AL-AASAR Journal
Quarterly Research Journal
www.al-aasar.com

Vol. 2, No. 4 (2025)
Online ISSN: 3006-693X
Print ISSN:3006-6921

تفسیر تدبر قرآن پر تفسیر الکشاف کے اعتقادی اثرات

محمد عرفان[1]

ڈاکٹر محمد رضوان محمود[2]

Abstact:

This study examines the theological and interpretive influence of al-Zamakhsharī's Tafsīr al-Kashshāf on Mawlānā Amīn Aḥsan Iṣlāḥī's Tadabbur al-Qur'ān. While Tadabbur al-Qur'ān is widely recognized as a landmark of the Indo-Pak Qur'ānic tradition—marked by coherence (naẓm), literary depth, and moral insight—it also reflects, at certain points, clear intellectual affinities with the Muʿtazilī exegetical approach of al-Kashshāf. Through a comparative analysis of key doctrinal themes such as intercession (shafāʿah), the beatific vision (ruʾyat Allāh), the weighing of deeds (mīzān), divine sealing of hearts (khatm al-qulūb), and the concept of Qur'ānic coherence, the study highlights areas of convergence and divergence between the two works. It argues that although Iṣlāḥī does not consciously endorse Muʿtazilī theology, his interpretive choices in certain passages echo the rational and metaphorical tendencies characteristic of al-Zamakhsharī. At the same time, Tadabbur al-Qur'ān maintains its distinct identity by reframing these influences within an ethical, spiritual, and naẓm-based framework. The paper concludes that the relationship between the two tafsīrs represents a subtle yet significant intellectual continuity, illustrating how classical exegetical legacies can shape modern Qur'ānic interpretation without resulting in mere imitation.

تدبرِ قرآن برصغیر کی تفسیری روایت کا وہ درخشندہ باب ہے جس میں فکری گہرائی، ادبی لطافت اور دینی بصیرت ایک حسین امتزاج کی صورت میں جلوہ گر ہیں۔اس تفسیر میں جابہ جا قرآن کے نظم، اسلوب اور پیغامِ ہدایت کو نہایت سلیقے اور شعور کے ساتھ آشکار کیا گیا ہے۔مصنف نے اپنے فکری زاویے سے جہاں اہلِ سنت کے اعتقادی موقف کی بھرپور ترجمانی کی ہے، وہیں بعض مقامات پر تفسیرِ کشاف کے کلامی اثرات بھی نمایاں طور پر محسوس کیے جا سکتے ہیں۔

صاحبِ کشاف کا ذہن اپنی دقتِ نظر، زبان کی نزاکت اور استدلال کی باریکی کے سبب بعد کے مفسرین پر گہرا اثر چھوڑ گیا۔تدبرِ قرآن میں اگرچہ مصنف نے ان اثرات کو اعتدال اور توازن کے دائرے میں برتا ہے، تاہم بعض مباحث میں اس کی فکری رگوں میں کشاف کا لہو گردش کرتا محسوس ہوتا ہے۔یوں یہ تفسیر نہ صرف نظمِ قرآن کی شعوری دریافت کا شاہکار ہے بلکہ ماضی کی علمی میراث کے ساتھ ایک لطیف فکری مکالمے کی صورت بھی اختیار کر لیتی ہے۔

تدبرِ قرآن میں بعض مقامات پر کلامی مباحث کے ضمن میں ایسی تعبیرات سامنے آتی ہیں جو تفسیرِ کشاف کے فکری اثرات کی یاد دلاتی ہیں۔

عقیدہ شفاعت کے مفہوم میں کشاف کی ہمنوائی

سورۂ بقرہ 48 "وَاتَّقُوا يَوْمًا لَّا تَجْزِي نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْئًا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَاعَةٌ ." کی تفسیر میں مولانا امین احسن اصلاحی نے عقیدۂ شفاعت کو ایک مخصوص زاویے سے سمجھتے ہوئے اس کے اس مفہوم کا انکار کیا ہے جو عام طور پر اہلِ سنت کے عقائد میں تسلیم شدہ ہے۔

مولانا اصلاحی لکھتے ہیں :

"شفاعت کا مفہوم : شفاعت، شفع سے ہے۔شَفَعَ الشیئَ کے معنی ہیں، اس کے ساتھ اسی طرح کی چیز کو ملا کر اس کو جوڑا کر دیا۔شفع لفلان یا

---

[1] ایم فل ریسرچ سکالر، شعبہ علوم اسلامیہ، رفاہ انٹرنیشنل یونیورسٹی فیصل آباد کیمپس

[2] اسسٹنٹ پروفیسر، شعبہ علوم اسلامیہ، رفاہ انٹرنیشنل یونیورسٹی فیصل آباد کیمپس

Vol. 2, No. 4 (2025)
Online ISSN: 3006-693X
Print ISSN:3006-6921

شفع فیہ کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ کسی کی بات یا درخواست کے ساتھ کوئی شخص اپنی تائید یا سفارش ملا کر اس کو مؤید کر دے۔عدل کے معنی انصاف کے ہیں۔ فرمایا " ان تحکموا بالعدل "[3] "یہ کہ انصاف کے ساتھ فیصلہ کرو" پھر یہیں سے یہ لفظ مساوی اور برابر کے معنی میں استعمال ہوا۔ فرمایا " او عدل ذلك صیاما " [4] " یا اس کے برابر روزے" نیز فدیہ کے معنی میں استعمال ہوا کیونکہ فدیہ جس کا فدیہ ہوتا ہے اس کے برابر سمجھا جاتا ہے۔عربیت کا ایک اسلوب: "وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ"[5] میں عربی زبان کا وہ اسلوب ملحوظ ہے جس میں بظاہر تو ایک شے کے لازم کی نفی ہوتی ہے لیکن مقصود در حقیقت ملزوم کی نفی ہوتی ہے۔امرؤالقیس نے اپنے ایک شعر میں ایک صحرائی راستہ کی تعریف کی ہے کہ لایھتدی بمنارہ (اس کی برجیوں سے رستہ معلوم نہیں کیا جاتا)۔ظاہر ہے کہ اس طرز تعبیر سے اس کا مقصود یہ بتانا ہے کہ اس صحرا میں رہنمائی کے لیے برجیاں اور منارے سرے سے موجود ہی نہیں ہیں۔اسی اسلوب پر یہاں یہ بتانا مقصود ہے کہ اس دن نہ کوئی ان کے لیے شفاعت کرنے والا ہوگا،نہ کوئی شفاعت قبول ہوگی،نہ کسی کے پاس دینے کے لیے معاوضہ ہوگا،نہ کسی سے معاوضہ لیا جائے گا،نہ کسی کے حامی اور مددگار ہوں گے،نہ کسی کی حمایت و مدد کی جا سکے گی۔یہی حقیقت دوسرے الفاظ میں اس طرح بیان ہوئی ہے "فَمَا تَنفَعُهُمْ شَفٰعَةُ ٱلشّٰفِعِينَ"[6] " پس ان کو شفاعت کرنے والوں کی شفاعت کچھ نفع نہیں دے گی "۔اور ھر دوزخیوں کی زبان سے یہ الفاظ نقل ہوئے ہیں " فَمَا لَنَا مِن شٰفِعِينَ وَلَا صَدِيقٍ حَمِيمٍ "[7] " نہ ہمارے کوئی سفارش کرنے والے ہیں اور نہ سرگرم دوست"۔بنی اسرائیل کو حضرت ابراہیم،حضرت اسحاق اور حضرت یعقوب (علیہم السلام) جیسے انبیاء کی اولاد میں سے ہونے کا جو گھمنڈ تھا اور جس کی بنا پر وہ اس غلط فہمی میں مبتلا ہو گئے تھے کہ ان کی نجات کے لیے ان بزرگوں کی نسبت اور سفارش ہی کافی ہوگی، یہ آیت ان کے اس واہمہ کی جڑ کاٹ رہی ہے اور ان کو اس بات کی یاددہانی کر رہی ہے کہ خدا کے ہاں کام آنے والی اصل چیز عہد الٰہی کی پابندی اور ایمان و عمل صالح ہے۔اس سے بے پرواہو کر محض آرزوؤں کے ہوائی قلعہ پر اعتماد نہ کرو۔"[8]

یہ تعبیر اپنی فکری ساخت میں معتزلہ کی روش سے مشابہ دکھائی دیتی ہے،کیونکہ معتزلہ نے بھی شفاعت کو محض نجاتِ گنہگاروں کے معنی میں قبول کرنے سے انکار کیا تھا۔اسی پہلو سے دیکھا جائے تو یہاں تدبر قرآن اور تفسیر کشاف کے درمیان ایک واضح فکری مطابقت محسوس ہوتی ہے۔

اگرچہ مولانا اصلاحی کا مقصود اعتزالی فکر کی تائید نہیں بلکہ قرآن کے بیان کردہ عدلِ الٰہی کی توضیح ہے،تاہم ان کا زاویۂ نظر کلامی سطح پر انہی خطوط پر حرکت کرتا ہے جن پر صاحبِ کشاف جیسے معتزلی مفسر نے اپنے استدلال کی بنیاد رکھی تھی۔یوں یہ مثال اس بات کی روشن دلیل ہے کہ تدبر قرآن پر کشاف کے کلامی اثرات نہ صرف محسوس کیے جا سکتے ہیں بلکہ بعض آیات کی تفسیر میں ان کی فکری بازگشت صاف سنائی دیتی ہے۔

