DOI: https://doi.org/10.52541/fn.v62i2.3466

اسلامی علمی روایت میں تحدید اور تجدید کے مسائل

محمد خالد مسعود*

محمد یونس قاسمی*

Dynamics of Delimitation and Renewal within the Islamic Scholarly Tradition

Muhammad Khalid Masud*

Muhammad Younus Qasimi*

ABSTRACT: This article examines the criticisms faced by three prominent figures of Islamic Modernism: Sir Syed Ahmed Khān, Muhammad Iqbāl, and Dr. Fazlur Rahman. Sir Syed initiated the debate in the late ١٩th century, advocating that Islamic Modernism stood for the compatibility of Islam with modern science. He argued that perceived conflicts between the religious texts and scientific discoveries arise from misunderstanding both and by consequent misinterpretations. The article sheds light on this debate about Islamic Modernism, which is often criticised for transgressing religious boundaries. This dynamic is crucial for understanding the evolution of the Islamic scholarly tradition, which has historically balanced between renewal and delimitation. Notable figures, including Sir Syed, Iqbal, and Fazlur Rahman, faced significant resistance against reformist ideas, continuously shown in various fatwas by the traditional scholars. Sir Syed's metaphorical interpretation of the Qurān introduced rational principles of exegesis, while Allama Iqbal emphasized ijtihad (independent reasoning) and a dynamic interpretation of Islam considering contemporary knowledge. The article further examines how Dr. Fazlur Rahman contributed to modern Islamic theology, particularly in his critique of Iqbal's dual engagement with Western thought. Despite facing opposition in Pakistan, Rahman's teachings have profoundly influenced students globally. Overall, this article highlights the ongoing debate within the Islamic scholarly community to

---

* جج شریعت ایپلیٹ بینچ، سپریم کورٹ آف پاکستان۔

* پی ایچ ڈی سکالر، یونی ورسٹی آف کراچی۔

* Judge Shariat Appellate Bench, Supreme Court of Pakistan. (khalid.masud@gmail.com)

* Ph.D Scholar, University of Karachi, Karachi. (myqasmi1981@gmail.com)

reconcile faith with modernity, addressing the criticisms faced by figures such as Sir Syed, Iqbal, and Dr. Rahman.

Keywords: Islamic knowledge, tradition, delimination, renewal, scholar

Summary of the Article

The article explores two influential movements in the Islamic scholarly tradition: "Islamic Modernism" and the "Islamization of Knowledge," both of which originated in the Indian subcontinent. Islamic Modernism, led by Sir Syed Ahmed Khān in the late ۱۹th century, argues that so-called 'contradictions' between the Qurān and science stem from misinterpretations. He advocated the compatibility of Islam with modern science. In contrast, the Islamization of Knowledge aimed to align modern sciences with Islamic values, resulting in the establishment of Islamic institutions. While Islamic Modernism promoted harmony between faith and modernity, it faced accusations of heresy, as critics argued that it aligned Islam too closely with Western thought. The article focuses on these debates, framing them within the context of historically perceived religious boundaries that were deemed eternal.

Historically, the scholarly tradition has undergone periods of renewal (Ijtihād) as well as delimitation (taḥdīd). However, Sir Syed, Allama Iqbal, and Dr. Fazlur Rahman faced severe opposition for their reformist ideas. The traditional theological frameworks apprehended that reform meant abrogation of the tradition. Sir Syed argued against the notion of abrogation in the Quran. He asserted the need for the renewal of theology that would help to reinterpret sacred texts considering modern principles.

Sir Syed's work, including "Taḥrīr fī Uṣūl al-Tafsīr", presented principles of Quranic interpretation, advocating that miracles do not contradict natural laws. Maulānā Muḥammad Qāsim Nānawtawī opposed this new theology. Jamāl al-Dīn al-Afghānī regarded Sir Syed's ideas as heretical. Iqbal, following Sir Syed's legacy, emphasized the importance of Ijtihād and the reinterpretation of Islamic teachings to deal with modern challenges. He viewed stagnation in religious thought as a consequence of halting Ijtihād and argued for the necessity of engaging with modern knowledge. Dr. Fazlur Rahman, positioned between these two eras of modernity, experienced further political and intellectual challenges that the Muslim world faced. His critical approach to Quranic interpretation and modernity was met with strong opposition, leading to his eventual resignation from the Islamic Research Institute.

Overall, the article outlines the tensions and debates within the Islamic scholarly community as it navigates modernity, highlighting the divergent paths of renewal and delimitation that have shaped contemporary Islamic thought.

اسلامی علمی روایت کی تشکیل میں پاکستان کے کردار کے حوالے سے عالم اسلام کی دو تحریکیں بہت اہم ہیں: "اسلامی جدیدیت" اور "علوم کی اسلامی تشکیل"۔ دونوں کا آغاز بر صغیر سے ہوا۔ عام طور پر اسلام میں جدیدیت کی تحریک کے بانیوں میں جمال الدین افغانی(۱۸۳۸ء–۱۸۹۷ء) اور مفتی محمد عبدہ(۱۸۴۹ء–۱۹۰۵ء) کا

نام لیا جاتا ہے، لیکن در حقیقت اس میں پہل کا سہرا سر سید احمد خان (۱۸۱۷ء–۱۸۹۸ء) کے سر ہے جنھوں نے ۱۸۶۲ء میں قرآن کریم کے اصول تفسیر اور ۱۸۸۲ء میں جدید علم الکلام کی تشکیل کی دعوت کے ذریعے اسلامی علمی روایت میں اسلامی جدیدیت کی تحریک کی بنیاد ڈالی۔ سر سید نے افغانی اور عبدہ کی طرح یہ اعتذاری موقف اختیار نہیں کیا کہ سائنسی اکتشافات سے در اصل اسلام کی حقانیت ثابت ہوتی ہے۔ ان کا کہنا تھا کہ قوانین فطرت قطعی ہیں، فطرت اللہ کی تخلیق ہے اور قرآن اللہ کا کلام، ان دونوں میں تضاد فہم دین میں غلطی کی وجہ سے ہے ورنہ تضاد محال ہے۔

دوسری تحریک "علوم کی اسلامی تشکیل" کے نام سے معروف ہے۔ اس کی ابتدا پاکستان میں تعلیم، معیشت، بنکاری، سائنسی علوم اور ریاست اور قوانین کو اسلامیانے کے عمل سے ہوئی۔ اس تحریک کے زیر اثر پاکستان کے ساتھ ساتھ پوری مسلم دنیا میں اسلامی جامعات، اسلامی بنک، اسلامی اقتصاد اور اسلامی تحقیق و تصنیف کے ادارے قائم ہوئے۔

دونوں ایک بنیادی فرق کے ساتھ تجدید اور تشکیلِ نو کی تحریکیں تھیں۔ "اسلامی جدیدیت" اسلام اور جدیدیت میں مطابقت اور ہم آہنگی کی داعی تھی جب کہ "علوم کی اسلامی تشکیل" جدید علوم کو ان کی مغربی اقدار سے جدا کرکے اسلامی روایت پر استوار کرنے کی دعوت تھی۔ علمانے دوسری تحریک پر کفر و الحاد کا فتوی تو نہیں لگایا تاہم دینی مدارس اس کا حصہ بھی نہیں بنے، البتہ انھوں نے پہلی تحریک یعنی اسلامی جدیدیت پر اسلامی حدود کی خلاف ورزی اور کفر و الحاد کے فتوے بھی جاری کیے اور اسلام کو مغربیت کا پیرو کار بنانے کا الزام بھی لگایا۔ بعض لوگ جن میں زیادہ تر مستشرقین اور استعمار مخالف اہل علم پیش پیش ہیں، اسلامی جدیدیت کو اعتذاری طرز فکر بتاتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ تحریک مغربیت سے مرعوب اور استعمار سے وفاداری کی قائل ہے۔ مغربی علمی دنیا میں بھی یہ تحریک معتوب رہی۔ کینٹ ویل سمتھ (۱۹۱۶ء–۲۰۰۰ء) اور ہملٹن اے آر گب (۱۸۹۵ء–۱۹۷۱ء) جیسے معتدل مزاج مستشرقین نے بھی اسلامی جدیدیت کو اعتذاری تحریک قرار دیا جو اسلام کو درپیش مغربی چیلنج کا دفاع کر رہی تھی۔ یہ تحریک اسلامی روایت اور مغربی جدیدیت دونوں میں موجود حدود کی خلاف ورزی کی مرتکب تھی۔[1]

1– Masud, Muhammad Khalid, and Armando Salvatore. "Western scholars of Islam on the issue of modernity." *Islam and Modernity: Key Issues and Debates* (2009): 36-53.

اس مضمون میں ان مباحث کا اعادہ مطلوب ہے نہ جائزہ۔ دونوں عالمی تحریکوں پر بہت کچھ لکھا جاچکا ہے۔ تاہم اسلامی جدیدیت پر اسلامی حدود کی خلاف ورزی کا حکم ایسا پہلو ہے جو اسلامی علمی روایت کی تشکیل کے حوالے سے بے حد اہمیت رکھتا ہے۔ اس مضمون میں یہی موضوع زیر بحث ہے۔ حدود کا تصور بہت وسیع ہے اس لیے یہاں ان تمام کی خلاف ورزی پر مفصل بحث بھی ممکن نہیں۔[۲] البتہ اسلامی علمی روایت میں چوں کہ حدود کی بحث زیادہ تر دینی حدود کے حوالے سے رہی اور انھی حدود کو مستقل اور ابدی سمجھا گیا اور انھی کی خلاف ورزی کو کفر یا الحاد قرار دیا گیا، اس لیے تحدید کے حوالے سے ہماری بحث بھی اسی پہلو تک محدود رہے گی۔

حدود کی نسبت سے جغرافیائی حدود اور سرحدوں کی اہمیت دورِ جدید میں قومی ریاست کے حوالے سے شروع ہوئی۔ فکرِ اسلامی میں امامت اور خلافت کے حوالے سے بھی ریاست اور حکومت کی جغرافیائی سرحدوں کا تذکرہ دینی حدود کے حوالے سے ہی ہوا؛ اسی لیے پاکستان میں قومی ریاست پر گفت گو شروع ہوئی تو بات زیادہ تر نظریاتی سرحدوں پر ہوتی رہی۔ اس بحث کی وجہ سے آئین سازی میں بھی تاخیر ہوئی اور نظریاتی سرحدوں کی متواتر بحث کی وجہ سے مغربیت سے مخاصمت، غلبۂ اسلام اور سیاسی اقتدار، اسلامی علمی روایت میں تحدید کے ایسے بنیادی اصول بن گئے، جن کی بنیاد پر دینی حدود میں کفر اور اسلام کی حد بندی کی جانے لگی۔ پاکستان میں علمی روایت کی تشکیل میں اس تغیر و تبدل کی اہمیت کے باوجود اس مختصر مضمون میں اس پہلو پر بھی تفصیلی بحث کی گنجائش نہیں۔ ہم اپنی بحث کو اسلامی جدیدیت پر دینی حدود کی خلاف ورزی کے الزام کے تجزیے تک محدود رکھیں گے۔

اجتہاد کی ضرورت، اصلاح معاشرہ کی اہمیت اور تجدید و احیاے دین اسلامی علمی روایت کے بنیادی اصول ہیں۔ اس روایت کو جہاں تجدید واحیا کے عمل نے ہمیشہ متحرک رکھا، وہاں دینی اور سیاسی امور میں مسلسل اختلاف رائے کی بنا پر ہر زمانے میں تحدید یا حد بندی کی ضرورت بھی محسوس کی جاتی رہی۔ یہ علمی روایت تجدید اور تحدید کے اسی مد و جزر میں پلی بڑھی ہے۔ کبھی تجدید میں افراط کے خوف سے اور کبھی تحدید میں شدت اور انتہا پسندی کے غلبے کی بنا پر اختلاف رائے کو مہلک بھی سمجھا گیا؛ تاہم اختلاف سے انکار یا اس کا انسداد نہ تحدید کا مقصد رہا، نہ تجدید کا، لیکن آج کے دور میں عصری مسائل، سیاسی میلانات، مسلکی اور معاشی مفادات اور مقامی معاشرتی

2– Nyang, Sulayman. "Religion and the maintenance of boundaries: An Islamic view." *Islamic political ethics: Civil society, pluralism, and conflict* (2002): 102-112.

