Physical Education, Health and Social Sciences

https://journal-of-social-education.org

E-ISSN: 2958-5996

P-ISSN: 2958-5988

قرآنی استدلال کی ساخت اور معاصر فکری بیانیے: منتخب قرآنی مقامات کا تجزیاتی مطالعہ

The Structure of Qur'anic Argumentation and Contemporary Intellectual Discourses: An Analytical Study of Selected Qur'anic Passages

Dr. Waleed Khan[1], Muhammad Irshad Ali[2], Dr. Mahmood Ahmad[3]

[1] Lecturer, Institute of Arabic & Islamic Studies, GC Woman university Sialkot. Email: waleedkhan764110.wk@gmail.com

[2] PhD Scholar NCBA & E. Email: jamiatulbinnat786@gmail.com

[3] Assistant Professor, Department of Islamic Studies, NCBA&E, DHA Campus, Lahore

DOI: https://doi.org/10.63163/jpehss.v3i4.1750

Abstract

This study analyses the structure of Qur'anic argumentation and examines its capacity to engage contemporary intellectual discourses. Proceeding from the premise that the Qur'an is not merely a repository of injunctions but a sustained rational address that invites scrutiny, the article investigates how Qur'anic passages formulate claims, marshal evidence, anticipate objections and draw conclusions. The research adopts an analytical and comparative methodology. The analysis draws on classical exegetical sources and on contemporary scholarship in Islamic studies, philosophy and rhetoric. First, it clarifies the key terms of Qur'anic reasoning, namely hujjah, burhan, sultan, bayyinah and jadal, through classical lexicography and exegesis. Second, it develops an analytical framework that combines classical Muslim categories of dialectic and theology with Stephen Toulmin's layout of arguments and Chaïm Perelman's theory of audience-oriented argumentation. Third, it applies this framework to selected passages, including Q 21:22 (mutual hindrance), Q 52:35–36 (the argument from dilemma), Q 6:76–79 and 2:258 (Abraham's dialogues), Q 36:78–82 (resurrection), Q 2:23 and 17:88 (the challenge), and Q 16:125, 29:46 and 3:64 (the ethics of dialogue). The findings are then placed in conversation with four contemporary discourses: scientific naturalism and the New Atheism, secular liberal public reason, postmodern scepticism and the historicity of the text, and internal Muslim debates among revivalist, modernist and traditionalist positions. The article argues that Qur'anic argumentation follows a recurrent four-stage pattern of claim, signs and premises, response to objection, and call to action; that it is audience-sensitive and cumulative rather than purely formal; and that it is inseparable from moral accountability. It further contends that, although this model cannot be reduced to modern formal logic or to the demands of purely secular public reason, it offers resources for a principled, evidence-oriented and civil engagement with contemporary thought. The study concludes with recommendations for curriculum design, interfaith dialogue and further research.

Keywords: Qur'anic Argumentation, Burhan and Jadal, Islamic Epistemology, Contemporary Discourses, Dialogue and Rationality

تمہید

قرآنِ مجید انسان کو محض احکام کی بجا آوری کا مکلف نہیں ٹھہراتا بلکہ اسے غور و فکر، سوال اور دلیل کی کسوٹی پر اپنے دعووں کو پرکھنے کی دعوت بھی دیتا ہے۔[1] وہ اپنے مخاطبین سے بار بار پوچھتا ہے کہ کیا وہ غور نہیں کرتے، دیکھتے نہیں، سمجھتے نہیں، اور جہاں مخالف کوئی دعویٰ کرتا ہے وہاں اس سے برہان طلب کرتا ہے۔ حتیٰ کہ اپنے الٰہی ہونے کے دعوے کو بھی کھلے چیلنج کی صورت میں پیش کرتا ہے۔ اس اعتبار سے قرآنی خطاب کی ایک نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ وہ حکم دینے سے پہلے قائل کرنے کی سعی کرتا ہے اور اس کے لیے ایک منظم استدلالی ڈھانچہ اختیار کرتا ہے۔

بیسویں اور اکیسویں صدی میں یہ سوال نئی شدت کے ساتھ سامنے آیا ہے کہ قرآنی استدلال کی حقیقت کیا ہے اور آیا وہ جدید فکری بیانیوں کے مقابل اپنی علمی معنویت برقرار رکھ سکتا ہے۔ ایک جانب رچرڈ ڈاکنز جیسے مصنفین مذہبی دعووں کو سائنسی شواہد کے معیار پر پرکھنے کا مطالبہ کرتے ہیں،[2] دوسری جانب مابعد جدیدیت بڑے بیانیوں پر عدمِ اعتماد کو اپنا امتیاز قرار دیتی ہے،[3] اور خود مسلم دنیا میں بعض مفکرین قرآن کو ایک تاریخی و ثقافتی متن کے طور پر پڑھنے پر اصرار کرتے ہیں۔[4] ان حالات میں یہ دیکھنا ناگزیر ہے کہ قرآن اپنی بات منوانے کے لیے کیا طریقہ اختیار کرتا ہے اور اس سے معاصر مکالمے کے لیے کیا اصول اخذ کیے جا سکتے ہیں۔

تحقیق کا مرکزی سوال یہ ہے کہ قرآنی استدلال کی داخلی ساخت کیا ہے اور یہ ساخت معاصر فکری بیانیوں سے مکالمے کے لیے کن اصولوں کی نشاندہی کرتی ہے۔ ذیلی سوالات یہ ہیں: اول، قرآن میں حجت، برہان اور جدل جیسی اصطلاحات کس مفہوم میں آئی ہیں؟ دوم، منتخب مقامات میں دعویٰ، شواہد، اعتراض اور نتیجے کا باہمی تعلق کیسا ہے؟ سوم، یہ ساخت معاصر بیانیوں کے مقابل کس حد تک قابلِ اطلاق ہے اور اس کی حدود کیا ہیں؟

تحقیق کا منہج تجزیاتی و تقابلی ہے۔ نظری سطح پر کلاسیکی علومِ جدل و کلام کی اصطلاحات کے ساتھ جدید نظریاتِ استدلال، بالخصوص اسٹیفن ٹولمن کے ''استدلال کے خاکے'' اور چائم پیرلمان کے ''مخاطب مرکز استدلال'' سے مدد لی گئی ہے۔ یہ آلات قرآنی استدلال کی صحت کا معیار نہیں بلکہ اس کی ساخت کو منظم انداز میں بیان کرنے کا ذریعہ ہیں۔ مآخذ میں قرآنی متن کے ساتھ طبری، رازی اور قرطبی کی تفاسیر اور سید قطب کی فی ظلال القرآن سے رجوع کیا گیا ہے۔ سابقہ ادب میں زرکشی اور سیوطی نے علومِ قرآن کی کتب میں قرآنی جدل پر مستقل مباحث قائم کیے،[5][6] جدید دور میں روزلنڈ گوین نے قرآنی دلائل کے منطقی و بلاغی پہلوؤں پر مفصل کام کیا،[7] اور مستنصر میر نے امین احسن اصلاحی کے نظریۂ نظم کی روشنی میں قرآنی ربط پر کتاب لکھی۔[8] تاہم اکثر کام یا فنی منطق تک محدود رہے یا بلاغی و اعجازی پہلو تک؛ قرآنی استدلال کی ساخت کو معاصر فکری بیانیوں کے ساتھ منظم تقابل میں رکھنے کی کوشش کم ہوئی ہے، اور یہ مقالہ اسی خلا کو پُر کرنے کی ایک کوشش ہے۔

---

[1] Rosalind Ward Gwynne, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an: God's Arguments* (London: RoutledgeCurzon, 2004), introduction.

