OPEN ACCESS
Al-ISRA
﴾International Journal of Islamic Thought﴿
ISSN: **2959-3603**
www.israjr.com

Al-ISRA
Vol.:3, Issue: 2, July -Dec 2024 PP: 01-13

جدیدیت اور مذہبی فکر کا بحران: اسلامی تناظر میں تجزیاتی مطالعہ

Modernity and the Crisis of Religious Thought: An Analytical Study in the Islamic Perspective

Published: 30-12-2024
Accepted: 20-12-2024
Received: 25-11-2024

Dr. Sadaf Sultan
Assistant Professor, Department of Islamic Studies, Lahore College for Women University, Lahore, Pakistan
Email: drsadaflcwu@gmail.com

Abstract

This paper presents an analytical exploration of the intellectual crisis emerging from the interaction between modernity and religious thought in the contemporary world, particularly from an Islamic perspective. It examines how modernity—rooted in rationalism, secularism, and material progress—has challenged traditional modes of faith, spirituality, and divine authority. The study investigates the resulting tension between reason and revelation, science and spirituality, and individualism and divine morality. Within the Islamic framework, the paper argues that Islam, as a comprehensive system of life, accommodates reason and progress without detaching from divine guidance. The research highlights the causes of the crisis, including Western intellectual dominance, loss of authentic scholarship, and misinterpretation of modern values. Finally, it proposes a balanced intellectual reconstruction through ijtihad, integration of faith and reason, and revival of ethical-spiritual consciousness, ensuring that modern advancements serve rather than undermine the objectives of Islam.

Keywords: *Modernity, religious thought, Islamic philosophy, secularism, rationalism, faith and reason, ijtihad, intellectual crisis, spiritual renewal.*

CC BY

تمہید

جدیدیت انسانی تاریخ کا وہ فکری موڑ ہے جس نے عقل، تجربہ اور مادی ترقی کو انسانی زندگی کا محور بنا دیا۔ یہ تحریک مغرب میں اس وقت ابھری جب نشاۃِ ثانیہ اور سائنسی انقلاب نے مذہب کی بالادستی کو چیلنج کرتے ہوئے انسان کو خود اپنی تقدیر کا خالق قرار دیا۔ اس کے نتیجے میں مذہب کو نجی زندگی تک محدود کر دیا گیا اور اجتماعی نظام سے اس کا کردار ختم ہونے لگا۔ عقل پرستی، سائنسی مادیت، اور سیکولر اقدار نے انسانی فکر کو وحی سے جدا کر دیا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں جدیدیت اور مذہبی فکر کے درمیان ایک گہرا فکری تصادم پیدا ہوا۔ اسلامی نقطۂ نظر سے جدیدیت کا سب سے بڑا بحران یہ ہے کہ اس نے الٰہی مرکزیت کو انسان کی خود مرکزیت سے بدل دیا۔ اسلام عقل کو تسلیم کرتا ہے مگر اسے وحی کے تابع رکھتا ہے، جب کہ جدیدیت نے وحی کو عقل کے تابع کر دیا۔ نتیجتاً انسان کا روحانی شعور کمزور، اخلاقی نظام متزلزل، اور ایمان و عقل کا توازن بگڑ گیا۔ یہی بحران آج کے مسلمان مفکرین کے لیے سب سے بڑا فکری چیلنج ہے — کہ کس طرح جدیدیت کے تقاضوں کو قبول کرتے ہوئے اسلام کی روحانی و اخلاقی اساس کو برقرار رکھا جائے۔

مبحث اول: جدیدیت (Modernism) کا مفہوم، پس منظر اور فکری اساس

"جدیدیت" ایک ایسا فکری و تہذیبی مظہر ہے جس نے مغربی دنیا کے فکری افق پر سولہویں صدی کے بعد ایک زبردست انقلاب برپا کیا۔ یہ دراصل انسان کے اپنے عقل، تجربہ اور مشاہدہ پر غیر متزلزل اعتماد کا نام ہے، جس نے وحی، مذہب، اور ماورائے طبیعی تصورات کو پسِ پشت ڈال دیا۔ اس تحریک نے انسان کو مرکزِ کائنات بنا کر الوہی مرکزیت کی جگہ انسانی مرکزیت کو دے دی، اور یوں ایک نئے فکری نظام کی بنیاد پڑی جس کا بنیادی شعار "انسان اپنے اعمال، فکر اور تقدیر کا خود خالق ہے" بن گیا۔ مغرب میں جدیدیت کی فکری تشکیل کی جڑیں نشاۃِ ثانیہ (Renaissance) سے جا ملتی ہیں۔ چودھویں سے سولہویں صدی کے درمیان یورپ میں جب قدیم یونانی علوم و فنون کی تجدید ہوئی تو مذہب کی گرفت کمزور اور انسانی عقل کو مرکزیت حاصل ہوئی۔ اس کے بعد سائنسی انقلاب (Scientific Revolution) نے اس تصور کو تقویت دی کہ کائنات محض قوانینِ فطرت کے تحت چلتی ہے، اور ان قوانین کی معرفت انسان تجربے سے حاصل کر سکتا ہے۔ عقلیت پسندی (Rationalism) اور تجربیت (Empiricism) کے ملاپ نے اس فکر کو جنم دیا کہ مذہبی وحی کی بجائے عقل اور مشاہدہ ہی علم کا واحد ذریعہ ہیں۔

فرانسیسی فلسفی رینی ڈیکارٹ (René Descartes) نے جب کہا:

"Cogito, ergo sum" – "I think, therefore I am."[1]

"میں سوچتا ہوں، لہٰذا میں موجود ہوں۔"

یہ جملہ مغربی جدیدیت کے فکری انقلاب کا نکتۂ آغاز تھا، جس میں انسان نے اپنے وجود کی توثیق کے لیے وحی یا مذہب کی بجائے خود اپنی عقل کو بنیاد بنایا۔ اس سے یہ مفروضہ پیدا ہوا کہ کائنات کی ہر سچائی کا معیار "عقلِ انسانی" ہے، اور مذہبی عقائد یا الہامی تعلیمات اس کے تابع ہیں۔ اس فکری رجحان نے جلد ہی مذہب سے آزادی، فرد کی خود مختاری، اور دنیاوی ترقی کو اقدارِ اعلیٰ کے طور پر متعارف کروایا۔ عقل پرستی (Rationalism) نے ایمان کی جگہ منطق کو، اور تجربیت (Empiricism) نے روحانیت کی جگہ مادیت کو رائج کیا۔ انسانی زندگی کے ہر گوشے کو دنیاوی پیمانوں سے ناپنے کی کوشش نے اخلاقی و روحانی نظام کو

