تفسیر التحریر والتنویر

قرآنی بلاغت پر بیسویں صدی کا عظیم ترین کارنامہ

محی الدین غازی سبحانی

بیسویں صدی کے آغاز میں امام حمید الدین فراہیؒ نے اپنا یہ احساس قلم بند کیا کہ عبدالقاہر جرجانی نے مشہور زمانہ تصنیف 'دلائل الاعجاز' کے ذریعہ قرآنی اعجاز و بلاغت کی سمت جو پیش قدمی کی تھی وہ ناتمام رہ گئی تھی اگر بعد والوں نے یہ کام مکمل کرلیا ہوتا تو عربی زبان کے علاوہ قرآن فہمی اور قرآنی بلاغت و اعجاز سے آگاہی کے لیے بھی یہ مفید تر ذریعہ ہوتا۔[1] امام فراہیؒ نے اس کارِ ناتمام کی تکمیل کے لیے اسالیب القرآن کی تصنیف کا خاکہ بنایا مگر وہ خاکہ بھی ناتمام رہ گیا۔

دوسری جانب اسی صدی کے ربع اول میں اقصائے مغرب میں واقع ملک تونس میں علامہ محمد طاہر بن عاشور[2] بھی اسی رخ پر سوچ رہے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ "قرآن مجید سے متعلق ہر فن کو مستقل موضوع بنا کر تحقیقی کام ہوئے ہیں۔ مگر وہ فن جس کے لطیف نکتوں سے قرآن مجید کی ہر آیت مالا مال ہے یعنی قرآنی بلاغت پر کسی مفسر نے خصوصیت کے ساتھ مستقل کتاب نہیں لکھی"۔[3]

ابن عاشور نے اسی نہج پر تفسیر لکھنے کا آغاز ۱۹۲۰ء میں کیا اور ۱۹۶۰ء میں چالیس سال کی محنت اور جان فشانی کے بعد اسے مکمل کیا۔ اجزائے قرآنی کی تقسیم کے مطابق تیس اجزاء پر مشتمل یہ ایک ضخیم تفسیر ہے۔ یہ ضخامت قابل ذکر اس لیے بھی ہے کیوں کہ وہ طوالت کلام سے پاک ہے۔ پہلی بار دارتونسیہ سے اس کا ایڈیشن شائع ہوا۔[4] اور بہت

گراں ہونے کے باوجود طلبہ اور اساتذہ تفسیر نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا۔

دور حاضر میں تفاسیر، تفسیری مناہج اور قرآنی علوم کے موضوع پر متعدد تحقیقی کام ہوئے ہیں مگر اس تفسیر کے تذکرے سے وہ خالی ہیں جس کی وجہ غالبًا یہ ہے کہ یہ تفسیر ایک دور دراز ملک میں لکھی گئی اور بہت تاخیر سے منظر عام پر آئی۔ اسماعیل حسنی کی کتاب **نظریة المقاصد عند الامام محمد طاهر بن عاشور** ۵ کے حاشیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ العتیق الصحمی نے **التفسير والمقاصد عند الشيخ محمد الطاهر بن عاشور** اور ابراہیم الوافی نے **محمد الطاهر بن عاشور ومنهجه فی التفسير** کے نام سے تحقیقی مقالے لکھ کر اس تفسیر پر کام کیا ہے۔ ۶

تفسیر مذکور کا پورا نام **تحرير المعنى السديد وتنوير العقل الجديد** ہے لیکن وہ اپنے مختصر نام **التحرير والتنوير** سے مشہور ہے۔

التحرير والتنوير کے اہم مآخذ جیسا کہ خود ابن عاشور نے ذکر کیا ہے درج ذیل تفاسیر ہیں۔ ۷ کشاف، المحرر الوجیز، مفاتیح الغیب، تفسیر بیضاوی، تفسیر محمد بن عرفہ، تفسیر ابی السعود، تفسیر قرطبی اور تفسیر طبری۔ علاوہ ازیں جن کتابوں سے خصوصی طور پر استفادہ کیا گیا ہے ان میں کشاف پر طیبی، قزوینی، قطب اور تفتازانی کے حواشی، بیضاوی پر شہاب کا حاشیہ اور درّۃ التنزیل شامل ہیں۔ تفسیر کا آغاز ایک طویل مقدمہ سے ہوتا ہے جس میں مختلف عناوین کے تحت ابن عاشور نے اپنے تفسیری منہج کو بیان کیا ہے۔