[2] Richard Dawkins, *The God Delusion* (Boston: Houghton Mifflin, 2006), chaps. 3–4.

[3] Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, trans. Geoff Bennington and Brian Massumi (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984), xxiv.

[4] Nasr Hamid Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics* (Utrecht: Humanistics University Press, 2004), introduction.

[5] بدر الدین الزرکشی، البرہان فی علوم القرآن (قاہرہ: دار احیاء الکتب العربیۃ، 1957ء)، قرآنی جدل سے متعلق باب۔

[6] جلال الدین السیوطی، الاتقان فی علوم القرآن (قاہرہ: الہیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب، 1974ء)، قرآنی جدل سے متعلق باب۔

[7] Gwynne, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning*.

[8] Mustansir Mir, *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an* (Indianapolis: American Trust Publications, 1986).

قرآنی استدلال: مفہوم، اصطلاحات اور نظری بنیادیں

قرآنی اصطلاحاتِ استدلال

قرآن میں استدلال کے لیے کوئی ایک اصطلاح مخصوص نہیں بلکہ ایک معنوی دائرہ ہے جس کے اجزا باہم مربوط ہیں۔ توشیہیکو ایزوتسو کے معنیاتی منہج کے مطابق قرآنی الفاظ اپنے معنوی میدان میں رہ کر ہی واضح ہوتے ہیں،[9] اور استدلال کا یہ میدان حجت، برہان، سلطان، بینہ اور جدل جیسے الفاظ سے تشکیل پاتا ہے۔

حجت وہ دلیل ہے جو بات کو اس طرح واضح کر دے کہ عذر کی گنجائش باقی نہ رہے۔ ارشاد ہے، ﴿قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾ (کہہ دیجیے کہ پوری دلیل تو اللہ ہی کی ہے)،[10] اور رسولوں کی بعثت کا مقصد یہ بتایا گیا کہ ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ (تاکہ رسولوں کے بعد لوگوں کے پاس اللہ کے مقابلے میں کوئی حجت نہ رہے)۔[11] برہان کو راغب اصفہانی نے دلیل کی مؤکد ترین صورت قرار دیا ہے،[12] اور قرآن نے مخالف سے بار بار یہی مطالبہ کیا، ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (کہہ دیجیے کہ اپنی دلیل لاؤ اگر تم سچے ہو)۔[13]

جدل کا لفظ قرآن میں مذموم اور محمود دونوں معنوں میں آیا ہے۔ ایک طرف یہ مذموم ہے کیونکہ باطل کو غالب کرنے کے لیے ہوتا ہے؛[14] دوسری طرف داعی کو حکم دیا کہ ﴿وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ (اور ان سے اس طریقے پر بحث کرو جو سب سے بہتر ہو)۔[15] یوں قرآن جدل کو مطلقاً رد نہیں کرتا بلکہ اس کے مقصد اور آداب کو معیار بناتا ہے۔ اسی طرح تعقل، تفکر، تدبر اور نظر جیسے الفاظ استدلال کے داخلی عمل کی نشاندہی کرتے ہیں، جیسے ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾ (کیا وہ قرآن میں غور نہیں کرتے؟)[16] اور ﴿أَفَلَا يَنظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (کیا وہ اونٹ کو نہیں دیکھتے کہ کیسے پیدا کیا گیا؟)۔[17]

کلاسیکی مسلم روایت میں قرآنی استدلال

کلاسیکی علماء کے ہاں قرآنی استدلال پر غور دو سطحوں پر ہوا۔ پہلی سطح علومِ قرآن کی تھی جہاں زرکشی اور سیوطی نے قرآن کے جدل کو بیان کیا۔[18][19] دوسری سطح کلام و فلسفہ کی تھی۔ غزالی کے نزدیک قرآن میں وہ ''میزان'' موجود ہیں جن سے حق و باطل میں تمیز ہوتی ہے، اور انہوں نے ان کی تعداد پانچ بتائی؛[20] ابن رشد نے ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾ (پس اے آنکھوں والو، عبرت حاصل کرو)[21] سے عقلی نظر کے وجوب پر استدلال کیا اور آیت ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ﴾ کو تین طرح کے مخاطبین سے جوڑا، یعنی حکمت سے برہانی، موعظہ حسنہ سے خطابی اور جدالِ احسن سے

---

[9] Toshihiko Izutsu, *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung* (Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964), introduction.

[10] القرآن الکریم، سورۃ الانعام 6:149۔

[11] القرآن الکریم، سورۃ النساء 4:165۔

[12] الراغب الاصفہانی، المفردات فی غریب القرآن (دمشق: دار القلم، 1412ھ)، مادہ ''برہن''۔

[13] القرآن الکریم، سورۃ البقرہ 2:111۔

[14] القرآن الکریم، سورۃ غافر 40:5۔

[15] القرآن الکریم، سورۃ النحل 16:125۔

[16] القرآن الکریم، سورۃ النساء 4:82۔

[17] القرآن الکریم، سورۃ الغاشیہ 88:17۔

[18] زرکشی، البرہان فی علوم القرآن۔

[19] سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن۔

[20] Abu Hamid al-Ghazali, “The Just Balance (al-Qistas al-Mustaqim),” in *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazali’s al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali*, trans. Richard J. McCarthy (Boston: Twayne, 1980).

[21] القرآن الکریم، سورۃ الحشر 59:2۔

جدلی طریقہ۔[22] ابن تیمیہ نے یونانی صوری منطق پر نقد کرتے ہوئے یہ مؤقف اپنایا کہ قرآنی دلائل اس منطق کے محتاج نہیں،[23] اور صحیح عقل و صحیح نقل کے مابین حقیقی تعارض کے انکار پر مستقل کتاب لکھی۔[24]

جدید نظریاتِ استدلال بطور تجزیاتی آلہ

ارسطو نے خطابت میں اقناع کے تین ذرائع بیان کیے: اخلاقی اعتبار (ethos)، جذباتی اپیل (pathos) اور عقلی دلیل (logos)۔[25] قرآنی خطاب میں تینوں کا امتزاج ملتا ہے۔ ٹولمن نے استدلال کے چھ اجزا بیان کیے: دعویٰ، شواہد، ضابطۂ استنتاج، تائیدی بنیاد، تحدیدی قید اور ممکنہ ردّ۔[26] پیرلمان اور اولبریخٹس-ٹائٹیکا کے مطابق ہر استدلال کسی مخاطب کے لیے ہوتا ہے اور اس کی قوت اسی مخاطب کے مسلّمات پر قائم ہوتی ہے۔[27] قرآن بھی ''الناس''، ''الذین آمنوا''، ''اہل الکتاب'' اور ''قوم'' کو مختلف اسلوب میں مخاطب کرتا ہے، اس لیے یہ آلات اس کی ساخت کے بیان میں مفید ہیں؛ البتہ یہ قرآنی استدلال کی تفہیم کا ذریعہ ہیں، اس کی صحت کا حتمی معیار نہیں۔