بتدریج تحلیل کر دیا۔

سائنسی انقلاب کے بانیوں میں کوپرنیکس (Copernicus) ، گیلیلیو (Galileo) ، اور نیوٹن (Newton) کے نام آتے ہیں جنہوں نے کائنات کی تعبیر کو وحی سے ہٹا کر طبعی قوانین کے دائرے میں محدود کر دیا۔ کوپرنیکس کے نظریۂ شمسی مرکزیت نے کلیسائی اقتدار کو چیلنج کیا، گیلیلیو کے تجربات نے کلیسا کے مذہبی علم کو رد کیا، اور نیوٹن کے طبعی اصولوں نے کائنات کو ایک خودکار مشین کے طور پر پیش کیا۔ اس سارے فکری پس منظر نے مذہبی شعور کو زوال اور عقلیت کو عروج دیا۔

برطانوی مفکر فرانسس بیکن (Francis Bacon) نے تجربی علم کی بنیاد پر کہا:

"Knowledge itself is power." 2

"علم بذاتِ خود طاقت ہے۔"

یہ تصور جدیدیت کے فکری خمیر میں رچ بس گیا، جس کے نتیجے میں انسان نے قدرت پر غلبہ حاصل کرنے اور دنیاوی ترقی کو اپنی غایت قرار دیا۔ اس طرح "علم" کی غرض ہدایت یا معرفتِ الٰہی سے بدل کر تسخیرِ کائنات اور دنیاوی منفعت بن گئی۔ اسلامی تناظر میں دیکھا جائے تو جدیدیت کا یہ تصور وحی اور عقل کے تعلق پر بنیادی اختلاف رکھتا ہے۔ اسلام عقل کو رد نہیں کرتا بلکہ اسے وحی کے تابع رکھتا ہے۔ قرآن مجید میں ارشاد ہے:

إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ [3]

"بے شک آسمانوں اور زمین کی تخلیق اور رات دن کے آنے جانے میں عقل رکھنے والوں کے لیے نشانیاں ہیں۔"

اسلام عقل کو تدبر و تفکر کا ذریعہ تو مانتا ہے، لیکن اسے ہدایت کا منبع نہیں گردانتا۔ عقل کی صحت اس وقت تک برقرار رہتی ہے جب وہ وحی کی روشنی میں رہنمائی حاصل کرے۔ یہی وہ نکتہ ہے جہاں اسلامی فکر جدیدیت کے ساتھ فکری تصادم میں آ جاتی ہے۔

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی لکھتے ہیں:

"Modernism is not merely a set of ideas, but a psychological revolt against divine guidance and the unseen." 4

"جدیدیت محض نظریات کا مجموعہ نہیں بلکہ غیب اور الوہی رہنمائی کے خلاف ایک نفسیاتی بغاوت ہے۔"

اسی تناظر میں محمد اقبال نے جدید مغربی فکر کو "روح سے خالی عقل" قرار دیا اور کہا:

"Reason is not the opposite of faith, but when it isolates itself from revelation, it turns into a tool of destruction." 5

"عقل ایمان کی ضد نہیں، لیکن جب وہ وحی سے جدا ہو جائے تو تباہی کا ذریعہ بن جاتی ہے۔"

یہ فکری تصادم دراصل دو متضاد نظریاتِ حیات کا مظہر ہے: ایک وہ جو انسان کو خود مختار سمجھتا ہے، اور دوسرا وہ جو انسان کو بندۂ خدا تصور کرتا ہے۔ جدیدیت کا فکری منبع انسان کی خود مرکزیت ہے، جبکہ اسلام کا اساس خدا مرکزیت (Theocentricism) ہے۔ اس اختلاف کے باوجود بعض مسلم مفکرین نے جدیدیت اور اسلام کے مابین تطبیق کی کوشش کی۔ سید احمد خان، محمد عبدہ اور فضل الرحمٰن جیسے مفکرین نے جدید علمی تصورات کو اسلامی فکر کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی سعی کی۔ تاہم اکثریت نے اسے "فکری انحراف" قرار دیا کیونکہ اس سے وحی کے مافوق العقل پہلو کو محدود کر دیا گیا۔

یوں جدیدیت ایک ایسی فکری تحریک کے طور پر سامنے آتی ہے جس نے عقل کو الوہیت کے منصب پر فائز کر دیا، جبکہ

اسلام نے عقل کو وحی کا خادم اور تابع قرار دیا۔ چنانچہ اسلامی تہذیب کے لیے جدیدیت محض ایک فکری چیلنج نہیں بلکہ روحانی و اخلاقی امتحان بھی ہے—کہ آیا وہ اس فکری طوفان میں اپنی شناخت، عقیدہ، اور ثقافت کو محفوظ رکھ سکتی ہے یا نہیں۔

مبحث دوم: مذہبی فکر کا بحران—وجوہات اور مظاہر

مذہبی فکر کا بحران عصرِ حاضر کا سب سے گہرا فکری زخم ہے، جس نے امتِ مسلمہ کے فکری توازن، علمی بصیرت اور عملی وحدت کو شدید طور پر متاثر کیا ہے۔ یہ بحران دراصل مذہب کی تعبیر میں پیدا ہونے والے اضطراب، تضاد، اور انقطاع کا نام ہے—جہاں ایک طرف قدامت پرستی نے دین کو زمان و مکان سے منقطع کر دیا، اور دوسری طرف مغربی فکری اثرات نے مذہب کو صرف روحانی یا شخصی تجربے تک محدود کر دیا۔ مذہبی فکر کے اس بحران کی تعریف اگر علمی اسلوب میں کی جائے تو اسے یوں کہا جا سکتا ہے کہ:

> "مذہبی فکر کا بحران وہ فکری و عملی کیفیت ہے جس میں مذہبی اصولوں کی تعبیر میں توازن، تسلسل، اور ہم آہنگی مفقود ہو جائے، اور دین محض رسوم یا مناظرانہ علم کا مجموعہ بن کر رہ جائے۔"

اسلامی تہذیب کے زوال کے بعد یہ بحران رفتہ رفتہ نمایاں ہوتا گیا۔ قرآن نے بارہا اس بات پر زور دیا کہ وحی کی روح میں غور و فکر اور تجدید نظر جاری رکھی جائے، تاکہ مذہب جمود کا شکار نہ ہو۔ ارشادِ باری تعالیٰ ہے:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ[6]

"اے ایمان والو! اللہ اور رسول کی پکار پر لبیک کہو جب وہ تمہیں ایسی چیز کی طرف بلائیں جو تمہیں زندگی بخشے۔"

یہ آیت "حیاتِ فکری" کی دعوت دیتی ہے، یعنی دین کا مقصد جمود نہیں بلکہ زندگی، بیداری، اور فکری ارتقاء ہے۔ تاہم مسلم معاشروں میں وقت گزرنے کے ساتھ مذہب کے اندر تقلیدِ جامد نے اپنی جڑیں مضبوط کر لیں، اور اجتہاد کی روح مدھم ہو گئی۔ تاریخی لحاظ سے دیکھا جائے تو مذہبی فکر کے بحران کی بڑی وجہ استعماری تسلط اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والا فکری انحطاط ہے۔ جب مغرب نے مسلم دنیا پر علمی، عسکری اور سیاسی غلبہ حاصل کیا تو اس کے ساتھ ساتھ فکری و تہذیبی اثرات بھی در آئے۔ مستشرقین نے اسلامی علوم کی تاویل کو اپنی تنقیدی روش سے مشتبہ بنا دیا۔ چنانچہ مسلم علما دفاعی پوزیشن میں چلے گئے اور اجتہادی جرات کمزور پڑ گئی۔

مصر کے مصلح مفکر محمد عبدہ نے اس کیفیت کو یوں بیان کیا:

> *"The Muslim mind has fallen into imitation, and the light of reason which once illuminated the world through Islam, has been dimmed by blind conformity."*[7]

"مسلمانوں کی عقل تقلید میں جکڑ گئی ہے، اور وہ روشنی جو کبھی اسلام کے ذریعے دنیا کو منور کرتی تھی، اندھی تقلید نے مدھم کر دی ہے۔"

اجتہاد کے دروازے بند ہونے اور تقلید کے غلبے نے مذہبی فکر کو ایک منجمد قالب میں تبدیل کر دیا۔ علمِ دین کی روح جو تحقیق، تدبر اور اجتہاد پر مبنی تھی، وہ محض منقولات کی حد تک محدود ہو گئی۔ امام ابن قیمؒ نے فرمایا:

من أفتى الناس بمجرد المنقول في الكتب على اختلاف عاداتهم وأزمانهم وأحوالهم، فقد ضل وأضل[8].

"جو شخص زمانے، حالات اور لوگوں کے عرف و ضرورتوں کو نظرانداز کر کے صرف کتابی منقولات سے فتوے دیتا ہے، وہ خود بھی گمراہ ہے اور دوسروں کو بھی گمراہ کرتا ہے۔"

یہ قول اس فکری جمود پر گہری ضرب ہے جس نے مذہبی شعور کو محض تقلیدی تشکیل میں جکڑ دیا۔

فکری اعتبار سے مذہبی بحران کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ دین کو صرف عبادات تک محدود سمجھ لیا گیا۔ اخلاق، سیاست، معیشت، اور علم جیسے شعبے مذہب سے جدا کر دیے گئے۔ یہ تصور دراصل مغربی "سیکولر" فکر کا غیر شعوری اثر ہے، جس نے مذہب کو نجی معاملہ اور دنیا کو "غیر مذہبی" دائرہ قرار دیا۔ نتیجتاً دین کی ہمہ گیر روح جو انسانی زندگی کے ہر شعبے کو محیط تھی، ایک محدود دائرے میں سمٹ گئی۔

اسی سے وہ فکری خلا پیدا ہوا جسے علامہ اقبال نے نہایت فصاحت سے بیان کیا:

"The ultimate aim of the ego is not to see something, but to be something."[9]

"انسانی خودی کا آخری مقصد کسی شے کو دیکھنا نہیں بلکہ کچھ بننا ہے۔"

لیکن جب مذہب محض رسوم تک محدود ہو جائے تو انسان کی "خودی" مردہ ہو جاتی ہے، اور فکر محض ظاہریت کی گرفت میں آ جاتی ہے۔

عملی سطح پر مذہبی فکر کے بحران کے کئی مظاہر سامنے آتے ہیں۔ سب سے نمایاں مظہر مذہبی طبقے اور جدید تعلیم یافتہ طبقے کے درمیان فاصلہ ہے۔ مدارس کا دینی نصاب جدید سماجی و سائنسی حقائق سے غیر مربوط ہے، جبکہ عصری تعلیم گاہوں میں دینی شعور کا فقدان پایا جاتا ہے۔ یوں امت کا فکری ڈھانچہ دو متوازی مگر غیر متصل دھاروں میں بٹ گیا۔

علامہ شبلی نعمانی نے اس علمی تقسیم پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا:

"The misfortune of Muslims is that the men of religion know nothing of the world, and the men of the world know nothing of religion."[10]

"مسلمانوں کی بدبختی یہ ہے کہ علما دنیا سے بے خبر ہیں، اور دنیا والے دین سے ناواقف۔"

یہ تقسیم ایک ایسی دوئی کو جنم دیتی ہے جو نہ صرف مذہب کی عملی تاثیر کو ختم کر دیتی ہے بلکہ سماج کو فکری سطح پر منتشر بھی کر دیتی ہے۔