پسند و ناپسند کی افراط و تفریط سے ان حد بندیوں کے علمی معیارات دھندلا چکے ہیں، اسی لیے اختلاف کو مثبت کی بجائے منفی قدر سمجھا جانے لگا ہے۔

اختلافِ رائے کا اصول اسلامی علمی روایت کا ایک قابل فخر سرمایہ ہے، اسی کی وجہ سے دین، ریاست یا کسی گروہ کی بالا دستی سے محفوظ رہا؛ تاہم بوجوہ یہی سب سے پہلے تحدید کی زد میں آیا۔ اقتدار کی گرفت مضبوط کرنے کے لیے یہ ضروری سمجھا گیا کہ اختلاف رائے کی حدود مقرر کی جائیں جن کی خلاف ورزی پر بعض اشخاص اور گروہوں کو ہی نہیں، افکار کو بھی اسلامی روایت سے خارج قرار دیا جائے۔ یہ حدود کون طے کرے گا؟ کیا ان حدود میں ردوبدل ہو سکتا ہے؟ اسلامی تاریخ میں اصولی طور پر اس حد بندی کے فیصلوں کا اختیار نہ ریاست کو رہا ہے اور نہ کسی مخصوص علمی دینی گروہ یا ادارے کو۔ اختلاف کو اتفاق یا اجماع میں بدلنے کے لیے بحث مباحثہ اور مدلل گفت گو کا راستہ اختیار کیا جاتا رہا ہے۔ ریاست اور دینی طبقات کا انحصار بھی جبر اور شخصی اختیار کے بجائے رائے سازی کے ذریعے اجماع امت پر رہا ہے؛ تاہم اس تحدید کی سوچ کی بنیاد کسی فقہی اور علمی نظیر پر نہیں رہی، اس لیے یہ اصول ہمیشہ ابہام کی زد میں رہا۔ اس مضمون میں تحدید اور تجدید کے انھی مسائل کا جائزہ مقصود ہے۔

تجدید: حدود کی خلاف ورزیاں

ماضی قریب میں تجدید کے قائل سر سید احمد خان (م۱۸۹۸ء) علامہ اقبال (م۱۹۳۸ء) اور ڈاکٹر فضل الرحمٰن (م ۱۹۸۸ء) کو الحاد، کفر اور ابتداع کے الزامات کا سامنا رہا۔ قابل ذکر بات یہ ہے کہ جہاں بعض حلقوں میں ان تینوں کی شدید مخالفت ہوئی اور ان کی تجدید پر شدید گرفت کی گئی، وہاں عمومی سطح پر ان تینوں کے علمی مرتبے اور ان کے اصلاحی اور تجدیدی کارناموں کو سراہا بھی گیا۔ سر سید کے خلاف محض چند فتاویٰ دست یاب ہیں، لیکن کوشش کے باوجود علامہ محمد اقبال اور ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے خلاف تحریری شکل میں فتاویٰ نہیں مل سکے۔ جو فتاویٰ اور مذمتی تحریریں دست یاب ہیں، ان میں بھی واضح طور پر کفر کا الزام نہیں۔ ذیل میں ان تحریروں کا مختصر جائزہ پیش ہے۔

سر سید احمد خان (۱۸۱۷ء–۱۸۹۸ء)

دورِ جدید میں اسلامی علمی روایت کے لیے جدید سائنس اور فلسفہ سب سے پہلا چیلنج بنے۔ سائنسی اکتشافات آسمانی کتابوں میں مذکور کائنات کے بارے میں بیانات کی تفسیروں سے مطابقت نہیں رکھتے تھے۔ علماے دین نے اسے سائنس اور مذہب میں تصادم قرار دے کر رد کر دیا۔ سر سید نے پہلے انجیل کی تفسیر لکھی اور واضح کیا

کہ آسمانی کتب سائنس سے متصادم نہیں۔ ان کا کہنا تھا کہ سائنس اور مذہب میں تصادم کا تاثر قدیم علم الکلام کا پیدا کردہ ہے۔ انھوں نے جدید علم الکلام کی تشکیل پر زور دیا جس کی بنیاد پر نئے اصول تفسیر مدون کیے جائیں۔ قرآن کریم کو سمجھنے کے لیے کلام الٰہی اور فطرت میں گہرے رشتے کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر اگر آیت میں کسی واقعے یا چیز کا ذکر ہے جو فطرت کے قوانین کے خلاف ہے، تو اس بیان کو حقیقی کے بجائے مجازی یا استعارہ سمجھنا چاہیے۔ قدیم متکلمین بھی قرآن میں مذکور خدا کے ہاتھ یا خدا کے عرش پر بیٹھنے کو لفظی معنوں میں نہیں لیتے بلکہ اسے استعارہ بتاتے ہیں۔

سر سید نے **تحریر فی اصول التفسیر** (آگرہ ۱۸۸۲) میں قرآن کی تفسیر کے پندرہ اصول پیش کیے۔ پہلے آٹھ اصول بالترتیب توحید، نبوتِ محمدی، وحی ، قرآن کی حقیقت اور صفات باری پر مشتمل ہیں۔ نواں اصول معجزے کے تصور کی وضاحت ہے۔ ''قرآن میں کوئی ایسی بات نہیں ہے جو فطرت کے قوانین کے خلاف ہو۔'' سر سید کا کہنا تھا کہ معجزات کا تصور قوانینِ فطرت سے عدمِ مطابقت سے جڑا ہے۔ قرآن کے مطابق نبی ﷺ نے کسی معجزے کا دعویٰ نہیں کیا۔ قدیم متکلمین کے لیے معجزات کی عقلی توجیہ اس لیے ممکن نہیں تھی کہ علم طبیعیات نے ابھی اتنی ترقی نہیں کی تھی کہ علما قوانینِ فطرت سے استدلال کر سکیں ۔باقی اصول، جمعِ قرآن اور تفسیر کے بارے میں ہیں۔ قدیم متکلمین قرآن کی بعض آیات میں تناقض یا تضاد کے قائل تھے جسے دور کرنے کے لیے انھوں نے نسخ کی اصطلاح استعمال کی۔ سر سید ناسخ و منسوخ کے اس نظریے کو رد کرتے ہیں کہ قرآن مجید میں کچھ آیات منسوخ ہو چکی ہیں اور ان کا حکم بھی باقی نہیں رہا۔ اصولِ تفسیر کی تحریر کے دوران میں سر سید اس نتیجے پر پہنچے کہ ''ماضی کی طرح آج بھی ہمیں جدید علم الکلام کی ضرورت ہے جس کی رو سے یا تو ہم جدید سائنس کے اصولوں کو لایعنی یا مشکوک ثابت کریں یا ان میں اور اسلامی تعلیمات میں ہم آہنگی پیدا کریں۔''[۳]

سر سید کے اصولِ تفسیر پر شدید ردعمل سامنے آیا تو سر سید نے یہ تحریر علما اور احباب کو ذاتی طور پر بھی تبصرے کے لیے بھجوائی۔ دار العلوم دیوبند کے بانی مولانا قاسم نانوتوی (م۱۸۷۹ء) کو یہ تحریر مولانا کے مصاحب پیر جی محمد عارف کی معرفت بھیجی اور سر سید نے لکھا کہ ''جناب من! میری تمام تحریریں جن کے سبب میں کافرو

3 – Malik, Hafeez. "Muslim Self-Statement in India and Pakistan, 1857–1968. Edited by Aziz Ahmad and GE von Grunebaum. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970. x, 240 pp. Bibliographical Survey, Index. Paperback, DM68." *The Journal of Asian Studies* 31, no. 1 (1971): 214-216.

مرتد ٹھہرا ہوں اور وحدانیت ورسالت کی تصدیق کے ساتھ کفر جمع ہوا ہے، جو میرے نزدیک محالات میں سے ہے، چند اصول پر مبنی ہیں۔ ان اصولوں کو بزرگان سہارنپور کی خدمت میں بھجوادیں۔"(۴) مولانا نانوتوی سرسید کے ہم سبق رہے تھے اور ان میں دوستانہ مراسم تھے۔ تاہم انھوں نے جواب میں لکھا کہ "اگر سید صاحب کی طرف سے انصاف پرستی کے آثار نمایاں ہوئے اور مشورہ کریں گے تو مشورے سے دریغ نہیں کروں گا۔"(۵) مولانا نانوتوی نے **تصفية العقائد** کے عنوان سے تفصیلی جواب لکھا تو اس کا اسلوب بھی فتوے کا نہیں تھا۔ انھوں نے نصیحت کی کہ "تغیر و تبدل میں نقصان زیادہ ہے فائدہ کم۔۔۔ لازم ہے کہ ایسی باتوں سے پرہیز کریں کہ عوام اہل اسلام کے تنفر کا باعث ہو۔ قطع نظر حرمت و کراہت ذاتی کے ایسے شخص کو بہت سے محرمات و مکروہات کے استعمال سے ایسی خرابی کا دیکھنا پڑے گا جس کے باعث اپنی امید دیرینہ سے دست برداری اور محرومی کا کھٹکا ہے۔"(۶)

مولانا نانوتوی نے سرسید کے اصولِ تفسیر سے عمومی اختلاف کرتے ہوئے اس بات پر زور دیا کہ تفسیر کے لیے متبادر معنی کو ترک کرنا جائز تو ہے، لیکن اس کے لیے تفسیر و حدیث کی نقلی روایت کے بجائے کسی غیر مستند رائے پر انحصار صحیح نہیں۔ فقہا اور علما پر سرسید کی تنقید کو رد کرتے ہوئے وضاحت کی کہ ان حضرات کی حیثیت محض عالم کی نہیں ناقل کی ہے۔ ان کی اس حیثیت کا اعتبار نہ کرنے سے راویانِ حدیث کی حیثیت کا اعتبار بھی ختم ہو جائے گا۔ البتہ سرسید کی "نیچر" کی اصطلاح کو انھوں نے انسانی عقل اور فطرت کو طبیعت یا مزاج کے معنوں میں لیا اور کہا کہ وحی کے مقابلے میں انسانی عقل اور فطرت کی کوئی حیثیت نہیں۔

سرسید کی نیچر کی اصطلاح کو جمال الدین افغانی نے مادیت اور دہریت کے معنوں میں لیا اور اسے صریح کفر اور الحاد قرار دیا۔ افغانی ۱۸۷۹ء سے ۱۸۸۳ء تک حکومت برطانیہ کے سیاسی نظر بند کی حیثیت سے حیدر آباد میں مقیم رہے تھے۔ یہی وہ زمانہ تھا جب ہندوستان میں سرسید کی مخالفت عروج پر تھی۔ مدرسہ اعزہ، حیدر آباد، میں ریاضی کے استاد محمد واصل نے افغانی کو سرسید کے بارے میں استفتا بھیجا۔ افغانی نے جواب میں ایک طویل فتویٰ لکھا، جو پہلے فارسی زبان میں "حقیقت مذہب نیچریہ و بیان اہل نیچریان" کے عنوان سے حیدرآباد سے ۱۸۸۱ء میں شائع ہوا، پھر اس کا اردو ترجمہ ۱۸۸۴ء میں کلکتہ میں چھپ کر تقسیم ہوا۔ بعد میں مفتی محمد عبدہ (م ۱۹۰۵ء) نے اس کا