قرآنی استدلال کی ساخت کے بنیادی عناصر

منتخب قرآنی مقامات کے مطالعے سے استدلال کا ایک بار بار دہرایا جانے والا چار مرحلہ ڈھانچہ سامنے آتا ہے: (1) دعویٰ، (2) آیات و شواہد اور مقدمات، (3) اعتراض کا جواب، اور (4) نتیجہ و دعوتِ عمل۔ ہر مقام پر یہ چاروں مراحل صریح صورت میں موجود ہوں، یہ ضروری نہیں؛ بعض مقامات پر ایک یا دو مرحلے سیاق کی بنا پر محذوف ہوتے ہیں، تاہم مجموعی نمونہ قابلِ شناخت رہتا ہے۔

دعویٰ اور بارِ ثبوت

قرآن کا دعویٰ عموماً مختصر اور واضح ہوتا ہے، جیسے توحید، بعث بعد الموت اور رسالت۔ دعوے کے ساتھ دلیل کی طلب کا اصول بھی موجود ہے، یعنی قرآن صرف اپنے دعوے کی دلیل نہیں دیتا بلکہ مخالف سے بھی اس کے دعوے کی دلیل مانگتا ہے: ﴿أَمِ اتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً ۖ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ (کیا انہوں نے اس کے سوا معبود بنا لیے ہیں؟ کہہ دیجیے اپنی دلیل لاؤ)[28] (نیز دیکھیے سورۃ النمل 27:64)۔ یہ بارِ ثبوت کے اصول کی واضح مثالیں ہیں۔

آیات و شواہد

شواہد کی تین بڑی اقسام ہیں۔ آفاقی شواہد: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾؛[29] انفسی شواہد: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾؛[30] اور تاریخی شواہد: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي

---

[22] Averroes (Ibn Rushd), *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom*, trans. Charles E. Butterworth (Provo, UT: Brigham Young University Press, 2001).

[23] Ibn Taymiyya, *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*, trans. Wael B. Hallaq (Oxford: Clarendon Press, 1993), introduction.

[24] ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل (ریاض: جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیۃ، 1991ء)۔

[25] Aristotle, *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*, trans. George A. Kennedy (New York: Oxford University Press, 1991), 1.2, 1356a.

[26] Stephen E. Toulmin, *The Uses of Argument*, updated ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), chap. 3.

[27] Chaïm Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca, *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*, trans. John Wilkinson and Purcell Weaver (Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1969), pt. 1.

[28] القرآن الکریم، سورۃ الانبیاء 21:24۔

[29] القرآن الکریم، سورۃ آل عمران 3:190۔

[30] القرآن الکریم، سورۃ الذاریات 51:21۔

قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾۔[31] ان کے ذریعے قرآن ایک جامع تراکمی استدلال تشکیل دیتا ہے جس میں کوئی ایک دلیل تنہا نہیں بلکہ بہت سی نشانیاں مل کر ایک مجموعی نتیجے کی طرف لے جاتی ہیں۔ ''آیات'' کی اصطلاح میں یہ اشارہ ملتا ہے کہ ان کی دلالت مجموعی اور تراکمی ہے۔

اعتراض کا پیشگی جواب

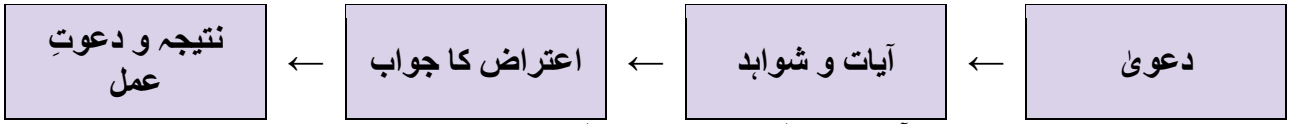
قرآن کا ایک امتیازی اسلوب یہ ہے کہ وہ مخالف کا اعتراض ''وَقَالُوا'' کے ساتھ نقل کرتا اور پھر ''قُلْ'' کے ساتھ اس کا جواب دیتا ہے۔ مثلاً ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا﴾ کے جواب میں ارشاد ہوا، ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾۔[32] اس سے دو باتیں معلوم ہوتی ہیں: ایک یہ کہ قرآن مخالف کا مؤقف اس کی اپنی زبان میں پیش کر کے اس کی سنجیدگی کو تسلیم کرتا ہے، اور دوسری یہ کہ وہ اعتراض کو نظر انداز کرنے کے بجائے اس کے اندر سے جواب نکالتا ہے۔

نتیجہ اور دعوتِ عمل

استدلال کا اختتام محض ذہنی تسلیم پر نہیں ہوتا بلکہ عملی ذمہ داری کی طرف رہنمائی پر ہوتا ہے۔ ''أَفَلَا تَعْقِلُونَ''، ''أَفَلَا تَذَكَّرُونَ'' اور ''فَاعْتَبِرُوا'' جیسے کلمات علم کو عمل سے جوڑتے ہیں، اور ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ۚ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (اس چیز کے پیچھے نہ پڑو جس کا تمہیں علم نہیں؛ بے شک کان، آنکھ اور دل سب کے بارے میں سوال ہوگا)[33] علمی ذمہ داری کا بنیادی اصول مقرر کر دیتا ہے۔ یوں قرآنی استدلال میں معرفت اور جواب دہی ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ منتخب مقامات میں اس ساخت کا خلاصہ درج ذیل جدول اور خاکے میں پیش کیا گیا ہے۔

مخاطب	نوع استدلال	دعویٰ	آیت
مشرکین	دلیلِ تمانع (شرطی استدلال)	معبود و مدبر ایک ہی ہے	**الانبیاء 21:22**
منکرین	دو راہی سوال / تقسیم و حصر	مخلوق کو خالق درکار ہے	**الطور 52:35–36**
قومِ ابراہیمؑ	تدریجی مکالمہ، مخاطب کا مفروضہ	معبودِ حقیقی صرف خالق ہے	**الانعام 6:76–79**
منکرینِ آخرت	قیاسِ اولیٰ اور مشاہدہ	بعث بعد الموت ممکن ہے	**یس 36:78–81**
شک کرنے والے	تحدّی اور بارِ ثبوت	وحی کی حقانیت	**البقرہ 2:23–24**
مختلف طبقات	تین طریقے بمطابق استعداد	دعوت کا درست طریق	**النحل 16:125**