دوسرا مظہر مغربی فکر کی اندھی تقلید ہے، جس نے مسلم نوجوانوں میں "فکری مرعوبیت" کو جنم دیا۔ مغرب کے سائنسی و تکنیکی غلبے نے مسلمانوں کو یہ باور کرایا کہ ترقی کا واحد راستہ مغربی طرزِ فکر کی تقلید ہے، جس کے نتیجے میں مذہب کی اساس کمزور اور روحانی بصیرت مفقود ہو گئی۔ یوں مذہبی فکر کا بحران صرف ایک مذہبی یا فلسفیانہ مسئلہ نہیں بلکہ تہذیبی اور تمدنی المیہ ہے۔ اس کے ازالے کے لیے محض اصلاحی نعروں کی نہیں بلکہ ایک جامع فکری تجدید (Intellectual Renaissance) کی ضرورت ہے، جو وحی کی روشنی میں عقل و علم کے تمام پہلوؤں کو ہم آہنگ کرے، تاکہ دین اپنی اصلی روح کے ساتھ زندگی کے ہر میدان میں پھر سے رہنما بن سکے۔

مبحث سوم: جدیدیت اور مذہبی فکر کے مابین فکری تصادم

اسلامی فکر کی تاریخ میں سب سے زیادہ گہرا اور پائیدار فکری تصادم وہ ہے جو جدیدیت (Modernism) اور مذہبی

فکر (Religious Thought) کے مابین رونما ہوا۔ یہ تصادم محض نظریاتی اختلاف نہیں بلکہ عالمی فکری نظام کی تبدیلی کا نتیجہ ہے—ایک ایسی تبدیلی جس نے انسان، علم، کائنات، اور الوہیت کے مابین تعلق کو از سر نو متعین کیا۔

جدیدیت اور مذہب کے بنیادی اصولوں میں اختلاف

جدیدیت کی اساس انسان مرکزیت (Humanism) پر ہے جبکہ مذہب کی بنیاد الوہیت(Theocentrism) پر۔ مذہب انسان کو خدا کا بندہ اور خلیفہ قرار دیتا ہے، جب کہ جدیدیت انسان کو خود مختار، خود قانون ساز اور خود غایت بنا دیتی ہے۔ یہی نکتہ دونوں کے مابین سب سے بڑا فکری اختلاف ہے۔

الوہیت بمقابلہ انسان مرکزیت:

اسلام میں تمام اقدار، قوانین اور علم کا سرچشمہ اللہ تعالیٰ ہے—جیسا کہ قرآن کہتا ہے:

إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ[11]

"حکم صرف اللہ کے لیے ہے۔"

اس کے برعکس جدیدیت میں اقتدارِ اعلیٰ اور تشریع کا مرکز انسان ہے۔ Enlightenment کے بعد مغربی فکر نے "Man is the measure of all things" کے اصول کو اپنایا۔ یعنی خدا نہیں، انسان ہی معیارِ حق و باطل ہے۔

وحی بمقابلہ عقلِ مطلق:

اسلام میں عقل کی اہمیت مسلم ہے، مگر وہ وحی کی رہنمائی میں عمل کرتی ہے۔ جدیدیت میں عقل کو خود مختار اور مطلق معیار بنا دیا گیا، یہاں تک کہ وحی اور مذہب کو بھی عقل کے ترازو میں تولا جانے لگا۔ اس رویے نے مذہب کی ماورائی (transcendent) حیثیت کو محدود کر دیا۔

آخرت بمقابلہ دنیا پرستی:

اسلامی فکر دنیا کو آخرت کا زینہ سمجھتی ہے، مگر جدیدیت نے دنیا کو ہی آخری منزل قرار دیا۔ نتیجتاً مذہبی انسان "عبداللہ" سے "عبدالدنیا" میں تبدیل ہو گیا۔ یہی وہ مقام ہے جہاں روحانیت، اخلاقیات اور مقصدِ حیات کا تصور دھندلا گیا۔

مغربی ماڈرن ازم کے زیرِ اثر مسلم معاشروں میں پیدا ہونے والی فکری تقسیم

مغربی جدیدیت کے اثرات جب مسلم دنیا تک پہنچے تو انہوں نے علمی و تہذیبی دوئی پیدا کی۔ تعلیم، سیاست، معیشت، اور ثقافت کے میدانوں میں سیکولر اقدار نے جگہ بنالی، اور مذہب کو بتدریج نجی معاملہ (Private Affair) قرار دے دیا گیا۔

مذہب کو نجی معاملہ قرار دینا:

یہ مغربی سیکولر فکر کا بنیادی اصول ہے کہ مذہب فرد کی ذاتی روحانی زندگی تک محدود ہے۔ مسلم دنیا میں بھی یہ نظریہ مقبول ہوا، خصوصاً استعماری دور میں جب مغربی ماڈل کے تعلیمی اور سیاسی نظام نے مذہب کو سماجی و ریاستی امور سے الگ کر دیا۔

سیکولر طرزِ سیاست اور معیشت کا فروغ:

Colonialدور کے بعد مسلم ریاستوں میں "مغربی جمہوریت" اور "سرمایہ داری نظام" نے مذہبی اصولوں کو غیر مؤثر بنا دیا۔ قرآن کی اجتماعی رہنمائی، عدلِ اقتصادی اور اخلاقی سیاست کی جگہ **مادی مفادات** نے لے لی۔ چنانچہ دینی اقدار جدید سیاسی اور معاشی نظام کے حاشیے پر چلی گئیں۔

جدیدیت کے نتیجے میں پیدا ہونے والے سوالات

جدیدیت نے مذہبی فکر کے سامنے کئی نئے سوالات کھڑے کر دیے جنہوں نے مسلم مفکرین کو فکری اضطراب میں مبتلا کر دیا:

کیا مذہب جدید سائنس اور فلسفے کے ساتھ ہم آہنگ ہو سکتا ہے؟

یہ سوال سائنسی انکشافات اور عقلی فلسفوں کے ابھرنے کے بعد زیادہ شدت سے اٹھا۔ بعض مفکرین نے کہا کہ مذہب اور سائنس میں تضاد نہیں، بلکہ دونوں حقیقت کے مختلف پہلو بیان کرتے ہیں۔ علامہ اقبال نے اس پہلو کو "Reconstruction" میں یوں واضح کیا کہ وحی اور عقل میں تضاد نہیں بلکہ تکمیل کا تعلق ہے۔