تفسیر ابن عاشور کی سب سے نمایاں خصوصیت قرآن مجید کے اعجاز و بلاغت پر اس کی ترکیز (focus) ہے۔ قرآن مجید کی بلاغت کے جن پہلوؤں کی تادم تحریر نشاندہی کی جا چکی تھی اور مفسرین نے مختلف آیتوں کے تحت جن نکات کو بیان کیا ہے ابن عاشور ان کے انتخاب کے علاوہ ان پر غیر معمولی اضافہ کرنے کا دعویٰ کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

"**فانی بذلت الجهد فی الكشف عن نكت من معانی القرآن واعجازه خلت عنها التفاسير**	میں نے بھرپور کوشش کی ہے کہ قرآن کے معانی اور اعجاز کے وہ نکات سامنے لاؤں جن سے تفسیریں خالی ہیں اور فصیح

ومن أساليب استعمال الفصيح ما تصبوا إليه همم النحارير بحيث ساوى هذا التفسير على اختصاره مطولات القماطير ففيه أحسن ما في التفاسير وفيه أحسن مما في التفاسير"۔[۸]

کلام کے ان اسالیب سے پردہ کشائی کروں جہاں تک پہنچنے سے بڑے بڑوں کے حوصلے کوتاہ ہو جاتے ہیں۔ اس طرح یہ تفسیر باوجود اختصار کے ضخیم کتابوں کے برابر ہوگئی۔ جو کچھ تفسیروں میں ہے اس کا بہترین انتخاب اس میں ہے اور جو کچھ تفسیروں میں ہے اس سے بہتر بھی بہت کچھ اس میں ہے۔

ابن عاشور کے تصور بلاغت میں بڑی وسعت ہے بلاغت پر ان کی گفتگو محض تشبیہ واستعارہ اور جناس وطباق تک محدود نہیں ہے گو کہ وہ ان کا بیان بھی بہت اہتمام سے کرتے ہیں مگر اس سے آگے بڑھ کر الفاظ کا انتخاب، اسالیب کا انتخاب، الفاظ واسالیب کا اختلاف وتنوع، تکرار، ترتیب، تقدیم وتاخیر اور دقیق تر اسالیب جیسے احتراس، ادماج، احتباک اعتراض، التفات، استہلال، تخلص، حذف اور اس کے علاوہ بہت کچھ جس پر وہ آیت بہ آیت گفتگو کرتے ہیں۔

ثم ارجع البصر كرّتين ينقلب إليك البصر خاسئا (الملک:۴) میں مرتین کے بجائے کرتین کیوں انسب ہے جب کہ الطلاق مرتان میں کرتین کیوں مناسب نہیں تھا۔ یرجع کے بجائے ینقلب کے انتخاب میں کیا نکتہ ہے۔[۹] ماأدراک اور ما یدریک میں کیا فرق ہے۔[۱۰] فلا تعجل عليهم اور فلا تستعجل لهم میں کیا فرق ہے۔[۱۱] اور اس فرق کی قرآن مجید میں کس طرح رعایت کی گئی۔ ألا تجوع فيها و لا تعرى (طہ:۱۱۸) اور لا تظمأ فيها و لا تضحى (طہ:۱۱۹) میں جوع اور ظمأ کی بظاہر تقسیم کے بجائے یہ تقسیم کیوں اختیار کی گئی۔[۱۲] سورہ اسراء کی وصیتوں (۲۲-۳۹) اور سورہ انعام کی وصیتوں میں (۱۵۱-۱۵۳) مخاطب کے بدل جانے سے اسلوب میں کن دقیق نکات کا وجود ہوا۔[۱۳] من املاق اور خشية املاق میں کیا فرق ہے اور اول

الذکر کے ساتھ نحن نرزقکم وایاھم اور ثانی الذکر کے ساتھ نحن نرزقھم وایاکم کے فرق میں کون سی معنویت پوشیدہ اور ملحوظ ہے۔[۱۴] فلما أضاء لھم مشوا فیہ واذا أظلم علیھم قاموا (البقرۃ:۲۰) میں فلما اور إذا کا فرق کس نفسیاتی کیفیت کا غماز ہے۔[۱۵] غرض یہ وہ مقامات ہیں جہاں ابن عاشور کا قرآنی ذوق بلاغت میں نمایاں ہوکر سامنے آتا ہے اور اس میدان میں ان کے تفوق کو ظاہر کرتا ہے۔