جدول 1: منتخب قرآنی مقامات میں استدلال کی ساخت (مصنف کی اپنی تدوین)



تصویر 1: قرآنی استدلال کے چار مراحل (مصنف کی اپنی تدوین)

[31] القرآن الکریم، سورۃ یوسف 12:111۔
[32] القرآن الکریم، سورۃ الاسراء 17:49–50۔
[33] القرآن الکریم، سورۃ الاسراء 17:36۔

منتخب قرآنی مقامات کا تجزیہ

توحید پر استدلال: دلیلِ تمانع اور دو راہی سوال

سورۃ الانبیاء میں ارشاد ہے، ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ۚ فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾ (اگر آسمان و زمین میں اللہ کے سوا اور معبود ہوتے تو دونوں تباہ ہو جاتے، پس عرش کا رب ان باتوں سے پاک ہے جو یہ بیان کرتے ہیں)۔[34] ٹولمن کے خاکے میں اس کی ساخت یوں بنتی ہے: دعویٰ یہ ہے کہ کائنات کا معبود و مدبر ایک ہی ہے؛ شاہد یہ ہے کہ کائنات منظم اور فساد سے خالی ہے؛ ضابطۂ استنتاج یہ ہے کہ ایک سے زیادہ مستقل حاکم ہوں تو ارادوں کے تصادم سے نظام بگڑ جاتا ہے؛ اور تائیدی بنیاد انسانی تجربہ ہے کہ متعدد مختارِ مطلق باہم کشمکش پیدا کرتے ہیں۔ متکلمین اسے ''دلیلِ تمانع'' کہتے ہیں اور رازی نے اس پر مفصل کلام کیا ہے؛[35] ان کے مابین اس بارے میں اختلاف بھی رہا ہے کہ آیا یہ برہانِ قطعی ہے یا اقناعی دلیل، اور یہ اختلاف خود اس بات کی علامت ہے کہ قرآنی دلیل کو علمی اعتبار سے سنجیدگی سے پرکھا گیا۔

سورۃ الطور میں استدلال کی ایک دوسری صورت ملتی ہے، ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ۝ أَمْ خَلَقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ۚ بَل لَّا يُوقِنُونَ﴾ (کیا وہ بغیر کسی چیز کے پیدا ہو گئے یا وہ خود خالق ہیں؟ کیا انہوں نے آسمان و زمین پیدا کیے؟ نہیں، بلکہ وہ یقین ہی نہیں رکھتے)۔[36] یہاں امکانات کی تقسیم کی گئی ہے: یا انسان بغیر کسی سبب کے وجود میں آیا، یا اس نے خود کو پیدا کیا، یا اسے کسی اور نے پیدا کیا۔ پہلے دو امکانات کی تردید سے تیسرا خود بخود متعین ہو جاتا ہے۔ منطقی اصطلاح میں یہ ''السبر والتقسیم'' کی صورت ہے۔ مفسرین نے ''من غیر شیء'' کے دو مفہوم بیان کیے ہیں، یعنی بغیر کسی خالق کے اور بغیر کسی غایت و مقصد کے،[37] اور دونوں مل کر آیت کو وجودی اور اخلاقی دونوں سطح پر بامعنی بناتے ہیں۔ صحیح بخاری کی روایت کے مطابق جبیر بن مطعمؓ نے، جو اس وقت مشرک تھے، نبی کریمﷺ سے مغرب کی نماز میں سورۃ الطور سنی اور اس آیت پر پہنچ کر ان کا دل گویا اڑنے لگا۔[38]

حضرت ابراہیمؑ کے مکالمے: تدریج اور مخاطب شناسی

سورۃ الانعام میں حضرت ابراہیمؑ کا ستارے، چاند اور سورج کے بارے میں مکالمہ مرحلہ وار استدلال کی نمایاں مثال ہے: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا ۖ قَالَ هَٰذَا رَبِّي ۖ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾ (جب رات نے انہیں ڈھانپ لیا تو انہوں نے ایک ستارہ دیکھا، کہا یہ میرا رب ہے؛ پھر جب وہ ڈوب گیا تو کہا میں ڈوبنے والوں کو پسند نہیں کرتا)۔[39] یہی مرحلہ چاند اور سورج کے ساتھ دہرایا گیا۔ رازی سمیت بہت سے مفسرین اسے مناظرانہ اسلوب پر محمول کرتے ہیں، یعنی حضرت ابراہیمؑ نے وقتی طور پر مخاطبین کا مفروضہ اختیار کیا اور پھر اس کی ناکامی خود انہی پر ظاہر کر دی۔[40] قرآن نے خود اس پورے مکالمے کو ''ہماری حجت'' قرار دیا ہے: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِ﴾۔[41] اس متنی شہادت سے واضح ہوتا ہے کہ قرآن مکالماتی استدلال کو محض قصہ گوئی نہیں بلکہ باقاعدہ دلیل سمجھتا ہے۔ اس دلیل کی بنیاد ''افول'' یعنی تغیر و زوال ہے: جو چیز غائب ہو جائے وہ ہمہ وقت تدبیر کرنے والا رب نہیں ہو سکتی۔

سورۃ البقرہ میں نمرود کے ساتھ مکالمے میں ایک اور خصوصیت سامنے آتی ہے۔ حضرت ابراہیمؑ نے کہا کہ میرا رب وہ ہے جو زندہ کرتا اور مارتا ہے؛ مخالف نے ایک قیدی کو چھوڑ کر اور دوسرے کو قتل کرا کے کہا کہ میں بھی زندہ کرتا اور مارتا ہوں۔ تب حضرت ابراہیمؑ نے دلیل کا رخ بدل دیا: ﴿فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ﴾ (بے شک اللہ سورج کو مشرق سے لاتا

---

[34] القرآن الکریم، سورۃ الانبیاء 21:22۔

[35] فخر الدین الرازی، مفاتیح الغیب (بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1420ھ)، ذیل آیت 21:22۔

[36] القرآن الکریم، سورۃ الطور 52:35–36۔

[37] محمد بن احمد القرطبی، الجامع لاحکام القرآن (قاہرہ: دار الکتب المصریۃ، 1964ء)، ذیل آیت 52:35۔

[38] محمد بن اسماعیل البخاری، الجامع الصحیح (بیروت: دار طوق النجاۃ، 1422ھ)، حدیث 4854۔

[39] القرآن الکریم، سورۃ الانعام 6:76۔

[40] رازی، مفاتیح الغیب، ذیل آیت 6:76۔

[41] القرآن الکریم، سورۃ الانعام 6:83۔

ہے، تم اسے مغرب سے لے آؤ؛ تو وہ کافر مبہوت رہ گیا)۔[42] مفسرین نے اس انتقال کی توجیہ یہ کی ہے کہ مخالف نے ''احیاء و اماتہ'' کے لفظ میں مغالطہ پیدا کر کے بحث کو الجھانا چاہا تو حضرت ابراہیمؑ نے ایسی مثال پیش کی جس میں مغالطے کی گنجائش نہ تھی۔[43] اس سے یہ اصول سامنے آتا ہے کہ قرآنی استدلال مخاطب کی ذہنی حالت اور جوابی حکمتِ عملی کو مدنظر رکھتا ہے۔ پیرلمان کی اصطلاح میں یہ مخصوص مخاطب کے لیے استدلال کی موافقت کی عمدہ مثال ہے۔[44]

