

Al-Mīthāq

(Research Journal of Islamic Theology)

Published by: HIRA *Institute of Social Sciences Research & Development*
ISSN: 2791-0989 (P), 2791-0997 (E)
Volume 05, **Issue** 04, October - December 2026, PP 288-301
Open Access at: https://almithaqjournal.org/

Article Timeline:	*Received:* 05-10-2026	*Accepted:* 19-11-2026	*Published:* 24-11-2026

Disclaimer:
Responsibility for the accuracy of the stated facts rests solely with the authors. Opinions expressed in *"Al-Mīthāq"* are those of the authors and not necessarily endorsed by either the Editorial board or the Institute.

پاکستان میں تفسیرِ قرآن کے فنی اور درسی رجحانات: ایک تنقیدی و تجزیاتی مطالعہ

Technical and Pedagogical Trends of Qurʾānic Exegesis in Pakistan: A Critical and Analytical Study

Nasrullah Qureshi [1] ***Dr. Sanaullah Hussain*** [2]

Abstract

Qurʾānic exegesis in Pakistan constitutes one of the most prolific, contested and socially consequential domains of Islamic scholarship in the modern Muslim world. Since 1947 the country has produced a remarkably dense corpus of Urdu tafsīr literature, a layered institutional apparatus for teaching the Qurʾān, and an increasingly mediatised public culture of Qurʾānic interpretation. This article analyses that phenomenon along two interlocking axes. The first is the fannī or technical-methodological axis: the interpretive procedures, hermeneutical assumptions and disciplinary tools that Pakistani exegetes have deployed. Eight such trends are identified and examined, namely tafsīr bi'l-maʾthūr, the linguistic-rhetorical trend, the juristic aḥkām al-Qurʾān trend, the naẓm or coherence-based school inherited from Ḥamīd al-Dīn al-Farāhī and elaborated by Amīn Aḥsan Iṣlāḥī, the movement-oriented socio-political trend represented paradigmatically by Sayyid Abū al-Aʿlā Mawdūdī, the Sufi-ishārī trend, the thematic (mawḍūʿī) trend, and the scientific-apologetic trend. The second is the darsī or pedagogical axis: the transmission of exegetical knowledge through four distinct but overlapping institutional tiers, namely the traditional madrasa operating under the Dars-i Niẓāmī curriculum with Tafsīr al-Jalālayn and Tafsīr al-Bayḍāwī as its canonical texts, the modern university department of Islamic Studies, the popular mosque-based and circle-based

[1]***Corresponding Author***, *Ph. D Scholar, Department of Quran and Tafseer, Allama Iqbal Open University, Islamabad.* qureshinasrullah96@gmail.com

[2]*Associate Professor / Chairman, Department of Quran and Tafseer, Allama Iqbal Open University, Islamabad.*

dars-i Qurʾān, and the rapidly expanding digital-broadcast sphere. The study argues that the technical and pedagogical axes have not developed symmetrically. Pakistan's exegetical production has been methodologically innovative at the level of authored commentary while remaining conservative at the level of classroom transmission, producing a structural gap between what is written and what is taught. It further argues, drawing on the analyses of Johanna Pink, Mustansir Mir, Fazlur Rahman and Muhammad Qasim Zaman alongside classical and contemporary Arab theorists such as al-Zarkashī, al-Suyūṭī, Ibn Taymiyya, al-Dhahabī and Fahd al-Rūmī, that the recentring of the Qurʾān in modern religious consciousness has simultaneously democratised and destabilised interpretive authority. Recent regulatory interventions, notably the Higher Education Commission's mandating of Fahm-i Qurʾān courses across all degree programmes, are assessed as an attempt to institutionalise Qurʾānic literacy without a corresponding investment in methodological training. The article concludes with five findings and a set of recommendations for curricular reform, arguing for the reintegration of uṣūl al-tafsīr into both madrasa and university pedagogy as the precondition of a disciplined, plural and intellectually credible Pakistani exegetical tradition.

Keywords

Qurʾānic Exegesis, Tafsīr, Pakistan, Urdu Tafsīr Literature, Dars-i Niẓāmī, Pedagogical Trends

تعارف

قرآنِ کریم امتِ مسلمہ کے علمی، فکری اور تہذیبی وجود کا مرکزی نقطہ ہے، اور تفسیر وہ علمی سرگرمی ہے جس کے ذریعے ہر نسل اس ابدی متن سے اپنے زمانے کا مکالمہ قائم کرتی ہے۔ برصغیر پاک و ہند میں تفسیری روایت کی جڑیں آٹھویں صدی ہجری تک پھیلی ہوئی ہیں، تاہم قیامِ پاکستان کے بعد اس روایت نے جس تنوع، شدت اور سماجی اثر پذیری کے ساتھ نشوونما پائی، وہ اسلامی دنیا کے کسی بھی غیر عربی خطے میں کم نظیر ہے۔[1] اردو زبان میں تراجم و تفاسیر کی مجموعی تعداد ایک ہزار سے تجاوز کر چکی ہے، اور یہ سلسلہ اب بھی رواں ہے۔[2] اسی بنا پر ڈاکٹر محمد حسین الذہبی نے اپنی معرکۃ الآرا تصنیف میں تفسیری روایت کے مطالعے کو مفسرین کے مناہج کی بنیاد پر مرتب کرنے پر اصرار کیا ہے، کیوں کہ محض تفاسیر کی فہرست سازی علمی تجزیے کا بدل نہیں بن سکتی۔[3] اس عددی فراوانی کے پیچھے دو الگ الگ مگر باہم پیوستہ عمل کار فرما رہے ہیں: ایک وہ جو مفسر کے قلم اور منہج سے متعلق ہے، اور دوسرا وہ جو درس گاہ، نصاب اور منبر سے متعلق ہے۔ پہلے کو ہم اس مقالے میں فنی رجحان اور دوسرے کو درسی رجحان سے تعبیر کریں گے۔

زیرِ نظر مقالے کا بنیادی سوال یہ ہے کہ پاکستان میں تفسیرِ قرآن کے فنی مناہج اور درسی نظام کے مابین کس نوعیت کا رشتہ قائم ہے؟ کیا وہ منہجی اختراعات جو ہماری تفسیری تصانیف میں نمایاں ہیں، ہمارے درس گاہی نصاب میں بھی منتقل ہوئی ہیں؟ اور اگر نہیں، تو اس تفاوت کے اسباب اور نتائج کیا ہیں؟ یہ سوال محض علمی تجسس کا نہیں بلکہ اس امر کا تعین کرتا ہے کہ آنے والی نسل قرآن کو کس ذہنی سانچے میں پڑھے گی۔ جدید مغربی محقق جوہانا پنک نے اپنی تحقیق میں یہ نکتہ اٹھایا ہے کہ عصرِ حاضر میں قرآن مسلم مذہبی شعور کے حاشیے سے مرکز کی طرف منتقل ہو چکا ہے، اور اس منتقلی نے تفسیر کو ایک ثانوی علم سے بدل کر بنیادی علم بنا دیا ہے۔[4] پاکستان

اس عالمی رجحان کی ایک نہایت واضح اور پیچیدہ مثال ہے۔

تحقیقی منہج کے اعتبار سے یہ مطالعہ استقرائی (inductive)، تجزیاتی (analytical) اور تقابلی (comparative) اسلوب پر مبنی ہے۔ اولاً پاکستان میں لکھی جانے والی نمائندہ تفاسیر کا استقرا کر کے ان کے مناہج کو آٹھ بنیادی زمروں میں مرتب کیا گیا ہے؛ ثانیاً تدریسِ تفسیر کے چار اداراتی درجات کا تجزیہ کیا گیا ہے؛ اور ثالثاً عربی و مغربی محققین کی آرا کی روشنی میں ان دونوں محوروں کا تقابلی جائزہ لے کر نتائج اخذ کیے گئے ہیں۔ ماخذات میں اوّلین درجہ خود تفاسیر کو دیا گیا ہے، اس کے بعد اصولِ تفسیر کی کلاسیکی و معاصر عربی تصانیف اور مغربی علمی لٹریچر کو۔

مبحث اوّل: تحدیدِ اصطلاحات: تفسیر، فنی رجحان اور درسی رجحان

1: تفسیر کی اصطلاحی تحدید

امام بدر الدین زرکشیؒ نے البرہان فی علوم القرآن میں تفسیر کی جو تعریف پیش کی، وہ آج تک اس فن کا معیاری حوالہ سمجھی جاتی ہے:

التَّفْسِيرُ: عِلْمٌ يُعْرَفُ بِهِ فَهْمُ كِتَابِ اللهِ الْمُنَزَّلِ عَلَى نَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَبَيَانُ مَعَانِيهِ، وَاسْتِخْرَاجُ أَحْكَامِهِ وَحِكَمِهِ.[5]