۴۔ محمد قاسم نانوتوی، **تصفية العقائد** (دہلی: مطبع مجتبائی، ۱۹۰۲ء)، ۳۔

۵۔ نفسِ مرجع، ۳۱۔

۶۔ نفسِ مرجع، ۲۹۔

عربی ترجمہ ”رسالة في إبطال مذهب الدهريين و بيان مفاسدهم و إثبات أن الدين أساس المدنية و الكفر فساد العمران“ کے عنوان سے بیروت میں ۱۸۸۵ء میں نشر کیا۔(۷)

یہ طویل فتویٰ بنیادی طور پر مادیت اور دہریت کے مفاسد کا بیان ہے کہ اس سے اخلاق اور دین کی اقدار تباہ ہو جاتی ہیں۔ یونانی فلسفے کی خرابیوں کی تفصیل کے بعد ڈارون کے نظریات کو بنیاد بنا کر افغانی نے سر سید کو اس فکر کا نمائندہ قرار دیا۔ ان کا فتویٰ تھا کہ سید احمد خان دین اسلام ترک کر کے انگریزوں کے ساتھ مل گیا ہے، عیسائی مذہب اختیار کر لیا ہے، خدا سے انکاری ہے، نیچر کا پجاری ہے، اس کا دعویٰ ہے کہ تمام پیغمبر نیچری تھے۔(۸) جمال الدین افغانی نے سر سید کی تفسیر کو عامیانہ بتاتے ہوئے لکھا کہ یہ شخص پڑھا لکھا نہیں ہے۔ جنت، دوزخ اور معجزات میں ایمان نہیں رکھتا۔ افغانی نے اپنے رسالے **العروة الوثقى** میں لکھا کہ سر سید مرتد ہو چکا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ تورات اور انجیل میں تحریف نہیں ہوئی۔(۹)

مولانا اشرف علی تھانوی (م۱۹۴۳ء) کا ۱۸۸٦ء میں لکھا پینسٹھ صفحات کا طویل فتوی بھی انھی تاویلات کی مذمت پر مبنی تھا۔ مولانا نے سید احمد خان اور ان کے ساتھیوں کی مختلف تحریروں کا جائزہ لے کر پچاس ملحدانہ بیانات کی نشان دہی کی۔ انھوں نے ان لوگوں کو ”فرقہ محدثہ نیچریہ“ کا نام دیا۔ مولانا تھانوی نے اس فرقے کو علما میں غلطیاں نکالنے کا مجرم قرار دیا۔ ”سید احمد خان شریعت کے قوانین میں تحریف کا مرتکب ہے، اصولِ شریعت کی بیخ کنی کرتا ہے اور فروع میں تحریف کرتا ہے، حدیث کے ماہرین پر تنقید اور مفسرینِ قرآن پر غلط تشریح کا الزام لگاتا ہے۔“ مولانا تھانوی کی رائے میں سید احمد خان کے خیالات کفر کے قریب ہیں، تاہم انھوں نے احتیاطاً اسے مبتدع قرار دیا۔

سر سید کے خلاف مولوی امداد العلی اور مولوی علی بخش نے بھی فتوے جاری کیے۔(۱۰) مولوی امداد العلی نے اپنا فتویٰ کتابی شکل میں **امداد الآفاق بزعم اہل النفاق بجواب پرچہ تہذیب الاخلاق** لکھا۔(۱۱) مولوی کریم اللہ

۷۔ چوہدری زاہد، **سر سید احمد خان** (لاہور: ادارہ مطالعہ، ۱۹۹۹ء)، ۲۱٦۔

8– Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Modern trends in Islam*. University of Chicago Press, 2022.

۹۔ جمال الدین افغانی، **العروة الوثقى** (بیروت: ۱۹۳۳ء)، ۸۹-۴۸۹-۹۴۔

۱۰۔ چوہدری زاہد، **سر سید احمد خان** (لاہور: ادارہ مطالعہ، ۱۹۹۹ء)، ۲۱۱۔

۱۱۔ نفسِ مرجع، ۲۱۲۔

دہلوی نے اپنے فتوے میں علی گڑھ کالج کو باطل اور ناپاک اور اس کے لیے چندے کے مطالبے کو ناجائز قرار دیا۔ مفتیان مکہ سے فتویٰ مانگا گیا تو انھوں نے نے بھی سید احمد خان کو گم راہ اور گم راہی کی اشاعت کرنے والا اور ابلیس لعین کا خلیفہ قرار دیا۔ ان کی راے میں یہ فتنہ یہود و نصاریٰ سے بھی بدتر ہے۔ مفتی محمد امین بابی نے سرسید کو ملحد، کافر اور زندیق قرار دیا اور حکم دیا کہ اگر وہ ان عقائد سے توبہ نہیں کرتا تو اسے ہلاک کر دیا جائے۔[۱۲]

سائنس، قوانین فطرت اور ان کی بنیاد پر معجزات، جنوں اور فرشتوں کے طبعی وجود کی تاویلات کو بنیاد بنا کر سرسید کی مخالفت ہوئی تو جدید علم الکلام کی تحریک کمزور پڑ گئی۔ سید احمد خان کے قریبی ساتھی شبلی نعمانی نے (م ۱۹۱۴ء) بھی جدید علم الکلام کی ضرورت کو مسترد کرتے ہوئے لکھا کہ کہ قدیم علم الکلام میں جدید سائنس کے رد کی صلاحیت موجود ہے۔[۱۳] سید احمد خان اور علی گڑھ کے ادارے کے خلاف شدید مخالفت کی اس داخلی لہر کو شیخ محمد اکرام "علی گڑھ کے خلاف رد عمل" کا نام دیتے ہیں۔[۱۴]

سرسید کے سوانح نگار الطاف حسین حالی (م ۱۹۱۴ء) کی راے میں سرسید نے اپنی تفسیر قرآن میں علما سے باون مسائل میں اختلاف کیا۔ ان میں سے اکتالیس نکات میں انھوں نے اپنی تائید میں قدیم علما کا حوالہ دیا۔ صرف گیارہ بیانات ایسے ہیں جو سرسید کی ذاتی آرا پر مبنی تھے۔ ان مسائل پر بھی بعد میں آنے والے علما میں مصر کے رشید رضا (م ۱۹۳۵ء) اور برصغیر میں ابوسعید عبدالرحمٰن فرید کوٹی اور دیگر بہت سے مفسرین کی بھی یہی راے تھی۔ ان مسائل میں انسداد غلامی، جہاد میں پہل، دوسری شادی، تین طلاق، تعددِ ازواج، غیر مسلموں کے ساتھ میل جول اور ان کے ذبیحے کی ممانعت کے مسائل شامل تھے۔ بہ قول حالی سرسید حدیث اور اجماع کی حجیت اور کسی خاص فقہی مذہب کی تقلید کے بھی قائل نہیں تھے۔

مولانا عبدالحی حسنی (م ۱۹۲۲)[۱۵] نے سید احمد خان کی سوانح میں جہاں ان کے علمی، اصلاحی، سیاسی اور

۱۲۔ نفس مرجع، ۲۱۶۔

۱۳۔ شبلی نعمانی، **علم الکلام اور الکلام** (کراچی: نفیس اکیڈمی، ۱۹۷۹ء)۔

۱۴۔ شیخ محمد اکرام، **موج کوثر** (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۸۲ء)، ۹۰-۹۹۔

۱۵۔ **نزهة الخواطر** (بیروت: دار ابن حزم، ۱۹۹۹ء) کی آٹھویں جلد مصنف کی وفات کے بعد چھپی۔ اس کی تکمیل میں مولانا ابوالحسن علی ندوی (م ۱۹۹۹ء) نے کی، اس لیے یہ امکان ہے کہ سید احمد خان کے سوانح انھوں نے لکھے ہوں یا ان پر نظر ثانی کی ہو۔

تعلیمی کاموں کی تعریف کی، وہاں ان کلامی مسائل اور دینی عقائد کی بھی نشان دہی کی جن کی بنا پر ان کی مخالفت ہوئی۔ ان کے مطابق جب سر سید نے سید احمد شہید کی عقیدت میں "رسالہ تصور شیخ" لکھا تو لوگوں نے انھیں بدعتی بتایا۔ جب ان کی مدد کی دعوت دی تو ان کو وہابی کہا۔ جب اس نے تحقیق اور اجتہاد کی بنیاد پر تفسیر قرآن اور رسالہ **تہذیب الاخلاق** میں کچھ باتیں لکھیں تو لوگوں نے اس کو کافر قرار دیا، کچھ نے بدعتی کہا اور کچھ نے نیچری کہا کیوں کہ اس کا کہنا تھا کہ اسلام فطرت ہے اور فطرت اسلام ہے۔[۱۶] یہاں یہ بات قابل ذکر ہے کہ سوانح نگار کے نزدیک سر سید کی مخالفت میں شدت ۱۲۹۲ھ / ۱۸۷۵ میں رسالہ **تہذیب الاخلاق** کی اشاعت کے بعد آئی (وفشا أمره في الناس، فكفره قوم من العلماء لأقاويل صدرت منه في المجلة وتبعه الآخرون) اس کے بارے میں لوگوں میں بہت سی باتیں پھیل گئیں۔ اس کے بعض بیانات سے جو اس مجلے میں اس کے نام سے شائع ہوئے اور جن کی دوسروں نے تائید کی علما کے ایک گروہ نے اسے کافر قرار دیا)۔[۱۷]

۱۶- مولانا عبدالحئی حسنی، **نزهة الخواطر** (بیروت: دار ابن حزم، ۱۹۹۱ء)، ۸: ۱۱۷۶۔

۱۷- نفس مرجع، ۸: ۱۱۷۷؛ مولانا نے سر سید کے مندرجہ ذیل بیانات کا ذکر کیا ہے جن کی علما نے مذمت کی: ۱- إن الله سبحانه علة العلل لجميع الكائنات إنه عالم بجميع ما كان وما يكون، وعلمه هذا هو التقدير. ۲- صفاته تعالى عين ذاته. ۳- العقل يكفي في معرفة الله وفي التمييز بين الكفر والإسلام. ٤- لا يقبل العدم ما كان يبقى من الموجودات بعد انعدام العوارض نوعية كانت أو شخصية. ٥- لا ينتقض قانون الفطرة لأن أفعاله تعالى قانونه. ٦- حسن الأشياء وقبحها عقلي. ٧- الإنسان مجبور في فطرته وجبلته ومختار في قدرته. ٨- إجماع الأمة ليس بحجة شريعة. ٩- لا يجب على أحد تقليد أحد غير النبي المعصوم صلى الله عليه وآله وسلم. ١٠- الإيمان تصديق بالقلب، فإن أذعن أحد بالشهادتين في القلب فهو مؤمن ولو تشابه بقوم في خصوصيات الدين وشعار الكفر كالزنار والصليب والأعياد. ١١- أحكام الشريعة كلها مطابقة للفطرة. ١٢- النبوة ملكة راسخة فطرية من باب تهذيب الأخلاق. ١٣- ملكة النبوة هي الناموس الأكبر، ويقال لها بلسان الشرع جبريل. ١٤- معجزات الأنبياء ليست من دلائل النبوة. ١٥- المعجزة ليست غير مطابقة للفطرة، ولكن خفيت على الناس أسبابها فظنوا أنها خارقة للعادة. ١٦- الملائكة والشياطين ليست بأشخاص

مولانا عبدالحئ حسنی نے سرسید کے غلط عقائد کی نشان دہی کرتے ہوے بتایا کہ وہ شیطان، جنات اور فرشتوں کے وجود کے اور نصوصِ قطعیہ کے منکر تھے، طیور مختنقہ کو حرام نہیں سمجھتے تھے، نیچر پر ایمان کی وجہ سے عقائد فاسدہ، تخریبِ دین، افسادِ شریعت کے مرتکب اور سلف اور خلف کے اجماع کے منکر تھے ۔[۱۸]