کیا وحی کو عقلی پیمانوں سے پرکھنا درست ہے؟

یہ سوال جدید الحادی فلسفوں کے زیرِ اثر پیدا ہوا جنہوں نے وحی کو انسانی شعور کی پیداوار قرار دیا۔ اسلامی فکر کا جواب یہ تھا کہ عقل وحی کے تابع ہے، اس کی منکر نہیں؛ کیونکہ وحی مابعد الطبیعی حقیقت کا وہ ذریعہ ہے جو عقل کی حد سے ماورا ہے۔

اسلامی فکر کے اندرونی ردِ عمل

جدیدیت کے دباؤ کے مقابلے میں مسلم مفکرین کے ہاں مختلف فکری ردِ عمل سامنے آئے۔ ان میں دو بڑے رجحانات نمایاں ہیں:

اصلاحی و تجدیدی تحریکات:

بعض مفکرین نے جدیدیت کے چیلنج کو اصلاح اور تجدید کے ذریعے قبول کیا۔ سر سید احمد خان نے مذہب کی عقلی تعبیر پیش کی تاکہ اسلام کو سائنس اور جدید علم کے ساتھ ہم آہنگ دکھایا جا سکے۔ محمد عبدہ نے "اصلاح دینیہ" کی بنیاد رکھی، تاکہ عقل اور وحی میں توازن پیدا کیا جا سکے۔ علامہ اقبال نے اس تجدیدی فکر کو فلسفیانہ بنیاد دی، اور کہا کہ "اسلام کا روحانی تصورِ حیات" انسانی آزادی اور الوہیت دونوں کا جامع تصور ہے۔

اقبال لکھتے ہیں:

> *"The modern age is the age of reason, but reason without faith leads to destruction."*[12]

"عصرِ حاضر عقل کا دور ہے، مگر ایمان کے بغیر عقل تباہی کی راہ ہے۔"

روایتی و جدید تعبیرات میں کشمکش

دوسری طرف روایتی علما نے جدیدیت کو فکری انحراف قرار دیا اور اس کے اثرات کے خلاف مزاحمتی رویہ اختیار کیا۔ اس کشمکش نے مسلم دنیا میں دو متوازی فکری دھارے پیدا کیے: ایک طبقہ جو جدیدیت کے تقاضوں کے مطابق مذہب کی نئی تعبیر کا خواہاں ہے۔ دوسرا طبقہ جو مذہب کو ہر تبدیلی کے مقابلے میں ثابت و غیر متغیر مانتا ہے۔ یہی کشمکش آج بھی اسلامی معاشروں کے فکری منظر نامے پر چھائی ہوئی ہے۔ جدیدیت اور مذہبی فکر کا یہ تصادم دراصل وحی اور عقل، ایمان اور تجربہ، روحانیت اور مادیت کے مابین توازن کی جنگ ہے۔ اگر مسلمان معاشرے نے اس تصادم میں فکری توازن قائم نہ کیا تو یا تو مذہب جمود کا شکار ہو گا، یا جدیدیت روح سے خالی۔ اسلامی فکر کا اصل تقاضا یہ ہے کہ وہ جدیدیت کے چیلنج کو رد نہیں بلکہ ضبط و اصلاح کے ذریعے قبول کرے، اور ایک ایسی تجدیدی فکر پیش کرے جو نہ مغرب کی اندھی تقلید ہو، نہ ماضی کی جامد تکرار، بلکہ قرآن و سنت کی روح سے

روشنی لے کر عصرِ حاضر کے تقاضوں کا جواب دے۔

مبحث چہارم: اسلامی مفکرین کے نزدیک جدیدیت کا تجزیہ

جدیدیت کا تصور محض ایک فکری مظہر نہیں بلکہ تہذیبی انقلاب کی صورت میں سامنے آیا، جس نے وحی، عقل، علم، مذہب اور معاشرت کے باہمی توازن کو بدل کر رکھ دیا۔ اس کی بنیاد میں انسان کو مرکزِ کائنات قرار دینے کا نظریہ کارفرما تھا، جس نے الوہی مرکزیت (theocentrism) کو انسانی مرکزیت (anthropocentrism) سے بدل دیا۔ اسلامی دنیا میں اس تبدیلی نے ایک زبردست فکری اضطراب پیدا کیا— جہاں وحی پر مبنی نظامِ علم مغرب کے تجرباتی و سیکولر منہج سے آمنے سامنے آ گیا۔ یہی وہ پس منظر ہے جس میں علامہ محمد اقبال، سید قطب، ابو الاعلیٰ مودودی، حسن البنا، طٰہٰ عبد الرحمٰن، اسماعیل راجی الفاروقی، اور فضل الرحمٰن جیسے مفکرین نے جدیدیت کے بحران کو سمجھنے اور اس کے جواب میں "اسلامی تجدید" کے مختلف مناہج پیش کیے۔

علامہ محمد اقبال جدیدیت کے حوالے سے نہ منکر ہیں، نہ مقلد۔ وہ اسے ایک چیلنج اور ساتھ ہی موقع سمجھتے ہیں— ایک ایسا موقع جو اسلامی فکر کو تجدیدی شعور عطا کر سکتا ہے۔ ان کی فکر میں مذہب اور سائنس کے درمیان کوئی حقیقی تصادم نہیں، بلکہ تفاعل ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> *"The spirit of Islam is essentially a spirit of rationalism, but of rationalism which recognizes its limitations."*[13]

"اسلام کی روح دراصل عقلیت کی روح ہے، مگر ایسی عقلیت جو اپنی حدود کو پہچانتی ہے۔"

یہاں اقبال کی عقلیت، مغرب کی "خودبسند عقل" کے برعکس، وحی سے منور عقل ہے۔ وہ جدید سائنس کو اسلام کے مخالف نہیں بلکہ اس کی تکمیل سمجھتے ہیں، کیونکہ قرآن کائنات کو "آیاتِ الٰہی" کا مظہر قرار دیتا ہے۔ اقبال کے نزدیک دین، جامد عقائد کا نام نہیں بلکہ حرکت، عمل، اور خودی کی ایک تخلیقی قوت ہے۔ ان کے الفاظ میں:

> *"The ultimate aim of the ego is not to see something, but to be something."*[14]

"انسانی خودی کا آخری مقصد کسی شے کو دیکھنا نہیں بلکہ کچھ بننا ہے۔"