تفسیر وہ علم ہے جس کے ذریعے اللہ کی اُس کتاب کا فہم حاصل ہوتا ہے جو اُس نے اپنے نبی محمد ﷺ پر نازل فرمائی، نیز اُس کے معانی کی وضاحت اور اُس کے احکام و حکمتوں کا استخراج ہوتا ہے۔

علامہ زرکشیؒ کی اس تعریف میں تین عناصر بیک وقت جمع ہیں: فہم، بیان اور استخراج۔ "فہم" ذہنی عمل ہے، "بیان" ابلاغی عمل ہے اور "استخراج" اجتہادی عمل ہے۔ یہی سہ گانہ تقسیم دراصل اُس فرق کی بنیاد فراہم کرتی ہے جو ہم اس مقالے میں فنی اور درسی رجحان کے درمیان قائم کر رہے ہیں: فہم اور استخراج کا تعلق فنی محور سے ہے، جب کہ بیان کا تعلق براہِ راست درسی محور سے۔ گویا خود کلاسیکی تعریف کے اندر تدریس کا عنصر مضمر ہے، اور تفسیر کو محض تصنیفی سرگرمی سمجھنا اس تعریف کی تنگ تفہیم ہوگی۔

ابو حیان اندلسیؒ (م 745ھ) نے اس فن کی زیادہ فنی اور لسانی تعریف کی جسے امام سیوطیؒ نے الاتقان میں نقل کیا:

عِلْمٌ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ كَيْفِيَّةِ النُّطْقِ بِأَلْفَاظِ الْقُرْآنِ، وَمَدْلُولَاتِهَا، وَأَحْكَامِهَا الْإِفْرَادِيَّةِ وَالتَّرْكِيبِيَّةِ، وَمَعَانِيهَا الَّتِي تُحْمَلُ عَلَيْهَا حَالَةَ التَّرْكِيبِ، وَتَتِمَّاتِ ذَلِكَ.[6]

(تفسیر) وہ علم ہے جس میں الفاظِ قرآن کی ادائیگی کی کیفیت، ان کے مدلولات، ان کے اِفرادی و ترکیبی احکام، اور ترکیب کی حالت میں ان پر محمول ہونے والے معانی، نیز ان سے متعلق تکمیلی مباحث زیرِ بحث آتے ہیں۔

ابو حیانؒ کی تعریف کا امتیاز یہ ہے کہ اس میں تفسیر کو ایک باقاعدہ (technical discipline) کے طور پر پیش کیا گیا ہے جس کے اپنے آلات اور اپنے مباحث ہیں۔ یہی وہ تصور ہے جسے ہم "فنی رجحان" سے تعبیر کرتے ہیں، یعنی وہ منہجی و آلاتی انتخاب جو مفسر شعوری یا غیر شعوری طور پر کرتا ہے۔ پاکستانی تفسیری ادب کی سب سے بڑی کمزوری یہی رہی ہے کہ ابو حیانؒ کی مطلوبہ لسانی سختی بہت کم تفاسیر میں پوری اترتی ہے۔

2: "فنی رجحان" اور "درسی رجحان" کی اصطلاحی تحدید

اس مقالے میں فنی رجحان (technical trend) سے مراد وہ منہجی رخ ہے جو کسی مفسر کے مصادرِ تفسیر کے انتخاب، اس کے اصولی مقدمات، اس کے استدلالی آلات اور اس کے مقصودی افق سے مرتب ہوتا ہے۔ ڈاکٹر فہد بن عبد الرحمن الرومی نے اپنی ضخیم تحقیق اتجاہات التفسیر فی القرن الرابع عشر میں اسی معنی میں "اتجاہ" کی اصطلاح استعمال کی ہے اور چودھویں صدی ہجری کی

تفاسیر کو مأثوری، عقلی، علمی، اجتماعی، الحادی و منحرف اتجاہات میں تقسیم کیا ہے۔[7] اس کے برعکس درسی رجحان (pedagogical trend) سے مراد وہ اداراتی، نصابی اور تدریسی نمونہ ہے جس کے ذریعے تفسیری علم ایک نسل سے دوسری نسل کو منتقل ہوتا ہے۔ اس میں نصابی کتاب کا انتخاب، تدریسی طریقِ کار، امتحانی نظام، سامع کی سماجی حیثیت اور ابلاغی وسیلہ سب شامل ہیں۔ دونوں کے درمیان فرق کو یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ فنی رجحان اس سوال کا جواب دیتا ہے کہ "قرآن کو کیسے سمجھا جائے؟" جب کہ درسی رجحان اس سوال کا جواب دیتا ہے کہ "قرآن کو کیسے پڑھایا جائے؟" یہ دونوں سوالات لازماً ایک دوسرے سے وابستہ ہونے چاہییں، کیوں کہ تعبیر اور تعلیم ایک ہی علمی عمل کے دو رخ ہیں؛[8] مگر پاکستان کے تعلیمی تجربے میں ان کے درمیان ایک نمایاں شگاف پیدا ہو گیا ہے، اور اسی شگاف کی تشخیص اس مقالے کا مرکزی دعویٰ ہے۔

مبحث دوم: پاکستان میں تفسیری روایت کا تاریخی ارتقا

پاکستان کی تفسیری روایت کوئی نو خیز پودا نہیں بلکہ اُس شجرِ سایہ دار کی شاخ ہے جس کی آبیاری شاہ ولی اللہ دہلویؒ (م 1176ھ) کے خاندان نے کی تھی۔ شاہ صاحبؒ کی الفوز الکبیر فی اصول التفسیر آج تک برصغیر کے مدارس اور جامعات دونوں میں اصولِ تفسیر کی بنیادی درسی کتاب ہے، اور شاہ عبد القادرؒ کا اردو ترجمہ موضح القرآن اردو تفسیری زبان کا سنگِ بنیاد ہے۔[9] قیامِ پاکستان کے بعد اس روایت کو نئی ریاست کے نظریاتی تقاضوں، ایک نئی سیاسی اجتماعیت اور جدید تعلیمی نظام کے دباؤ کا سامنا کرنا پڑا، اور اسی تصادم سے وہ تنوع پیدا ہوا جو آج ہمارے سامنے ہے۔

1: تاسیسی دور (1947ء تا 1970ء)

یہ دور بڑی تفاسیر کی تکمیل اور اشاعت کا دور ہے۔ مولانا شبیر احمد عثمانیؒ کے حواشی (تفسیرِ عثمانی)، مفتی محمد شفیعؒ کی معارف القرآن، سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ کی تفہیم القرآن اور مولانا امین احسن اصلاحیؒ کی تدبرِ قرآن سب اسی زمانے کی پیداوار ہیں یا اسی زمانے میں شروع ہوئیں۔ ان کے ساتھ مولانا اشرف علی تھانویؒ کی بیان القرآن اور مولانا عبد الماجد دریابادیؒ کی تفسیرِ ماجدی نے بھی، جو اگرچہ تقسیم سے قبل مرتب ہوئیں، پاکستانی تفسیری ذوق کی تشکیل میں فیصلہ کن کردار ادا کیا۔[10]، [11] اِن سب کا مشترکہ وصف یہ ہے کہ ان میں اردو خواں قاری کو براہِ راست مخاطب کیا گیا۔[12] اس دور کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ مفسر کا مخاطب اب صرف عالمِ دین نہیں بلکہ "تعلیم یافتہ عام مسلمان" ہے۔ یہی وہ لمحہ ہے جہاں تفسیر مدرسے کی چار دیواری سے نکل کر عوامی مطالعے کی کتاب بنی، اور اسی سے وہ تمام امکانات اور خطرات پیدا ہوئے جن سے آج ہم نبرد آزما ہیں۔

2: نظریاتی و مسلکی توسیع کا دور (1970ء تا 1988ء)

اس دور میں تفسیر ریاستی نظریے اور مسلکی شناخت دونوں سے گہری طرح جڑ گئی۔ پیر محمد کرم شاہ الازہریؒ کی ضیاء القرآن نے اہلسنت بریلوی مکتبِ فکر کو ایک جدید علمی اسلوب فراہم کیا،[13] مولانا عبد الرحمٰن کیلانیؒ کی تیسیر القرآن نے اہلِ حدیث حلقے کو ایک سادہ اور مأثوری اسلوب دیا،[14] اور اسلامی نظریاتی کونسل کی سرگرمیوں نے تفسیر کو ریاستی قانون سازی کے مباحث سے جوڑ دیا۔ نفاذِ شریعت کی بحثوں نے آیاتِ احکام کی تفسیر کو غیر معمولی اہمیت دی، اور اسی پس منظر میں فقہی تفسیری رجحان دوبارہ زندہ ہوا۔