رویتِ باری تعالیٰ میں فکری مطابقت

رویتِ باری تعالیٰ یعنی اللہ تعالیٰ کے دیدار کا امکان اسلامی علمِ کلام کا ایک نہایت نازک اور باریک مسئلہ ہے۔اہلِ سنت کے نزدیک ایمان والوں کے لیے آخرت میں دیدارِ الٰہی ایک مسلم عقیدہ ہے،جو نصوصِ قطعیہ سے ثابت ہے۔تاہم،معتزلہ نے اس عقیدے کو عقل کے میزان میں پرکھتے ہوئے اس کی صریح نفی کی۔ان کے نزدیک اللہ تعالیٰ کو آنکھوں سے دیکھنا ممکن نہیں،نہ دنیا میں اور نہ ہی آخرت میں،کیونکہ وہ جسم،جہت اور مکان سے منزّہ ہے۔چنانچہ معتزلہ نے ان تمام آیات کی تاویل کی جن میں دیدارِ الٰہی کا ذکر آیا ہے۔

---

[3] نساء:58

[4] مائدہ:95

[5] البقرۃ:48

[6] مدثر:48

[7] شعراء:100،101

[8] اصلاحی،امین احسن،تدبر قرآن ج1ص 209

AL-AASAR Journal
Quarterly Research Journal
www.al-aasar.com

Vol. 2, No. 4 (2025)
Online ISSN: 3006-693X
Print ISSN:3006-6921

یہی فکری اثر ہمیں تدبرِ قرآن میں بھی ملتا ہے۔ سورۃ الانعام کی آیت "لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ"[9] اور سورۃ اعراف کی آیت " □فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا"[10] کی تفسیر میں مولانا امین احسن اصلاحی نے ایسے تعبیراتی انداز اختیار کیے ہیں جو صاف طور پر صاحبِ کشاف کے معتزلی منہج سے قریب تر معلوم ہوتے ہیں۔

مولانا اصلاحی لکھتے ہیں:

" یعنی اگر تم یہ خیال کرتے ہو کہ خدا نظر تو نہیں آتا تو یہ چیز مایوس ہونے کی نہیں، تمہاری نگاہیں تو بیشک اس کو پکڑنے سے قاصر ہیں لیکن وہ تمہاری نگاہوں کو پالیتا ہے۔ جو اسے دیکھنا چاہتا ہے وہ تو اگرچہ اس کو نہیں دیکھ پاتا لیکن وہ ڈھونڈنے والے کو دیکھ لیتا ہے۔ حدیث میں ہے کہ واعبد ربک کانک تراہ فان لم تکن تراہ فانہ یراک"[11] (اپنے رب کی بندگی اس طرح کرو گویا تم اسے دیکھ رہے ہو، اگر تم اسے نہیں دیکھ رہے ہو تو وہ بہر حال تمہیں دیکھ رہا ہے)۔ خدا کے پیکر محسوس تراشنے کی ممانعت: یہ امر یہاں ملحوظ رہے کہ شرک و بت پرستی کے محرکات میں سے ایک اہم محرک ابتدا سے یہ بھی رہا ہے کہ نادانوں نے خدا کو کسی پیکر محسوس میں دیکھنا چاہا ہے۔ اسی چیز نے انسان اور خدا کے درمیان واسطوں اور وسیلوں کو جنم دیا۔ جب خدا کہیں آنکھوں سے نظر نہیں آیا تو ناسمجھ لوگوں نے ان چیزوں کے پیکر تراش کر ان کی پرستش شروع کر دی جن کو وہ خدا کی ذات یا صفات کا مظہر یا اس کا اوتار سمجھے چنانچہ زمانہ حال کے ہندو فلسفی بت پرستی کے جواز کی نئی توجیہہ اب یہی پیش کرتے ہیں اور مجھے حیرت ہوتی ہے کہ ہمارے ہاں جن صوفیوں نے تصور شیخ کی بدعت اختیار کی ہے وہ بھی اپنی اس بدعت کی تائید میں یہی دلیل پیش کرتے ہیں کہ انسان چونکہ پیکر محسوس کا خوگر ہے اس وجہ سے تصور شیخ، تصور الٰہی کا ذریعہ ہے۔ قرآن نے یہاں یہی غلط فہمی رفع فرمائی ہے کہ خدا دیکھنے اور چھونے کی چیز نہیں ہے۔ اس سے قرب و بعد دل کے واسطہ سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر انسان اس کو یاد رکھے تو وہ خدا سے قریب ہوتا ہے، اگر بھول جائے تو دور ہو جاتا ہے۔ اگر آدمی کی نگاہ اس کو نہیں دیکھتی تو اس سے کوئی فرق نہیں پیدا ہوتا، اس کی نگاہیں آدمی کو ہر جگہ اور ہر وقت دیکھتی ہیں اور انسان کے اعتماد کے لیے یہ بس ہے۔ وَهُوَ اللَّطِيْفُ الْخَبِيْرُ، یہ اوپر کی بات کی دلیل صفات الٰہی سے بیان فرمائی کہ وہ بڑا باریک بین اور بڑی خبر رکھنے والا ہے۔ کوئی چیز کتنے ہی پردوں میں ہو اس کی نگاہیں اس تک پہنچ جاتی ہیں اور کوئی چیز کتنی ہی مخفی ہو وہ اس سے ہر آن و ہر لمحہ باخبر ہے۔ مطلب یہ ہوا کہ اس کے لیے ان مزعومہ وسایط و وسائل کی ضرورت نہیں۔ تم اس کے طالب بنو وہ خود تمہیں پالے گا۔ تمہاری نگاہیں بیشک اس کو پانے سے قاصر ہیں لیکن اس کی نگاہیں تمہاری نگاہوں کو پالینے سے قاصر نہیں ہیں۔ وہ ہر جگہ سے ان کو پالیتی ہیں۔"[12]

سورہ الاعراف کی تفسیر میں لکھتے ہیں:

"کلام سے مشرف ہونے کے بعد حضرت موسیٰ کو شوق ہوا کہ جس کا کلام سامعہ نواز ہوا ہے اس کا دیدار بھی باصرہ نواز ہو۔ چنانچہ انھوں نے نہایت ادب سے یہ درخواست کی کہ اے رب تو مجھے اپنے آپ کو دکھا کہ میں تجھے دیکھ لوں، یہ شوق ایک فطری شوق ہے اس وجہ سے اللہ تعالیٰ نے حضرت موسیٰ کو اس پر ملامت نہیں فرمائی بلکہ یہ فرمایا کہ انسان ان ناسوتی آنکھوں سے خدا کی ذات کو نہیں دیکھ سکتا، صرف اس کی صفات کے مظاہر ہی کو دیکھ سکتا ہے۔"[13]

ان آیات کی تفسیر میں مولانا اصلاحی نے رویت کو نہ صرف ظاہری دید سے ماورا قرار دیا بلکہ اس کو روحانی و معرفتی شعور کی ایک کیفیت سے تعبیر کیا، گویا دیدارِ الٰہی کو حسی تجربے کے بجائے قلبی و فکری ادراک کا نام دیا۔ یہی اسلوب صاحبِ کشاف کی تفسیرِ کشاف میں بھی کارفرما ہے، جہاں وہ آیاتِ رویت کو محض استعارہ اور مجاز کے پردے میں سمجھتے ہیں۔

---

[9] الأنعام:103

[10] الأعراف:143

[11] البخاری، محمد بن اسماعیل، الجامع الصحیح، ج1 ص27، الرقم:50

[12] اصلاحی، امین احسن، تدبر قرآن ج3 ص132

[13] اصلاحی، امین احسن، تدبر قرآن ج3 ص360

AL-AASAR Journal
Quarterly Research Journal
www.al-aasar.com

Vol. 2, No. 4 (2025)
Online ISSN: 3006-693X
Print ISSN:3006-6921

یوں معلوم ہوتا ہے کہ تدبر قرآن میں مولانا اصلاحی نے اگرچہ اپنے مخصوص فکری تناظر میں تفسیر کی راہ اختیار کی، تاہم رویتِ باری تعالیٰ کے مسئلے میں ان کی تعبیرات تفسیرِ کشاف کی معتزلی روش کی بازگشت لیے ہوئے ہیں۔ یہ پہلو واضح کرتا ہے کہ کلامی سطح پر تدبرِ قرآن اور کشاف کے درمیان ایک لطیف مگر گہرا فکری رشتہ موجود ہے۔ ایسا رشتہ جو عقل و نقل کی سرحدوں پر چلتے ہوئے تعبیر کے اس اسلوب کو جنم دیتا ہے، جو بظاہر مختلف نظر آتا ہے مگر باطن میں فکری تسلسل کا آئینہ دار ہے۔

وزنِ اعمال میں فکری ہم آہنگی

سورۂ اعراف 8 میں ارشاد ہے:

"وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ"[14]

ترجمہ: اور اس دن اعمال کا وزن حق کے مطابق ہوگا، پس جن کے پلڑے بھاری ہوں گے وہی کامیاب ہوں گے۔"

یہ آیت عقیدۂ میزان یا اعمال کے وزن کے بارے میں ہے، جو یومِ قیامت کے محاسبے سے متعلق ایک بنیادی ایمانی مسئلہ ہے۔