لا اقسم بیوم القیامۃ (القیامۃ:۱) کے تحت ابن عاشور لکھتے ہیں۔ وفیہ محسن بدیعی فی قبیل تاکید المدح بما یشبہ الذم وھذا لم نذکرہ فیما مضی ولم یذکرہ أحد۔[۱۶]

(اس اسلوب میں ایک محسن بدیعی ہے اور وہ اس قبیل سے ہے کہ مدح میں اس طرح زور دیا جائے کہ وہ ذم لگنے لگے۔ یہ ہم نے گزشتہ صفحات میں ذکر نہیں کیا اور کسی اور نے بھی اسے ذکر نہیں کیا ہے۔)

واقعہ یہ ہے کہ بیسویں صدی میں تفسیر بیانی اور اعجاز فنی کے عنوان سے قرآنی بلاغت پر جو کام ہوئے ہیں، بشمول بنت الشاطیؒ اور سید قطب، ابن عاشور کی کوشش ان سب سے اس طور سے ممتاز ہے کہ وہ اعجاز وبلاغت کے علمی اصولوں اور مسلمہ بنیادوں پر قائم ہے جب کہ اول الذکر کاموں کا بڑا حصہ ذوقیات پر مبنی ہے۔ اس کے باوجود وہ بھی قرآنی اعجاز کے میدان میں غیر معمولی کارناموں کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہاں ان کی قدر ناشناسی قطعاً پیشِ نظر نہیں ہے۔

ابن عاشور کی ایک خاص دل چسپی ان اسالیب کی دریافت ہے جو ان کے مطابق قرآن مجید نے پہلی مرتبہ استعمال کیے یا یہ کہ قرآن مجید ان کے استعمال کے سلسلے میں منفرد ہے۔

یوم یجعل الولدان شیبا (مزمل:۱۷) کے سلسلہ میں پہلے وہ یہ بتاتے ہیں کہ اس میں مبالغہ، دو مجاز عقلی اور ایک کنایہ کا یکجا استعمال کیا گیا ہے پھر وہ لکھتے ہیں: وھی مبالغۃ عجیبۃ وھی من مبتکرات القرآن فیما أحسب لأنی لم أر ھذا المعنی

فی کلام العرب۔ ۱۷

یہ ایک عجیب نوعیت کا مبالغہ ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ قرآنی ایجادات میں سے ہے۔ کیوں کہ یہ معنی مجھے کلام عرب میں نظر نہیں آیا۔

ہلاک کردینے کے لیے قطع الوتین (الحاقۃ:۴۶) کی تعبیر بھی ان کے نزدیک نئی ہے۔۱۸ سورہ بقرہ کی آیت مثلھم کمثل الذی استوقدنارا (البقرۃ:۱۷) کی بلاغت پر بھرپور گفتگو اور اعجاز کے گوناگوں پہلوؤں کو آشکارا کرنے کے بعد لکھتے ہیں:

فھذا ایجاز بدیع کأنہ قیل: فلما أضاء ت ذھب اللہ بنارہ فکذلک ذھب اللہ بنورھم وھو اسلوب لا عھد للعرب بمثلہ فھو من أسالیب الاعجاز۔ ۱۹	یہ انوکھا ایجاز ہے۔ گویا یہ کہا گیا کہ جب وہ روشن ہوگئی تو اللہ نے اس کی آگ کو ختم کردیا اسی طرح اللہ نے ان کی روشنی بھی چھین لی۔ اس اسلوب کا عربوں کو کبھی تجربہ نہیں ہوا۔ یہ اعجاز کے اسالیب میں سے ہے۔

ان کا یہ دعویٰ بھی تحقیق کا موضوع ہے کہ محسنات بدیعۃ عربی شاعری سے زیادہ قرآن مجید میں وارد ہوئے ہیں۔۲۰ صنعت مقلوب کو عربی زبان کی حد تک وہ قرآنی ایجاد مانتے ہیں۔۲۱ جیسے کل فی فلک (یٰس:۴۰) اور ربک فکبر (مدثر:۳)