3: اداراتی و تحقیقی دور (1988ء تا 2005ء)

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد، ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، شریعہ اکیڈمی اور جامعات کے شعبہ ہائے علومِ اسلامیہ کے قیام و استحکام نے تفسیر کو ایک تحقیقی نظم (research discipline) میں تبدیل کیا۔ ایم فل اور پی ایچ ڈی کی سطح پر مفسرین کے مناہج پر مقالات لکھے جانے لگے، اور تفسیر کے بارے میں لکھنا خود ایک مستقل صنف بن گیا۔ ڈاکٹر محمد قاسم زمان نے اسی رجحان کو

جنوبی ایشیا کے علما کی "تبدیلی کے امین" ہونے کی حیثیت سے تعبیر کیا ہے۔[15]

4: ڈیجیٹل و ابلاغی دور (2005ء تا حال)

ٹیلی ویژن، انٹرنیٹ، یوٹیوب اور موبائل ایپلی کیشنز نے تفسیر کے ابلاغی ڈھانچے کو یکسر بدل دیا۔ آج ایک درسِ قرآن کے سامعین کی تعداد لاکھوں میں ہوتی ہے جب کہ مفسر کے پاس اجازت، سند یا تخصص کا کوئی لازمی معیار نہیں۔ جوہانا پنک کے بقول عصری تفسیر کی سب سے نمایاں خصوصیت اختیارِ تفسیر کی نئی تقسیم ہے۔ اسی دور میں ریاست نے بھی مداخلت کی: ہائر ایجوکیشن کمیشن نے تمام جامعات کو پابند کیا کہ "فہمِ قرآن" کے دو کورس بطور لازمی مضمون شامل کیے جائیں، جن کا اطلاق فال ۲۰۲۵ء کے نئے داخلوں سے کیا گیا۔[16] یہ اقدام درسی رجحانات کی تاریخ میں ایک فیصلہ کن موڑ ہے جس کا تجزیہ آگے آئے گا۔

مبحث سوم: پاکستان میں تفسیر کے فنی رجحانات

استقرائی مطالعے کی روشنی میں پاکستانی تفسیری ادب کے آٹھ بنیادی فنی رجحانات کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔ یہ زمرے باہم مانع نہیں؛ ایک ہی تفسیر میں دو یا تین رجحانات یکجا ہو سکتے ہیں، تاہم ہر تفسیر میں ایک رجحان غالب ہوتا ہے جو اس کی شناخت متعین کرتا ہے۔

1: تفسیر بالمأثور کا رجحان

یہ قدیم ترین اور سب سے زیادہ مستند سمجھا جانے والا منہج ہے جس کی اصولی بنیاد شیخ الاسلام ابن تیمیہؒ (م 728ھ) نے اپنے مقدمہ فی اصول التفسیر میں یوں رکھی:

> فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ: فَمَا أَحْسَنُ طُرُقِ التَّفْسِيرِ؟ فَالْجَوَابُ: إِنَّ أَصَحَّ الطُّرُقِ فِي ذَلِكَ أَنْ يُفَسَّرَ الْقُرْآنُ بِالْقُرْآنِ، فَمَا أُجْمِلَ فِي مَكَانٍ فَإِنَّهُ قَدْ بُسِطَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ فَإِنْ أَعْيَاكَ ذَلِكَ فَعَلَيْكَ بِالسُّنَّةِ.[17]
>
> اگر کوئی پوچھے کہ تفسیر کے بہترین طریقے کون سے ہیں؟ تو جواب یہ ہے کہ اس باب میں سب سے صحیح طریقہ یہ ہے کہ قرآن کی تفسیر قرآن سے کی جائے؛ چنانچہ جو بات ایک مقام پر مجمل ہے وہ دوسرے مقام پر مفصل بیان کر دی گئی ہے۔ اگر یہ راستہ تمھیں تھکا دے تو سنت کو لازم پکڑو۔

علامہ ابن تیمیہؒ کا یہ اصول پاکستان کے دیوبندی اور اہلِ حدیث دونوں تفسیری دبستانوں کا مشترکہ نقطۂ آغاز ہے۔ تفسیرِ عثمانی، معارف القرآن، تیسیر القرآن اور احسن البیان سب اسی مأثوری تسلسل کی کڑیاں ہیں۔ تاہم اس رجحان کا ایک فنی مسئلہ یہ رہا ہے کہ اردو تفاسیر میں مأثورات کی سند پر وہ نقدی کاوش عام طور پر نہیں کی گئی جو اس منہج کا لازمی تقاضا ہے؛ اسرائیلیات اور ضعیف روایات کا بڑا ذخیرہ بلا تنقیح منتقل ہوتا رہا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جہاں مأثوری منہج اپنی ہی اصولی سختی سے پیچھے رہ جاتا ہے۔

2: لغوی و بلاغی رجحان

امام سیوطیؒ نے مفسر کے لیے پندرہ علوم کا حصول لازم قرار دیا تھا، جن میں لغت، نحو، تصریف، اشتقاق، معانی، بیان، بدیع اور قراءات سرِ فہرست ہیں۔[18] امام شاطبیؒ (م 790ھ) نے اس لسانی شرط کو اصولی سطح پر یوں بیان کیا:

> إِنَّ هَذِهِ الشَّرِيعَةَ الْمُبَارَكَةَ عَرَبِيَّةٌ، لَا مَدْخَلَ فِيهَا لِلْأَلْسُنِ الْعَجَمِيَّةِ؛ وَمَنْ أَرَادَ تَفَهُّمَهَا فَمِنْ جِهَةِ لِسَانِ الْعَرَبِ يُفْهَمُ.[19]
>
> بے شک یہ بابرکت شریعت عربی ہے، اس میں عجمی زبانوں کا کوئی دخل نہیں؛ اور جو شخص اس کا فہم چاہتا ہے وہ عربوں کی زبان ہی کے راستے سے اسے سمجھے۔

امام شاطبیؒ کا یہ قول پاکستانی تفسیری صورتِ حال پر ایک تیز روشنی ڈالتا ہے۔ ابو حیان اندلسیؒ نے خود اپنی البحر المحیط میں اسی

لسانی سختی کو عملاً برت کر دکھایا کہ ہر آیت کے تحت اعرابی و صرفی مباحث کو مقدم رکھا۔[20] ہماری اکثر تفاسیر اردو میں لکھی گئی ہیں اور ان کے قارئین کی اکثریت عربی سے نابلد ہے؛ چنانچہ لغوی و بلاغی تجزیہ عموماً ترجمے کی سطح پر سمٹ جاتا ہے۔ مولانا امین احسن اصلاحیؒ اور مولانا حمید الدین فراہیؒ اس عمومی کمزوری سے مستثنیٰ ہیں، جنھوں نے جاہلی شاعری اور کلامِ عرب کو شواہد کے طور پر استعمال کر کے اردو تفسیر میں لسانی سختی کا معیار قائم کیا۔ یہ ایک ایسی روایت ہے جو آگے بہت کم بڑھی۔

3: فقہی یا احکام القرآن کا رجحان

پاکستان چونکہ ایک نظریاتی ریاست کے طور پر قائم ہوا اور دستور نے قرآن و سنت کو بالادست قرار دیا، اس لیے آیاتِ احکام کی تفسیر یہاں محض علمی نہیں بلکہ دستوری اہمیت رکھتی ہے۔ مفتی محمد شفیعؒ کی معارف القرآن اور مولانا ظفر احمد عثمانیؒ کے کام میں یہ رجحان غالب ہے۔ مفتی محمد تقی عثمانی نے اپنی علوم القرآن میں اس بات پر زور دیا ہے کہ آیاتِ احکام کی تفسیر بغیر اصولِ فقہ کے ادراک کے ممکن نہیں۔[21] اس رجحان کی طاقت اس کی عملی افادیت ہے اور اس کی کمزوری یہ کہ یہ بسا اوقات قرآن کو ایک قانونی دستاویز میں محدود کر دیتا ہے، حالانکہ آیاتِ احکام کی مجموعی تعداد اہلِ فن کے ہاں پانچ سو کے لگ بھگ شمار کی گئی ہے، یعنی قرآن کے کل حجم کا ایک نہایت محدود حصہ۔[22]

4: نظمِ قرآن کا رجحان (مکتبِ فراہی)

یہ بلاشبہ برصغیر کی سب سے اہم منہجی اختراع ہے۔ مولانا حمید الدین فراہیؒ (م1930ء) نے یہ نظریہ پیش کیا کہ قرآن کی ہر سورت ایک واحد عمود (مرکزی مضمون) کے گرد منظم ہے، اور سورتیں جوڑوں اور گروہوں کی شکل میں مرتب ہیں۔ مولانا امین احسن اصلاحیؒ نے اس نظریے کو تدبرِ قرآن میں پورے قرآن پر منطبق کیا۔[23] اس نظریے کی اصولی بنیادیں خود فراہیؒ کے رسائل میں اور اس کا منہجی خلاصہ اصلاحیؒ کی مبادیِ تدبرِ قرآن میں ملتا ہے۔[24]، [25] مغربی محقق ڈاکٹر مستنصر میر نے اس منہج کا سب سے تفصیلی علمی جائزہ لیا اور اسے یوں سراہا:

> "The first thoroughgoing attempt" to show that the Qur'an possesses thematic and structural coherence.[26]
>
> (تدبرِ قرآن) پہلی ہمہ گیر کوشش ہے جو یہ ثابت کرے کہ قرآن موضوعاتی اور ساختیاتی ہر دو اعتبار سے باہم مربوط ہے۔

مستنصر میر کی یہ توثیق اس لیے اہم ہے کہ وہ ایک مغربی جامعے سے وابستہ ناقد ہیں اور ان کا منہج تحسینی نہیں بلکہ تجزیاتی ہے۔ نظمِ قرآن کے منہج نے اس مستشرقانہ الزام کا مؤثر جواب فراہم کیا کہ قرآن غیر مربوط اور منتشر متن ہے۔ تاہم اس منہج پر یہ اعتراض بھی ہوا کہ عمود کی تعیین بالآخر مفسر کے ذوق پر منحصر رہتی ہے اور اس کے لیے کوئی خارجی معیار موجود نہیں؛ یہی ذاتیت اس کے سائنسی دعوے کو کمزور کرتی ہے۔ بایں ہمہ، فنی اعتبار سے یہ پاکستان کی سب سے قیمتی تفسیری میراث ہے۔

5: تحریکی و اجتماعی سیاسی رجحان

سید ابو الاعلیٰ مودودیؒ کی تفہیم القرآن اس رجحان کی سب سے مکمل نمائندہ ہے۔ اس تفسیر کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ قرآن ایک دعوتی و انقلابی کتاب ہے اور اس کے چار بنیادی اصطلاحی محور الٰہ، رب، دین اور عبادت پورے قرآنی نظامِ فکر کی کلید ہیں۔[27] مغربی محقق چارلس جے ایڈمز نے مودودیؒ کے فکری اثر کا تجزیہ کرتے ہوئے لکھا ہے کہ ان کی تحریروں نے بیسویں صدی کی اسلامی سیاسی فکر کو نئی اصطلاحی زبان دی۔[28] اسی طرح سید ولی رضا نصر نے ثابت کیا کہ مودودیؒ کا تفسیری منہج ان کے سیاسی پروجیکٹ سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔[29]

اس رجحان کی سب سے بڑی خدمت یہ ہے کہ اس نے جدید تعلیم یافتہ طبقے کو قرآن سے دوبارہ جوڑا اور تفسیر کو ایک زندہ، معاصر اور فیصلہ کن گفتگو بنا دیا۔ تاہم فنی اعتبار سے اس پر یہ تنقید کی جاتی ہے کہ اصطلاحات کے مخصوص مفہوم کو پورے قرآن پر منطبق کرنے میں کہیں کہیں متن پر خارجی تصور کا غلبہ ہو جاتا ہے۔ یہ تنقید خود مکتبِ فراہی کے حلقے کی جانب سے بھی سامنے آئی۔ جاوید احمد غامدی نے اسی تنقیدی روایت کو آگے بڑھاتے ہوئے اپنی البیان میں فراہی منہج کی ایک مزید سخت لسانی تعبیر پیش کی، جو خود ایک وسیع علمی مباحثے کا موضوع بنی۔[30]،[31]

6: صوفی و اشاری رجحان

برصغیر کی مذہبی ثقافت میں تصوف کی گہری جڑوں کے سبب اشاری تفسیر کی روایت پاکستان میں بھی جاری رہی۔ پیر کرم شاہ الازہریؒ کی ضیاء القرآن اور مفتی احمد یار خان نعیمیؒ کی تفسیرِ نعیمی میں ظاہری تفسیر کے ساتھ اشاری نکات کا امتزاج ملتا ہے۔ امام زرکشیؒ نے اشاری تفسیر کے جواز کے لیے یہ شرط عائد کی تھی کہ وہ ظاہرِ آیت کے منافی نہ ہو اور نہ اسے ظاہری معنی کا بدل قرار دیا جائے۔[32] مفتی احمد یار خان نعیمیؒ نے اپنی تفسیر میں اسی توازن کو ملحوظ رکھا اور اشاری نکات کو ظاہری تفسیر کے بعد بطور لطیفہ پیش کیا۔[33] پاکستانی اشاری تفاسیر عموماً اس شرط کی پابند رہی ہیں، تاہم عوامی سطح پر منبر سے پیش کیے جانے والے اشاری مضامین میں یہ احتیاط اکثر مفقود ہوتی ہے، جو درسی رجحان کا ایک نمایاں مسئلہ ہے۔

7: موضوعاتی تفسیر کا رجحان

بیسویں صدی کے نصفِ آخر میں تفسیرِ موضوعی (thematic exegesis) نے تیزی سے فروغ پایا۔ ڈاکٹر صلاح عبد الفتاح الخالدی نے اس منہج کی تعریف اور اقسام پر مستقل کام کیا ہے،[34] اور پاکستان میں جامعات کی سطح پر اس کا سب سے زیادہ عملی اطلاق ہوا ہے: "قرآن اور معیشت"، "قرآن اور حقوقِ نسواں"، "قرآن اور ماحولیات" جیسے عنوانات پر سیکڑوں مقالات لکھے جا چکے ہیں۔ فنی اعتبار سے یہ رجحان قرآن کے مجموعی مؤقف کو سامنے لانے میں نہایت کارآمد ہے، مگر اس کا خطرہ یہ ہے کہ آیات کو ان کے سیاق و سباق سے کاٹ کر ایک پیشگی نتیجے کی تائید میں پیش کر دیا جائے۔ ڈاکٹر عبد اللہ سعید نے اسی خطرے کو "سیاق سے لاتعلق موضوعیت" کہا ہے۔[35]

8: علمی و سائنسی رجحان

اس رجحان کے تحت قرآنی آیات کو جدید سائنسی دریافتوں سے مطابق دکھانے کی کوشش کی جاتی ہے۔ پاکستان میں یہ رجحان عوامی سطح پر خاصا مقبول ہے۔ عربی دنیا میں شیخ محمود شلتوت اور شیخ محمد الغزالی نے اس پر شدید تنقید کی کہ یہ قرآن کو متغیر سائنسی مفروضوں کا یرغمال بنا دیتا ہے۔[36] امام شاطبیؒ کا وہ اصول یہاں فیصلہ کن ہے کہ قرآن اُنھی معانی پر محمول ہو گا جو اہلِ زبانِ اوّل کے فہم میں آ سکتے تھے۔[37] پاکستانی تفسیری ادب میں یہ رجحان تصنیفی سطح پر کم اور خطابتی و ابلاغی سطح پر زیادہ ہے، جو خود اس بات کی علامت ہے کہ فنی اور درسی محور ایک دوسرے سے کس قدر جدا ہو چکے ہیں۔

جدول نمبر 1: پاکستان میں تفسیر کے فنی رجحانات کا تقابلی خاکہ

فنی رجحان	نمائندہ تفسیر / شخصیت	بنیادی منہجی خصوصیت	ہدفی طبقہ
تفسیر بالمأثور	تفسیرِ عثمانی، معارف القرآن	قرآن، سنت، آثارِ صحابہ کی ترتیب کا التزام	علما و طلبۂ مدارس
لغوی و بلاغی	تدبرِ قرآن، مجموعۂ تفاسیر فراہی	کلامِ عرب اور جاہلی شعر سے استشہاد	محققین
فقہی (احکام القرآن)	معارف القرآن، احکام القرآن	اصولِ فقہ کی روشنی میں استنباطِ احکام	مفتیان و قانون دان

نظمِ قرآن	تدبرِ قرآن (اصلاحیؒ)	عمودِ سورت اور سورتوں کے جوڑوں کا نظریہ	علمی و تحقیقی حلقہ
تحریکی و اجتماعی	تفہیم القرآن (مودودیؒ)	چار کلیدی اصطلاحات پر مبنی نظامی تعبیر	جدید تعلیم یافتہ طبقہ
صوفی و اشاری	ضیاء القرآن، تفسیرِ نعیمی	ظاہری معنی کے تابع اشاری لطائف	عوام و اہلِ سلوک
موضوعاتی	جامعاتی تحقیقی مقالات	ایک موضوع پر تمام متعلقہ آیات کا استقرا	ایم فل و پی ایچ ڈی محققین
علمی و سائنسی	ابلاغی و خطابتی مواد	سائنسی دریافتوں سے تطبیق کی کوشش	عوامی سامعین