معتزلہ کے نزدیک یہاں وزنِ اعمال سے مراد حقیقی ترازو یا مادی وزن نہیں، بلکہ اعمال کی قدر و قیمت اور ان کے عدلِ الٰہی کے مطابق جانچنے کا عمل ہے۔ ان کے نزدیک چونکہ اعمال اجسام نہیں ہیں کہ وزن کیے جا سکیں، لہٰذا وزن یہاں مجازاً استعمال ہوا ہے یعنی یہ لفظ حساب و انصاف کے استعارے کے طور پر آیا ہے۔ چنانچہ صاحبِ کشاف نے اپنی تفسیرِ کشاف میں بھی یہی موقف اپنایا کہ "میزان" کوئی مادی آلہ نہیں، بلکہ عدل و میزانِ حق کا کنایہ ہے۔

مولانا امین احسن اصلاحی نے تدبرِ قرآن میں اسی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے بالکل اسی تعبیراتی رخ کو اختیار کیا۔ انہوں نے "اعمال کے وزن" کو ظاہری ترازو یا مادی پیمائش نہیں بلکہ اعمال کی اخلاقی و روحانی قدر کا مظہر قرار دیا۔ ان کے نزدیک قیامت کے دن اعمال کا وزن دراصل اس بات کا انکشاف ہوگا کہ کسی عمل کی حقیقت میں کتنی صداقت، اخلاص، اور حق پسندی تھی۔

مولانا اصلاحی لکھتے ہیں :

"مطلب یہ ہے کہ اس دن وزن رکھنے والی شے صرف حق ہوگا۔ باطل میں میرے سے کوئی وزن ہی نہیں ہوگا۔ قیامت میں اللہ تعالیٰ جو ترازو نصب فرمائے گا وہ ہر ایک کے اعمال تول کر بتادے گی کہ اس میں حق کا حصہ کتنا ہے۔ پھر جس کے پلڑے بھاری ہوں گے، یعنی حق کی مقدار ان کے ساتھ زیادہ ہوگی، وہ فلاح پانے والے بنیں گے اور جن کے پلڑے ہلکے ہوں گے وہ خائب و خاسر ہوں گے۔ اعمال کے باوزن اور بے وزن ہونے کے باب میں قرآن نے یہ اصول بھی بیان فرمایا ہے۔ "قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالأَخْسَرِينَ أَعْمَالا الَّذِينَ ضَلَّ سَعْيُهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلا نُقِيمُ لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزْنًا"[15]

ترجمہ: ہم تمہیں بتائیں گے کہ اعمال کے اعتبار سے سب سے زیادہ خسارے میں رہنے والے کون ہوں گے؟ وہ جن کی ساری سرگرمیاں طلب دنیا میں برباد ہوئیں اور وہ اس خوش گمانی میں رہے کہ وہ بہت اچھے کام کر رہے ہیں، وہی لوگ ہیں جنہوں نے اپنے رب کی آیات اور ملاقات کا انکار کیا تو ان کے اعمال ڈھے گئے، تو ہم قیامت کے دن ان کے لیے کوئی وزن نہیں قائم کریں گے" (کہف)۔ اس سے معلوم ہوا کہ میزان قیامت میں وزن دار اعمال وہی ہوں گے جو خدا کی رضا اور آخرت کے لیے انجام دیے جائیں۔ جو اعمال اس وصف سے خالی ہوں گے نہ وہ اعمال حق ہیں، نہ میزان الٰہی میں ان کا کوئی وزن ہوگا۔"[16]

صاحبِ کشاف نے لکھا ہے:

"وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ يعنى وزن الأعمال والتمييز بين راجحها وخفيفها. ورفعه على الابتداء. وخبره يَوْمَئِذٍ. والْحَقُّ صفته أى: والوزن يوم يسأل الله الأمم ورسلهم الوزن الحق، أى العدل. وقرئ: القسط. واختلف في كيفية

---

[14] الأعراف:8

[15] الکہف:103-105

[16] اصلاحی، امین احسن، تدبر قرآن ج3 ص224

AL-AASAR Journal
Quarterly Research Journal
www.al-aasar.com

Vol. 2, No. 4 (2025)
Online ISSN: 3006-693X
Print ISSN:3006-6921

الوزن فقيل: توزن صحف الأعمال بميزان له لسان وكفتان، تنظر إليه الخلائق، تأكيداً للحجة، وإظهاراً للنصفة، وقطعاً للمعارة، كما يسألهم عن أعمالهم فيعترفون بها بألسنتهم، وتشهد بها عليهم أيديهم وأرجلهم وجلودهم، وتشهد عليهم الأنبياء والملائكة والأشهاد، وكما تثبت في صحائفهم فيقرءونها في موقف الحساب. وقيل: هي عبارة عن القضاء السويّ والحكم العادل فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوازِينُهُ جمع ميزان أو موزون، أى فمن رجحت أعماله الموزونة التي لها وزن وقدر وهي الحسنات. أو ما توزن به حسناتهم. وعن الحسن: وحقّ لميزان توضع فيه الحسنات أن يثقل. وحق لميزان توضع فيه السيئات أن يخف. بِآياتِنا يَظْلِمُونَ يكذبون بها ظلماً: كقوله فَظَلَمُوا بِها." [17]

ترجمہ:"اور وزن اُس دن حق ہوگا"یعنی اُس دن اعمال کا وزن کیا جائے گا، تاکہ بھاری اور ہلکے اعمال میں تمیز ہو جائے۔لفظ ''الوزن'' مبتدا(فاعل) ہے،اور''یومئذٍ''اس کی خبر ہے،اور''الحق'' اس کی صفت ہے۔یعنی مفہوم یہ ہے:''جس دن اللہ تعالیٰ امتوں اور ان کے رسولوں سے سوال کرے گا،اُس دن اعمال کا وزن حق یعنی عدل وانصاف کے مطابق ہوگا۔''ایک قراءت میں ''القسط'' بھی پڑھا گیا ہے(یعنی عدل)۔اور اس بات میں اختلاف ہے کہ وزن کی کیفیت کیا ہوگی۔کچھ لوگوں کا قول ہے کہ اعمال کے صحیفے ایک ترازو میں رکھے جائیں گے جس کے دو پلڑے اور ایک زبان ہوگی،اور تمام خلائق اسے دیکھیں گے،تاکہ حجت پوری ہو جائے،عدلِ الٰہی ظاہر ہو جائے،اور کسی کو شکایت یا انکار کی گنجائش نہ رہے۔جس طرح اللہ تعالیٰ ان سے ان کے اعمال کے بارے میں سوال کرے گا،تو وہ اپنی زبانوں سے اقرار کریں گے،اور ان کے ہاتھ،پاؤں اور جلدیں ان پر گواہی دیں گی۔ان پر انبیاء،فرشتے اور گواہ بھی شہادت دیں گے،اور جس طرح ان کے اعمال ان کے صحیفوں میں لکھ دیے جائیں گے،جنہیں وہ قیامت کے دن پڑھیں گے۔اور بعض نے کہا ہے کہ "وزن" سے مراد برابر انصاف سے فیصلہ کرنا اور عدل کے مطابق حکم دینا ہے۔پھر فرمایا:فَمَنْ ثَقُلَتْ مَوَازِينُهُ یعنی "جن کے پلڑے بھاری ہوں گے"،یہ "میزان" یا "موزون" (یعنی وزن کی جانے والی چیز) کا جمع ہے۔مفہوم یہ ہے کہ جن کے اعمال نیکیوں کے لحاظ سے بھاری ہوں گے،یا وہ چیزیں جن کے ذریعے ان کی نیکیاں تولی جائیں گی،وہ زیادہ ہوں گی۔اور حسن بصری نے فرمایا:''یہ بالکل بجا ہے کہ وہ ترازو جس میں نیکیاں رکھی جائیں،بھاری ہو جائے،اور وہ ترازو جس میں برائیاں رکھی جائیں،ہلکا ہو جائے۔"اور آخر میں فرمایا:بِآيَاتِنَا يَظْلِمُونَ یعنی وہ لوگ ہماری آیات کو جھٹلاتے ہیں ظلم کرتے ہوئے،جیسے کہ دوسرے مقام پر فرمایا: فَظَلَمُوا بِهَا (یعنی انہوں نے ان آیات کے ساتھ ظلم کیا، یعنی ان کا انکار کیا)۔"

یہ تعبیر اپنی فکری روح میں معتزلہ اور بالخصوص صاحبِ کشاف کے نظریے سے ہم آہنگ ہے۔دونوں کے ہاں "میزان" عدلِ الٰہی کا مظہر ہے،نہ کہ مادی میزان۔ تاہم،مولانا اصلاحی کے یہاں یہ تعبیر فلسفیانہ تاویل کے بجائے اخلاقی وایمانی شعور کے پیرائے میں جلوہ گر ہے۔

یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس مقام پر تدبرِ قرآن نے اگرچہ اعتزالی طرزِ فکر سے ہم آہنگ تعبیر اختیار کی، مگر اسے صاحبِ کشاف کی طرح خشک استدلالی رنگ میں نہیں بلکہ قرآنی اخلاقیات کے ذوق کے ساتھ پیش کیا۔یہی پہلو مولانا اصلاحی کے اسلوبِ تفسیر کو ایک طرف کشاف کے فکری اثرات سے مربوط کرتا ہے،اور دوسری طرف اسے اپنی جداگانہ روحانی گہرائی کے ساتھ ممتاز بھی بناتا ہے۔