سرسید کے کافر ہونے کے بارے میں ایک استفتا کے جواب میں جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن، کراچی کے ایک مفتی کے مطابق اکثر علمانے سرسید پر کفر کا فتویٰ لگایا ہے، تاہم مفتی صاحب خود اسے اعلیٰ درجہ کا گم راہ اور مبتدع سمجھتے ہیں۔[۱۹]

متحيزة بالذات. المراد بالملائكة القوى الملكية، والمراد بالشياطين القوى البهيمية، فإنها موجودة في وجود الإنسان ليست خارجة عنهم. ١٧-القرآن ليس بمعجز في الفصاحة والبلاغة، لأنه ليس مما ألقى في قلب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بلفظه، بل بمضمونه ومعناه، والمراد من قوله تعالى: " فأتوا بسورة من مثله" وقوله: "فأتوا بعشر سور مثله" التحدي في الهداية والتعليمات. ١٨- رؤية الله سبحانه لأحد من الإنسان محال، لا يقبله العقل. ١٩-الجنة والنار غير موجودتين في الخارج، بل المراد تخييل الراحة والعذاب بقدر فهم الإنسان. ٢٠- السماء هو بعد غير متناه يتصل بعضه ببعض، ولذلك أطلق عليه سبع سماوات، فهو ليس بأجرام فلكية، كما يزعمه الحكماء. ٢١-ليست في القرآن آية منسوخة، لا منسوخة التلاوة ولا منسوخة الحكم. ٢٢- لا رق في الإسلام. ٢٣- الطوفان في زمن نوح عليه السلام ما كان عاماً لسائر الأرض. معراج النبيﷺ ما كان جسمانياً، وكذلك شق الصدر، فإنهما كان على طريق الرؤيا. ٢٤-نحن مجبورون في اتباع النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في الأمور الدينية، مختارون في الأمور الدنيوية. ٢٥- ما وقع التحريف اللفظي في الكتب السماوية. ٢٦-الخلافة بعد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ما كانت خلافة النبوة. ٢٧- يحل أكل الطيور التي خنقها النصارى وطبخوها للأكل.

۱۸- چوہدری زاہد، **سرسید احمد خان** (لاہور: ادارہ مطالعہ،۱۹۹۹ء)،۲۱۳۔

۱۹- مضمون کی تیاری کے دوران یہ فتویٰ جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کراچی کی ویب سائٹ پر موجود تھا، مگر مقالے کو حتمی شکل دیتے ہوئے باوجود تلاش کے نہیں مل سکا۔ سرسید کے باب میں دیوبندی مفتیان عام طور پر مولانا اشرف علی تھانوی کے فتاویٰ نقل کرتے ہیں۔ **امداد الفتاویٰ** جلد ۶ صفحہ ۱۶۶ کے مطابق مولانا تھانوی لکھتے ہیں: سرسید کے بعض عقائد سے اس کا کفر

علامہ محمد اقبال(۱۸۷۷ء– ۱۹۳۸ء)

عزیز احمد (م۱۹۷۸ء) کی رائے میں سرسید کا علم الکلام عقلی اور ثقافی ہے، جب کہ اقبال کا علم الکلام اصلاً سیاسی نوعیت کا ہے۔ سرسید کے زمانے میں جدیدیت کا چیلنج سائنس اور قوانینِ فطرت کی قطعیت کی شکل میں سامنے آیا تھا اور علامہ اقبال کے دور میں جدیدیت کا اظہار ذات اور تشخص کی صورت میں۔ قومیت، جمہوریت، خودارادیت اور آزادی کی تحریکوں نے ریاست، قانون سازی اور اقتصاد کے مسائل کو اہمیت دی۔ سرسید کی طرح اقبال بھی جدید علم الکلام کے داعی تھے، لیکن اب سوال زیرِ بحث قطعیت کی خارجی میکانیت سے ہٹ کر جدید علم الکلام کی داخلی دینامیت کا تھا۔ اقبال سرسید سے زیادہ جمال الدین اافغانی کی طرف مائل نظر آتے ہیں۔ علم الکلام کے ساتھ شریعہ، فقہ و قانون اور اصولِ فقہ بھی اقبال کی توجہ کا مرکز تھے؛ تاہم وہ کلامی مسائل پر بحث کے بجائے اصولِ اجتہاد کو زیادہ اہم سمجھتے ہیں؛ کیوں کہ اجتہاد اسلامی روایت کی داخلی دینامیت کا ضامن ہے۔ یہ وہ قوت ہے جو اسلامی معاشرت کو اندر سے متحرک رکھتی ہے۔[۲۰] سرسید کی تحریک کو جاری رکھتے ہوئے علامہ اقبال نے مسلم ریاست اور معیشت کی تشکیلِ نو کی دعوت کے ذریعے قیام پاکستان کی راہ ہموار کی۔ دینی افکار کی نئی تعبیر، خصوصاً جدید سیاسی نظام میں اجتہاداور اجماع کے فعال کردار کی بحث نے عالم اسلام میں اجتماعی اجتہاد کے اداروں کے قیام کو ممکن بنایا۔

فکر اقبال میں اجتہاد سے مراد قانونی مسئلے کے حل کے لئے انفرادی آزادانہ فیصلہ ہے۔ قرآن مجید نے جو احکام دیے ہیں ان میں توسیع اور پیش رفت کی اساسی صلاحیت موجود ہے۔ فقہی مذاہب کے قیام کے بعد شریعت

ثابت ہوتا ہے۔ البتہ مولانا کا فتویٰ یہی تھا کہ وہ کافر نہیں مبتدع ہے۔ تاہم جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن نے سرسید کا ذکر فرق باطلہ میں کیا ہے۔ ۲۰۱۴ میں کلمۃ الحق نامی ناشر کی طرف سے شائع ہونے والی مفتی محمد میاں عمر فاروق کی کتاب **فرق باطلہ اوران کا شرعی حکم** میں **ادیان باطلہ کی حقیقت اور صراط مستقیم** کی جلد ایک، صفحہ ۲۳۴ کے حوالے سے لکھا ہے: علما کا اتفاق ہے کہ یہ شخص ضال اور مضل ہے، بلکہ ابلیس لعین کا خلیفہ ہے، اس کا فتنہ یہود و نصاری سے بڑھ کر ہے۔ یہ، ملحد اور زندیق ہے، یہ دین سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ مزید لکھتے ہیں کہ شبلی نعمانی اور الطاف حسین حالی بھی اس فرقے میں شامل تھے۔

20– Muhammad Khalid Masud, "Iqbāl's approach to Islamic Theology of Modernity." *I: Al-Hikmat* 27 (2007): 1-36.

اسلامی تقلید کی پابند اور جامد ہو کر رہ گئی۔ اس کا بنیادی سبب اجتہاد کی ممانعت بنی۔ بڑی وجہ یہ خوف تھا کہ اجتہاد کی اجازت سے عقلیت کو فروغ ملے گا اور اس کے نتیجے میں مسلم معاشرت کی بنیادیں ہل جائیں گی۔ صدر اسلام میں بھی فقہ کی تدوین کی سرگرمیوں میں اچانک اضافہ ہوا تو شریعت میں بدعات اور نئی آرا کی اشاعت کے ڈر سے انفرادی رائے کی حوصلہ شکنی کی گئی۔ اقبال نے واضح کیا کہ قرآن قانونی ضابطہ نہیں ہے۔ اس کا مقصد خدا اور مخلوق کے ساتھ تعلقات کے بارے میں انسان میں اعلیٰ شعور جگانا ہے۔ اسی طرح سنت مخصوص زمان و مکان کے لوگوں کے لیے ہوتی ہے۔[۲۱]

اقبال چاہتے تھے کہ مسلم دنیا کو آج درپیش تشکیلِ نو کے کام کی طرف فوراً متوجہ کیا جائے۔ ان کا مشاہدہ تھا کہ "عملی طور پر مردہ مابعد الطبیعیات کی اصطلاحات میں ملبوس کلامی نظام کے تصورات" دینی فکر کی تشکیلِ نو میں کسی طرح سے مددگار ثابت نہیں ہو سکتے۔ "ہمارے لیے اب ایک ہی راستہ ہے کہ جدید علوم کا پورا احترام کرتے ہوئے ان جدید علوم کی روشنی میں مکمل غیر جانب داری کے ساتھ اسلامی تعلیمات کا جائزہ لیں خواہ اس کے لیے ہمیں اپنے اسلاف کی مخالفت ہی کیوں نہ کرنا پڑے۔"[۲۲]

اقبال کی تجویز تھی کہ جدید پارلیمان کا ادارہ اجتہاد کے عمل میں بہت مؤثر کردار ادا کر سکتا ہے، اسی لیے جب ترکی کی گرینڈ اسمبلی نے خلافت کے خاتمے کا اعلان کیا، تو اقبال نے اتاترک کے اس اقدام اور اسمبلی کے اس فیصلے کا خیر مقدم کیا کہ اس ادارے نے اجتہاد کیا ہے کہ خلافت کسی فرد کی شخصی حاکمیت سے نکل کر اب جمہوری طرزِ حکمرانی کا ادارہ بن کر سامنے آئی ہے۔[۲۳] ہندوستان میں بھی وہ یہی چاہتے تھے کہ مسلمان ایک ریاست یا ریاستوں کا وفاق قائم کریں تاکہ اسلام پر عرب ملوکیت کی چھاپ ختم ہو اور ایک آزاد خلافت کا آغاز ہو۔[۲۴] اقبال اجتہاد کو اسلامی ثقافت کا اساسی ادارہ گردانتے تھے۔ انھوں نے جدیدیت کے چیلنج سے نمٹنے کے لیے ایک جدید فقہ کی تشکیل کی دعوت دی۔ ایک دوست کے نام خط میں انھوں نے لکھا کہ "میرا ایمان ہے کہ جو شخص قرآنی نقطۂ نظر سے فقہ کے موجودہ نظام کا قرآن کے نقطۂ نظر سے تنقیدی جائزہ لے گا اور اس طرح قرآن کے احکام کی ابدیت

۲۱– محمد خالد مسعود، **اقبال کا تصور اجتہاد** (اسلام آباد: ادارہ تحقیقات اسلامی، ۱۹۹۵ء)۔

۲۲– نفسِ مرجع۔

23– Masud, Muhammad Khalid. "Iqbāl's approach to Islamic Theology of Modernity." *I: Al-Hikmat* 27 (2007): 1-36.

24 – Ibid.