آخرت پر استدلال: قیاسِ اولیٰ

سورۃ یس کے اختتام پر بعث بعد الموت کا استدلال کئی مراحل پر مشتمل ہے۔ اعتراض یہ ہے: ﴿قَالَ مَن يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ﴾ (کہا کہ ہڈیوں کو کون زندہ کرے گا جب وہ بوسیدہ ہو چکی ہوں)۔[45] روایات کے مطابق مشرکینِ مکہ میں سے کسی نے ایک بوسیدہ ہڈی ہاتھ میں مسل کر یہ اعتراض کیا تھا۔[46] جواب کا پہلا مرحلہ یہ ہے: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (کہہ دیجیے انہیں وہی زندہ کرے گا جس نے پہلی بار انہیں پیدا کیا، اور وہ ہر طرح کی تخلیق کو جانتا ہے)،[47] جو اس اصول پر قائم ہے کہ جو ابتدا کر سکتا ہے وہ اعادہ بھی کر سکتا ہے۔ دوسرا مرحلہ قیاسِ اولیٰ ہے: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ (کیا جس نے آسمان و زمین پیدا کیے وہ ان جیسوں کو پیدا کرنے پر قادر نہیں؟)۔[48] اس کا مقدمہ سورۃ غافر میں خود بیان ہو چکا ہے: ﴿لَخَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ﴾ (آسمانوں اور زمین کی تخلیق انسانوں کی تخلیق سے بڑا کام ہے)۔[49] یوں جب بڑی تخلیق مسلّم ہے تو چھوٹی تخلیق کا امکان بدرجۂ اولیٰ ثابت ہوتا ہے۔ آخر میں نتیجہ اس اعلان کی صورت میں آتا ہے: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَن يَقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾۔[50]

رسالت و وحی: تحدّی کی ساخت

رسالت و وحی کے دعوے کو قرآن نے ایک کھلے چیلنج کی صورت میں پیش کیا: ﴿وَإِن كُنتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُم مِّن دُونِ اللَّهِ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ﴾ (اور اگر تم اس کلام کے بارے میں شک میں ہو جو ہم نے اپنے بندے پر نازل کیا تو اس جیسی ایک سورت لے آؤ اور اللہ کے سوا اپنے مددگاروں کو بلا لو اگر تم سچے ہو)۔[51] اس ساخت کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ دعوے کا بوجھ دو طرفہ ہو جاتا ہے: قرآن اپنے دعوے کا ثبوت مخالف کے سامنے رکھ دیتا ہے اور مخالف کو اپنی تردید کی عملی صورت بھی دے دیتا ہے۔ اعجازِ قرآن کے محل کے بارے میں علماء کا اختلاف رہا ہے، کوئی اسے بلاغت میں، کوئی مضامین میں اور کوئی صرفہ میں دیکھتا ہے،[52] لیکن استدلال کی ساخت کے اعتبار سے مشترک نکتہ یہ ہے کہ چیلنج کھلا، قابلِ آزمائش اور مخاطب کے لیے قابلِ رسائی ہے۔

---

[42] القرآن الکریم، سورۃ البقرہ 2:258۔

[43] رازی، مفاتیح الغیب، ذیل آیت 2:258۔

[44] Perelman and Olbrechts-Tyteca, *New Rhetoric*, pt. 1.

[45] القرآن الکریم، سورۃ یس 36:78۔

[46] محمد بن جریر الطبری، جامع البیان عن تاویل آی القرآن (بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، 2000ء)، ذیل آیت 36:78۔

[47] القرآن الکریم، سورۃ یس 36:79۔

[48] القرآن الکریم، سورۃ یس 36:81۔

[49] القرآن الکریم، سورۃ غافر 40:57۔

[50] القرآن الکریم، سورۃ یس 36:82۔

[51] القرآن الکریم، سورۃ البقرہ 2:23۔

[52] سیوطی، الاتقان فی علوم القرآن، اعجازِ قرآن سے متعلق باب۔

تقلید، ظن اور بارِ ثبوت: قرآنی علمیات کے اصول

قرآن نے علمی ذمہ داری کی تین بنیادیں مقرر کی ہیں۔ پہلی بنیاد اندھی تقلید کی تردید ہے: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۗ أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ (جب ان سے کہا جاتا ہے کہ اللہ کے اتارے ہوئے کی پیروی کرو تو کہتے ہیں بلکہ ہم اس کی پیروی کریں گے جس پر ہم نے اپنے باپ دادا کو پایا؛ کیا اگرچہ ان کے باپ دادا کچھ نہ سمجھتے ہوں اور ہدایت پر نہ ہوں؟)۔[53] دوسری بنیاد ظن کی مذمت ہے: ﴿وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ (اور بے شک گمان حق کے مقابلے میں کچھ کام نہیں آتا)۔[54] تیسری بنیاد بارِ ثبوت کی ہے جس کا ذکر برہان کے مطالبے میں ہو چکا۔ تاہم قرآن ہر قسم کے اعتماد کو تقلید نہیں کہتا۔ جو لوگ علم نہیں رکھتے ان کے لیے اہلِ علم کی طرف رجوع کا حکم بھی ہے: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾۔[55] یہ فرق مذموم تقلید اور جائز اعتماد، یعنی گواہی اور ماہرین پر اعتماد، کے درمیان حدِ فاصل قائم کرتا ہے۔ یوں قرآنی علمیات نہ شکیت کو قبول کرتی ہے نہ اندھے اعتماد کو، بلکہ باخبر اعتماد کو معیار بناتی ہے۔

آدابِ مکالمہ: حکمت، موعظہ اور جدالِ احسن

قرآن کا استدلال محض منطقی ساخت نہیں بلکہ اخلاقی آداب کا بھی پابند ہے۔ سورۃ النحل کی آیت اس سلسلے کا مرکزی متن ہے: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۖ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾۔[56] ابن رشد کی تقسیم کے مطابق یہ برہانی، خطابی اور جدلی طریق کی طرف اشارہ ہے اور ہر طبقے کو اس کی استعداد کے مطابق مخاطب کرنا چاہیے۔[57] اہلِ کتاب کے ساتھ مکالمے کے لیے الگ ہدایت ہے: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾،[58] اور مشترک بنیاد تلاش کرنے کا حکم ہے: ﴿قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا اللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا﴾۔[59] طٰہٰ عبد الرحمن نے اسی بنیاد پر ''اخلاقِ حوار'' کی بحث قائم کی اور علمِ کلام کی تجدید کو مکالماتی اخلاقیات سے جوڑا۔[60]