مبحث چہارم: پاکستان میں تفسیر کے درسی رجحانات

تدریسِ تفسیر پاکستان میں چار الگ الگ اداراتی درجات پر انجام پاتی ہے۔ ان چاروں کے مخاطَب، نصاب، طریقِ کار اور معیارِ سند مختلف ہیں، اور ان کے درمیان علمی مواصلات نہایت کمزور ہیں۔ یہی عدمِ مواصلت اس مقالے کا مرکزی مسئلہ ہے۔

پہلا درجہ: دینی مدارس اور درسِ نظامی

درسِ نظامی وہ نصاب ہے جو ملا نظام الدین سہالویؒ (م 1161ھ) سے منسوب ہے اور آج بھی پاکستان کے پانچوں وفاقوں کے تحت رائج ہے۔ اس نصاب میں تفسیر کے دو کلیدی متون ہیں: تفسیر الجلالین (درجۂ عالیہ) اور تفسیر البیضاوی (درجۂ عالمیہ)۔[38] دار العلوم دیوبند کے تاریخی نصاب میں بھی یہی دو کتابیں بنیادی حیثیت رکھتی تھیں، اور یہ تسلسل شاہ ولی اللہؒ کے دور سے قائم ہے۔ فرانسس رابنسن نے فرنگی محل کے علمی مزاج کا تجزیہ کرتے ہوئے دکھایا ہے کہ اس نصاب کی اصل روح معقولات یعنی استدلالی صلاحیت کی تربیت تھی، نہ کہ محض متن کا حفظ۔[39] یہاں ایک فیصلہ کن فنی نکتہ قابلِ توجہ ہے۔ جلالین ایک نہایت مختصر لغوی و ترکیبی تفسیر ہے اور بیضاوی ایک بلاغی و کلامی تفسیر۔ گویا مدرسے کا طالبِ علم درسِ نظامی میں جو تفسیری تربیت پاتا ہے وہ بنیادی طور پر لغوی و بلاغی رجحان سے متعلق ہے۔ اس کے برعکس بیسویں صدی میں پاکستان میں جو سب سے مؤثر تفسیریں لکھی گئیں یعنی تفہیم القرآن اور تدبرِ قرآن، وہ بالترتیب تحریکی اور نظمی رجحان سے تعلق رکھتی ہیں اور نصاب میں شامل نہیں۔ نتیجہ یہ کہ فارغ التحصیل عالم اُس تفسیری گفتگو سے نابلد رہتا ہے جو اس کے اپنے معاشرے میں سب سے زیادہ زیرِ بحث ہے۔[40]

دوسرا درجہ: جامعات کے شعبہ ہائے علومِ اسلامیہ

پاکستانی جامعات میں بی ایس علومِ اسلامیہ کے نصاب میں "تفسیر" اور "قرآن و علوم القرآن" کے مستقل کورسز شامل ہیں، جن میں تفسیر کی تاریخ، مناہجِ تفسیر اور مفسرین کے تعارف کو مرکزی حیثیت حاصل ہے۔[41] ایم فل اور پی ایچ ڈی کی سطح پر مناہجِ مفسرین اور تفسیرِ موضوعی دو غالب تحقیقی میدان ہیں۔ اس درجے کی خصوصیت یہ ہے کہ یہاں تفسیر کو بیرونی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے: طالبِ علم تفسیر کرتا نہیں بلکہ تفسیر کے بارے میں لکھتا ہے۔ یہ فرق معمولی نہیں۔ مدرسے کا طالبِ علم متن کے اندر رہ کر تربیت پاتا ہے مگر تنقیدی فاصلہ نہیں سیکھتا؛ جامعے کا طالبِ علم تنقیدی فاصلہ سیکھتا ہے مگر متن پر براہِ راست کام کرنے کی لسانی استعداد سے محروم رہتا ہے۔ ڈاکٹر فضل الرحمٰن نے اسی دوہری محرومی کو جدید مسلم تعلیم کا بنیادی بحران قرار دیا اور اس کے حل کے طور پر اپنا مشہور دو طرفہ حرکت کا نظریہ پیش کیا:

> "A double movement, from the present situation to Qur'anic times, then back to the present." [42]
>
> (تعبیر کا صحیح طریقہ) ایک دو طرفہ حرکت ہے: موجودہ صورتِ حال سے قرآنی زمانے کی طرف، پھر وہاں سے

واپس حال کی طرف۔

فضل الرحمٰن کا یہ اصول محض ایک نظری تجویز نہیں بلکہ ایک ہے۔ اس کا پہلا رخ تاریخی و لسانی تربیت کا تقاضا کرتا ہے، یعنی وہی کچھ جو مدرسہ فراہم کرتا ہے؛ اور دوسرا رخ سماجی و تجزیاتی تربیت کا، یعنی وہی کچھ جو جامعہ فراہم کرتا ہے۔ پاکستان کا المیہ یہ ہے کہ ہمارے پاس یہ دونوں رخ موجود ہیں مگر دو الگ الگ عمارتوں میں، اور ان کے درمیان کوئی مشترکہ نصابی پل نہیں۔ اگرچہ فضل الرحمٰن کے بعض فقہی نتائج پاکستانی علما کے ہاں شدید تنقید کا نشانہ بنے، مگر ان کی یہ منہجی تجویز اپنی جگہ قابلِ غور ہے اور اسے قبولِ عام سے محروم رکھنا علمی نقصان کا باعث بنا۔

تیسرا درجہ: عوامی درسِ قرآن

مساجد کے حلقے، دورۂ ترجمۂ قرآن، رمضان کے خصوصی دروس اور خواتین کے گھریلو حلقے مل کر پاکستان کا سب سے وسیع تفسیری ادارہ تشکیل دیتے ہیں۔ عددی اعتبار سے اس درجے کے سامعین دیگر تینوں درجات کے مجموعے سے کہیں زیادہ ہیں۔ اس کی سب سے بڑی خوبی قرآن سے عوامی اُنس کا احیا ہے، اور سب سے بڑی کمزوری معیارِ سند کا فقدان۔ یہاں مدرّس کے لیے کسی سند، اجازت یا تخصص کی کوئی شرط نافذ نہیں۔ امام غزالیؒ سے منسوب یہ کلاسیکی تنبیہ کہ تفسیر بالرائے کی ممانعت کا مدار جہل پر ہے نہ کہ اجتہاد پر، اسی صورتِ حال میں سب سے زیادہ معنی خیز ہو جاتی ہے۔[43] پاکستان میں گزشتہ چند دہائیوں کے دوران مختصر دورۂ تفسیرِ قرآن کا رجحان نمایاں طور پر فروغ پایا ہے۔ خصوصاً ماہِ شعبان اور رمضان المبارک میں ملک کے مختلف علاقوں میں ایک ماہ یا چالیس روزہ دورۂ تفسیر کا انعقاد کیا جاتا ہے، جن میں ہزاروں افراد شرکت کرتے ہیں۔ خیبر پختونخوا کے ضلع صوابی میں واقع دارالقرآن پنج پیر اس حوالے سے سب سے نمایاں مرکز ہے، جہاں 1938ء سے مسلسل دورۂ تفسیر کا سلسلہ جاری ہے اور ہر سال پاکستان کے مختلف شہروں کے علاوہ بیرونِ ملک سے بھی علماء، طلبہ اور عوام شریک ہوتے ہیں۔[44] اس کی مزید تفصیل یہ ہے:

مولانا حسین علی الوانی (واں بھچراں، ضلع میانوالی) کا پس منظر

آپ نے رشید احمد گنگوہی سے حدیث کی سند لی اور محمد مظہر نانوتوی سے تفسیر کا درس لیا، پھر خود تدریسِ قرآن کا آغاز کیا۔ آپ کا خاص انداز یہ تھا کہ ہر سورت کے مرکزی مضمون، ربطِ آیات اور نظمِ قرآن کو توحید کے گرد گھماتے ہوئے بیان کرتے۔ آپ کے شاگردوں نے یہی طرزِ تدریس مختلف علاقوں میں دورہ تفسیر کی شکل میں آگے بڑھایا۔

پنج پیر (ضلع صوابی) میں دورہ تفسیر

مولانا محمد طاہر پنج پیری (پیدائش 1913ء) نے مولانا حسین علی الوانی سے تفسیر و حدیث کا درس لیا، 1935ء میں دارالعلوم دیوبند سے فراغت پائی، اور اپنے اساتذہ کے حکم پر 1352ھ (بمطابق تقریباً 1933-34ء) سے پنج پیر میں تفسیر و حدیث کا باقاعدہ درس دینا شروع کیا، جو بعد میں سالانہ "دورہ تفسیر امام محمد طاہر" کے نام سے مشہور ہوا اور آج تک جاری ہے۔