ثابت کرے گا وہ اسلام کا مجدد ہو گا۔"[۲۵]

علامہ محمد اقبال نے اکبر شاہ خان نجیب آبادی کے نام خط میں لکھا کہ جب انھوں نے لاہور میں اجتہاد پر اپنا مضمون پیش کیا تو بعض علما نے ان پر کفر کا فتویٰ لگا دیا۔[۲۶] نذیر نیازی نے لکھا ہے کہ کسی ہندوستانی عالم نے قاہرہ کے علما کو لکھا کہ سرسید کے نیچرازم کی طرح اقبال کے افکار کی بھی مذمت کی جائے۔[۲۷] مولانا ابوالحسن علی ندوی کی کتاب **روائع اقبال** کے اردو ترجمے **نقوش اقبال** میں ذکر ہے کہ مولانا سلیمان ندوی (م ۱۹۵۳ء) نے بہت پہلے اس خواہش کا اظہار کیا تھا کہ اقبال کی کتاب **اسلام میں دینی افکار کی تشکیل نو** شائع نہ کی جائے۔ اصل عربی متن میں یہ ذکر نہیں تھا، تاہم اردو ترجمے میں مولانا ابوالحسن علی ندوی نے لکھا کہ "ان (اقبال) کے خطبات میں بہت سی ایسی باتیں موجود ہیں جو اہل سنت کے عقائد کے مطابق نہیں۔ ہمارے محترم استاد مولانا سید سلیمان ندوی کو بھی یہ احساس تھا اور ان کی خواہش تھی کہ یہ خطبات شائع نہ کیے جاتے تو بہتر ہوتا۔"[۲۸]

تلاش کے باوجود ہمیں اقبال کے خلاف کفر کا کوئی فتویٰ نہیں مل سکا۔ مسجد وزیر خان کے خطیب مولانا دیدار علی شاہ سے ایک استفتا پوچھا گیا، جس میں اقبال کا نام لکھنے کی بجائے ان کے بعض اشعار لکھے گئے تھے۔ مولانا دیدار علی شاہ نے جواباً لکھا تھا "جب تک ان کفریات سے قائلِ اشعارِ مذکور توبہ نہ کرے، اس سے ملنا جلنا تمام مسلمان ترک کر دیں ورنہ سخت گناہ گار ہوں گے۔"[۲۹] دار الافتا جامعہ بنوریہ کراچی کے ایک حالیہ فتویٰ میں علامہ

۲۵۔ مسعود، **اقبال کا تصور اجتہاد**۔

۲۶۔ بشیر احمد ڈار، **انوار اقبال** (کراچی: اقبال اکیڈمی، ۱۹۶۷ء)، ۳۱۷۔

۲۷۔ نیازی، نذیر، **مکتوبات اقبال** (کراچی: اقبال اکیڈمی، ۱۹۵۷ء)، ۴۳۔

۲۸۔ ابوالحسن علی ندوی، **نقوش اقبال** (کراچی: مجلس نشریات اسلام، ۱۹۷۵ء)، ۴۰۔

۲۹۔ ظفر علی خان (ایڈیٹر)، **زمیندار**، ۱۵ اکتوبر، ۱۹۲۵ء، لاہور: زمیندار پریس۔ یہ واضح طور پر کفر کا فتویٰ نہیں تھا، تاہم استفتا اور اس کا جواب مولانا ظفر علی خان کے اخبار **زمیندار** میں ایک اشتعال انگیز شہ سرخی کے ساتھ شائع ہوا: "علامہ اقبال بھی کافر ہو گئے۔" یہ سرخی نہ صرف مبالغہ آرائی پر مبنی تھی، بلکہ اس نے مذہبی اور علمی حلقوں میں تنازع کو جنم دیا۔ خرم علی شفیق کے مطابق، یہ مولوی دیدار کو نیچا دکھانے کی کوشش تھی، اور **ذکر اقبال** میں عبد المجید سالک کا بیان اس بات کا ثبوت ہے کہ یہ ایک شرارت تھی جو کہ ظفر علی خان کے خلاف کی گئی تھی۔ اس تمام واقعے کے پس منظر میں اقبال کی شہرت میں کوئی کمی نہیں ہوئی، لیکن یہ واقعہ مولوی صاحب کے خلاف تنقید کا باعث بن گیا۔ یہ معلومات اور مذکورہ بالا حوالہ خرم علی شفیق کی کتاب **اقبال: دور عروج** سے ماخوذ ہیں، جو کہ اس تاریخی تنازع کے مختلف پہلوؤں کی عکاسی کرتی ہیں۔

محمد اقبال کو "صحیح العقیدہ مسلمان" قرار دیا گیا ہے البتہ آخر میں لکھا ہے "لہٰذا ان کی جو باتیں اور افکار اسلام کے موافق ہوں ان کی پیروی کرنا بلا شبہ جائز ہے۔"(۳۰) ہو سکتا ہے دوسرے علما نے بھی اس قسم کی احتیاط کا ذکر کیا ہو۔ تاہم وہ تحفظات کیا تھے اور ان کی کیا نوعیت تھی اس کی وضاحت یا تفصیلات کہیں نہیں ملتیں، اس لیے اس پر مزید بات نہیں ہو سکتی۔ البتہ علامہ اقبال نے مولانا ندوی سے احادیث کی تشریعی حیثیت کے بارے میں پوچھا تھا۔ مولانا ندوی کے جواب سے علامہ کو خیال ہوا کہ مولانا کو غلط فہمی ہوئی ہے۔ اس لیے انھوں نے مولانا کو لکھا کہ وہ عبادات میں ترمیم یا تنسیخ کی بات نہیں کر رہے، ان کا سوال معاملات کے بارے میں تھا۔(۳۱)

الطاف احمد اعظمی نے اقبال کے افکار پر ایک تفصیلی تنقید شائع کی ہے۔ ان کے نزدیک علامہ اقبال کی کتاب **اسلام میں دینی فکر کی تشکیل نو** میں دلائل زیادہ تر غیر واضح اور الجھے ہوئے ہیں۔ وہ اقبال کے علم الٰہیات میں تین کم زوریوں کی نشان دہی کرتے ہیں۔ سب سے پہلی یہ کہ اقبال نے اسلامی الٰہیات کا مطالعہ مغربی فکر کی روشنی میں کیا۔ وہ یہ بھول گئے کہ اسلامی تعلیمات کا سرچشمہ خدا ہے، اس لیے انھیں تبدیل نہیں کیا جا سکتا۔ سائنسی دریافتوں کو اسلامی عقائد کی حمایت کرنے کے لیے تو استعمال کیا جا سکتا ہے، لیکن اقبال کا یہ دعویٰ صحیح نہیں کہ سائنس اسلامی عقائد کی تشکیل نو کے لیے روشنی فراہم کرتی ہے۔ دوسری بات یہ کہ اقبال کا دعویٰ ہے کہ مذہبی تجربہ خدا کو سمجھنے کے لیے ایک قابل اعتماد ذریعہ ہے۔ اعظمی ایسے مذہبی تجربے کی صحت کو مشکوک سمجھتے ہیں جو خدا کی نازل کردہ کتاب سے رہ نمائی پر مبنی نہ ہو۔ تیسری کم زوری یہ ہے کہ اقبال نے آیات قرآنی کی تفسیر میں ان کے

۳۰۔ دار الافتاء جامعہ بنوریہ، "علامہ اقبال کس عقیدے کے آدمی ہیں؟ کیا ان کی پیروی کی جا سکتی ہے؟" فتویٰ نمبر ۱۶۵۱۷، مؤرخہ ۸ر جولائی ۲۰۱۲ء۔
https://www.onlinefatawa.com/view_fatwa/16517/.

۳۱۔ شیخ عطاء اللہ، **اقبالنامہ** (لاہور: شیخ اشرف، ت۔ن)، ا: ۱۴۶؛ علامہ اقبال اس زمانے میں اجتہاد پر مضمون لکھ رہے تھے۔ بہت سی کتابیں زیر مطالعہ تھیں۔ ان میں ابو اسحٰق الشاطبی کی کتاب **الموافقات** بھی تھی، جس میں شاطبی نے عبادات اور معاملات میں اجتہاد کے حوالے سے فرق کیا تھا۔ اسی طرح سیف الدین الآمدی نے لکھا ہے کہ جمہور فقہا سے اختلاف کرتے ہوئے بعض احناف اور معتزلہ کا کہنا تھا کہ ایک اجماع دوسرے اجماع کو منسوخ کر سکتا ہے۔ اسی ضمن میں مولانا سلیمان ندوی سے خط و کتابت ہوئی، لیکن مولانا ندوی نے اپنے جواب میں ان تفصیلات کو نظر انداز کر دیا یا یہ تفصیلات مولانا کے سامنے نہ تھیں۔ غالباً اسی وجہ سے انھیں یہ غلط فہمی ہوئی کہ اقبال ایسا سوچ رہے ہیں۔ تفصیلی تجزیے کے لیے ملاحظہ ہو: محمد خالد مسعود، مرجع سابق، ۱۷۹- ۲۰۸۔

سیاق وسباق کو نظر انداز کر دیا ہے۔[۳۲]

الطاف اعظمی کے الفاظ میں "اقبال جس مذہب کے امکان کے قائل ہیں وہ ذات کی نوعیت کی فلسفیانہ تعبیر کا نام ہے۔ یہ وہ حقیقی مذہب نہیں ہے جو انسان کی ضرورت ہے۔ اقبال نے سائنس اور مذہب (اعلیٰ تصوف) کے درمیان مطابقت کے جو دلائل دیے ہیں ان کی بنیاد غلط ہے۔"[۳۳] ان کی رائے میں اقبال کے علم الٰہیات کی بنیاد وحدت الوجود پر رکھی گئی ہے، جس کی رو سے انسان اور خدا میں کوئی فرق نہیں۔ انسان اور خدا کے بارے میں اور یقین کے مدارج کے بارے میں اقبال کے اشعار اور ابن عربی کے اقوال نقل کرنے کے بعد اعظمی اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ "ان موضوعات پر اقبال اور شیخ محی الدین ابن عربی (م ۱۲۴۰) دونوں متفق ہیں اور دونوں کفر اور بت پرستی کی گندگی سے آلودہ ہیں۔ خدا اقبال کو معاف کرے۔ ان خطبات میں اکثر نظریات ایسے ہیں جنھیں واضح طور پر کفر اور شرک قرار دیا جاسکتا ہے۔"[۳۴]

ڈاکٹر فضل الرحمٰن (۱۹۱۹ء– ۱۹۸۸ء)

ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی رائے میں سر سید اور اقبال کی جدیدیت اسلامک ماڈرنزم کے دو مختلف ادوار ہیں۔ اقبالی دور میں اسلامک ماڈرنزم کے تضادات واضح ہو کر سامنے آئے۔ اس دور میں اس تحریک نے مغرب سے وفاداری کو کھل کر رد کر دیا، لیکن سائنسی اکتشافات کی حمایت جاری رکھی۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے زمانے میں نئے سیاسی اور فکری مسائل کا سامنا تھا۔ عالمِ اسلام میں آزاد قومی ریاستیں قائم ہو چکی تھیں اور ریاست سازی کے عمل سے گزر رہی تھیں۔ جغرافیائی حدود، آئین، پارلیمان وغیرہ مختلف ادارے وجود میں آچکے تھے۔ ان کے اسلامی جواز پر بھی اتفاق ہو چکا تھا، تاہم ابھی تک مغربیت اور جدیدیت سے مماثلت کا مخمصہ موجود تھا۔ مسلم معاشروں نے مغرب کی ٹیکنالوجی، جدید علوم، انتظامی اور دوسرے اداروں کو عملی طور پر قبول کر لیا تھا، لیکن ان کی کارکردگی کے لیے جس خود اعتمادی، ذہنی ماحول اور معاشرتی رویوں کی ضرورت تھی ان پر کام باقی تھا۔ عوام کے لیے یہ ادارے اجنبی بھی تھے اور ان کی توقعات پر پورے بھی نہیں اتر رہے تھے۔ آزادی کی تحریک نے سامراج ہی سے

۳۲– الطاف احمد اعظمی، **خطبات اقبال: ایک مطالعہ** (لاہور: دارالتذکیر، ۲۰۰۵ء)، ۱۰–۱۸۔

۳۳– اعظمی، نفس مرجع، ۱۳۔

۳۴– اعظمی، نفس مرجع، ۱۳۔

نہیں جدیدیت اور مغربی فکر سے مخاصمت ہی کو تمام مسائل کا حل بنا کر پیش کیا تھا۔ پاکستان میں حکومت اور ریاست کے ادارے جبر کے نمائندہ سمجھے جاتے تھے۔[۳۵] چناں چہ حکومت کی جانب سے اصلاح کی کسی کوشش پر اعتماد نہیں تھا۔