معاصر فکری بیانیے اور قرآنی استدلال کا مکالمہ

اس حصے میں قرآنی استدلال کی مذکورہ ساخت کو چار معاصر بیانیوں کے سامنے رکھ کر دیکھا گیا ہے تاکہ معلوم ہو سکے کہ کہاں مشترک بنیاد موجود ہے، کہاں حقیقی اختلاف ہے اور کہاں قرآنی ماڈل کی حدود ظاہر ہوتی ہیں۔

سائنسی فطرت پسندی اور نیا الحاد

ڈاکنز اور ان کے ہم خیال مصنفین کا بنیادی مطالبہ یہ ہے کہ ماورائی دعوے بھی شواہد اور عقلی تنقید کے سامنے جواب دہ ہوں،[61] اور قرآن اس مطالبے سے بنیادی اختلاف نہیں رکھتا کیونکہ وہ خود ﴿هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ کا اصول پیش کرتا ہے۔ اختلاف دو مقامات پر ہے۔ اول، شواہد کے دائرے میں: فطرت پسندی صرف مادی اور قابلِ پیمائش شواہد کو معتبر سمجھتی ہے جبکہ قرآن کائنات کے نظم، وجود کے امکان، انسانی فطرت اور اخلاقی شعور کو بھی دلیل کا حصہ بناتا ہے اور انہیں ''آیات'' قرار دیتا ہے: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ (ہم عنقریب انہیں اپنی نشانیاں آفاق میں بھی دکھائیں گے اور خود ان کے اندر بھی، یہاں تک کہ ان پر واضح ہو جائے کہ وہی حق ہے)۔[62] دوم، ضابطۂ استنتاج میں: فطرت پسند کے نزدیک نشانی سے خالق تک استنتاج ایک غیر لازم جست ہے، جبکہ قرآن

---

[53] القرآن الکریم، سورۃ البقرہ 2:170۔

[54] القرآن الکریم، سورۃ النجم 53:28۔

[55] القرآن الکریم، سورۃ النحل 16:43۔

[56] القرآن الکریم، سورۃ النحل 16:125۔

[57] Averroes, *Decisive Treatise*.

[58] القرآن الکریم، سورۃ العنکبوت 29:46۔

[59] القرآن الکریم، سورۃ آل عمران 3:64۔

[60] طٰہٰ عبد الرحمن، فی اصول الحوار وتجدید علم الکلام (الدار البیضاء: المرکز الثقافی العربی، 2000ء)۔

[61] Dawkins, *God Delusion*, chaps. 3–4.

[62] القرآن الکریم، سورۃ فصلت 41:53۔

کے نزدیک یہ تراکمی استدلال کا معقول نتیجہ ہے۔ یوں اختلاف کا اصل مرکز دلیل کی موجودگی نہیں بلکہ دلیل کی تعبیر اور ضابطۂ استنتاج ہے۔

یہاں یہ وضاحت بھی ضروری ہے کہ قرآنی دلیل ''خلا کے خدا'' کی دلیل نہیں۔ وہ ہماری لاعلمی کے خلاؤں کی طرف نہیں بلکہ معلوم اور مسلسل نظم کی طرف توجہ دلاتا ہے۔[63] اقبال نے بھی لکھا کہ قرآن فطرت کے مشاہدے اور تاریخ کے مطالعے کو معرفتِ حقیقت کا ذریعہ سمجھتا ہے۔[64] لہٰذا سائنسی علم اور قرآنی استدلال کے درمیان مکالمے کی گنجائش موجود ہے، بشرطیکہ سائنسی نظریات کو آیات کی تفسیر میں زبردستی داخل کرنے، یعنی تطبیق پسندی (concordism)، سے احتراز کیا جائے۔

سیکولر لبرل عقلِ عامہ اور عوامی استدلال

جان رالز کے نظریۂ ''عوامی عقل'' کے مطابق سیاسی مباحث میں ایسی دلیلیں پیش ہونی چاہییں جنہیں ہر شہری، اپنے مذہبی پس منظر سے قطع نظر، سمجھ اور پرکھ سکے۔[65] یورگن ہابرماس نے ''پس سیکولر'' معاشرے میں مذہبی شہریوں سے یہ توقع رکھی کہ وہ اپنے دلائل کو عوامی بحث کے لیے سیکولر زبان میں ترجمہ کریں،[66] جبکہ چارلس ٹیلر نے سیکولر عہد کو ''محیط چوکھٹے'' (immanent frame) کے تصور سے سمجھایا جس میں ماورائی دعوے بھی ایک امکان کے طور پر باقی رہتے ہیں۔[67] پیرلمان کے تصور کی روشنی میں قرآنی استدلال کی دو سطحیں نظر آتی ہیں۔ ایک ''عالمگیر مخاطب'' کی سطح ہے جس میں ایسے مقدمات استعمال ہوتے ہیں جنہیں ہر انسان کا شعور پرکھ سکتا ہے، جیسے کائناتی نظم، موت و حیات کا تجربہ اور اخلاقی حس؛ ان کی منتقلی سیکولر زبان میں ممکن ہے۔ دوسری ''مخصوص مخاطب'' کی سطح ہے جس میں وحی کی حجیت بطور مسلّمہ مانی جاتی ہے، اور یہاں ترجمے کی حد آ جاتی ہے۔ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[68] اس بات کی شرط ہے کہ دونوں سطحوں پر قائل کرنا جبر کے بجائے دلیل کے ذریعے ہو۔ اس لیے قرآنی ماڈل اور عوامی عقل کے مابین جزوی اشتراک موجود ہے، مگر قرآن وحی کو مکمل طور پر قوسین میں بند کرنے کے مطالبے سے متفق نہیں ہو سکتا۔

مابعد جدیدیت اور متن کی تاریخیت

لیوتار نے مابعد جدید حالت کو ''بڑے بیانیوں پر عدمِ اعتماد'' سے تعبیر کیا،[69] اور اس فضا میں قرآن کے آفاقی صداقت کے دعوے بھی شکوک کا نشانہ بنتے ہیں۔ مسلم دنیا کے اندر نصر حامد ابو زید نے قرآن کی الٰہی اصل تسلیم کرتے ہوئے بھی اس کے تاریخی و لسانی سیاق پر زور دیا،[70]۔ ان کے ناقدین کا کہنا ہے کہ متن کی تاریخیت پر یہ اصرار اس کی ماورائی حجیت کو کمزور کر دیتا ہے۔ قرآنی استدلال کی ساخت اس بحث میں ایک مفید فرق کی نشاندہی کرتی ہے۔ قرآن کے بہت سے شواہد تاریخی طور پر مخصوص ہیں، جیسے اونٹ اور مکڑی کا گھر، لیکن ان سے اخذ ہونے والی استدلالی صورتیں، یعنی قیاسِ اولیٰ، تقسیم و حصر اور تمانع، غیر تاریخی ہیں اور ہر زمانے کے ذہن کے لیے قابلِ فہم ہیں۔ فضل الرحمن کی ''دوہری حرکت'' کی تجویز بھی اسی فرق پر قائم ہے، یعنی آیات کے تاریخی سیاق سے اصول اخذ کرنا اور پھر انہیں موجودہ حالات پر منطبق کرنا۔[71]

---

[63] القرآن الکریم، سورۃ الملک 67:3۔

[64] Muhammad Iqbal, *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*, ed. M. Saeed Sheikh (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986), lecture 1.