البتہ اپنی تفسیر میں انھوں نے اس موضوع پر کوئی بحث نہیں کی ہے کہ کسی بھی اسلوب کے بارے میں اس طرح کا دعویٰ کیسے درست ہوسکتا ہے جب کہ کلام عرب کے اصل سرمائے کے بالمقابل بہت ہی کم سرمایہ ہم تک پہنچا ہے۔ اس کے باوجود یہ بات بجائے خود نہایت اہم ہے کہ ابن عاشور نے کلام عرب کے دستیاب سرمایہ کا بھرپور استقرا کیا ہے اور یہ ان کی شخصیت کا ایک امتیازی پہلو ہے۔

مبتکرات القرآن کے باب میں ان کا یہ معرکۃ الآراء دعویٰ بھی شامل ہے کہ قرآن مجید میں ایک لفظ مشترک سے بیک وقت اس کے دو یا دو سے زائد معانی مراد ہوسکتے ہیں۔ اسی طرح ایک لفظ کے حقیقی اور مجازی دونوں معنی بیک استعمال مراد لیے

جاسکتے ہیں۔وہ لکھتے ہیں:

ومن أساليب القرآن المتفرد بها التي أغفل المفسرون اعتبارها أنه يرد فيه استعمال اللفظ المشترك في معنيين او معان إذا صلح المقام بحسب اللغة العربية لارادة ما يصلح منها استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي إذا صلح المقام لإرادتهما۔[۲۲]	قرآن مجید کا ایک منفرد اسلوب جس کے لحاظ کو مفسرین نے نظر انداز کیا ہے یہ ہے کہ لفظ مشترک دو یا زائد معنوں میں استعمال ہوجاتا ہے جب عربی زبان کی رو سے انھیں مراد لینا درست ہو اور ایک لفظ حقیقی اور مجازی دونوں معنوں میں استعمال ہوجاتا ہے جب کہ موقع دونوں کو مراد لینے کے لیے مناسب ہو۔

اس کی مثال میں وہ یہ آیتیں پیش کرتے ہیں۔یبسطوا إليكم أيديهم و ألسنتهم بالسوء (ممتحنۃ:۲) یہاں بسط بیک استعمال حقیقی اور مجازی دونوں معنوں میں استعمال ہوا ہے، ہاتھ کے ساتھ حقیقی اور زبان کے ساتھ مجازی۔اسی طرح ولله يسجد من في السموت والأرض والشجر والدواب والأنعام و كثير من الناس (الحج:۱۸) میں سجدہ کا استعمال دونوں معنوں میں ہوا ہے۔[۲۳]

ابن عاشور کی جستجو کا ایک خاص نکتہ عادات القرآن بھی ہیں۔لکھتے ہیں: وقد استقريت بجهدي عادات كثيرة في اصطلاح القرآن۔[۲۴]

میں نے اپنی محنت سے قرآنی اصطلاح کی بہت سی عادتوں کا استقراء کیا ہے۔ لفظ هؤلاء کے بارے میں ان کا استقراء یہ ہے کہ اگر اس کے بعد مشارالیہ کی تعیین کے لیے عطف بیان نہیں آئے تو مشرکین مکہ مراد ہوتے ہیں۔[۲۵]

قرآنی مکالمات کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ جب تک مکالمہ تبدیل نہ ہوجائے قرآن مجید قال کا استعمال بغیر حرف عطف کے کرتا ہے۔[۲۶]

التحرير والتنوير کی ایک اور خصوصیت الفاظ قرآنی کی تحقیق ہے۔ پوری

تفسیر مفردات القرآن کی تحقیق سے مالا مال ہے۔ اس میدان میں ابن عاشور کا انداز تحقیق اور اجتہادی ہے۔ کلام عرب کے تتبع کو وہ ائمہ لغت کی تقلید پر ترجیح دیتے ہیں۔ **إن الانسان خلق هلوعا** (معارج:۱۹) لفظ **هلع** ۲۷ اور **انک بالواد المقدس طوی** (طٰہٰ:۱۲) میں لفظ **طوی** ۲۸ اور دیگر متعدد قرآنی الفاظ کے سلسلے میں انھوں نے نئی تحقیق پیش کی ہے۔ اس پس منظر میں اساطین لغت پر ان کی تنقید بھی بے لاگ ہوتی ہے۔