ڈاکٹر فضل الرحمٰن سر سید اور اقبال کی جدید علم الکلام کی تشکیل کی تحریک کے سلسلے کی جدید کڑی تھے۔ فضل الرحمٰن کا کہنا تھا کہ مغرب کے بارے میں اقبال کا دہرا رویہ اسلامی جدیدیت کی ترقی میں رکاوٹ بن گیا۔ کیوں کہ مخالفت اور حمایت دونوں ساتھ ساتھ نہیں چل سکتیں۔ وہ تحریریں جن میں سائنس کی ترقی میں مسلمانوں کے کارناموں کو رومانوی انداز میں پیش کیا گیا تھا مصنفین کا انداز مدافعانہ اور معذرت خواہانہ تھا۔ ان مصنفین نے اسلام کی مذہبی اور علمی تاریخ کا ناقدانہ مطالعہ نہیں کیا۔ انھوں نے اس حقیقت کی طرف توجہ نہیں دی کہ اسلامی تاریخ میں عقلی علوم کے خلاف مذہبی مزاحمت ہمیشہ جاری رہی۔ اس اعتذاری طرزِ فکر کا نتیجہ تھا کہ ان حدود کو بھی درخورِ اعتنا نہیں سمجھا گیا جو مغرب نے سائنس اور مذہب کے مابین متعین کی تھیں۔ اسلام اور جدیدیت کو صحیح سمت میں لے جانے کے لیے علم تاریخ کے معیار یعنی اصولِ تاریخیت کو اپنانا لازمی ہے۔ قرآنی احکامات کی صحیح تفہیم اور جدید حالات میں ان کی تطبیق کے لیے ان احکامات کا مطالعہ ان کے تاریخی سیاق وسباق میں کیا جانا چاہیے اور پھر ان کا اطلاق کرتے وقت جدید مسائل کو بھی ان کے سیاق وسباق میں رکھ کر سمجھا جائے۔

پاکستان میں علما کی اکثریت نے ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے افکار اور تجاویز کی شدید مخالفت کی۔ سات سال کی طویل کشمکش کے بعد علما کی جیت ہوئی اور ۱۹۶۹ء میں ڈاکٹر صاحب نے ادرہ تحقیقات اسلامی کی سربراہی سے استعفا دے دیا۔ امریکہ میں شکاگو یونیورسٹی میں تدریس (۱۹۷۱ء– ۱۹۸۸ء) کے دوران میں یورپ، امریکہ، ترکی، ایران، ملائیشیا، انڈونیشیا اور دوسرے بہت سے ملکوں کے مسلم اور غیر مسلم طلبہ نے ان کے افکار سے استفادہ کیا۔ ان تمام ملکوں میں اسلامی علمی روایت پر فضل الرحمٰن کے فکری اثرات نمایاں طور پر دیکھے جاسکتے ہیں۔[۳۶]

---

35 – Ansari, Sarfraz Husain. "Forced modernization and public policy: A case study of Ayub Khan era (1958-69)." *J. Pol. Stud.* 18 (2011): 45.

۳۶– محمد یونس قاسمی، مرتب: **اسلامی منہج فکر کا تاریخی تناظر:** ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے حدیث و سنت کی بحث پر مشتمل مقالات کا مجموعہ (اسلام آباد: اقبال انٹرنیشنل انسٹی ٹیوٹ فار ریسرچ اینڈ ڈائیلاگ، ۲۰۲۱ء) ۱۵–۴۰۔

پاکستان میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے وحی، قرآن کی ابدیت اور اصول فقہ کے نظریات کی مسلسل مذمت میں مولانا یوسف بنوری (م ۱۹۷۷ء) اور ان کے ادارے کے مفتی حضرات پیش پیش رہے۔ جامعہ علوم اسلامیہ بنوری ٹاؤن کے رسالے **بینات** میں بصائر و عبر کے نام سے مولانا بنوری کے اداریے تسلسل سے شائع ہوئے۔ ادارہ تحقیقات اسلامی کا ماہنامہ **فکر و نظر** بھی اس بحث میں برابر حصہ لیتا رہا۔ مولانا بنوری رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے رفقا کی نظر میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن اور ان کا ادارہ عصر حاضر کا بہت بڑا فتنہ تھا اور اس کی بیخ کنی دین کا تقاضا۔ ان کے ایک اداریے کے مندرجہ ذیل اقتباس سے مولانا بنوری مرحوم کی تشویش کا اندازہ ہوتا ہے۔" ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی ملحدانہ چیرہ دستیوں نے بڑھتے بڑھتے صحیفۂ مقدس اور وحی الٰہی پر جا ہاتھ ڈالا اور اساتذۂ مغرب کی تقلید میں یہاں تک کہ دیا کہ قرآن کا کوئی خارجی وجود نہیں تھا، نہ کوئی فرشتہ وحی لے کر آتا تھا۔ یہ سب نعوذ باللہ افسانے ہیں۔ آں حضرت کے وجدان اور ضمیر سے جو آواز اٹھتی تھی وہی وحی تھی اور وہی قرآن کہلاتا تھا۔"[۳۷]

ڈاکٹر فضل الرحمٰن کی دعوت پر مولانا محمد یوسف بنوری (م۱۹۷۷ء) ادارہ تحقیقات اسلامی میں تشریف لائے اور اسلامی تحقیقات کے اصولوں پر خطبہ دیا۔ مجلے **بینات** کے اداریے میں اس تقریر کے اہم نکات کا ایک خلاصہ بیان کیا گیا، جس کے مطابق انھوں نے ادارہ تحقیقات اسلامی میں اسلامی تحقیق کے چار بنیادی اصول بیان کیے۔

۱۔ مستشرق کا نقطۂ نگاہ ناسوتی ہوتا ہے۔

۲۔ اسلام نبی کے دور حیات میں مکمل ہو گیا۔ اب دین کے اصولوں میں تغیر و تبدل ناممکن ہے۔

۳۔ سائنس یا تجرباتی علوم کا اسلام سے کوئی ٹکراؤ نہیں۔ فلسفہ یونان وغیرہ کو دینی حقائق کی تصدیق کا ذریعہ بنا سکتے ہیں۔

۴۔ اجتہاد کا حق صرف انھی علما کو حاصل ہو گا جو اس کی پوری اہلیت رکھتے ہیں اور جدید تدوین قرآن و سنت کے منشا کے مطابق، سلف صالحین کے موروثہ اثاثے کی روشنی میں کی جائے۔[۳۸]

مولانا بنوری کی نظر میں مشکل یہ ہے کہ لوگ یورپ کے نظام کو اپنانے کے بعد اسے اسلام کے اندر رفٹ کرنا چاہتے ہیں۔ جس معاشرے میں عفت و عصمت کا تصور نہ ہو، مرد و عورت کا اختلاط ہو، شراب و قمار ہو، سود کا کاروبار ہو، اسے اللہ کے قانون سے کیسے جوڑا جائے جس میں شہوانی زندگی پر پابندی اور مرد و عورت کے اختلاط کی

۳۷۔ مولانا محمد یوسف لدھیانوی، **دورِ حاضر کے تجدد پسندوں کے افکار** (کراچی: مکتبہ لدھیانوی، ۲۰۰۰ء)، ۱۹۹۔

۳۸۔ محمد یوسف بنوری، "اداریہ" ماہ نامہ **بینات** ۴، شمارہ ۳ (۱۹۶۴ء)۔

ممانعت ہے۔[۳۹] ادارے سے تعاون کے بارے میں انھوں نے واضح کیا کہ "اگر خدانخواستہ یہ ادارہ اسلام کی بیخ کنی کرے تو ہم سے تعاون تو کیا جو کچھ اس کے خلاف کر سکیں گے کریں گے۔ جب سے **فکر و نظر** وجود میں آیا مضامین کو دیکھ کر مایوسی ہوئی۔ ایک نیا فتنہ ظاہر ہوا ہے۔"[۴۰]

مولانا محمد یوسف لدھیانوی (م ۲۰۰۰ء) کے بقول "ایوب خان نے اکبر اعظم بننے کا خواب دیکھا تو "ڈاکٹر فضل الرحمن اور اس کے رفقا کو ابوالفضل اور فیضی کا کردار ادا کرنے کے لیے بلایا۔" "حضرتِ اقدس شیخ الاسلام مولانا سیّد محمد یوسف بنوری نوّر اللہ مرقدہٗ کی تمام تر توجہ "فضل الرحمانی فتنہ" کے کچلنے میں لگی ہوئی تھی اور ماہنامہ **بینات** کراچی میں اس فتنے کے خلاف جنگ کا بگل بجایا جا چکا تھا۔"[۴۱]

مولانا محمد حبیب اللہ مختار نے مولانا محمد یوسف بنوری کے اداریے "بصائر عبر" ان کی وفات کے بعد دو جلدوں میں شائع کیے۔ ان میں عصر حاضر کے فتنوں کے موضوع پر لکھے اداریے "عصر حاضر کے فتنے اور ان کا علاج" کے عنوان سے الگ کتاب کی صورت میں شائع ہوئے۔ اس کتاب کے دوسرے ایڈیشن (۲۰۰۸ء) میں ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا ذکر نہیں۔ مولانا بنوری کے رفیق مولانا محمد یوسف لدھیانوی بھی ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے بارے میں **بینات**، **الحق** اور **ترجمان اسلام** میں لکھتے رہے۔ ان مضامین کا انتخاب انھوں نے **دور حاضر کے تجدد پسندوں کے افکار** کے عنوان سے کتابی شکل میں شائع کیا۔ اس کتاب میں دو سو کے قریب صفحات (صفحہ ۵ تا ۲۰۸) ڈاکٹر فضل الرحمٰن اور ان کے ادارے کے بارے میں "ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے نظریات" کے عنوان سے شامل ہیں۔

مولانا یوسف لدھیانوی کے بقول "ڈاکٹر صاحب سالہا سال کی مغربی تعلیم اور "استشراقی" تربیت کے باعث "انکار شریعت محمدیہ" اور "ہدم دین اسلام" کے مقام پر راسخ القدم ہیں۔"[۴۲] ڈاکٹر صاحب کی تحقیق "انکار قرآن کی وہی فرسودہ کوشش ہے جو مشرکین سے مستشرقین تک اپنے تسلسل کے ساتھ جاری ہے۔"[۴۳] "موصوف کی "تحقیقات اسلامیہ" کا خلاصہ یہ ہے کہ موجودہ "اسلام" قرون وسطی کے مسلمانوں کا خود ساختہ ہے

۳۹- محمد یوسف بنوری "اداریہ "ماہ نامہ **بینات** ۴، شمارہ ۴ (۱۹۶۴): ۲۰۵۔

۴۰- نفس مرجع، ۲۰۹۔

۴۱- محمد یوسف لدھیانوی، "المجاہد فی سبیل اللہ" ماہ نامہ **بینات**، اشاعت خاص بیاد حضرت بنوری، ۱۹۷۸ء، ۲۹۳-۲۹۷۔

۴۲- محمد یوسف لدھیانوی، **دورِ حاضر کے تجدد پسندوں کے افکار** (کراچی: مکتبہ لدھیانوی، ۲۰۰۰ء)، ۳۱۔

۴۳- لدھیانوی، نفس مرجع، ۱۸۳۔

اور موجودہ زمانہ میں ناکارہ"۔[۴۴] "ڈاکٹر صاحب کے قلم سے جتنی قلمی تحقیقات "صفحۂ قرطاس" پر آئی ہیں، ان کا حاصل یہ نکلتا ہے کہ معروف و مسّلم قطعاً مشکوک، ناقابل اعتماد، فرضی، بناوٹی اور غلط مذہب ہے"۔[۴۵] مولانا لدھیانوی کا تجزیہ بتاتا ہے کہ ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے "فلسفۂ ارتقا" کے دو اصول ہیں۔