نظمِ قرآن کے حوالے سے صاحبِ کشاف اور اصلاحی کی فکری مطابقت

قرآنِ مجید کے اسلوب اور ترکیب میں نظم و ربط کا تصور، تفسیر کے فن میں ایک بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔صاحبِ کشاف نے اپنی شہرۂ آفاق تفسیر الکشاف میں سب سے پہلے باقاعدہ طور پر یہ شعور پیدا کیا کہ قرآن کی ہر آیت، جملہ اور لفظ اپنے ماقبل ومابعد سے مربوط ہے۔ان کے نزدیک قرآن کا اعجاز صرف اس کے الفاظ کے حسن یا معانی کی بلندی میں نہیں بلکہ اس کے نظم میں مضمر ہے وہ نظم جو معنوی ربط، فکری تسلسل،اور بلاغت کے اعلیٰ نمونوں سے عبارت ہے۔صاحبِ کشاف نے اس بات پر زور دیا کہ قرآن کی بلاغت دراصل نظمِ معانی میں جلوہ گر ہے،نہ کہ محض صوتی آہنگ یا فواصلِ آیات میں۔

اسی فکری روایت کو برصغیر میں سب سے زیادہ مؤثر انداز میں مولانا امین احسن اصلاحی نے آگے بڑھایا۔تدبرِ قرآن میں انہوں نے نظم کو تفسیر کا بنیادی اصول قرار دیا اور پوری تفسیر اسی بنیاد پر مرتب کی۔ان کے نزدیک ہر سورت کا ایک مرکزی مضمون (عمود) ہے، جس کے گرد تمام آیات ایک مربوط و منظم ترتیب کے ساتھ گردش کرتی ہیں۔اس طرح انہوں نے قرآن کے نظم کو نہ صرف فکری وموضوعاتی ہم آہنگی کا مظہر قرار دیا بلکہ اسے اعجازِ قرآنی کا بنیادی پہلو بھی ٹھہرایا

---

[17] الزمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، ج2ص85

AL-AASAR Journal
Quarterly Research Journal
www.al-aasar.com

Vol. 2, No. 4 (2025)
Online ISSN: 3006-693X
Print ISSN:3006-6921

یوں کہا جاسکتا ہے کہ صاحبِ کشاف نے نظمِ قرآن کے علمی تصور کی بنیاد رکھی، اور اصلاحی نے اس تصور کو ایک کامل نظامِ تفسیر میں ڈھال دیا۔

صاحبِ کشاف کے ہاں نظم بلاغت کی دلیل ہے، جبکہ اصلاحی کے ہاں نظم ہدایت کا منہاج۔

ایک کے نزدیک نظمِ قرآن کے اعجاز کی دلیل ہے، دوسرے کے نزدیک قرآن کے فہم کی کنجی۔

یہی فکری رشتہ الکشاف اور تدبرِ قرآن کو دو مختلف ادوار کے باوجود ایک ہی فکری تسلسل میں جوڑ دیتا ہے ایک نے اس دریا کو منبع دیا، دوسرے نے اسے وسعت و گہرائی عطا کی۔

نظریہ نظمِ قرآن کا پس منظر اور صاحبِ کشاف

جیسا کہ واضح ہے کہ صاحبِ کشاف کا تفسیر کشاف کی تالیف کا سب سے بڑا سبب خدمت اعتزال اور اس کے بعد اعجاز قرآنی کی حقیقت کی دریافت اس کی وضاحت اور اس کی لطافتوں کی پردہ کشائی ہے۔ اعجاز قرانی مسئلہ نبوت اور وحی کی حقانیت سے براہ راست متعلق ہے۔ قرآن اللہ تعالی کی طرف سے ہے کسی انسانی کاوش کے نتیجہ نہیں ایسی چیز جن وانس مل کر بھی پیش نہیں کر سکتے قرآن نے یہ دعوی کیا اور منکرین وحی نبوت سے مطالبہ کیا اگر حقیقت اس کے بر خلاف ہے تو اس جیسا یا اس کے کسی حصے جیسا کلام پیش کر دو منکرین نے سب کچھ کیا مگر اس مطالبے کو پورا نہ کر سکے جب بھی مسلمانوں کی دوسری اقوام سے بحث ہو تو اہم ترین مسئلہ نبوت محمدی کا ثبوت ہوتا ہے اور ہونا بھی چاہیے اور نبوت محمدی پر سب سے بڑی دلیل اعجاز قران ہے۔ اعجاز قران پر مسلم علماء و مفکرین نے بحث و تمحیص بھی کی اور اس کی وضاحت بھی کی۔

صاحبِ کشاف سے پہلے نظام، جاحظ، ابو الحسن اشعری، محمد بن یزید الواسطی، شریف مرتضی، باقلانی، خفاجی، عبدالقاہر جرجانی، اور امام غزالی جیسے لوگوں نے اعجاز قرآن پر بحث کی اور کتب تصنیف کیں۔ ان میں جیسا کہ ظاہر ہے متکلم، مفسر، ادیب، اہل سنت معتزلی اور شیعی سب ہی شامل ہیں ان سب کا اس بات پر کامل اتفاق ہے کہ قرآن معجزہ ہے لیکن یہ مسئلہ ہمیشہ موضوع بحث رہا کہ وجہ اعجاز کیا ہے؟ وہ کون سی چیز ہے جس کی بنا پر قرآن کو معجزہ سمجھا جاتا ہے؟

وجوہ اعجاز

معتزلہ مثلاً نظام، عباد، شریف مرتضی کی رائے میں وجہ اعجاز صرفہ ہے یعنی اہل عرب کو اللہ نے قران کے معارضے سے باز رکھا باوجود یہ کہ وہ اس پر قادر تھے صرف ایک ہی نظریے کی بنیاد پر بعض لوگوں کا خیال ہے کہ در حقیقت معتزلہ اعجاز قرآن کے منکر ہیں۔

جبکہ معتزلہ میں واسطی اور اس طرح کے کچھ لوگوں کا خیال ہے کہ اعجاز قران نظم واسلوب پر مبنی ہے۔[18]

جبکہ کچھ علماء وجہ اعجاز اس کے حسین الفاظ اور بلند معنی کا مجموعہ ہونا مانتے ہیں کچھ کے نزدیک قران کے اثر انگیزی وجہ اعجاز ہے کچھ کے ہاں اصلاحی مقاصد غیب کی خبریں اور امیت نبوی اعجاز ہے باقلانی نے اس مسئلے پر سیر حاصل بحث کی ہے

باقلانی کے بعد سب سے اہم کتاب جو اس سلسلے میں سامنے آئی وہ عبدالقاہر جرجانی کی دلائل اعجاز ہے جرجانی کا کہنا ہے کہ قران کا اعجاز اس کی بلاغت میں مضمر ہے۔ بلاغت کو اس سے پہلے بھی لوگوں نے اعجاز کی بنیاد ٹھہرایا ہے مگر جرجانی نے اس پر نہایت تفصیلی بات کی اور اس مسئلہ اعجاز کو نظم پر مرکوز کر دیا۔ جرجانی فواصل قرآن کے نظم کے قائل نہیں بلکہ معنی کے نظم کے قائل ہیں۔ عبدالقاہر جرجانی کے نظریات سے جو لوگ سب سے زیادہ متاثر ہوئے ان میں سر فہرست صاحبِ کشاف اور سکاکی کے نام آتے ہیں دونوں میں اتنا فرق ہے کہ آخر الذکر کے نزدیک بلاغت کا ربط منطق سے ہے۔[19]

لیکن صاحبِ کشاف کے نزدیک بلاغت کا اصل تعلق نحو سے ہے صاحبِ کشاف کے نزدیک بھی قرآن معجز ہے اور اپنے اعجاز میں زبان و مکان کی قیود سے ماوراء ہے وہ یہ کہتے ہیں کہ قرآن صرف ان کتابوں کے مقابلے میں معجز نہیں جو عربی میں لکھی گئی ہیں بلکہ دنیا کی ہر زبان کی تمام کتابوں کے لیے اس کی تحدی عام ہے۔ ان کے نزدیک باوجود یہ کہ عربوں میں عصبیت کا مادہ حد سے زیادہ تھا ان کے اندر اعلیٰ درجے کے فصیح و بلیغ لوگوں کی کوئی کمی نہیں تھی لیکن قرآن کے چیلنج کے باوجود ان سے یہ نہ ہو سکا

---

[18] الحمصی، نعیم، تاریخ فکرۃ اعجاز القرآن منذ البعثۃ النبطیہ فی عصرنا الحاضر، مطبعۃ الترقی، دمشق ص 59

[19] احمد مطلوب، البلاغۃ عند السکاکی، ص 100، دار التضامن بغداد، 1964ء

صاحبِ کشاف حالانکہ کٹر معتزلی ہیں مگر صرفہ کے نظریے کے حامی نہیں ان کے نزدیک قران دو اعتبار سے معجز ہے ایک تو اپنے نظم کے اعتبار سے اور دوسرا اس لحاظ سے کہ وہ ان غیوب پر اطلاع بخشتا ہے جن کے ادراک کا کوئی ذریعہ انسان کے پاس نہیں۔

سورہ ہود 14 کی تفسیر میں لکھتے ہیں :

"أي أنزل ملتبساً بما لا يعلمه إلا الله، من نظم معجز للخلق، وإخبار بغيوب لا سبيل لهم إليه"[20]