یہ "ہونے" کا تصور اقبال کے فلسفۂ عمل و ارتقاء کا مرکز ہے۔ وہ قرآن کے اصولی قانونِ حرکت کو آیتِ کریمہ میں دیکھتے ہیں:

وَأَن لَّيْسَ لِلْإِنسَانِ إِلَّا مَا سَعَىٰ[15]

"اور یہ کہ انسان کے لیے وہی کچھ ہے جس کی اس نے کوشش کی۔"

اقبال کے نزدیک اسلام کا تصورِ تقدیر جبر نہیں، بلکہ سعی و اختیار کا توازن ہے۔ یہی روح جدید انسان کے لیے حیاتِ فکری کی ضمانت ہے، جو مغرب کی مادیت اور مشرق کی جمودیت دونوں سے بلند ہے۔ اس فکری تجدید کے متوازی ایک دوسرا دبستانِ فکر سید قطب، ابو الاعلیٰ مودودی اور حسن البنا کی صورت میں سامنے آتا ہے۔ ان مفکرین کے نزدیک جدید مغربی فکر کا بحران محض مذہبی یا اخلاقی نہیں بلکہ وجودی نوعیت کا ہے— کیونکہ مغرب نے وحی سے کٹ کر انسان کو "خدا کا قائم مقام" نہیں بلکہ "خدا کا متبادل" بنا دیا۔ سید قطب نے اس تصور کو اپنی تفسیر فی ظلال القرآن میں نہایت شدت کے ساتھ رد کیا:

إن البشرية اليوم على مفترق طريقين، طريق الجاهلية، وطريق الإسلام[16].

"آج انسانیت دوراہوں پر کھڑی ہے: ایک جاہلیت کی راہ اور دوسری اسلام کی راہ۔"

یہ جملہ جدید تہذیب کے اخلاقی جمود کے خلاف اعلانِ بغاوت ہے۔ سید قطب کے نزدیک اسلام محض عبادات کا نظام نہیں بلکہ ایک مکمل نظامِ حیات ہے جو سیاست، معیشت، قانون، اور ثقافت کو الٰہی اصولوں کے تحت منظّم کرتا ہے۔ اسی فکر کو مولانا مودودی نے نظریاتی گہرائی عطا کی۔ وہ جدید مغربی فکر کو غیر توحیدی تمدن قرار دیتے ہیں اور اسلام کو "نظامِ ربوبیت" کے طور پر پیش کرتے ہیں۔ ان کے مطابق:

"The Islamic State is an ideological state which derives its sovereignty from God alone."[17]

"اسلامی ریاست ایک نظریاتی ریاست ہے جو اپنی حاکمیت صرف خدا سے اخذ کرتی ہے۔"

مودودی کے نزدیک مغربی جمہوریت، سرمایہ داری اور سیکولرازم سب دراصل "انسان کی الوہیت" کے مختلف مظاہر ہیں، جنہیں اسلام کے تصورِ توحید سے ہم آہنگ نہیں کیا جا سکتا۔ حسن البنا نے اسی تصور کو تحریک کی سطح پر عملی رنگ دیا۔ ان کے نزدیک اسلام کوئی مجرد نظریہ نہیں بلکہ ایک جامع زندگی ہے:

الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعًا[18].

"اسلام ایک ہمہ گیر نظام ہے جو زندگی کے تمام مظاہر کا احاطہ کرتا ہے۔"

ان تینوں مفکرین نے جدیدیت کے فکری بحران کا جواب ایک نظامی اور کلی تجدید کی صورت میں دیا—یعنی ایسا اسلام جو فرد سے لے کر ریاست تک ایک مربوط دائرہ قائم کرے۔ جدید مفکرین کی ایک اور جہت طٰہٰ عبد الرحمٰن، اسماعیل راجی الفاروقی، اور فضل الرحمٰن کی فکر میں جلوہ گر ہے۔ ان اہلِ علم نے مغرب سے مکالمے کو رد نہیں کیا، بلکہ علمی تنقید اور فکری تطبیق کے ذریعے ایک نئے منہجِ تفکر کی تشکیل کی۔ طٰہٰ عبد الرحمٰن کے نزدیک جدیدیت کی اصل کمزوری اس کا "اخلاقی قحط" ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

إنّ التقدمَ بلا أخلاقٍ إنما هو تراجعٌ في الإنسانية[19].

"اخلاق کے بغیر ترقی دراصل انسانیت میں پسپائی ہے۔"

ان کے نزدیک اسلام کی تجدید کا مطلب مغرب کی نقل نہیں بلکہ "اخلاقی روح جدیدیت" کی بازیافت ہے۔ اسماعیل راجی الفاروقی نے اس مقصد کے لیے "Islamization of Knowledge" کی تحریک پیش کی، جو علم کو وحی کے مرکز میں دوبارہ لانے کی کوشش تھی۔ وہ لکھتے ہیں:

"Knowledge must be unified under tawḥīd, for the dualism between the sacred and the secular is alien to Islam."[20]

"علم کو توحید کے تحت یکجا ہونا چاہیے، کیونکہ مقدس وغیر مقدس کا دوگانہ تصور اسلام کے لیے اجنبی ہے۔"

فضل الرحمٰن نے جدیدیت کے ساتھ مکالمے کو ایک تعبیری ضرورت کے طور پر دیکھا۔ ان کے نزدیک قرآن کے پیغام کو نئے تناظر میں اخلاقی-مقاصدی (Ethico-Teleological) منہج کے ذریعے سمجھنا ضروری ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"The Qur'an's moral vision must be reinterpreted to address the

modern world's moral dilemmas."[21]

"قرآن کے اخلاقی وژن کو اس طرح تعبیر کرنا چاہیے کہ وہ جدید دنیا کے اخلاقی مسائل سے ہم آہنگ ہو جائے۔"