راولپنڈی میں دورہ تفسیر

مولانا غلام اللہ خان (شیخ القرآن) نے بھی مولانا حسین علی الوانی سے علوم حاصل کیے۔ اور 1940ء میں راولپنڈی کی مسجد پرانا قلعہ میں "دارالعلوم تعلیم القرآن" کی بنیاد رکھی۔ اپنے شیخ سے اجازت لینے کے بعد 1945ء میں شعبان اور رمضان کے مہینوں میں باقاعدہ دورہ تفسیرِ قرآن شروع کیا (1942ء میں ابتدا میں صرف 25 طلبہ شریک تھے)۔ طلبہ کی تعداد بڑھنے پر مسجد تنگ پڑ گئی تو دورہ راجہ بازار منتقل کر دیا گیا، جہاں ہر سال تقریباً 500 طلبہ و علما شرکت کرتے تھے۔

اسی دورے کے ماحول میں آپ نے اپنے شیخ کے افادات پر مشتمل تفسیر "جواہر القرآن" (تین جلدوں میں) مرتب کی،

جس کا مقدمہ 1946ء میں مکمل ہوا۔ اسی طرز پر راولپنڈی، سرگودھا، کراچی، لاہور، فیصل آباد اور دیگر شہروں میں بھی مختلف دینی مدارس اور علمی اداروں کے زیرِ اہتمام مختصر دورہ ہائے تفسیر منعقد ہوتے ہیں، جن کا بنیادی مقصد عام مسلمانوں میں قرآنِ کریم کی فہم، تدبر اور عملی رہنمائی کو فروغ دینا ہے۔[45] اس رجحان نے نہ صرف عوامی سطح پر قرآنی شعور میں اضافہ کیا ہے بلکہ تفسیرِ قرآن کو محدود علمی حلقوں سے نکال کر معاشرے کے مختلف طبقات تک پہنچانے میں بھی اہم کردار ادا کیا ہے۔

چوتھا درجہ: ڈیجیٹل و ابلاغی تدریس

یوٹیوب چینلز، ٹی وی پروگرام، پوڈکاسٹ، موبائل ایپس اور اب مصنوعی ذہانت پر مبنی معاون آلات نے تدریسِ تفسیر کو مکمل طور پر غیر مرکزی (decentralised) بنا دیا ہے۔ جوہانا پنک نے دکھایا ہے کہ ڈیجیٹل ذرائع نے تفسیری اختیار کو روایتی علما سے منتقل کر کے ان افراد کی طرف پہنچا دیا ہے جن کے پاس ابلاغی مہارت تو ہے مگر روایتی سند نہیں۔[46] پاکستان میں یہ رجحان دو متضاد نتائج پیدا کر رہا ہے: ایک طرف قرآن تک رسائی کی بے مثال آسانی، اور دوسری طرف تفسیری معیار کی بے مثال بے ضابطگی۔ یہ وہ میدان ہے جہاں فنی رجحانات اور درسی رجحانات کا فاصلہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔

خاکہ نمبر 2: تدریسِ تفسیر کے چار اداراتی درجات اور ان کا باہمی تعلق

درجہ	ادارہ / وسیلہ	کلیدی نصابی متن	غالب فنی رجحان	معیارِ سند
اوّل ▲	دینی مدارس (درسِ نظامی)	جلالین، بیضاوی، الفوز الکبیر	لغوی و بلاغی، مأثوری	سند و اجازت
دوم ▲	جامعات (شعبۂ علومِ اسلامیہ)	علوم القرآن، مناہجِ مفسرین	موضوعاتی و تجزیاتی	ڈگری و تحقیق
سوم ▼	مساجد و عوامی حلقے	تفہیم، معارف، ضیاء القرآن	تحریکی، اشاری، وعظی	غیر متعین
چہارم ▼	ڈیجیٹل و ابلاغی ذرائع	منتخب مواد، غیر مرتب	سائنسی، عوامی، مخلوط	معدوم

(**توضیح:** ▲ کی علامت اُن درجات کی نشان دہی کرتی ہے جہاں معیارِ سند مضبوط مگر عوامی رسائی محدود ہے؛ ▼ کی علامت اُن درجات کی جہاں عوامی رسائی وسیع مگر معیارِ سند کمزور ہے۔ درجات کے درمیان کھڑی لکیریں اُس علمی اِنقطاع کی نمائندہ ہیں جس کی نشان دہی اس مقالے کا بنیادی دعویٰ ہے۔)

مبحث پنجم: تنقیدی تجزیہ: فنی و درسی محور کا شگاف

مندرجہ بالا دو جدولوں کے تقابل سے ایک نہایت اہم حقیقت سامنے آتی ہے۔ جدول نمبر ا کے آٹھ فنی رجحانات میں سے صرف دو (لغوی و بلاغی اور مأثوری) باقاعدہ نصابی تدریس کا حصہ ہیں۔ نظمِ قرآن جیسا اہم منہج، جو برصغیر کی سب سے قابلِ ذکر اختراع ہے، کسی بھی وفاق کے نصاب میں شامل نہیں۔ تحریکی رجحان، جو عوامی شعور پر سب سے زیادہ اثر انداز ہے، کسی درس گاہ میں منہجی تنقید کے ساتھ نہیں پڑھایا جاتا۔ گویا ہمارے ہاں جو لکھا جاتا ہے وہ پڑھایا نہیں جاتا، اور جو پڑھایا جاتا ہے وہ عوامی گفتگو میں شریک نہیں۔

اس صورتِ حال کی جڑ اصولِ تفسیر کی تدریس میں غفلت ہے۔ شیخ مساعد بن سلیمان الطیار نے اپنی کتاب فصول فی اصول التفسیر میں یہ نکتہ اٹھایا ہے کہ اصولِ تفسیر کا علم مستقل فن کی حیثیت سے اُس درجہ منظم نہیں ہوا جس درجہ اصولِ فقہ اور اصولِ حدیث ہوئے، اور یہی سبب ہے کہ تفسیری اختلافات کو جانچنے کے لیے کوئی متفق علیہ معیار میسر نہیں۔[47] جب معیار موجود نہ ہو تو ہر تعبیر بظاہر برابر کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے، اور یہی وہ فکری خلا ہے جسے آج ڈیجیٹل مبلغین پُر کر رہے ہیں۔

علامہ محمد عبد العظیم الزرقانی نے مناہل العرفان میں مفسر کے لیے جو شرائط بیان کیں، ان میں ایک نہایت اہم شرط صحتِ اعتقاد اور تجردِ نفس عن الھویٰ ہے، یعنی خواہش سے دستبرداری۔[48] معاصر پاکستانی تناظر میں یہ شرط ایک نئی معنویت اختیار کرتی ہے: یہاں "ھویٰ" کا سب سے فعال مظہر مسلکی تعصب اور سیاسی وابستگی ہے۔ ڈاکٹر یوسف القرضاوی نے بھی اسی جانب اشارہ کیا کہ عصرِ حاضر میں قرآن سے تعامل کی سب سے بڑی رکاوٹ فرقہ وارانہ پیشگی فیصلہ ہے۔[49]

مغربی علمی نقطۂ نظر اور اس کا تنقیدی جائزہ

مغربی علمی حلقوں میں برصغیر کی تفسیری روایت پر منظم کام نسبتاً حالیہ ہے۔ اینڈریو رپن کی مرتب کردہ کتاب Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān نے تفسیر کے مطالعے کو ادبی و تاریخی مناہج سے جوڑا،[50] اور جین ڈیمن میک الف کی زیرِ ادارت Encyclopaedia of the Qurʾān نے قرآنی مطالعات کو ایک باقاعدہ عالمی نظم کی حیثیت دی۔[51] سُہیٰل تاجی فاروقی کی مرتب کردہ کتاب میں جدید مسلم مفکرین کے قرآنی مناہج کا تقابلی مطالعہ پیش کیا گیا۔[52]

تبصرہ

ان مغربی مطالعات کا حاصل یہ ہے کہ انھوں نے تفسیر کو ایک کے طور پر دیکھنا سکھایا، اور یہ ایک قیمتی بصیرت ہے جس سے پاکستانی تحقیق استفادہ کر سکتی ہے۔ تاہم ان پر یہ اصولی تحفظ بھی وارد ہوتا ہے کہ ان میں سے اکثر کا نقطۂ آغاز وحی کی حقیقت کے بارے میں لاادری یا انکاری ہے، جس کے سبب ان کا تجزیہ تفسیر کی تک نہیں پہنچ پاتا۔ چنانچہ ان سے استفادہ سطح پر مفید اور سطح پر محتاط ہونا چاہیے۔ باربرا ایٹکاف کی دیوبند پر تحقیق اسی توازن کی ایک عمدہ مثال ہے، جس نے علمی دیانت کے ساتھ ایک مذہبی تحریک کی داخلی منطق کو سمجھنے کی کوشش کی۔[53]