ترجمہ: یعنی کہ اللہ نے جو کچھ بھی نازل کیا، وہ محض اللہ ہی کے علم میں ہے، اور اس میں نظم و ترکیب ایسی ہے جو مخلوق کے بس سے باہر ہے، اور غیب کی خبریں دیتا ہے جن تک ان کے پہنچنے کا کوئی امکان نہیں۔

سورہ نساء 166 کی تفسیر میں بھی لکھا ہے:

"معناه أنزله ملتبسا بعلمه الخاص الذي لا يعلمه غيره"[21]

ترجمہ: اس کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے اسے اپنی خاص علم کے ساتھ نازل فرمایا، جو کوئی اور نہیں جانتا۔

غیب کی اطلاعات صاحبِ کشاف کے خیال میں قرآنی اعجاز کا اہم ترین پہلو ضرور ہیں تاہم ان کی رائے میں وہ اعجاز قرآن کی اصل بنیاد نہیں اس لیے ان کے نزدیک نظم قرآن کی طرف پوری توجہ کرنا مفسر کا اہم ترین فرض ہے۔ صاحبِ کشاف بتاتے ہیں کہ نظم قرآن کے محاسن اور اس کی لطافتوں کا ادراک اور اس طرح قرآن کے اعجاز تک رسائی اس خوش نصیب کا حصہ ہے جو دوسرے علوم کے علاوہ معانی و بیان کے علوم میں پوری بصیرت اور مہارت رکھتا ہو مقدمہ تفسیر کشاف میں بڑی وضاحت سے ان آداب و شرائط کا ذکر کرتے ہیں جو ایک مفسر کے لیے ناگزیر ہیں ان میں سب سے بڑی شرط ان دونوں مذکور علوم میں مہارت تامہ ہے۔ لکھتے ہیں:

"ثم إن أملأ العلوم بما يغمر القرائح، وأنهضها بما يبهر الألباب القوارح من غرائب نكت يلطف مسلكها، ومستودعات أسرار يدق سلكها علم التفسير الذي لا يتم لتعاطيه وإجالة النظر فيه كل ذى علم، كما ذكر الجاحظ في كتاب نظم القرآن فالفقيه وإن برز على الأقران في علم الفتاوى والأحكام، والمتكلم وإن بز أهل الدنيا في صناعة الكلام، وحافظ القصص والأخبار وإن كان من ابن القرّية أحفظ، والواعظ وإن كان من الحسن البصري أوعظ والنحوي وإن كان أنحى من سيبويه، واللغوي وإن علك اللغات بقوّة لحييه لا يتصدّى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما علم المعاني وعلم البيان"[22]

ترجمہ: "پھر بے شک سب سے زیادہ بھرپور علم، جو عقلوں کو سیراب کرتا ہے، ذہنوں کو جِلا بخشتا ہے، اور جس کی باریکیاں عقلوں کو حیران کر دیتی ہیں وہ علمِ تفسیر ہے۔ اس میں ایسے لطیف نکات ہیں جن تک رسائی کا راستہ نہایت نازک ہے، اور ایسی گہری پوشیدہ باتیں ہیں جن کی لڑی نہایت باریک اور دقیق ہے۔ اور اس علم کو حاصل کرنا اور اس میں غور و فکر کرنا ہر علم والے کے بس کی بات نہیں، جیسا کہ جاحظ نے اپنی کتاب نظم القرآن میں ذکر کیا ہے۔ پس فقیہ (فقہی عالم) اگرچہ فتووں اور احکام کے علم میں اپنے ہم عصروں سے ممتاز ہو، اور متکلم اگرچہ علمِ کلام کی صنعت میں دنیا کے تمام لوگوں پر سبقت رکھتا ہو، اور قصص و روایات کا حافظ اگرچہ ابن القرّیہ سے بھی زیادہ حافظہ رکھتا ہو، اور واعظ اگرچہ حسن بصریؒ سے بھی زیادہ مؤثر نصیحت کرنے والا ہو، اور نحوی اگرچہ سیبویہ سے بھی زیادہ ماہر نحو ہو، اور لغوی اگرچہ تمام زبانوں کو اپنی زبان کی قوت سے چبا گیا ہو پھر بھی ان میں سے کوئی شخص اس راہ (یعنی تفسیر قرآن کی گہرائیوں) میں قدم نہیں رکھ سکتا، اور نہ ہی ان حقائق کے بحرِ عمیق میں غوطہ زن ہو سکتا ہے مگر وہ شخص جو دو خاص علوم میں مہارت رکھتا ہو، جو قرآن سے خاص تعلق رکھتے ہیں: ایک علمِ معانی، اور دوسرا علمِ بیان۔"

گویا صاحبِ کشاف کے نزدیک فقیہ ہو یا واعظ روایات کا حافظ ہو یا متکلم نحوی ہو یا لغوی ان علوم و فنون میں کتنا ہی اونچا پایا کیوں نہ رکھتا ہو لیکن فن تفسیر کے سمندر کی گہرائیوں سے آبدار موتی اس وقت تک حاصل کر ہی نہیں سکتا جب تک ان دو علوم یعنی معانی و بیان میں پوری بصیرت و مہارت حاصل نہ کر چکا ہو جو قران کے معانی کے

---

[20] الزمخشری، محمود بن عمر، الکشاف ج2 ص395

[21] الزمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، ج1 ص625

[22] الزمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، مقدمہ، ج1 ص36

حسن اور اس کے اسلوب اور نظم کی فنی نزاکتوں کے چہرے سے پردہ اٹھاتے ہیں وہ بھی اس وقت جب کہ وہ دوسرے تمام مروجہ علوم میں کچھ نہ کچھ دستگاہ بہم پہنچا چکا ہو۔ تحقیق وحفظ کا جامع ہو کثیر المطالعہ ہو ماخذ پر نظر رکھتا ہو کافی طویل زمانے تک استفادہ اور افادے کے تعلقات علماء سے رہے ہوں اعراب کا واقف کار ہو اور قرآنی علوم پر گہری نظر رکھتا ہو لیکن بتاتے ہیں کہ اتنا ہی کافی نہیں یہ بھی ضروری ہے کہ مفسران صفات کا جامع ہونے کے ساتھ خشک اور سپاٹ طبیعت نہ رکھتا ہو اس کی طبیعت میں حد درجہ کی روانی اور اس کے ذہن میں نقطہ رسی کا جوہر پایا جاتا ہو وہ ایک حساس لطیف اور ادراک ذہن کا مالک ہو ساتھ ہی اسے زبان وبیان کی نزاکتوں اور لطافتوں کا رمز شناس اور نظم ونثر کے اسالیب کا ذوق شناس ہونا چاہیے۔ مولانا اصلاحی نے بھی مقدمہ تفسیر میں کچھ ایسا ہی لکھا ہے۔ مولانا اصلاحی لکھتے ہیں :

"اس درجے ومرتبے کے کلام کے زور واثر اور اس کی خوبیوں اور لطافتوں کا اگر کوئی شخص اندازہ کرنا چاہے تو یہ کام ظاہر ہے کہ وہ اس کے ترجموں اور اس کی تفسیر اور اس کی لغتوں کے ذریعے نہیں کر سکتا بلکہ اس کے لیے اس کو اس زبان کا ذوق پیدا کرنا پڑے گا جس میں وہ کلام ہے کسی زبان کا ذوق پیدا کرنا کوئی آسان کام نہیں ہے اس کے لیے فطری رجحان طبیعت اور لطافت ذوق کے ساتھ ساتھ زبان کی مشق وممارست ناگزیر ہے برسوں کی محنت مزاولت کے بعد کہیں آدمی میں کسی زبان کا ذوق پیدا ہوتا ہے اور اگر زبان اپنی مادری زبان نہ ہو تو یہ مشکل دوچند اور سہ چند ہو جاتی ہے۔ عربی زبان بالخصوص قران کی زبان کے معاملے میں ایک مشکل یہ بھی ہے کہ اس وقت وہ زبان کہیں بھی رائج نہیں ہے جس میں قران نازل ہوا ہے عرب اور عجم دونوں ہی میں اس وقت جو عربی پڑھی پڑھائی بولی اور لکھی جاتی ہے وہ اپنے اسلوب وانداز اپنے لہجے اپنے الفاظ ومحاورات میں اس زبان سے بہت مختلف ہے جس میں قران ہے"[23]

مولانا اصلاحی نے مقدمہ تفسیر میں نظم قران پر مفصل بات کی ہے اور نظم قران کے بغیر فہم قران کو ناممکن قرار دیا ہے اور پورے اسلامی تاریخ میں پہلی کامیاب کوشش کا سہرا اپنے استاد حمید الدین فراہی کے سر رکھا ہے۔

اسی طرح لکھتے ہیں :

"قران کی زبان عربی بھی وہ عربی جو فصاحت وبلاغت کے اعتبار سے معجزے کی حد کو پہنچی ہوئی ہے جن وبشر میں کسی کو یہ قدرت حاصل نہیں "[24]

الغرض دونوں تفاسیر کا مقدمہ پڑھیں تو یہ بات مشترک نظر آتی ہے صاحبِ کشاف اور مولانا اصلاحی دونوں ہی اعجاز قرآن کا انحصار فصاحت وبلاغت کو قرار دیتے ہیں اور قرآن فہمی کے لیے نظم قرآن کو سب سے لازمی امر سمجھتے ہیں چہ جائیکہ نظم قرآن کے تصور میں کچھ فرق ضرور ہے۔