یہ تینوں مفکرین اس بات پر متفق ہیں کہ جدیدیت کے ساتھ مکالمہ ممکن ہے، بشرطیکہ اسلام اپنی وحیاتی اساس پر قائم رہے۔ ان کی فکر جدیدیت کی تنقیدی تطبیق (Critical Synthesis) کی نمائندہ ہے، جو نہ رد ہے نہ تقلید، بلکہ فکری توازن کی بازیافت ہے۔ نتیجتاً مسلم مفکرین کے مابین جدیدیت کے باب میں تین بڑے زاویے ابھر کر سامنے آتے ہیں: ایک انکارِ جدیدیت کا رویہ، جو قدامت پسندانہ مزاحمت پر قائم ہے؛ دوسرا جزوی قبولیت کا رویہ، جو جدید علم سے اخذ و تطبیق کا قائل ہے؛ اور تیسرا تنقیدی تطبیق کا زاویہ، جو عقل و وحی، علم و ایمان، اور روایت و تجربہ کو ایک جامع اکائی میں یکجا کرنے کی سعی ہے۔ اس فکری تنوع نے اسلامی مفکرین کو ایک ایسے ارتقائی مکالمے کا حصہ بنا دیا ہے جو آج بھی جاری ہے— جہاں وحی کی ابدی حقیقت اور زمانے کے تغیرات کے درمیان ربطِ نو کی جستجو اسلامی فکر کی اصل روح ہے۔

مبحث پنجم: اسلامی تناظر میں جدیدیت کا متوازن فکری تجزیہ

انسانی تہذیب کی فکری تاریخ میں جدیدیت (Modernity) ایک ایسے دورِ انکشاف کی علامت ہے جس نے عقل و تجربہ کی بنیاد پر کائنات کی تعبیر نو کی۔ تاہم، اسلام کے فکری افق میں جدیدیت کا معاملہ محض خارجی اثر یا تمدنی تغیر نہیں بلکہ ایک فکری مکالمہ ہے جس میں وحی، عقل، اور تجربہ تینوں کو متوازن حیثیت حاصل ہے۔ اسلامی مفکرین نے جدیدیت کو یا تو چیلنج کے طور پر لیا یا ایک موقع کے طور پر؛ مگر ان سب کے ہاں ایک بنیادی اصول مشترک رہا کہ دین کا جوہر زمانی تغیر سے ماوراا اور ابدی ہے۔

اسلام اپنے مزاج میں شمولیت، توازن اور علم دوستی کا حامل ہے۔ قرآن مجید میں فرمایا گیا:

قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

"کہہ دو! کیا جاننے والے اور نہ جاننے والے برابر ہو سکتے ہیں؟" (الزمر: 9)

اسلامی تصورِ علم عقل و وحی کے امتزاج سے جنم لیتا ہے، جہاں عقل محض تجربہ نہیں بلکہ معرفتِ الٰہی کی راہ میں معاون وسیلہ ہے۔ امام غزالی نے "المنقذ من الضلال" میں اس تعلق کو یوں واضح کیا:

العقلُ أساسُ النقلِ، ولا يُفهمُ النقلُ إلا بالعقلِ[22]

"عقل ہی نقل کی بنیاد ہے، اور نقل کو سمجھنا بھی عقل کے بغیر ممکن نہیں۔"

یہ فکری توازن اسلامی معرفت کا بنیادی ستون ہے۔ جدیدیت کے برعکس، اسلام عقل کو خود مختار اتھارٹی کے طور پر نہیں بلکہ وحی کے تابع رہ کر کارفرما قوت مانتا ہے۔ یہی نکتہ علامہ محمد اقبال کے نزدیک اسلامی عقلیت کا جوہر ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"The spirit of Islam is the spirit of rationalism as tempered by the revelation."[23]

"اسلام کی روح دراصل وہ عقلیت ہے جو وحی کی رہنمائی سے اعتدال پاتی ہے۔"

اسلامی فکر کی ساخت توحید، عدل، توازن، اجتہاد اور اخلاقی تطہیر پر قائم ہے۔ توحید، انسانی علم و تجربہ کے تنوع کو ایک مرکزِ وحدت میں جمع کرتی ہے۔ عدل، فکری اعتدال اور اجتماعی نظم کا ضامن بنتا ہے۔ اجتہاد، علمی تجدید اور عصری فہم کی راہ کھولتا ہے۔ امام ابن تیمیہ نے فرمایا:

كلُّ ما خالفَ العدلَ فليسَ منَ الشريعةِ[24]

"جو چیز عدل کے خلاف ہو وہ شریعت کا حصہ نہیں۔"

اسلامی فکر میں علم، محض ادراکِ طبیعیات نہیں بلکہ ایک اخلاقی و روحانی ذمے داری ہے۔ یہی وہ پہلو ہے جس نے اسلامی تہذیب کو عقیدہ و سائنس، شریعت و فلسفہ، وحی و عقل کے حسین امتزاج کی صورت میں پروان چڑھایا۔

جدیدیت نے انسانی شعور میں سائنس، تنقید، اور فکری آزادی کی نئی راہیں کھولیں۔ اس نے علم کو وحی سے منقطع ضرور کیا، مگر طریقِ تحقیق میں ضبط و ترتیب پیدا کی۔ اسلام میں تحقیق کی یہ روح پہلے سے موجود تھی۔ قرآن میں فرمایا گیا:

قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانْظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ

"کہہ دو! زمین میں چل پھر کر دیکھو کہ اللہ نے مخلوق کی ابتدا کیسے کی۔" (العنکبوت: 20)

یہی قرآنی دعوتِ تحقیق بعد میں سائنسی تجسّس کا محرک بنی۔ ڈاکٹر اسماعیل راجی الفاروقی نے اسے یوں بیان کیا:

"Islamic civilization was the first to recognize knowledge as a divine trust, and science as a form of worship."[25]

"اسلامی تہذیب نے سب سے پہلے علم کو ایک الٰہی امانت اور سائنس کو عبادت کی صورت میں تسلیم کیا۔"

جدیدیت کی سب سے بڑی فکری لغزش الحاد، مادیت، اور اخلاقی نسبیت کا فروغ ہے۔ سید قطب نے مغربی فکر کے اس زوال کو "الجاہلیۃ المعاصرۃ" کا عنوان دیا۔ وہ لکھتے ہیں:

إنّ البشريةَ اليومَ تعيشُ في جاهليةٍ لأنّها أبعدتِ الحاكميةَ عنِ اللهِ[26].