آیت کی تاویل کے سلسلے میں اصولی طور پر ابن عاشور کا موقف امام فراہیؒ کے برعکس ہے۔ امام فراہیؒ کے اس دعویٰ کے مقابل کہ قرآن مجید صرف ایک تاویل کا متحمل ہے۔ ۲۹ ابن عاشور کا موقف یہ ہے کہ ہر آیت کی ایک سے زائد تاویلیں ہوسکتی ہیں اور اگر کوئی مانع نہ ہو تو تمام تاویلیں مراد بھی ہوتی ہیں۔ ۳۰ وہ مفسرین کے اس رویہ پر تنقید کرتے ہیں کہ وہ راجح تاویل اختیار کر کے بقیہ تاویلوں کو ناقابل التفات قرار دیتے ہیں۔ ۳۱

قرآن کی آیتوں کی یہ وسعت کہ تمام احتمالی وجوہ ان میں سما سکتے ہیں ماسوا ان کے جو عربی زبان وقواعد کے خلاف ہوں اور جن کی سیاق کلام میں گنجائش نہ ہو ابن عاشور کے نزدیک قرآنی اعجاز میں شامل ہیں ۳۲

اس نقطۂ نظر کو اختیار کر لینے کے بعد جہاں انھوں نے اس کا اہتمام کیا کہ ہر آیت کی بلاغت پر اس کے جملہ محتمل وجوہ کو سامنے رکھ کر گفتگو کریں وہیں انھیں نئے وجوہ کا اضافہ کرنے کی مہمیز بھی ملی۔ چناں چہ ان کی تفسیر میں نئی تاویلوں کی قابل ذکر تعداد موجود ہے۔ **لم نجعل له من قبل سميا** (مریم:۷) ۳۳ **لولا أن تدارکه نعمة من ربه لنبذ بالعراء وهو مذموم** (القلم:۴۹) ۳۴ **لقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم** (التین:۴) ۳۵ **فقد صغت قلوبكما** (التحریم:۴) ۳۶ **حتى إذا فتحت ياجوج وماجوج** (الانبیاء:۹۶) ۳۷ **ربنا اكشف عنا العذاب إنا مؤمنون** (الدخان:۱۲) ۳۸ **فزادوهم رهقا** (الجن:۶) ۳۹ جیسی بہت ساری آیتوں کی تاویل انھوں نے عام ڈگر سے ہٹ کر پیش کی۔

تاہم اس نکتہ نظر کے علی الرغم انھوں نے متعدد مشہور تاویلوں پر سخت تنقید بھی کی ہے۔ **إلا إذا تمنى القى الشيطان فى أمنيته** (الحج:۵۲) [۴۰] **و إن منكم إلا واردها** (مریم:۷۱) [۴۱] **إذ يقول أمثلهم طريقة إن لبثتم إلا يوما** (طٰہٰ:۱۰۴) [۴۲] وغیرہ مقامات پر مشہور روایوں پر ان کی تنقید سخت ہے اور قاری کو غور کرنے پر مجبور کرتی ہے۔

ابن عاشور تفسیر بالماثور کی قید کے قائل نہیں ہیں۔ تاہم وہ آیتوں کی اپنی تحقیق کے مطابق تاویل کی روشنی میں تفسیری روایات کی توجیہ کا اہتمام کرتے ہیں۔

تلک الغرانیق العلی والی روایت کے سلسلے میں وہ لکھتے ہیں۔ ''یہ قصہ حد درجہ ضعیف اسانید سے مروی ہے اس کی کسی بھی سند میں کسی صحابی کا مجلس رسولؐ میں اس کا سننا موجود نہیں ہے۔ ابن عباسؓ تک اس کی سند بھی مطعون ہے۔ علاوہ ازیں جب سورہ نجم نازل ہوئی ابن عباسؓ آپؐ کی مجلس میں شریک بھی نہیں ہوتے تھے۔ پھر یہ خبر واحد ہے جو اصول دین سے متعارض ہے۔ کیوں کہ عصمت رسول ﷺ کے اصول کے خلاف ہے ...... اگر ثقہ بھی اسے روایت کرتے تو اسے رد کرنا اور اس کی تاویل کرنا ضروری تھا پھر یہ تو بالکل ضعیف اور کمزور ہے۔ [۴۳]