صاحبِ کشاف نے اپنی تفسیر میں نظم قران کا عملی انطباق کرنے کا دعوی کیا ہے کہ پہلی مرتبہ اس انداز سے ہم نے نظم قران کے مطابق تفسیر کی ہے جبکہ مولانا اصلاحی نے مقدمہ تفسیر میں لکھا ہے:

"اس راہ میں سب سے پہلی کامیاب کوشش کی سعادت میرے استاد مولانا حمید الدین فراہی کو حاصل ہوئی۔ مولانا نے بے شک اس کے حق میں نہایت موثر ودلنشین دلائل بھی دیے اور متعدد سورتوں کی تفسیر بھی انہوں نے لکھی جس کا مطالعہ کیجئے تو معلوم ہوگا کہ ہر سورت نہایت حسین نظم کا نہایت دل آویز پیکر ہے۔ نظم کے دلائل پر مولانا کا ایک رسالہ "دلائل النظام" کے نام سے موسوم ہے"[25]

مولانا نے مقدمہ تفسیر میں نظم قرآن کے سابقہ کام میں صرف چند نام شیخ ابوحیان، علامہ سیوطی، علامہ مخدوم مہائی، علامہ ولی الدین ملوی اور علامہ رازی کا حوالہ دیا ہے۔ حالانکہ ہم اس مضمون کے آغاز میں تصور نظم قرآن کا تاریخی پس منظر بیان کر چکے ہیں کہ سب سے پہلے اور سب سے زیادہ اس پر کام معتزلہ کا ہے اور صاحبِ کشاف کی تفسیر برسوں زیر مطالعہ رہنے اور تفسیر تدبر قرآن کی تصنیف کے دوران زیر مطالعہ رہنے کے باوجود نظم قرآن کے باب میں صاحبِ کشاف اور ان کی پیش رو معتزلہ کا ذکر نہ کرنا اور ان کے اصول نظم قرآن کی ایک حد تک مطابقت کرنا سمجھ سے بالاتر ہے۔ حالانکہ کوئی بھی بیدار مغز قاری جب دونوں تفاسیر کو دیکھے تو بہت سی چیزیں ایک

[23] اصلاحی، امین احسن، تدبر قرآن، ج1 ص14
[24] اصلاحی، امین احسن، تدبر قران ج1 ص14
[25] اصلاحی، امین احسن، تدبر قران ج1 ص19

دوسرے سے ملتی جلتی ہیں جس سے صاف پتہ چلتا ہے کہ مولانا اصلاحی کی تفسیر تدبر قرآن پر ادبی اثرات کے ساتھ ساتھ کلامی حوالہ سے بھی تفسیر کشاف اثر انداز ہے۔ جس کی
مثالیں جاری و ساری ہیں۔

صاحبِ کشاف اور اصلاحی: فکری ہم آہنگی

قرآن فہمی کی تاریخ میں بعض مقامات ایسے ہیں جہاں ایک ہی آیت مختلف زمانوں کے مفسرین کے فکری رشتے کو آشکار کر دیتی ہے۔ سورۃ تحریم کی پہلی آیت "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ.." [26] ایسا ہی ایک مقام ہے، جہاں صاحبِ کشاف اور مولانا امین احسن اصلاحی کے فکری اسلوب اور کلامی مزاج کی گونج ایک دوسرے سے ملتی ہے۔

عمولانا اصلاحی نے، اگرچہ صدیوں بعد، مگر اسی فکری رو میں اپنی تفسیر پیش کی۔ تدبرِ قرآن میں ان کا اسلوب اس بات کا بین ثبوت ہے کہ وہ صاحبِ کشاف کے نہجِ بیان اور کلامی توازن دونوں سے متاثر تھے۔ ا

یوں محسوس ہوتا ہے جیسے صاحبِ کشاف کی بلاغی نگاہ اور اصلاحی کی نظمِ فکری ایک ہی منبع سے فیض یافتہ ہیں ایک میں کلامی عقل کی روشنی ہے، دوسرے میں اخلاقی وجدان کی حرارت۔ مگر دونوں کی تعبیر میں قرآن کے خطاب کی لطافت اور نبی کی عصمت کا تقدس ایک ہی دھارے میں بہتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ یہی مقام ہے جہاں تدبرِ قرآن کی روشنی، الکشاف کے چراغ سے ہم رنگ نظر آتی ہے اور یہ ہم آہنگی بتاتی ہے کہ فکری اثر کبھی زمانوں کے فاصلے سے نہیں گھٹتا؛ وہ دلائل کی زنجیر سے نہیں بلکہ فکر کی نسبت سے جڑتا ہے۔

سورۃ التحریم کی پہلی آیت "يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكَ..."[27] کی تفسیر میں صاحبِ کشاف نے حضرت ماریہ قبطیہؓ اور شہد کے واقعات کو بنیاد بنا کر تشریح کی، جس کا مفہوم نبی ﷺ کی بے ادبی یا جذباتی محدودیت کے طور پر پیش کیا گیا۔ مولانا امین احسن اصلاحی نے بھی انہی روایات کو اپنا پسِ منظر بنا کر تفسیر دی، حالانکہ یہ روایات نہ ان کے تفسیر کے اصول کے مطابق ہیں اور نہ ہی قرآن کے اسالیب کے ساتھ ہم آہنگ۔

یہ طرزِ تفسیر علمی اور اخلاقی اعتبار سے محلِ تنقید ہے، کیونکہ:

1. قرآن کی خود مختار دلالت اور خطابِ الٰہی نبی ﷺ کے ادب اور عصمت کی حفاظت کے لیے کافی ہے، کسی خارجی روایت کی حاجت نہیں۔
2. روایات کی بنیاد پر آیت کی وضاحت کرنا غیر ضروری اور بعض اوقات غیر مستند بھی ہے، اور اس سے ادبِ رسالت کا حقیقی مفہوم محدود یا ماند پڑ سکتا ہے۔

نتیجہ یہ ہے کہ سورۃ التحریم کی پہلی آیت کی فہم میں نبی ﷺ کے ادبِ رسالت کو سمجھنا صرف قرآن کے بیان سے ممکن ہے، اور ماریہؓ یا شہد والے واقعات کو آیت کی تفسیر میں بنیاد بنانا علمی و اخلاقی لحاظ سے درست نہیں۔

تدبر قرآن کی کشاف سے مخالفت

صاحبِ کشاف معتزلی فکر کے حامل تھے، اس لیے ان کی تفسیر میں عقلی تاویلات اور معتزلی عقائد کی جھلک نمایاں نظر آتی ہے۔ وہ قرآن کے اسالیب، الفاظ اور ترکیبوں کے نحوی و بلاغی پہلو پر غیر معمولی عبور رکھتے ہیں۔ ان کا زور قرآن کے ادبی اعجاز، فصاحت و بلاغت، اور زبان کی ساختیاتی خوبصورتی پر ہے۔

دوسری طرف مولانا امین احسن اصلاحی نے تدبر قرآن میں اپنے استاد حمید الدین فراہی کے پیش کردہ نظریۂ نظمِ قرآن کو بنیاد بنایا۔ ان کے نزدیک قرآن کی ہر سورت اور ہر آیت اپنے سیاق و سباق اور مرکزی مضمون سے جڑی ہوئی ہے۔ وہ بلاغت کو معنی و نظم کے تابع سمجھتے ہیں، نہ کہ صرف نحوی یا لفظی صنعت کے طور پر۔

---

[26] التحریم:1

[27] التحریم:1

AL-AASAR Journal
Quarterly Research Journal
www.al-aasar.com

Vol. 2, No. 4 (2025)
Online ISSN: 3006-693X
Print ISSN:3006-6921

اگرچہ اصلاحی نے خود الکشاف سے استفادہ کیا ہے، مگر ان کی تفسیر محض صاحبِ کشاف کے اسلوب کی پیروی نہیں کرتی بلکہ بعض مقامات پر صریحاً اس کی تردید بھی کرتی ہے۔ مثال کے طور پر: آیۂ کریمہ " إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا "[28] یعنی "مگر جس رسول کو وہ پسند کرلے (اور منتخب کرے) تو اس کے آگے اور پیچھے وہ محافظ مقرر کر دیتا ہے۔"

صاحبِ کشاف کا موقف:

صاحبِ کشاف نے اس آیت کی تفسیر میں معتزلی اصول کے مطابق فرمایا کہ :

اللہ تعالیٰ کسی کو اپنے علمِ غیب پر مطلع نہیں کرتا، سوائے اس رسول کے جسے وہ پسند کرے۔ مگر اس اطلاع کا مطلب یہ نہیں کہ رسول غیب دان بن جاتا ہے، بلکہ اللہ جتنا چاہے، اتنا غیب ظاہر کر دیتا ہے۔ صاحبِ کشاف کے نزدیک " إلا من ارتضى من رسول "[29] کا استثناء متصل ہے یعنی غیب کا علم کسی کو نہیں، سوائے رسول کے جسے اللہ خود کچھ علم دے دے۔ یہ علم بھی جزوی اور محدود ہوتا ہے، جو ابلاغِ وحی کے مقصد کے لیے ہوتا ہے۔"[30]