۱۔ آں حضرت اساسی طور پر اخلاقی مصلح تھے (صاحب شریعت نبی نہ تھے)۔[۴۶]

۲۔ "آپ شارع نہ تھے۔ (آپ نے اسلام کی ترقی کے لیے قانون سازی نہیں کی)۔ اس اصول میں "نبوت، رسالت، دین و شریعت کے انکار" کا "چور" چھپا ہوا ہے۔[۴۷]

مولانا لدھیانوی نے ان اسلامی عقائد اور اجماعی مسائل کی فہرست میں جن کو "ادارہ تحقیقات اسلامی نے بگاڑا ہے" معراجِ نبوی، معجزاتِ نبوی، شفاعت، عقیدۂ نزولِ عیسی، آمدِ مہدی، زکاۃ ٹیکس، سود حلال، شراب حلال، صغر سنی کی شادیاں ناجائز، تعدد ازواج، طلاق، پوتے کی میراث، غلامی، غنا، تصویر، نسلی منصوبہ بندی جائز، حدود اللہ ناجائز کا ذکر کیا ہے۔[۴۸] تفصیلی تجزیے کے بعد مولانا لدھیانوی اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ "مسلمانوں کو بجا طور پر یہ کہنے کا حق ہے کہ "ڈاکٹر صاحب کا آں حضرت ﷺ کی نبوت و رسالت اور اسلام کی حقانیت پر ایمان نہیں۔"[۴۹]

چناں چہ جون ۱۹۶۶ میں ملک بھر سے قرار دادیں منظور کی گئیں کہ "ڈاکٹر صاحب کو ادارہ تحقیقات اسلامیہ کی ڈائریکٹری اور اسلامی مشاورتی کونسل کی رکنیت سے الگ کیا جائے۔"[۵۰]

تحدید: حدود کا تعین اور ضرورت

اسلامی جدیدیت کی مذمت کی بڑی وجہ تو غالباً یہی ہے کہ مسلمانوں میں جدیدیت کا طرزِ فکر نو آبادیاتی نظام کے ساتھ آیا۔ جدیدیت کو پرائی اور مغربی ہی نہیں فاتح دشمن اور سفاک حملہ آور طاقت کا دین بھی سمجھا گیا۔

۴۴۔ لدھیانوی، نفسِ مرجع، ۷۔
۴۵۔ لدھیانوی، نفسِ مرجع، ۱۲۔
۴۶۔ لدھیانوی، نفسِ مرجع، ۲۰۔
۴۷۔ لدھیانوی، نفسِ مرجع، ۲۳۔
۴۸۔ لدھیانوی، نفسِ مرجع، ۱۴۳۔
۴۹۔ لدھیانوی، نفسِ مرجع، ۲۴۔
۵۰۔ لدھیانوی، نفسِ مرجع، ۶۔

اس سے انفرادی، اجتماعی اور ثقافتی وجود ہی نہیں مسلمانوں کا ایمان اور دین بھی خطرے کی زد میں تھا۔ چناں چہ اس دور میں جدیدیت کے مختلف پہلوؤں ٹیکنالوجی، جدید تعلیم، انگریزی زبان اور انگریزی لباس پر بحث بدعات، کفر، مغربیت اور تشبہ بالکفار کے حوالے سے ہوئی۔ مسلم ردعمل دو ہی تھے: جدیدیت سے مطلق انکار اور اپنے دینی تشخص کی حفاظت یا اپنے سیاسی اقتدار کی بحالی۔ اسلامی جدیدیت پر کفر و الحاد کے فتوے تو لگے لیکن یہ حکم کسی قطعیت کے ساتھ نہیں دیا گیا، کفر اور الحاد کا فتویٰ دینے میں جو احتیاط مطلوب ہے، اس کی رو سے مولانا تھانوی نے بھی اپنے تفصیلی فتوے میں سر سید کو "مبتدع" ہی قرار دیا۔ ایسے واضح فتاویٰ اتنی کثرت سے بھی نہیں کہ انھیں تواتر کا درجہ دیا جائے۔ اسلامی جدیدیت کو قطعی طور پر کفر و الحاد قرار دینے میں تذبذب غالباً اس لیے بھی تھا کہ علما کا یہ طبقہ دار العلوم دیوبند سے تعلق رکھتا تھا جو مسلم معاشرت میں اصلاح اور تجدید و احیا کا داعی تھا۔

اسلامی علمی روایت میں اختلاف رائے کبھی بھی قابل مذمت نہیں رہا۔ خلافتِ عباسیہ کی جانب سے اختلاف آرا کو ختم کرنے، دینی اور قانونی مرکزیت کے قیام کی کوششوں میں عقیدے اور کلام کی بحث نے زور پکڑا۔ اختلاف رائے کا رشتہ علمی استدلال کے بجائے کلامی موشگافیوں سے طے کیا جانے لگا۔ علما نے اختلاف رائے کے حق کی حفاظت کے لیے ریاستی اقدامات کی مزاحمت کی، لیکن تجدید اور تحدید کی اس کشمکش میں علم الکلام میں قطعیت کا انحصار مابعد الطبیعیات پر بڑھتا گیا۔

صحیح عقائد کی تدوین اور ان عقائد کی مستند فہرست کے لیے **العقیدة الطحاویة** جیسی کتابیں تصنیف کی گئیں۔ ابو جعفر الطحاوی (م ۹۳۳) کی یہ تصنیف اہل سنت والجماعت کے عقیدے کا بیان ہے۔ اس کا اسلوب سادہ اور قابل فہم ہے۔ اگرچہ علم الکلام کی اصطلاحات بہت کم استعمال ہوئی ہیں اور عقائد کے بیان کے لیے قرآنی آیات سے استدلال ہے، تاہم عقائد کی تعریف اور تحدید کا پس منظر متکلمین کے اختلافات ہیں۔ مثلاً اسلام کی تعریف میں اسے "غلو اور تقصیر، تشبیہ اور تعطیل، جبر و قدر اور امن و یاس" کے مابین بتایا ہے۔[۵۱] یہ تمام اصطلاحات اس دور کے متکلمین کے اختلاف کا موضوع تھے۔ اس مختصر کتاب میں تکفیر کا ذکر صرف سات اقوال و عقائد کے حوالے سے ہے۔ مثلاً قرآن کو انسانی کلام سمجھنا، اللہ کو انسان کے معانی میں بیان کرنا، علم موجود سے انکار اور علم غیب کا دعویٰ کفر ہے۔ یہ بھی علم الکلام اور فلسفے کے موضوع تھے۔

۵۱- ابو جعفر الطحاوی، **العقیدة الطحاویة** (لاہور: مرکز الدعوۃ الاسلامیہ، ۱۹۹۱ء)، ۳۲۔

اختلاف رائے کے حوالے سے تحدید کا ذکر اس طرح ہے کہ اہل سنت کتاب و سنت اور اجماعِ امت کی مخالفت کرنے والوں کا ساتھ نہیں دیتے۔ تاہم اسے کفر نہیں بتایا۔ اہل قبلہ گنہگار بھی ہوں تو جب تک اس گناہ کو حلال نہ بتائیں ان کو کافر نہ سمجھا جائے۔[۵۲] طحاوی کا یہ رسالہ کلامی اختلافات کے تناظر میں لکھا گیا۔ اس میں فرقوں اور ان کے عقائد کی تفصیل نہیں دی گئی، البتہ مردود فرقوں میں مشبہہ، معتزلہ، جہمیہ، جبریہ اور قدریہ سے براءت کا اظہار کیا گیا ہے۔

تحدید کا یہ طریق کار مختلف کلامی فرقوں میں فرق اور تمیز کے لیے تو کارگر تھا، لیکن اس سے تحدید کا اصل مقصد کہ اختلاف رائے کی حدود اور شروط طے کر کے اختلاف رائے کی آزادی اور اس کی علمی بنیادوں کی حفاظت کی جائے پورا نہ ہو سکا۔ یہ بات عبد القاہر البغدادی الاسفرائینی (م ۴۲۹ھ /۱۰۳۷ء) کی کتاب **الفرق بین الفرق** سے مزید واضح ہوتی ہے۔ امت مسلمہ کے تہتر فرقوں میں تقسیم ہونے کی پیش گوئی کی حضرت ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ سے مروی حدیث پر بحث کرتے ہوئے، جس میں بہتر فرقوں کے گم راہ اور صرف ایک کے صحیح ہونے کا ذکر ہے، عبد القاہر البغدادی لکھتے ہیں کہ اس مضمون کی احادیث بہت ہیں، لیکن بہت کم ہیں جو گم راہ گروہوں کی نشان دہی کرتی ہیں، البتہ اختلاف کی تحدید کے بارے میں ان کا یہ تبصرہ بے حد اہم ہے کہ یہ احادیث ہر قسم کے اختلاف کی نہیں، بلکہ ایسے اختلاف کی مذمت کرتی ہیں جو ذاتی انا، شہرت، گروہ بندی، اور ذاتی یا گروہی منفعت کے لیے دین کے بنیادی اصولوں کی خلاف ورزی کی طرف لے جائے۔ اصول دین اور عقائد پر اتفاق کے باوجود فقہی مسائل میں اختلاف اگر اجتہاد کی بنیاد پر ہے تو اس کے بارے میں دو رائے ہیں۔ ایک یہ کہ دونوں میں کوئی بھی گم راہ نہیں، دوسری رائے یہ ہے کہ ان میں سے ایک صحیح اور باقی غلطی پر ہوں گے لیکن ان کو گم راہ نہیں کہا جا سکتا۔

الفرق بین الفرق کا اولین مقصد چوں کہ مختلف فرقوں میں فرق بیان کرنا ہے اس لیے اختلاف کو افتراق کے معنوں میں بیان کرتے ہیں۔ مثلاً وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے فوراً بعد وفات النبی صلی اللہ علیہ وسلم، تدفین، اور نیابت و خلافت، توریث کے بارے میں صحابہ میں اختلافات کا ذکر کرتے ہیں۔ اسی طرح خلافت راشدہ میں مانعین زکاۃ، مدعین نبوت، تقسیم اراضی، قتال روم و عجم اور تحکیم کے بارے میں اختلافات کا ذکر ہے۔ ہمارے خیال میں ان اختلافات کا تعلق افتراق سے نہیں۔ یہ محض اختلاف رائے تھا جو گفت و شنید سے ختم ہو گیا۔ اختلافات کی بنا پر گروہ

۵۲- ایضاً، ۲۱۔

بندی علم الکلام کے نتیجے میں سامنے آئی۔ کتاب کا موضوع چوں کہ افتراق ہے اس لیے اس میں سنت جامعہ کا ذکر بھی بہت کم ہے، جب کہ اس دور کی تحکیم کی دستاویز میں سنت فارقہ کے بجائے سنت جامعہ پر اتفاق کا ذکر اس بات کی شہادت ہے کہ اختلافات کی صورت میں سنت جامعہ تلاش کی جاتی تھی۔

اسفرائینی نے متکلمین کے ہاں "معنی جامع" کا ذکر کیا ہے، لیکن اس اصطلاح اور تصور کو مطلوبہ اہمیت نہیں دی۔ مثلاً ابو القاسم الکعبی (م ۹۲۹) کے نزدیک جو گروہ حضرت محمد ﷺ کی نبوت اور ان کی تعلیمات پر ایمان کا اقرار کرتا ہے وہ مسلمان ہے۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک جو خانہ کعبہ کی جانب منہ کر کے نماز پڑھنے کو واجب سمجھے وہ مسلمان ہے خواہ اس کے موضع میں اختلاف ہو۔ فقہاے حجاز کے نزدیک مکہ کا تعین لازمی ہے۔ کرامیہ کے نزدیک توحید اور نبوت محمدی کی شہادت کافی ہے، مخلص ہو یا منافق۔ اسفرائینی نے خود بھی گم راہ فرقوں میں فرق کیا ہے۔ بعض فرقوں کو گم راہی کے باوجود مسلمانوں کے قبرستان میں تدفین اور مساجد میں نماز کی ادائی کی اجازت ہے، لیکن ان سے نکاح اور ان کا ذبیحہ اور ان کے پیچھے نماز جائز نہیں۔