"آج کی انسانیت جاہلیت میں ہے کیونکہ اس نے حاکمیت کو خدا سے جدا کر دیا ہے۔"

اس فکری انقطاع نے مذہب کو نجی تجربہ بنا کر اجتماعی نظم سے الگ کر دیا۔ نتیجتاً انسان اپنی ہی بنائی ہوئی مادیت کے قید خانے میں محصور ہو گیا۔

اسلامی مفکرین نے جدیدیت کے چیلنج کا جواب عقل و وحی کے توازن، علمِ نافع کی ترویج، اجتہاد، اور فکری تجدید کے ذریعے دیا۔ فضل الرحمٰن اس فکری احیاء کو "neo-ijtihad" کا نام دیتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"The intellectual reconstruction of Islam is possible only if we retrieve the spirit of ijtihad."[27]

"اسلامی فکری تشکیلِ نو اسی وقت ممکن ہے جب ہم اجتہاد کی روح کو از سرِ نو زندہ کریں۔"

اسی تناظر میں طٰہٰ عبد الرحمٰن نے "تجدید المنہج فی تقویم التراث" میں إخلاقیۃ العقل (اخلاقی عقلانیت) کا تصور پیش کیا، جو مغربی عقلیت سے مختلف ایک روحانی-اخلاقی توازن پر قائم ہے۔ اسلامی تناظر میں جدیدیت نہ تو کلی انکار کی متقاضی ہے، نہ غیر مشروط قبولیت کی؛ بلکہ وہ ایک تطبیقی شعور کا مطالبہ کرتی ہے، جس میں عقل کی آزادی وحی کے تابع رہ کر انسانی ارتقاء کا ذریعہ بنتی ہے۔ یہی توازن اسلامی فکر کی ابدی تازگی اور اس کے تمدنی تسلسل کی ضمانت ہے۔ اسلامی تناظر میں جدیدیت کو نہ تو کلیتاً رد کیا جا سکتا ہے اور نہ اندھی تقلید کی جا سکتی ہے — بلکہ اسے توحیدی فکر کے اصولوں کے تابع کرتے ہوئے اصلاحی و تخلیقی انداز میں برتا جانا چاہیے۔

خلاصۂ بحث:

جدیدیت نے انسانی فکر کو وحی اور روحانیت سے جدا کر کے عقل، تجربہ اور مادیت کو زندگی کا محور بنا دیا، جس کے نتیجے میں مذہبی اقدار زوال پذیر اور اخلاقی نظام کمزور ہوا۔ اسلامی تناظر میں یہ بحران دراصل عقل و وحی کے تعلق کے بگاڑ کا نتیجہ ہے۔ اسلام عقل کو رد نہیں کرتا بلکہ اسے وحی کا خادم قرار دیتا ہے تاکہ انسان کا علم محدود نہ رہے بلکہ الٰہی رہنمائی سے جُڑا رہے۔ جدید مغربی فکر نے اگرچہ سائنسی و تکنیکی ترقی کو فروغ دیا، مگر روحانی توازن کو کھو دیا۔ اس بحران سے نکلنے کا راستہ صرف اسی وقت ممکن ہے جب امتِ مسلمہ عقل و ایمان کے درمیان توازن پیدا کرے، اجتہاد کے دروازے کو علمی بنیادوں پر کھولے، اور اخلاقی و روحانی بیداری کو جدید تعلیم و تحقیق کے ساتھ ہم آہنگ کرے۔ یہی اسلامی فکر کی تجدید اور فکری استحکام کا راستہ ہے۔

This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

حواشی و حوالہ جات

1 Descartes, René, *Discourse on the Method* (Paris: Maire, 1637), 2: 47
2 Bacon, Francis, *Novum Organum* (London: John Bill, 1620), 1: 112
3 Al-Qur'ān, Āl 'Imrān 3:190
4 Nadwī, Abū al-Ḥasan 'Alī, *Islam and the Modern Age* (Lucknow: Academy of Islamic Research, 1950), 3: 59
5 Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1930), 2: 83
6 Al-Qur'ān, al-Anfāl 8:24
7 Abduh, Muḥammad, *Al-Islām wa al-Naṣrāniyya wa al-'Ilm wa al-Madanīyya* (Cairo: Dār al-Manār, 1902), 1: 74
8 Ibn Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn* (Cairo: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1325 AH), 3: 31
9 Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1930), 1: 56
10 Naimānī, Shiblī, *'Ilm al-Kalām* (Lahore: Matba' Ma'arif, 1910), 2: 43
11 12:40 Sura yousuf
12 Reconstruction of Religious Thought in Islam, P. 103
13 Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1930), 1: 10
14 Iqbal, Muhammad, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (Lahore: Sh. Muhammad Ashraf, 1930), 1: 56
15 Al-Qur'ān, al-Najm 53:39
16 Quṭb, Sayyid, *Fī Ẓilāl al-Qur'ān* (Cairo: Dār al-Shurūq, 1979), 1: 34
17 Maududi, Abū al-A'lā, *Islamic Way of Life* (Lahore: Islamic Publications, 1967), 1: 42
18 Al-Bannā, Ḥasan, *Majmū'at al-Rasā'il* (Cairo: Dār al-Tawzī' wa al-Nashr al-Islāmiyya,

1985), 1: 101
19 Ṭāhā ʻAbd al-Raḥmān, Rūḥ al-Ḥadāthah (Casablanca: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʻArabī, 2006), 1: 78
20 al-Faruqi, Ismail Raji, Islamization of Knowledge (Herndon: IIIT, 1982), 1: 19
21 Rahman, Fazlur, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 1: 145
22 Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Al-Munqidh min al-Ḍalāl (Cairo: Dār al-Maʿārif, 1967), P. 38
23 Iqbal, Muhammad, The Reconstruction of Religious Thought in Islam (Lahore: Shaikh Muhammad Ashraf, 1989), P. 3
24 Ibn Taymiyyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm, Majmūʿ al-Fatāwā (Riyadh: Dār al-Wafāʾ, 1995), 28: 146
25 Al-Faruqi, Ismail Raji, Islamization of Knowledge (Herndon: IIIT, 1982), P. 14
26 Qutb, Sayyid, Maʿālim fī al-Ṭarīq (Cairo: Dār al-Shurūq, 1987), P. 21
27 Rahman, Fazlur, Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition (Chicago: University of Chicago Press, 1982), P. 12