[65] John Rawls, *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press, 1993), lecture 6.

[66] Jürgen Habermas, "Religion in the Public Sphere," *European Journal of Philosophy* 14, no. 1 (2006): 1–25.

[67] Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007), chap. 15.

[68] القرآن الکریم، سورۃ البقرہ 2:256۔

[69] Lyotard, *Postmodern Condition*, xxiv.

[70] Abu Zayd, *Rethinking the Qur'an*, introduction.

[71] Fazlur Rahman, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 5–7.

مسلم داخلی بیانیے: احیائی، اصلاحی اور روایتی

مسلم فکری دائرے میں بھی قرآنی استدلال کی تفہیم یکساں نہیں۔ احیائی فکر میں، جس کے نمایاں نمائندے مودودی اور سید قطب ہیں، قرآن کو ایک جامع نظریاتی رہنمائی کے طور پر پڑھا جاتا ہے اور زور نظامِ حیات کی برتری ثابت کرنے پر ہوتا ہے؛[72] اصلاحی فکر میں محمد عبدہ نے توحید کو عقل کے اصولوں سے ہم آہنگ ثابت کیا اور تقلید پر نقد کیا؛[73] روایتی کلامی فکر میں، خصوصاً ابن تیمیہ کی روایت میں، صحیح عقل و نقل کے مابین عدمِ تعارض پر زور رہا؛[74] اور اسلامائزیشنِ علوم کی تحریک میں اسماعیل راجی الفاروقی نے علوم کی ازسرِ نو تشکیل کو توحید سے وابستہ کیا۔[75] ان رجحانات کا تقابل درج ذیل جدول میں پیش کیا گیا ہے۔

تنقیدی سوال	قرآنی استدلال سے ربط	بنیادی دعویٰ	بیانیہ
کیا غیر مادی دلائل علمی ہو سکتے ہیں؟	مطالبۂ برہان میں اشتراک، دائرۂ شواہد میں اختلاف	ہر دعویٰ تجرباتی شواہد کا محتاج ہے	**سائنسی فطرت پسندی**
کیا وحی کو مکمل خارج کیا جا سکتا ہے؟	عالمگیر مخاطب کی سطح پر اشتراک	عوامی بحث مشترک دلائل پر ہو	**سیکولر لبرل عوامی عقل**
کیا آفاقی صداقت ممکن ہے؟	تاریخی مثالوں اور غیر تاریخی صورتوں میں فرق	بڑے بیانیوں پر عدمِ اعتماد	**مابعد جدیدیت**
کیا مناہج میں ہم آہنگی ممکن ہے؟	قرآنی استدلال بطور مشترک بنیاد	عقل و وحی کے تعلق کی مختلف تعبیریں	**مسلم داخلی بیانیے**

جدول 2: معاصر بیانیوں کے مقابل قرآنی استدلال (مصنف کی اپنی تدوین)

تجزیہ و مناقشہ: امکانات اور حدود

اس مطالعے پر تین اعتراضات وارد ہو سکتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ قرآنی دلائل بنیادی طور پر خطابی اور اقناعی ہیں اور صوری معنی میں معتبر نہیں۔ اس کا جواب یہ ہے کہ کلاسیکی مسلم علماء نے خود برہانی، خطابی اور جدلی طرزِ استدلال میں فرق کیا اور قرآن کو ان سب پر مشتمل پایا؛ مزید برآں گوین جیسے محققین نے قرآن میں شرطی قیاس، قیاسِ اولیٰ اور تمثیل کی باقاعدہ ساختیں دکھائی ہیں۔[76]

دوسرا اعتراض یہ ہے کہ قرآنی استدلال صرف انہی کو قائل کرتا ہے جو پہلے سے مائل ہوں، یعنی اس میں دور کا خطرہ ہے۔ قرآن خود اس حقیقت کو تسلیم کرتا ہے کہ دلیل کی تاثیر مخاطب کی آمادگی پر منحصر ہے: ﴿سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أَأَنذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ (ان کے لیے برابر ہے کہ آپ انہیں ڈرائیں یا نہ ڈرائیں، وہ ایمان نہیں لائیں گے)۔[77] یہ عمومی انسانی تجربہ بھی ہے کہ کوئی دلیل، خواہ کتنی ہی مضبوط ہو، تعصب اور مفاد کے سامنے بے اثر ہو سکتی ہے۔ اس لیے قرآنی ماڈل میں عقلی دلیل کے ساتھ اخلاقی خلوص اور طلبِ ہدایت بھی شرط کی حیثیت رکھتے ہیں، اور یہ استدلال کی ناکامی نہیں بلکہ اس کے دائرۂ کار کا بیان ہے۔

---

[72] سید قطب، فی ظلال القرآن (قاہرہ: دار الشروق، 1992ء)، مقدمہ۔

[73] Muhammad ʿAbduh, *The Theology of Unity*, trans. Ishaq Musaʿad and Kenneth Cragg (London: George Allen & Unwin, 1966).

[74] ابن تیمیہ، درء تعارض العقل والنقل۔

[75] Ismaʿil Raji al-Faruqi, *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan* (Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982).

[76] Gwynne, *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning*.

[77] القرآن الکریم، سورۃ البقرہ 2:6۔

تیسرا اعتراض تطبیق پسندی کے خطرے سے متعلق ہے، یعنی جدید نظریات سے ہم آہنگی کی کوشش میں آیات کی ایسی تعبیرات اختیار کی جائیں جو متن کے لسانی و سیاقی دائرے سے باہر ہوں۔ یہ خطرہ حقیقی ہے، اور اس کا علاج یہ ہے کہ تفسیر میں زبان، سیاق اور نظمِ کلام کے اصولوں کو بنیاد بنایا جائے اور سائنسی نظریات کو، جو بدلتے رہتے ہیں، قرآنی دلالت کا مستقل حصہ نہ بنایا جائے۔