پھر اس واقعہ کی توجیہ یوں کرتے ہیں: ''یہ بات تو درست ہے کہ سورہ نجم کا آخری حصہ جب نازل ہوا تو مسلمانوں کے ساتھ مشرکین بھی سجدہ ریز ہوگئے، یہ ایک خدائی معجزہ تھا۔ پھر ہوا یہ کہ ابن الزبعری جیسے لوگوں نے اپنی جھینپ مٹانے کے لیے اپنی طرف سے ایک جملہ گھڑ کر کہنا شروع کیا کہ ہم تو سجدہ ریز اس لیے ہوئے تھے کیوں کہ ہمارے معبودوں کا بھی ذکر خیر اس میں کیا گیا ہے۔ ابن الزبعری نے یہ پروپگنڈہ اس زور وشور سے کیا کہ وہ ہمارے ذخیرہ روایات میں بھی شامل ہوگیا اور سورہ حج کی اس آیت کے ساتھ جوڑ کر اس کا مفہوم بگاڑ دیا گیا، حالانکہ سورہ حج کی اس آیت کی بالکل ہی دوسری تاویل ہے۔ درحقیقت سورہ نجم کے موقعہ پر سجدہ ریز ہونے والا واقعہ بالکل الگ ہے اور صحیح ہے۔ مہاجرین حبشہ کا واپس آنا بالکل ہی الگ واقعہ ہے۔ اور **تلک الغرانیق العلی** والا پروپگنڈہ ان دونوں واقعات سے الگ ایک چیز ہے۔ [۴۴]

ابن عاشور کی تفسیر کا مطالعہ کرنے والوں کے لیے دل چسپی کا ایک اہم موضوع مقاصد شریعت کے تعلق سے ان کے نظریات اور تفسیر میں ان کا انطباق ہے۔ **مقاصد الشریعة الاسلامیة** کے عنوان سے ان کی مستقل تصنیف بھی ہے جو اس موضوع پر امام شاطبی کی **الموافقات** کے بعد اہم ترین کتاب مانی گئی ہے۔ ابن عاشور دور حاضر میں فکر مقاصدی کے امام قرار دیے گئے ہیں۔ ان کی تفسیر کے اس پہلو کا مفصل جائزہ اسماعیل حسنی نے اپنی کتاب **نظریة المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور** میں پیش کیا ہے۔

ابن عاشور کا یہ دعویٰ کہ ان کی تفسیر **احسن ما فی التفاسیر** اور **أحسن مما فی التفاسیر** کا مجموعہ ہے بہت تفصیلی مطالعہ چاہتا ہے۔ تاہم یہ بات قرین واقعہ ہوگی کہ قرآنی بلاغت پر گفتگو کے پہلو سے یہ اب تک کی سب سے بھرپور تفسیر ہے۔

بلاغت کے پہلو سے **التحریر و التنویر** کا مطالعہ کرتے ہوئے امام زمخشریؒ کی تفسیر **الکشاف** سے اس کا موازنہ بھی ضروری ہے۔ ابن عاشور نے جہاں کشاف پر قابل لحاظ اضافہ کیا ہے وہیں کشاف کے اشارات کی وضاحت بھی کی ہے۔ زمخشریؒ کی قرآنی بلاغت پر گفتگو کو جو بیشتر اشارات پر مشتمل ہے سمجھنے کے لیے ابن عاشور کی تفسیر سے بہت مدد ملتی ہے۔ قرآنی اسالیب کا مطالعہ کرتے ہوئے ابن عاشور اور فراہیؒ میں موازنہ بھی دل چسپی سے خالی نہیں۔ امام فراہیؒ نے **اسالیب القرآن** میں جو عنوانات قائم کیے ہیں وہ ابن عاشور کے یہاں بھی اسی اہتمام سے ملتے ہیں۔ بیشتر مثالوں پر دونوں کا اتفاق بھی پایا جاتا ہے۔ یہی نہیں تاویلات کے باب میں بھی بہت سی معرکۃ الآرا تاویلوں میں دونوں کو یکساں توارد ہوا ہے۔ البتہ حیرت انگیز بات یہ ہے کہ ابن عاشور سورہ کے داخلی نظم کی اہمیت تسلیم کر لینے کے بعد بھی سورتوں کے باہمی ربط کے بالکل قائل نہیں ہے۔[۴۵]