اصلاحیؒ نے صاحبِ کشاف کی اس تعبیر سے اصولی اختلاف کیا ہے اور آیت کے نحوی و بلاغی پہلو سے ایک بالکل مختلف نکتہ واضح کیا ہے۔ ان کے مطابق یہ "استثناء منقطع" ہے، یعنی یہ جملہ پچھلے مفہوم سے الگ نئی بات ہے۔

"رہے اللہ کے رسول جن کو وہ منصبِ رسالت کے لیے انتخاب فرماتا ہے تو ان کے لیے یہ ضروری نہیں ہے کہ اللہ تعالیٰ انھیں تمام اسرارِ غیب سے آگاہ کر دے۔ فریضۂ رسالت کے لیے ان کا غیب دان ہونا ضروری نہیں۔ البتہ ان کے آگے اور پیچھے وہ اپنا پہرہ رکھتا ہے تاکہ یہ دیکھتا رہے کہ انھوں نے اپنے رب کے پیغام و احکام پورے faithfully پہنچا دیے ہیں یا نہیں۔"[31]

اصلاحی کے نزدیک یہ آیت رسول کی حفاظت اور ابلاغِ وحی کی نگرانی بیان کرتی ہے، نہ کہ رسول کے علمِ غیب کا اثبات۔

" إلا من ارتضى من رسول "کا تعلق وحی کے نظامِ حفاظت سے ہے، نہ کہ علمِ غیب کے عطا ہونے سے۔

اللہ تعالیٰ نے رسولوں کو صرف مامور اور امین بنایا ہے، غیب دان نہیں۔

اسی لیے اصلاحی فرماتے ہیں کہ یہ استثناء غیب دانی کے عموم سے نہیں،

سورۂ مزمل کی پہلی آیت "یَا أَیُّهَا الْمُزَّمِّلُ" میں صاحبِ کشاف اور مولانا امین احسن اصلاحی کے درمیان تعبیر کا ایک نمایاں فرق ملتا ہے جو ان دونوں کے فکری اسالیب کا آئینہ دار ہے۔

صاحبِ کشاف کے نزدیک جیسا کہ الکشاف میں وہ لکھتے ہیں:

"وكان رسول الله ﷺ نائما بالليل متزمّلا في قطيفة، فنبه ونودي بما يهجن إليه الحالة التي كان عليها من التزمل في قطيفته..."[32]

"یعنی رسولِ اکرم ﷺ رات کے وقت ایک چادر میں لپٹے ہوئے سو رہے تھے کہ وحی نازل ہوئی اور آپ کو اس حالت سے بیدار کیا گیا۔ صاحبِ کشاف اس آیت کو ایک لطیف تنبیہ قرار دیتے ہیں، جس میں نبی ﷺ کو اس کیفیت سے نکلنے اور ایک عظیم ذمہ داری کے لیے آمادہ ہونے کی دعوت ہے۔ ان کے نزدیک ''مزمل'' یہاں نرم عتاب اور دعوتِ بیداری کی علامت ہے جیسے کسی کو آرام سے جھنجھوڑ کر کہا جائے: ''اب اٹھو، وقتِ عمل آ گیا ہے۔"

---

[28] الجن:27

[29] الجن:27

[30] الزمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، ج4، ص698

[31] اصلاحی، امین احسن، تدبر قرآن، ج9، ص512

[32] الزمخشری، محمود بن عمر، الکشاف ، ج4 ص636

Vol. 2, No. 4 (2025)
Online ISSN: 3006-693X
Print ISSN:3006-6921

اس کے برعکس، مولانا امین احسن اصلاحی نے تدبرِ قرآن میں اسی آیت کی تفسیر کرتے ہوئے اس تصور کو واضح طور پر رد کیا ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"یہ کہنا کہ نبی ﷺ چادر اوڑھے غفلت کی نیند سو رہے تھے، درست نہیں۔ آپ اپنی حیاتِ مبارکہ کے کسی دور میں بھی غفلت میں سونے والوں میں سے نہیں تھے۔ 'مزمل' کا لفظ اس کیفیت کی طرف اشارہ ہے جو آپ پر اس وقت طاری تھی جب قوم کی بے رخی اور تکذیب سے آپ کا دل غم و فکر سے بوجھل تھا۔ چادر اس کیفیت میں آپ کی مونس و غمگسار تھی۔

یوں اصلاحی صاحب کے نزدیک "مزمل" کسی جسمانی نیند یا غفلت کی حالت نہیں بلکہ روحانی تاثر اور فکری اضطراب کا مظہر ہے — ایک ایسے نبی ﷺ کی تصویر جو اپنی قوم کے انکار پر دل گرفتہ ہے اور جنہیں رب کریم نے محبت سے تسلی دی: اے اپنے غم میں لپٹنے والے محبوب، اب اٹھو اور اپنے رب کی عبادت سے سکون پاؤ۔

یہی وہ مقام ہے جہاں تدبرِ قرآن نے تفسیرِ کشاف سے صریح اختلاف کیا ہے۔ صاحبِ کشاف کے ہاں یہ آیت "دعوتِ بیداری" ہے، جب کہ اصلاحی کے نزدیک یہ "ندائے تسلی" ہے۔ ایک نے اس کو عتاب کے رنگ میں دیکھا، دوسرے نے شفقت کے رنگ میں

"خَتَمَ اللّٰهُ عَلٰي قُلُوْبِهِمْ . . ."[33]

میں صاحبِ کشاف (م 538ھ) اور مولانا امین احسن اصلاحی (م 1997ء) دونوں نے "خَتَمَ" کے مفہوم کو گہرائی سے بیان کیا ہے، مگر دونوں کے زاویۂ نظر میں ایک نمایاں فکری و نظری اختلاف پایا جاتا ہے، جو ان کے الٰہیات اور کلامی رجحانات کا عکاس ہے۔

صاحبِ کشاف کا رجحان معتزلی فکر سے وابستہ ہے، اس لیے وہ ہر اس تعبیر سے گریز کرتے ہیں جو اللہ تعالیٰ کی طرف کسی قبیح یا جبر پر مبنی فعل کی نسبت کرے۔ ان کے نزدیک:

"لا ختم ولا تغشية على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز."[34]

یعنی "دلوں پر مہر لگانا" حقیقی نہیں بلکہ استعارہ و تمثیل ہے۔ دل چونکہ حق کو قبول نہیں کرتے، کان سننے سے گریز کرتے ہیں، اور آنکھیں عبرت نہیں پکڑتیں، اس لیے گویا ان پر مہر لگادی گئی ہے۔

صاحبِ کشاف اس نسبتِ ختم کو مجازاً اللہ کی طرف منسوب قرار دیتے ہیں تاکہ یہ ظاہر ہو کہ ان کی حالت اتنی پختہ ہو گئی ہے کہ گویا وہ "ختم شدہ" ہیں، لیکن اللہ کا اس میں کوئی فعلی دخل نہیں۔

بلکہ وہ تاکید کرتے ہیں کہ:

"وهو متعالٍ عن ذلك" یعنی اللہ تعالیٰ اس طرح کے قبیح فعل سے پاک ہے۔

پس صاحبِ کشاف کے نزدیک یہ "ختم" اخلاقی و روحانی کیفیت کا استعارہ ہے، جبرِ الٰہی کا اظہار نہیں۔

مولانا اصلاحی اگرچہ عقلی و اصولی تفسیر کے علمبردار ہیں، مگر وہ قرآن کو محض ادبی استعارہ کے طور پر نہیں پڑھتے بلکہ سنتِ الٰہی کے نفاذ کے طور پر سمجھتے ہیں۔

ان کے نزدیک "یہاں دلوں پر مہر لگانے کے فعل کو اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف منسوب فرمایا ہے، لیکن مقصود اس سنتِ اللہ کی نسبت ہے جو اس نے ہدایت و ضلالت کے لیے مقرر کر رکھی ہے۔" ختم قلوب کی اصل حقیقت واضح ہو جانے کے بعد ہمیں جبر و اختیار کی اس بحث میں پڑنے کی ضرورت باقی نہیں رہی جو اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان برپا ہے اور جس میں یہ حضرات بے ضرورت اس آیت کو بھی گھسیٹ لے گئے ہیں۔ قرآن مجید نہ تو اس جبر ہی کے حق میں ہے جس کے مدعی اشاعرہ ہیں اور نہ اس اختیار ہی کے حق میں ہے جس کے علم بردار معتزلہ ہیں بلکہ حق ان دونوں کے درمیان ہے۔ لیکن یہ مقام اس مسئلہ کی تفصیلات کے لیے موزوں نہیں ہے۔ ہم صرف چند

[33] البقرہ: 7

[34] الزمخشری، محمود بن عمر، الکشاف، ج 1، ص 64

AL-AASAR Journal
Quarterly Research Journal
www.al-aasar.com

Vol. 2, No. 4 (2025)
Online ISSN: 3006-693X
Print ISSN:3006-6921

اصولی باتیں یہاں بیان کیے دیتے ہیں جو ان لوگوں کے لیے انشاءاللہ کفایت کریں گی جو اس مسئلہ پر ہر قسم کے تعصب سے بالاتر ہو کر صرف علمی ذہن کے ساتھ غور کریں گے۔ یہ اصولی باتیں مندرجہ ذیل ہیں:۔