خلاصہ بحث و نتائج

زیرِ نظر مطالعے میں قرآنی استدلال کی ساخت اور معاصر فکری بیانیوں کے ساتھ اس کے تعلق کا تجزیہ کیا گیا۔ تحقیق سے حسبِ ذیل نتائج اخذ ہوتے ہیں۔ اول، قرآن میں حجت، برہان، سلطان، بینہ اور جدل جیسی اصطلاحات کا ایک مربوط معنوی دائرہ موجود ہے جو مطالبۂ دلیل کو دعوتِ ایمان کا لازمی حصہ بناتا ہے۔ دوم، منتخب مقامات میں دعویٰ، آیات و شواہد، اعتراض کا جواب اور نتیجہ و دعوتِ عمل پر مشتمل ایک بار بار ابھرنے والا چار مرحلہ نمونہ دکھائی دیتا ہے۔ سوم، قرآنی استدلال مخاطب شناس ہے اور عالمگیر و مخصوص مخاطبین کے لیے الگ مقدمات اور اسالیب اختیار کرتا ہے، جیسا کہ حضرت ابراہیمؑ کے مکالموں اور آیتِ حکمت و موعظہ میں نظر آتا ہے۔ چہارم، قرآنی دلیل تراکمی ہے اور نشانیوں کی مجموعی دلالت پر قائم ہے، جبکہ قیاسِ اولیٰ، تقسیم و حصر اور تمانع جیسی صورتوں کے باعث اس میں قابلِ تجزیہ منطقی ساخت پائی جاتی ہے۔ پنجم، معاصر بیانیوں کے ساتھ مکالمے میں مطالبۂ دلیل، علمی ذمہ داری اور آدابِ گفتگو مشترک بنیاد فراہم کرتے ہیں، جبکہ شواہد کے دائرے، ضابطۂ استنتاج اور وحی کی حجیت کے مسائل میں حقیقی اختلاف باقی رہتا ہے۔

ان نتائج کی روشنی میں چند سفارشات پیش کی جاتی ہیں۔ اول، جامعات اور مدارس کے نصاب میں علومِ قرآن کے ساتھ قرآنی استدلال اور معاصر نظریاتِ استدلال کا تقابلی مطالعہ شامل کیا جائے۔ دوم، بین المذاہب اور بین الفکری مکالمے میں ﴿تَعَالَوْا إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَاءٍ﴾ اور ﴿بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ کے اصولوں کو عملی ضابطۂ آداب بنایا جائے۔ سوم، تطبیق پسندی سے بچتے ہوئے سائنس اور فلسفہ کے ساتھ قرآنی مباحث کو باہمی احترام اور علمی دیانت کے ساتھ آگے بڑھایا جائے۔ چہارم، مزید تحقیق میں قرآنی استدلال کی ساخت کا دیگر مقامات اور مدنی سورتوں کے سیاق میں مطالعہ کیا جائے۔

کتابیات (Bibliography)

القرآن الکریم۔
ابن تیمیہ، احمد بن عبد الحلیم۔ درء تعارض العقل والنقل۔ تحقیق: محمد رشاد سالم۔ طبع دوم۔ 11 جلدیں۔ ریاض: جامعۃ الامام محمد بن سعود الاسلامیۃ، 1991ء۔
البخاری، محمد بن اسماعیل۔ الجامع الصحیح۔ تحقیق: محمد زہیر بن ناصر الناصر۔ بیروت: دار طوق النجاۃ، 1422ھ
الرازی، فخر الدین۔ مفاتیح الغیب (التفسیر الکبیر)۔ طبع سوم۔ 32 جلدیں۔ بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1420ھ
الراغب الاصفہانی، الحسین بن محمد۔ المفردات فی غریب القرآن۔ تحقیق: صفوان عدنان داؤدی۔ دمشق: دار القلم؛ بیروت: الدار الشامیۃ، 1412ھ
الزرکشی، بدر الدین۔ البرہان فی علوم القرآن۔ تحقیق: محمد ابو الفضل ابراہیم۔ 4 جلدیں۔ قاہرہ: دار احیاء الکتب العربیۃ، 1957ء۔
السیوطی، جلال الدین۔ الاتقان فی علوم القرآن۔ تحقیق: محمد ابو الفضل ابراہیم۔ 4 جلدیں۔ قاہرہ: الہیئۃ المصریۃ العامۃ للکتاب، 1974ء۔
الطبری، محمد بن جریر۔ جامع البیان عن تاویل آی القرآن۔ تحقیق: احمد محمد شاکر۔ 24 جلدیں۔ بیروت: مؤسسۃ الرسالۃ، 2000ء۔
طہ عبد الرحمن۔ فی اصول الحوار وتجدید علم الکلام۔ طبع دوم۔ الدار البیضاء: المرکز الثقافی العربی، 2000ء۔
القرطبی، محمد بن احمد۔ الجامع لاحکام القرآن۔ تحقیق: احمد البردونی و ابراہیم اطفیش۔ طبع دوم۔ 20 جلدیں۔ قاہرہ: دار الکتب المصریۃ، 1964ء۔
قطب، سید۔ فی ظلال القرآن۔ طبع ہفدہم۔ 6 جلدیں۔ قاہرہ: دار الشروق، 1992ء۔

ʿAbduh, Muhammad. *The Theology of Unity*. Translated by Ishaq Musaʿad and Kenneth Cragg. London: George Allen & Unwin, 1966.

Abu Zayd, Nasr Hamid. *Rethinking the Qur'an: Towards a Humanistic Hermeneutics*. Utrecht: Humanistics University Press, 2004.

Aristotle. *On Rhetoric: A Theory of Civic Discourse*. Translated by George A. Kennedy. New York: Oxford University Press, 1991.

Averroes (Ibn Rushd). *The Book of the Decisive Treatise Determining the Connection between the Law and Wisdom*. Translated by Charles E. Butterworth. Provo, UT: Brigham Young University Press, 2001.

Dawkins, Richard. *The God Delusion*. Boston: Houghton Mifflin, 2006.

Al-Faruqi, Ismaʿil Raji. *Islamization of Knowledge: General Principles and Work Plan*. Herndon, VA: International Institute of Islamic Thought, 1982.

Al-Ghazali, Abu Hamid. "The Just Balance (al-Qistas al-Mustaqim)." In *Freedom and Fulfillment: An Annotated Translation of al-Ghazali's al-Munqidh min al-Dalal and Other Relevant Works of al-Ghazali*, translated by Richard J. McCarthy. Boston: Twayne, 1980.

Gwynne, Rosalind Ward. *Logic, Rhetoric, and Legal Reasoning in the Qur'an: God's Arguments*. London: RoutledgeCurzon, 2004.

Habermas, Jürgen. "Religion in the Public Sphere." *European Journal of Philosophy* 14, no. 1 (2006): 1–25.

Ibn Taymiyya. *Ibn Taymiyya Against the Greek Logicians*. Translated by Wael B. Hallaq. Oxford: Clarendon Press, 1993.

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam*. Edited by M. Saeed Sheikh. Lahore: Institute of Islamic Culture, 1986.

Izutsu, Toshihiko. *God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung*. Tokyo: Keio Institute of Cultural and Linguistic Studies, 1964.

Lyotard, Jean-François. *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Translated by Geoff Bennington and Brian Massumi. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.

Mir, Mustansir. *Coherence in the Qur'an: A Study of Islahi's Concept of Nazm in Tadabbur-i Qur'an*. Indianapolis: American Trust Publications, 1986.

Perelman, Chaïm, and Lucie Olbrechts-Tyteca. *The New Rhetoric: A Treatise on Argumentation*. Translated by John Wilkinson and Purcell Weaver. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1969.

Rahman, Fazlur. *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition*. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Rawls, John. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press, 1993.

Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge, MA: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

Toulmin, Stephen E. *The Uses of Argument*. Updated ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.