اس ضمن میں ایک قابل ذکر بات یہ بھی ہے کہ ابن عاشور تک امام فراہیؒ کی تصنیفات نہیں پہنچ سکیں، ورنہ وہ **احسن تقویم** کی تفسیر خیر وشر میں تمیز کرنے والی فطرت سلیمہ سے کرنے کے بعد یہ نہ کہتے کہ قدیم وجدید کوئی مفسر اس مفہوم تک نہیں پہنچ سکا۔[۴۶]

بیسویں صدی میں تفسیر اور قرآنی علوم کے میدان میں بہت سی فتوحات ہیں جو اس صدی کو گزشتہ کئی صدیوں سے ممتاز کرتی ہیں، مگر افسوس ناک پہلو یہ ہے کہ اس دوران دنیا کے مختلف حصوں میں ہونے والے عظیم تحقیقی کاموں کا تبادلہ معلومات نہیں ہوسکا۔ فراہیؒ اور ابن عاشورؒ کے درمیان گہرے موازنہ کے بعد پورے وثوق سے کہا جاسکتا ہے کہ اگر امام فراہیؒ کی فتوحات کے احوال علامہ ابن عاشور تک پہنچ گئے ہوتے تو ابن عاشور کی فتوحات کا کچھ اور ہی عالم ہوتا۔ کیا اکیسویں صدی میں اس تبادلہ معلومات کو یقینی بنایا جاسکے گا؟

ابن عاشور نے جرجانی، زمخشری اور سکاکی کے تصور بلاغت کا پوری تفسیر میں انطباق کیا اور خوب کیا ہے۔

کیا اکیسویں صدی میں اس تصور بلاغت کے پورے قرآن مجید پر انطباق کا خواب شرمندہ تعبیر ہوسکے گا جس کی شاہ کلید نظم قرآن ہے اور جس کا کینوس بہت بڑا اور بے حد پرکشش ہے۔[۴۷]

حواشی ومراجع

۱۔ حمید الدین فراہی، اسالیب القرآن، دائرہ حمیدیہ، سرای میر، ۱۳۸۹ھ، ص ۸

۲۔ محمد الطاہر بن عاشور کا تعلق اندلس کے ایک خاندان سے تھا جو ہجرت کر کے مراکش آیا۔ اس خاندان میں متعدد مشہور زمانہ علماء پیدا ہوئے۔ ابن عاشور کی پیدائش ۱۸۷۹ء میں تونس کے شمال میں مرسی نامی گاؤں میں ہوئی۔ جامع زیتونہ میں تعلیم کے مواقع ملے۔ افتاء اور قضاء سے متعلق ملک کے اعلیٰ مناصب پر فائز رہے۔ ۱۹۴۰ء میں قاہرہ کے مجمع اللغوی کے ممبر بنائے گئے۔ شیخ الاسلام المالکی اور شیخ الجامع الاعظم کے خطابات سے نوازے گئے۔ تفسیر کے علاوہ ان کی اہم کتابوں میں **مقاصد الشریعة الاسلامیة، اصول النظام الاجتماعی فی الاسلام، حاشیة التوضیح**

والتصحيح لمشكلات التنقيح على شرح تنقيح الفصول فی الاصول، الیس الصبح بقريب، اصول الانشاء والخطابة، موجز البلاغة شامل ہیں۔ ان کی مطبوعہ وغیر مطبوعہ کتابوں کی تعداد تیس سے متجاوز ہے۔ جن میں مختلف کتابوں کی شروح ان کی تحقیق اور ان پر تعلیق بھی شامل ہے۔ سن وفات ۱۹۷۳ء ہے۔ علامہ محمد غزالی ان کے بارے میں کہتے تھے: ''رجل القرآن الكريم وامام الثقافة الاسلامية المعاصرة''۔ محمد عبدہ نے انھیں ''سيقر الدعوة الاصلاحية فی الجامعة الزيتونة'' کا خطاب دیا تھا۔ ملاحظہ ہو ''نظرية المقاصد عند الامام محمد الطاهر بن عاشور'' اسماعیل حسنی، ص۷۵-۹۷۔