1۔ مبداء فطرت سے اللہ تعالیٰ نے ہر انسان کو اچھی فطرت پر پیدا کیا ہے، اس کو نیکی و بدی کا امتیاز بخشا ہے اور ان میں
سے جس کو بھی وہ اختیار کرنا چاہے اس کو اختیار کرنے کی اس کو آزادی دی ہے۔ اس کے بعد اس کا نیک یا بد بننا اس کے اپنے رویہ اور توفیق الٰہی پر منحصر ہے۔ اگر وہ نیکی کی راہ اختیار کرنے کی کوشش کرتا ہے تو اللہ تعالیٰ اس کو نیکی کی توفیق بخشا ہے اور اگر وہ بدی کی راہ پر جانا چاہتا ہے تو اس کو اللہ تعالیٰ، اگر چاہتا ہے، بدی کی راہ پر جانے کے لیے بھی چھوڑ دیتا ہے۔

2۔ اللہ تعالیٰ جن چیزوں پر انسان کا مواخذہ کرے گا یا جن پر اس کو اجر دے گا ان کے لیے اس نے انسان کو اختیار و ارادہ کی آزادی بھی بخشی ہے۔ جو لوگ اس اختیار و ارادہ کے حامل نہیں ہیں اللہ تعالیٰ نے ان کو مواخذہ سے بھی بری رکھا ہے۔ یہ اختیار و ارادہ انسان کا ذاتی نہیں ہے بلکہ اللہ تعالیٰ ہی کا عطا کردہ ہے اور اس کا استعمال بھی انسان اللہ تعالیٰ کی مشیت ہی کے تحت کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ اپنی مشیت اور حکمت کے تحت انسان کے جس ارادہ کو چاہے پورا نہ ہونے دے البتہ اگر وہ اپنی کسی حکمت کے تحت اس کے کسی نیکی کے ارادہ کو پورا نہیں ہونے دیتا تو اس نیکی کے کاجر سے اس کو محروم نہیں کرتا۔ اسی طرح اگر اس کی کسی بدی کی اسکیم کو پایہ تکمیل تک پہنچنے نہیں دیتا تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ وہ اس کے اخروی خمیازہ سے بھی لازماً اس کو بری قرار دے دے۔

3۔ قرآن مجید میں جہاں جہاں اللہ تعالیٰ کی مطلق مشیت کا بیان ہوا ہے اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ اس کی مشیت کو اس کے سوا کوئی دوسرا روک یا بدل نہیں سکتا۔ یہ معنی نہیں ہیں کہ اس کی مشیت سرے سے کسی عدل و حکمت کی پابند ہی نہیں ہے۔ اللہ تعالیٰ عادل اور حکیم ہے، اس کا کوئی کام بھی عدل اور حکمت سے خالی نہیں ہوتا اس وجہ سے جہاں کہیں بھی اس نے اپنی مشیت کو بیان فرمایا ہے اس کو اس قانون عدل و حکمت ہی کے تحت سمجھنا چاہیے جس کے تحت اس نے اس دنیا کے نظم کو چلانا پسند فرمایا ہے۔ یہ خیال کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ اپنی جو سنت اس نے خود جاری کی ہے اور جس قانون عدل کو اس نے خود پسند فرمایا ہے اپنی مشیت کے زور سے خود ہی اس کو توڑے گا۔ مثلاً اللہ تعالیٰ نے یہ جو فرمایا ہے کہ وہ جس کو چاہتا ہے ہدایت دیتا ہے اور جس کو چاہتا ہے گمراہ کرتا ہے تو اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ اس پر ہدایت وضلالت کے لیے اس نے عدل و حکمت کا کوئی ضابطہ سرے سے مقرر ہی نہیں کیا ہے، بلکہ اس کے معنی یہ ہیں کہ یہ ہدایت وضلالت اس سنت کے مطابق واقع ہوتی ہے جو اس نے ہدایت وضلالت کے لیے مقرر کر رکھی ہے اور کوئی دوسرا اس سنت کے توڑنے یا بدلنے پر قادر نہیں ہے۔

4۔ قرآن مجید میں بعض افعال اللہ تعالیٰ نے اپنی طرف منسوب فرمائے ہیں لیکن ان سے اصل مقصود، جیسا کہ ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے، ان افعال کی نسبت نہیں ہے بلکہ ان ضابطوں اور ان قوانین کی نسبت ہے جن کے تحت وہ افعال واقع ہوتے ہیں۔ چونکہ وہ ضابطے اور قاعدے خود اللہ تعالیٰ ہی کے ٹھہرائے ہوئے ہیں اس وجہ سے کہیں کہیں اللہ تعالیٰ نے ان کے تحت واقع ہونے والے افعال کو بھی اپنی طرف منسوب کر دیا ہے۔ مثلاً فرمایا ہے "فلما زاغوا ازاغ اللہ قلوبھم "(جب وہ کج ہو گئے تو اللہ نے ان کے دل کج کر دیئے)۔ یا فرمایا ہے "ونقلب افئدتھم وابصارھم "(اور ہم ان کے دل اور ان کی آنکھیں الٹ دیتے ہیں)۔ اس طرح کے مواقع پر عموماً قرآن مجید میں وہ اصول بھی بیان کر دیا جاتا ہے جس کے تحت وہ فعل واقع ہوتا ہے۔ مثلاً اس طرح کی کوئی بات کہہ دی جاتی ہے کہ اللہ تعالیٰ نہیں گمراہ کرتا مگر فاسقوں کو۔ ان اشارات کا مطلب یہی ہوتا ہے کہ قاری اصل حقیقت کی طرف متوجہ ہو جائے اور ظاہر الفاظ سے کسی مغالطہ میں نہ پڑ جائے۔ 5۔ اللہ تعالیٰ کا ازلی وابدی اور محیط کل علم، اللہ تعالیٰ کی مقرر کی ہوئی سنتوں میں سے کسی سنت کی نفی نہیں کرتا، اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ وہ ہر شخص کے متعلق ازل سے یہ جانتا ہے کہ وہ ہدایت کی راہ اختیار کرے گا یا ضلالت کی لیکن اسی کے ساتھ ساتھ وہ یہ بھی جانتا ہے کہ وہ ہدایت یا ضلالت کو اسی سنت اللہ کے مطابق اختیار کرے گا جو ہدایت وضلالت کے لیے اس نے مقرر کر رکھی ہے۔ ان اصولی باتوں کو جو شخص پیش نظر رکھے گا وہ انشاءاللہ ان بہت سی الجھنوں سے آپ سے آپ نکل جائے گا جو جبر واختیار کے معاملہ میں قرآن مجید کی پیدا کردہ نہیں بلکہ متکلمین کی موشگافیوں کی پیدا کردہ ہیں۔[35]

یعنی یہ ختم ایک حقیقی روحانی نتیجہ ہے جو اللہ کی مقرر کردہ قانونِ مکافات کے تحت ظاہر ہوتا ہے۔

[35] اصلاحی، امین احسن، تدبرِ قرآن، ج1ص 110

AL-AASAR Journal
Quarterly Research Journal
www.al-aasar.com

Vol. 2, No. 4 (2025)
Online ISSN: 3006-693X
Print ISSN:3006-6921

مولانا اصلاحی واضح کرتے ہیں کہ :

اللہ تعالیٰ کسی کو ماں کے پیٹ سے مختوم نہیں پیدا کرتا،

بلکہ انسان جب ضد، تعصب اور فسق میں آگے بڑھتا ہے، تو اس کی بداعمالیوں کے فطری نتیجہ کے طور پر اس کے دل پر مہر لگ جاتی ہے۔

یہ مہر دراصل سنتِ الٰہی کا ظہور ہے، محض تمثیل یا مجاز نہیں۔

تدبرِ قرآن برصغیر کی تفسیری روایت کا وہ درخشندہ باب ہے جس میں فکری گہرائی، ادبی لطافت اور دینی بصیرت ایک حسین امتزاج کی صورت میں جلوہ گر ہیں۔ اس تفسیر میں جابہ جا قرآن کے نظم، اسلوب اور پیغامِ ہدایت کو نہایت سلیقے اور شعور کے ساتھ آشکار کیا گیا ہے۔ مصنف نے اپنے فکری زاویے سے جہاں اہلِ سنت کے اعتقادی موقف کی بھرپور ترجمانی کی

ہے، وہیں بعض مقامات پر تفسیرِ کشاف کے کلامی اثرات بھی نمایاں طور پر محسوس کیے جا سکتے ہیں۔

صاحبِ کشاف کا ذہن اپنی دقتِ نظر، زبان کی نزاکت اور استدلال کی باریکی کے سبب بعد کے مفسرین پر گہرا اثر چھوڑ گیا۔ تدبرِ قرآن میں اگرچہ مصنف نے ان اثرات کو اعتدال اور توازن کے دائرے میں برتا ہے، تاہم بعض مباحث میں اس کی فکری رگوں میں کشاف کا لہو گردش کرتا محسوس ہوتا ہے۔ یوں یہ تفسیر نہ صرف نظمِ قرآن کی شعوری دریافت کا شاہکار ہے بلکہ ماضی کی علمی میراث کے ساتھ ایک لطیف فکری مکالمے کی صورت بھی اختیار کر لیتی ہے۔

تدبرِ قرآن میں بعض مقامات پر کلامی مباحث کے ضمن میں ایسی تعبیرات سامنے آتی ہیں جو تفسیرِ کشاف کے فکری اثرات کی یاد دلاتی ہیں۔