عصری چیلنجز

- پہلا چیلنج لسانی زوال ہے: عربی زبان پر مدارس کی گرفت کمزور ہو رہی ہے اور جامعات میں تو یہ گرفت شروع ہی سے ناقص تھی۔ جب تک قرآن کا طالبِ علم عربی متن سے براہِ راست مکالمہ نہ کر سکے، وہ ہمیشہ ثانوی ماخذات کا محتاج رہے گا۔
- دوسرا چیلنج مسلکی تقسیم ہے، جس نے تفسیر کو استدلال کے بجائے شناخت کا میدان بنا دیا ہے؛ سید ابو الحسن علی ندویؒ نے برصغیر کی علمی تاریخ کا جائزہ لیتے ہوئے اسی داخلی انتشار کو امت کی فکری توانائی کے ضیاع کا بڑا سبب قرار دیا تھا۔[54]
- تیسرا چیلنج ابلاغی سطحیت ہے، جہاں دورانیے کی قید علمی گہرائی کو نگل جاتی ہے۔
- چوتھا چیلنج مصنوعی ذہانت کا ہے: خودکار نظام اب آیات کی تشریح پیش کرنے لگے ہیں، اور اس نئی صورتِ حال میں اہلیتِ مفسر کا سوال اپنی پوری شدت کے ساتھ لوٹ آیا ہے۔ یہ وہ سوال ہے جس کا جواب پاکستان کے علمی اداروں کو آنے والے عشرے میں لازماً دینا ہو گا۔
- پانچواں اور شاید سب سے اہم چیلنج پالیسی اور علمیت کے درمیان عدمِ توازن ہے۔ ہائر ایجوکیشن کمیشن کا فہمِ قرآن کورس کو تمام ڈگری پروگراموں میں لازمی قرار دینا بلاشبہ ایک مثبت اقدام ہے، مگر اس کی کامیابی کا انحصار مکمل طور پر اس بات پر ہے کہ پڑھانے والے اساتذہ کو منہجی تربیت میسر ہو۔ محض کورس کا اضافہ، بغیر اصولِ تفسیر کی تربیت کے، ایک اداراتی رسم بن کر رہ جائے گا اور اس سے وہ سطحیت مزید مستحکم ہو گی جس کے تدارک کے لیے یہ اقدام کیا گیا تھا۔

خلاصۂ بحث

زیرِ نظر مطالعے سے یہ حقیقت واضح ہوتی ہے کہ پاکستان میں تفسیرِ قرآن ایک زندہ، متنوع اور غیر معمولی طور پر بارآور علمی روایت ہے جس نے آٹھ نمایاں فنی رجحانات کو جنم دیا اور چار اداراتی درجات پر اپنی تدریسی صورت گری کی۔ تصنیفی سطح پر یہ روایت جدت پسند رہی نظمِ قرآن اور تحریکی تعبیر جیسی اختراعات نے عالمی قرآنی مطالعات میں پاکستان کو ایک مستقل مقام دیا۔ مگر تدریسی سطح پر یہ روایت شدید محافظت پسند رہی، اور نصاب اُس علمی سرمائے کو جذب کرنے میں ناکام رہا جو خود اسی سرزمین پر پیدا ہوا۔ نتیجتاً ایک تہرا انقطاع وجود میں آیا: مدرسے اور جامعے کے درمیان، تصنیف اور تدریس کے درمیان، اور علمی حلقے اور عوامی شعور کے درمیان۔ اس انقطاع کا سب سے سنگین اثر یہ ہے کہ تفسیری اختیار اُن ہاتھوں میں منتقل ہو رہا ہے جن کے پاس ابلاغی رسائی تو ہے مگر منہجی تربیت نہیں۔ اس کا واحد پائیدار حل اصولِ تفسیر کی مربوط، تنقیدی اور معاصر تدریس ہے۔ ایسی تدریس جو مدرسے کی لسانی سختی اور جامعے کے تجزیاتی شعور کو ایک ہی نصابی ڈھانچے میں جمع کر دے۔

تحقیق کے نتائج

- پاکستان کے تفسیری ادب میں آٹھ متمیز فنی رجحانات کارفرما ہیں، جن میں مکتبِ فراہی کا نظریۂ نظمِ قرآن سب سے نمایاں مقامی منہجی اختراع ہے اور اسے عالمی علمی حلقوں میں بھی تسلیم کیا گیا ہے۔
- تدریسِ تفسیر کے چار اداراتی درجات کے مابین علمی مواصلت بہت کمزور ہے؛ درسِ نظامی کا نصاب بنیادی طور پر لغوی و بلاغی تربیت دیتا ہے جب کہ عوامی و ابلاغی سطح پر تحریکی و سائنسی رجحانات غالب ہیں۔ ان دونوں کے مابین کوئی نصابی پل موجود نہیں۔
- پاکستان میں لکھی جانے والی سب سے مؤثر تفاسیر — تفہیم القرآن اور تدبرِ قرآن — کسی بھی وفاقِ مدارس کے باقاعدہ نصاب کا حصہ نہیں، جس سے تصنیف اور تدریس کے درمیان ایک ساختیاتی شگاف پیدا ہو چکا ہے۔
- اصولِ تفسیر کو ایک مستقل، منظم اور تنقیدی فن کی حیثیت سے نہ پڑھایا جانا وہ بنیادی سبب ہے جس نے تفسیری اختلافات کو جانچنے کا معیار ختم کر دیا اور غیر مستند تعبیرات کے لیے راستہ کھول دیا۔
- ڈیجیٹل ذرائع اور حالیہ ریاستی پالیسی (فہمِ قرآن کورس کی لازمیت) نے قرآن تک رسائی کو بے مثال حد تک وسیع کر دیا ہے، مگر اساتذہ کی منہجی تربیت کے بغیر یہ توسیع علمی گہرائی کے بجائے سطحیت کو فروغ دینے کا خطرہ رکھتی ہے۔

سفارشات

- وفاقِ ہائے مدارس اور ہائر ایجوکیشن کمیشن کے مابین ایک مشترکہ نصابی کمیٹی تشکیل دی جائے جو اصولِ تفسیر کا ایک متفقہ، معاصر اور تنقیدی نصاب مرتب کرے۔
- درسِ نظامی کے درجۂ عالمیہ میں جلالین و بیضاوی کے ساتھ کم از کم ایک معاصر برصغیری تفسیر (تدبرِ قرآن یا تفہیم القرآن) کو منہجی تنقید کے ساتھ شامل کیا جائے۔
- فہمِ قرآن پڑھانے والے جامعاتی اساتذہ کے لیے اصولِ تفسیر اور عربی متن خوانی کی لازمی تربیتی ورکشاپ کا اہتمام کیا جائے۔
- ڈیجیٹل تفسیری مواد کے لیے ایک رضاکارانہ علمی توثیقی نظام قائم کیا جائے جسے معتبر ادارے چلائیں۔