۳۔ التحرير والتنوير، الدار التونسیۃ، ۱۹۸۴، جلد۱، ص۸

۴۔ راقم کی رسائی ۱۹۸۴ کے ایڈیشن تک ہو سکی، غالباً پہلا ایڈیشن یہی ہے۔

۵۔ المعهد العالمی للفكر الاسلامی سے ۱۹۹۵ء میں شائع ہوئی۔

۶۔ حوالہ سابق جلد۱، ص۷۶-۸۱

۷۔ حوالہ سابق جلد۱، ص۷

۸۔ حوالہ سابق جلد۱، ص۸

۹۔ حوالہ سابق جلد۲۹، ص۱۹-۲۰

۱۰۔ حوالہ سابق جلد۲۹، ص۱۱۴

۱۱۔ حوالہ سابق جلد۱۶، ص۱۶۶

۱۲۔ حوالہ سابق جلد۱۶، ص۳۲۲

۱۳۔ حوالہ سابق جلد۱۵، ص۶۵

۱۴۔ حوالہ سابق جلد۱۵، ص۸۷

۱۵۔ حوالہ سابق جلد۱، ص۳۲۱

۱۶۔ حوالہ سابق جلد۲۹، ص۳۳۸

۱۷۔ حوالہ سابق جلد۲۹، ص۲۷۵

۱۸۔ حوالہ سابق جلد۲۹،ص۱۴۶

۱۹۔ حوالہ سابق جلد۱،ص۳۰۹

۲۰۔ حوالہ سابق جلد۱،ص۱۱۹

۲۱۔ حوالہ سابق جلد۱،ص۱۱۹

۲۲۔ حوالہ سابق جلد۱،ص۱۲۳

۲۳۔ حوالہ سابق جلد۱،ص۹۹

۲۴۔ حوالہ سابق جلد۱،ص۱۲۵

۲۵۔ حوالہ سابق جلد۱،ص۱۲۵

۲۶۔ حوالہ سابق جلد۱،ص۱۲۵

۲۷۔ حوالہ سابق جلد۲۹،ص۱۶۷

۲۸۔ حوالہ سابق جلد۱۶،ص۱۹۸

۲۹۔ القرآن لا یحتمل الا تاویلا واحدا، ملاحظہ کیجیے حمید الدین فراہی، التکمیل فی اصول التاویل، دائرہ حمیدیہ، سرای میر، ۱۳۸۸،ص۲۰

۳۰۔ التحریر والتنویر ج ۱،ص۹۴

۳۱۔ التحریر والتنویر ج ۱،ص۱۰۰

۳۲۔ التحریر والتنویر ج ۱،ص۱۲۱، وہ یہاں تک لکھتے ہیں کہ فبعض تلک الاحتمالات مما یمکن اجتماعه وبعضها وان کان فرض واحد منه یمنع من فرض آخر فتحریک الاذهان الیه وإحظاره بها یکفی فی حصول المقصد من التذکیر به۔

۳۳۔ التحریر والتنویر، ج ۱۶،ص۶۹

۳۴۔ التحریر والتنویر، ج۲۹،ص۱۰۶

۳۵۔ التحریر والتنویر، ج۳۰،ص۳۷۵

۳۶۔ التحریر والتنویر، ج۲۸،ص۳۵۶

۳۷۔ التحریر والتنویر، ج ۱۷، ص ۱۴۸

۳۸۔ التحریر والتنویر، ج ۲۵، ص ۲۸۹-۲۹۰

۳۹۔ التحریر والتنویر، ج ۲۹، ص ۲۲۵

۴۰۔ التحریر والتنویر، ج ۱۷، ص ۳۰۰

۴۱۔ التحریر والتنویر، ج ۱۶، ص ۱۴۹

۴۲۔ التحریر والتنویر، ج ۱۶، ص ۳۰۵

۴۳۔ التحریر والتنویر، ج ۱۷، ص ۳۰۵-۳۰۶ (حاصل کلام)

۴۴۔ حوالہ سابق

۴۵۔ التحریر والتنویر، ج ۱، ص ۸

۴۶۔ التحریر والتنویر، ج ۳۰، ص ۳۷۵

۴۷۔ اس انطباق کی ایک اچھی مثال کے لیے ملاحظہ ہو محمد عنایت اللہ سبحانی، امعان النظر فی نظام الآی و السور، موسسۃ نظام القرآن، بلریا گنج، ۲۰۰۰ء، الفصل السادس، ص ۱۷۷۔ مصنف نے سورہ قمر پر اس کا انطباق کیا ہے۔

☆