ان تمام اختلافات اور تحدیدات پر بحث کے حوالے سے اہم بات یہ ہے کہ اسفرائینی صحیح عقیدے کے عناصر کی تحدید کے لیے علم الکلام کا تناظر اور اس کی اصطلاحات ہی اپناتے ہیں۔ موحد سنی وہ ہے جو حدوثِ عالم، توحیدِ صانع، قِدَمِ صفات، صفاتِ عدل و حکمت، منعِ تشبیہ، نبوتِ محمدیہ ﷺ، اوران کی رسالت کافہ، شریعت کی ابدیت، اور جو کچھ وہ لے کر آئے، اسے حق سمجھتا ہے اور اس پر یقین رکھتا ہے کہ احکامِ شریعت کا منبع قرآن کریم ہے اور یہ کہ کعبہ ہی قبلہ ہے، نماز میں جس کی طرف رخ کرنا واجب ہے، ہر وہ شخص جو ان سب باتوں کا اقرار کرتا ہے اور ایسی بدعتوں سے احتراز کرتا ہے جو کفر کی طرف لے جاتی ہیں۔"[۵۳] آگے چل کر مذکورہ بالا امور میں حشر نشر، قبر میں سوال، حوض اور میزان پر ایمان بھی شامل کرتے ہیں۔[۵۴] بدعتوں کی تفصیل میں اسفرائینی کہتے ہیں کہ کچھ بدعات کفریہ ہیں دوسری کفریہ نہیں۔ کفریہ بدعات میں ائمہ کی الوہیت، حلول و تناسخ، دوبہنوں اور پوتی سے نکاح، آخر زمان میں شریعت کی منسوخی، قرآن کریم میں منصوص حلال کو حرام اور حرام کو حلال ماننا شامل ہیں۔ غیر کفریہ بدعتوں کا قائل کافر تو نہیں لیکن بعض امور میں اسے مسلمانوں کے ساتھ بعض معاملات کی اجازت

۵۳- عبدالقاہر البغدادی الاسفرائینی، الفرق بین الفرق (قاہرہ: مکتبہ ابن سینا، ۱۹۷۷ء)، ۱۰۔

۵۴- الاسفرئینی، نفس مصدر، ۲۰

نہیں۔[۵۵] اسفرائینی وضاحت کرتے ہیں کہ اہل الرائے اور اہل الحدیث دونوں اہل السنۃ و الجماعۃ ہیں۔ ان میں اختلافات فروعی ہیں، جو گم راہی یا فسق نہیں۔

الغرض اس کتاب میں اختلاف رائے کا ذکر تو ہے، لیکن افتراق کے تناظر میں۔ عقائد کی ان کتب کی تدریس سے دو باتیں راسخ ہوتی گئیں: ایک تو یہ کہ عقائد کی تعریف ایسی زبان میں کی گئی جو ماہرین علم الکلام ہی سمجھتے تھے اور عام مسلمان کے لیے ان کی تعبیر و تشریح کے لیے علما سے رجوع لازم رہا۔ دوسرے یہ کہ یہ حدود تواتر اور اتفاق رائے سے قائم ہوئی ہیں، اس لیے ان کی خلاف ورزی امت کے اجماع سے بغاوت ہے۔ اس دینی طرز فکر نے اختلاف رائے کو اجماع کی مخالفت اور افتراق سے منسوب کر کے اس کی مذمت کی راہ آسان کر دی۔ تحدید کا مقصد اختلاف رائے کی حد بندی کے بجائے حدود کی خلاف ورزی اور افتراق کا انسداد ٹھہرا۔ مدارس کے نصاب میں عقائد کی متعین کتابوں کو شامل کیا گیا جن کی تعلیم مکمل ہونے پر ہی تدریس اور افتا کی اجازت دی جاتی۔ مختلف علوم کے ماہرین کے سوانح حیات طبقات کی صورت میں ترتیب دیے جاتے، جن سے نہ صرف دین کی تعلیم و تربیت کے تسلسل اور تواتر کی اہمیت کا اظہار مقصود تھا، بلکہ ان کی زمانی درجہ بندی ان کی قرونِ اولیٰ سے نسبت اوران کے اعتبار کی سند بھی فراہم کرتی تھی۔

تکفیر کے فیصلے میں امت کے اجماع سے مراد علما کا اجماع قرار پایا تو آج کے مفتی اور متکلم کے لیے ماہر علم الکلام ہونا ضروری نہ رہا۔ اس کا محض ناقل ہونا کافی سمجھا گیا کیوں کہ وہ سلف کے اقوال کا محافظ ہے۔ اسی لیے اسلامی جدیدیت کو ایک نیا فرقہ اور نیا فتنہ قرار دینے سے اس کی مذمت اور تکفیر مزید آسان ہو گئی اور علمی اختلاف رائے کی بھاری ذمے داری سے سبک دوشی ممکن ہوئی؛ چناں چہ کسی علمی استدلال کے بجائے مذمتی اسلوب تحریر قابل قبول ہو گیا جو تعریض کو تحقیق کی صورت دے سکے۔ اس طرز تحریر کی دو مثالیں پیش ہیں۔ مولانا محمد یوسف لدھیانوی ڈاکٹر فضل الرحمٰن کے بارے میں لکھتے ہیں کہ "ڈاکٹر صاحب انکار دین قدیم اور تخریب اسلام کے لیے۔۔ جس کو وہ نہایت دل فریب عنوان "اسلام کی تعمیر نو" سے تعبیر کرتے ہیں۔۔ جو فلسفہ پیش کیا ہے وہ مغربی اصطلاح میں " فلسفہ ارتقاے اسلام" اور مشرقی اصطلاح میں فتنۂ استشراق کہلاتا ہے۔" یہ یہودیوں اور مسیحیوں کا چبایا ہوا لقمہ ہے۔"[۵۶] اسی طرح ادارہ تحقیقات اسلامی کے بارے میں فرماتے ہیں کہ "ہم اپنے ناظرین

۵۵- الاسفرائینی، نفسِ مصدر، ۱۱۔

۵۶- لدھیانوی، **دورِ حاضر کے تجدد پسندوں کے افکار**، ۱۲۔

سے معذرت خواہ ہیں کہ انھیں اس "متعفن" نظریاتی غلاظت خانہ میں تھوڑی دیر کے لیے جانے کی زحمت اٹھانا پڑی جس سے ان کے دماغ پھٹے جاتے ہوں گے، لیکن کیا کیا جائے اس "غلاظت" خانہ میں لے جائے بغیر ہم اس کا تجزیہ کرنے سے معذور تھے۔"[۵۷]

پاکستان کی اسلامی علمی روایت میں اس پیش رفت سے اختلاف رائے کی بجائے منافرت کا رواج پڑا۔ اختلاف رائے کے علمی معیار اور حدود نظر انداز ہونے سے مکاتب فکر مسلکوں کی تقسیم در تقسیم کا شکار ہو رہے ہیں۔ گھٹن اور خوف کا شکار اسلامی علمی روایت تجدید و احیا کی متقاضی ہے۔

۵۷۔ لدھیانوی، نفسِ مرجع، ۱۱۔

List of Sources in Roman Script

- Ikrām, Shaykh Muḥammad. *Mauj-i Kawthar*. Lahore: Idārah-yi Saqāfat-i Islāmiyyah, 1982.
- Aʿẓamī, Alṭāf Aḥmad. *Khuṭbāt-i Iqbāl: Aik Muṭālaʿah*. Lahore: Dār al-Tadhkīr, 2005.
- *Al-ʿUrwat al-Wuthqā*. Bairut, 1933, 489–94.
- al-Ṭaḥāwī, Abū Jaʿfar. *Al-ʿAqīdah al-Ṭaḥāwiyyah*. Lahore: Markaz al-Daʿwah al-Islāmiyyah, 1991.
- al-Baghdādī al-Asfarāʾīnī, ʿAbd al-Qāhir. *Al-Farq Bayn al-Firaq*. Cairo: Maktabat Ibn Sīnā, 1977.
- Banūrī, Muḥammad Yūsuf. "Idāriyah." in *Māhnamah Bayyināt* 4, no. 3 (1964).
- Ḍār, Bashīr Aḥmad. *Anwār-i Iqbāl*. Karachi: Iqbāl Academy, 1967.
- Shaykh, ʿAṭāʾ Allāh. *Iqbāl Nāmah*. Lāhaur: Shaykh Ashraf, n.d., 1, 146.
- Qāsmī, Muḥammad Yūnus, ed. *Islāmī Minhāj-i Fikr kā Tārīkhī Tanāẓur: Dākṭar Faḍl al-Raḥmān kī Ḥadīth o Sunnat kī Baḥth Par Mushtamil Maqālāt kā Majmūʿah*. Islamabad: Iqbāl International Institute for Research and Dialogue, 2021.
- Lakhnawī, Mawlānā ʿAbd al-Ḥayy. *Nuzhat al-Khawāṭir*. Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 1991.
- Ladhiyānvī, Mawlānā Muḥammad Yūsuf. *Daur-i Ḥāzir kay Tajaddud Pasandoṅ ky Afkār*. Karachi: Maktabah Ladhiyānvī, 2000.
- Ladhiyānvī, Mawlānā Muḥammad Yūsuf. "*al-Mujāhid fī Sabīl Allāh*." *Māhnavah Bayyināt*, Special Issue in Memory of Ḥaḍrat Banūrī, 1978.
- Nānawtawī, Muḥammad Qāsim. *Taṣfiyah al-ʿAqāʾid*. Dihli: Maṭbaʿ Mujtabāʾī, 1902.
- Nadwī, Abū al-Ḥasan ʿAlī. *Nuqūsh-i Iqbāl*. Karachi: Majlis Nashriyyāt-i Islām, 1975.

❖ Nuʿmānī, Shiblī. *ʿIlm al-Kalām or al-Kalām*. Karachi: Nafīs Academy, 1979.

❖ Masʿūd, Muḥammad Khālid. IQBĀL KĀ TAṢAWWUR-I IJTIHĀD. Islāmābād: Islamic Research Institute, 1995.

❖ Ansari, Sarfraz Husain. "Forced Modernization and Public Policy: A Case Study of Ayub Khan Era (1958-69)." *J. Pol. Stud.* 18 (2011).

❖ Gibb, Hamilton Alexander Rosskeen. *Modern Trends in Islam.* University of Chicago Press, 2022.

❖ Khalid, Masud Muhammad. *Iqbal's Reconstruction of Ijtihad.* Lahore: Islamic Research Institute, 1995.

❖ Malik, Hafeez. "Muslim Self-Statement in India and Pakistan, 1857–1968. Edited by Aziz Ahmad and GE von Grunebaum. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1970. x, 240 pp. Bibliographical Survey, Index. Paperback, DM68." *The Journal of Asian Studies* 31, no. 1 (1971): 214-216.

❖ Masud, Muhammad Khalid. "Iqbāl's Approach to Islamic Theology of Modernity." *Al-Hikmat* 27 (2007): 1-36.

❖ Masud, Muhammad Khalid, and Armando Salvatore. "Western Scholars of Islam on the Issue of Modernity." In *Islam and Modernity: Key Issues and Debates*, 36-53. 2009.

❖ Nyang, Sulayman. "Religion and the Maintenance of Boundaries: An Islamic View." In *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism, and Conflict*, 102-112. 2002.

❖ https://www.onlinefatawa.com/view_fatwa/16517/