الکبری، تحقیق: حسن عبد المنعم شلبی، ج5، (بیروت، مؤسسۃ الرسالۃ، 1421ھ)، 381۔

97. Abu Basher Muḥammad bin Aḥmad al-Rāzī, al-Dūlābī, *al-Kunā wa al-Asmāʾ*, Tehqeeq: Abū Qutayba Naẓar Muḥammad al-Fāryābī, Vol. 3, (Beirut, Dār Ibn Ḥazm, 2000), 977.

ابو بشر محمد بن احمد رازی، دولابی، الکنی والأسماء، تحقیق: ابو قتیبہ نظر محمد الفاریابی، ج3، (بیروت، دار ابن حزم، 2000ء)، 977۔

98. Al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 4, 20.

ترمذی، سنن الترمذی، ج4، 20۔

99- Al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 167.

فریابی، کتاب القدر، 167۔

100. Ibn Abī ʿĀṣim, *al-Sunna*, Vol. 1, 448.

ابن ابی عاصم، السنہ، ج1، 148۔

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، ج4، 14۔

103. al-Tirmidhī, Muḥammad b. ʿĪsā. Sunan al-Tirmidhī vol4, p65

ترمذی، سنن الترمذی، ج4، 65۔

104. Ibid, Vol.4, 49.

ایضاً، ج4، 49۔

105. al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī,* Vol. 4, 22.

ترمذی، سنن الترمذی، ج4، 22۔

106. Ibid.

ایضاً۔

107. Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, Vol. 1, 203; al-Firyābī, *Kitāb al-Qadar*, 163; Sulaimān, al-Ṭabarānī, *al-Muʿjam al-Awsaṭ*, Tehqeeq: Ṭāriq bin

Awaḍ Allāh wa Abd al-Muḥsin al-Ḥussainī, (Cairo, Dār al-Ḥaramayn 1995), 154.

ابن ماجہ، *السنن ابن ماجہ*، ج1، 203؛ فریابی، *کتاب القدر*، 163؛ سلیمان، طبرانی، *المعجم الأوسط*، تحقیق: طارق بن عوض اللہ وعبدالمحسن الحسینی، ج5،6 (قاہرہ، دارالحرمین، 1995)، 370، 154۔

108. Abu al-Faraj Abd al-Raḥmān, Ibn al-Jawzī, *al-ʿIlal al-Mutanāhiya fī al-Aḥādīth al-Wāhiya*, Tehqeeq: Irshād al-Ḥaqq al-Atharī, Vol. 1, (Faisalabad, Idārat al-ʿUlūm al-Athariyya, 1981), 145.

ابو الفرج عبد الرحمٰن، ابن جوزی، *العلل المتناہیۃ فی الأحادیث الواہیۃ*، تحقیق: ارشاد الحق الاثری، ج1، (فیصل آباد، إدارۃ العلوم الأثریۃ، 1401ھ/1981ء)، 145۔

109. Qāsim. Bustānī, *Miʿyār-hā-yi Shinākht-i Aḥādīth-i Sākhtagī*, (Ahwaz, Rasish, 2007), 262.

قاسم، بستانی، *معیارہای شناخت احادیث ساختگی*، (اہواز، رسش، 1386ش)، 262۔