References

[1]Al-Ḥarīrī, Ghulām Aḥmad, *Tārīkh-e-Tafsīr wa Mufassirīn* (Lahore: Maktabah Raḥmāniyyah, 1990), p. 345.
[2]Qādirī, Muḥammad ʿAbd al-Ḥakīm Sharaf, *Tadhkirah Akābir-e-Ahl-e-Sunnat* (Lahore: Maktabah Qādiriyyah, 1999), p. 21.
[3]Al-Dhahabī, Muḥammad Ḥusayn, *Al-Tafsīr wa-al-Mufassirūn* (Cairo: Maktabah Wahbah, 2000), 1:13–20.
[4] Pink, Johanna, *Muslim Qurʾānic Interpretation Today: Media, Genealogies and Interpretive Communities* (Sheffield: Equinox Publishing, 2019), pp. 3–14.
[5]Al-Zarkashī, Badr al-Dīn Muḥammad ibn ʿAbd Allāh, *Al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān*, taḥqīq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Cairo: Dār Iḥyāʾ al-Kutub al-ʿArabiyyah, 1957), 1:13.
[6]Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn ʿAbd al-Raḥmān, *Al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān*, taḥqīq: Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Cairo: al-Hayʾah al-Miṣriyyah al-ʿĀmmah li-al-Kitāb, 1974), 4:194.
[7]Al-Rūmī, Fahd ibn ʿAbd al-Raḥmān ibn Sulaymān, *Ittijāhāt al-Tafsīr fī al-Qarn al-Rābiʿ ʿAshar* (Beirut: Muʾassasat al-Risālah, 3rd ed., 1418 AH/1997), 1:23–29.
[8] Rahman, Fazlur, *Major Themes of the Qurʾān* (Minneapolis: Bibliotheca Islamica, 1980), pp. xi–xv.
[9]Al-Dihlawī, Shāh Walī Allāh, *Al-Fawz al-Kabīr fī Uṣūl al-Tafsīr*, translated by Salmān al-Ḥusaynī al-Nadwī (Damascus: Dār al-Ghawthānī li-al-Dirāsāt al-Qurʾāniyyah, 2008), pp. 31–40.
[10]Thānvī, Ashraf ʿAlī, *Bayān al-Qurʾān* (Karachi: Maktabah Raḥmāniyyah, n.d.), 1:3–9.
[11]Daryābādī, ʿAbd al-Mājid, *Tafsīr-e-Mājidī* (Karachi: Majlis Nashriyyāt-e-Islām, 1991), 1:11–15.
[12]Shafīʿ, Muḥammad (Muftī), *Maʿārif al-Qurʾān* (Karachi: Idārat al-Maʿārif, 1996), 1:11–18.
[13]Al-Azharī, Muḥammad Karam Shāh, *Ḍiyāʾ al-Qurʾān* (Lahore: Ḍiyāʾ al-Qurʾān Publications, 1980), 1:9–14.
[14]Kīlānī, ʿAbd al-Raḥmān, *Taysīr al-Qurʾān* (Lahore: Maktabat al-Salām, 1999), 1:7–12.
[15] Zaman, Muhammad Qasim, *The Ulama in Contemporary Islam: Custodians of Change* (Princeton: Princeton University Press, 2002), pp. 60–86.
[16]Higher Education Commission of Pakistan, "Incorporation of Fehm-e-Quran Courses in Undergraduate and Graduate Programmes," notification (Islamabad, 2025).
[17]Ibn Taymiyyah, Taqī al-Dīn Aḥmad, *Muqaddimah fī Uṣūl al-Tafsīr* (Beirut: Dār Maktabat al-Ḥayāh, 1980), p. 93.
[18]Al-Suyūṭī, *Al-Itqān fī ʿUlūm al-Qurʾān*, 4:213–216.
[19]Al-Shāṭibī, Ibrāhīm ibn Mūsā, *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah*, taḥqīq: Mashhūr ibn Ḥasan Āl Salmān (Al-Khubar: Dār Ibn ʿAffān, 1997), 2:103.
[20]Abū Ḥayyān al-Andalusī, Muḥammad ibn Yūsuf, *Al-Baḥr al-Muḥīṭ fī al-Tafsīr* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 1:121.
[21] ʿUthmānī, Muḥammad Taqī (Muftī), *ʿUlūm al-Qurʾān* (Karachi: Maktabah Dār al-ʿUlūm, 1996), pp. 346–352.
[22]Al-Qaṭṭān, *Mabāḥith fī ʿUlūm al-Qurʾān*, pp. 329–332.
[23]Iṣlāḥī, Amīn Aḥsan, *Tadabbur-e-Qurʾān* (Lahore: Fārān Foundation, 1967–1980), 1:21–38.
[24]Farāhī, Ḥamīd al-Dīn, *Majmūʿah Tafāsīr-e-Farāhī*, Urdu translation: Amīn Aḥsan Iṣlāḥī (Lahore: Fārān Foundation, 1991), pp. 29–44.
[25]Iṣlāḥī, Amīn Aḥsan, *Mabādiʾ Tadabbur-e-Qurʾān* (Lahore: Fārān Foundation, 1991), pp. 19–33.
[26] Mir, Mustansir, *Coherence in the Qurʾān: A Study of Iṣlāḥī's Concept of Naẓm in Tadabbur-i Qurʾān* (Indianapolis: American Trust Publications, 1986), pp. 1–4.
[27]Mawdūdī, Sayyid Abū al-Aʿlā, *Tafhīm al-Qurʾān* (Lahore: Idārah Tarjumān al-Qurʾān, 1972), 1:21–26.
[28] Adams, Charles J., "Mawdudi and the Islamic State," in *Voices of Resurgent Islam*, ed. John L. Esposito (New York: Oxford University Press, 1983), pp. 99–133.
[29] Nasr, Seyyed Vali Reza, *Mawdudi and the Making of Islamic Revivalism* (New York: Oxford University Press, 1996), pp. 49–68.
[30]Ghāmidī, Jāved Aḥmad, *Al-Bayān* (Lahore: al-Mawrid, 2013), 1:15–22.
[31]Ghāmidī, Jāved Aḥmad, *Mīzān* (Lahore: al-Mawrid, 2014), pp. 23–31.
[32]Al-Zarkashī, *Al-Burhān fī ʿUlūm al-Qurʾān*, 2:170.

[33]Naʿīmī, Aḥmad Yār Khān, *Tafsīr-e-Naʿīmī* (Lahore: Maktabah Islāmiyyah, n.d.), 1:25–31.
[34] Al-Khālidī, Ṣalāḥ ʿAbd al-Fattāḥ, *Al-Tafsīr al-Mawḍūʿī bayn al-Naẓariyyah wa-al-Taṭbīq* (Amman: Dār al-Nafāʾis, 1997), pp. 33–41.
[35]Saeed, Abdullah, *Interpreting the Qurʾān: Towards a Contemporary Approach* (London: Routledge, 2006), pp. 116–125.
[36] Al-Ghazālī, Muḥammad, *Kayfa Nataʿāmal maʿa al-Qurʾān: Mudārasa Ajrāhā ʿUmar ʿUbayd Ḥasanah* (Herndon: al-Maʿhad al-ʿĀlamī li-al-Fikr al-Islāmī, 1992), pp. 91–98.
[37]Al-Shāṭibī, *Al-Muwāfaqāt*, 2:105–109.
[38]Al-Rāshidī, Abū ʿAmmār Zāhid, *Dīnī Madāris kā Niṣāb wa Niẓām-e-Taʿlīm* (Gujranwala: al-Sharīʿah Academy, 2005), pp. 27–39.
[39] Robinson, Francis, *The ʿUlama of Farangi Mahall and Islamic Culture in South Asia* (London: Hurst & Company, 2001), pp. 45–66.
[40]Al-Rāshidī, Zāhid, *Dīnī Madāris kā Niṣāb wa Niẓām-e-Taʿlīm*, pp. 51–58.
[41] University of the Punjab, *Scheme of Studies: BS (4-Year) Islamic Studies* (Lahore: Institute of Islamic Studies, n.d.), pp. 3–9.
[42] Rahman, Fazlur, *Islam and Modernity: Transformation of an Intellectual Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1982), pp. 5–7.
[43]Al-Qaṭṭān, Mannāʿ, *Mabāḥith fī ʿUlūm al-Qurʾān* (Riyadh: Maktabat al-Maʿārif, 2000), pp. 336–340.
[44] Independent Urdu, "Madrasah Panj Pir Jahān 50 Hazār Ṭalabah Daurah Tafsīr Mukammal Karte Hain," April 29, 2022, accessed July 29, 2026. https://www.independenturdu.com/node/101176?utm.
[45]Daily Pakistan, "Dār al-Qurʾān Panj Pir Ṣawābī Mein Daurah Tafsīr al-Qurʾān kā Āghāz," February 10, 2025, accessed July 29, 2026. https://dailypakistan.com.pk/10-Feb-2025/1804469?utm.
[46] Pink, *Muslim Qurʾānic Interpretation Today*, pp. 108–140.
[47]Al-Ṭayyār, Musāʿid ibn Sulaymān, *Fuṣūl fī Uṣūl al-Tafsīr* (Dammam: Dār Ibn al-Jawzī, 1999), pp. 15–22.
[48]Al-Zarqānī, Muḥammad ʿAbd al-ʿAẓīm, *Manāhil al-ʿIrfān fī ʿUlūm al-Qurʾān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1995), 2:47–52.
[49]Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, *Kayfa Nataʿāmal maʿa al-Qurʾān al-ʿAẓīm* (Cairo: Dār al-Shurūq, 2000), pp. 209–218.
[50] Rippin, Andrew, ed., *Approaches to the History of the Interpretation of the Qurʾān* (Oxford: Clarendon Press, 1988), pp. 1–9.
[51] McAuliffe, Jane Dammen, ed., *Encyclopaedia of the Qurʾān*, 6 vols. (Leiden: Brill, 2001–2006).
[52]Taji-Farouki, Suha, ed., *Modern Muslim Intellectuals and the Qurʾan* (London: Oxford University Press in association with the Institute of Ismaili Studies, 2004), pp. 1–35.
[53] Metcalf, Barbara D., *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860–1900* (Princeton: Princeton University Press, 1982), pp. 87–137.
[54]Al-Nadwī, Abū al-Ḥasan ʿAlī, *Rijāl al-Fikr wa-al-Daʿwah fī al-Islām* (Damascus: Dār al-Qalam, 2007), 1:17–24.