OPEN ACCESS: "*EPISTEMOLOGY*"
eISSN: 2663-5828;pISSN: 2519-6480
Vol.11 Issue 12 December 2022

اصولی لغوی قواعد اور انحرافی تفسیری ادب ("خاص" کے تناظر میں)

STANDARD LEXICAL RULES AND DEVIANT EXEGETICAL LITERATURE (IN THE CONTEXT OF "KHAS")

Dr. Nomana Khalid
Lecturer, Islamic Studies, University of Home Economics, Gulberg, Lahore.

Abstract: Understanding the Qur'an as it is and communicating its messages in the true spirit of Revelation have always been recognized by the Muslims unanimously ever since the time of the Companions of the Last Prophet (s.a.w.). Experts of the Qur'an (mufassirun) in the golden period of Islamic history, in its classical period, in its medieval period, in its post medieval period, and in its pre-modern period had been unanimous over the significance and role of three basic rules in reaching the meaning of the Qur'anic verses and their interpretation: (1) the Qur'an interprets the Qur'an, (2) the Sunnah interprets the Qur'an, and (3)the fundamental Arabic grammatical rules [Al-Qawa'id al-Lughawiyyah al-Usuliyyah]. Al-Qawa'id al-Lughawiyyah al-Usuliyyah must be taken into serious consideration when reading and understanding the Holy Qur'an.So,'Khaas' is an intial and important part of Al-Qawa'id al-Lughawiyyah al-Usuliyyah. In this article,the details of kha'as,i.e. definition, examples, rules and its role in interpretation of Holy Quran has been disscussed.

Keywords:- Standard Lexical Rules, Tafseeri Literature, Fundamental Arabic Grammatical Rules.

تمام تعریفیں اللہ رب العزت کے لیے ہیں، جس نے انسان کو مسجود ملائک اور احسن تخلیق ہونے کا شرف بخشا اور لاکھوں درود و سلام اس نبی امی ﷺ پر جن کے ذریعہ جہالت کی تاریکیاں ختم ہوئیں اور انسان کو فلاح دارین کا نسخہ نصیب ہوا۔ انسان کو علم کی دولت عظیمہ حاصل ہوئی اور عالم و جاہل کے درجہ میں آسمان و زمین کی نسبت کا تعین ہوا۔ علوم دینیہ کی ہی ایک اہم کڑی 'علم اصول فقہ' ہے، جس کی بدولت نصوص شرعیہ، ادلۃ اجمالیہ اور ادلۃ تفصیلیہ سے احکامات مستنبط کیے جاتے ہیں۔ یہ مضمون اصولی لغوی قواعد سے متعلق لفظ کی پہلی بحث یعنی کتاب اللہ کے "خاص "پر مشتمل ہے۔ "خاص" کا لغوی و اصطلاحی مفہوم، مثال، حکم اور اس سے متعلقہ انحرافی تفاسیر کو ذیل میں بیان کیا جائے گا۔

خاص کا لغوی و اصطلاحی مفہوم

"خاص" کے لغوی معنی انفراد کے ہیں۔ لغت میں کہا جاتا ہے:

اختص فلان بالامر وتخصيص له اذا انفرد۔[1]

یعنی فلاں اس امر (معاملہ) کے ساتھ خاص ہے اور اس کی تخصیص کی گئی ہے جب کہ وہ اکیلا ہو۔

لغوی طور پر "خاص" کے معنی منفرد کے ہیں، جس کا متضاد لفظ "عام" ہے جو کہ متعین و منفرد نہیں ہوتا۔ "خاص" میں افراد متعین ہوتے ہیں یا کسی معاملہ کی تخصیص کر دی جاتی ہے۔

علماء اصول نے "خاص" کی تعریف مختلف الفاظ میں بیان کی ہے۔ فخر الاسلام علامہ بزدویؒ "خاص" کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

أما الخاص فكل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وانقطاع المشاركة وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد۔ [2]

خاص وہ لفظ ہے جو معنیٰ واحد و مسمیٰ معلوم پر منفرد حیثیت میں دال ہو اور احتمال شرکت غیر کو ختم کر دے۔

علامہ سرخسیؒ خاص کی تعریف بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

فالخاص كل لفظ موضوع لمعنى معلوم على الانفراد، وكل اسم لمسمى معلوم على الانفراد[3]

خاص ہر وہ لفظ ہے جو معنیٰ معلوم یا مسمیٰ معلوم پر منفرد حیثیت میں دلالت کرنے کی غرض سے بنایا گیا ہو۔

یعنی "خاص" وہ لفظ ہے جس کو تنہا معنٰی معلوم یا فرد مخصوص کے لیے بنایا گیا ہو۔امام شیرازیؒ نے خاص کی تعریف اس طرح بیان کی ہے:

ان الخاص يتناول الحكم بخصوصه على وجه لا احتمال فيه۔[4]

یعنی بے شک خاص اپنے خصوص کے حکم کے ساتھ ایسے شامل ہوتا ہے کہ اس میں کوئی دوسرا احتمال نہیں ہوتا۔

امام آمدیؒ نے الاحکام فی اصول الاحکام میں "خاص" کو یوں بیان کیا ہے:

وأما الخاص فقد قيل فيه هو كل ما ليس بعام، وهو غير مانع لدخول الألفاظ المهملة فيه فإنها لعدم دلالتها لا توصف بعموم ولا بخصوص ثم فيه تعريف الخاص بسلب العام عنه۔[5]

بہر حال خاص کے بارے یہ کہا گیا ہے کہ ہر وہ لفظ جو عام نہیں ہے، جبکہ یہ تعریف مہمل الفاظ کے اس میں داخل ہونے سے مانع نہیں ہے،اور یہ الفاظ دلالت نہ کرنے کی وجہ سے نہ عموم بیان کر سکتے ہیں اور نہ ہی خصوص کو بیان کرتے ہیں، پھر خاص کی یہ تعریف کی گئی کہ ان الفاظ سے عام کو سلب کر لینا۔

پس "خاص" وہ بامعنٰی لفظ ہے جو متعین فرد کے لیے انفرادی حیثیت میں وضع کیا گیا ہو۔ مہمل الفاظ اور "مشترک" اس میں شامل نہیں،اول الذکر بے معنٰی ہونے کی وجہ سے اور ثانی الذکر ایک سے زیادہ معانی کی وجہ سے خاص کی تعریف سے خارج ہیں۔فقہاء اور متکلمین کی بیان کردہ تعریفات پر غور کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ "خاص" کی تعریف میں ان کے ہاں اشتراک موجود ہے، مثلاً حنفیہ کی تعریفات میں "وضع لمعنی" اور "موضوع لمعنٰی" کی قید سے مہمل خارج ہو گیا،اور متکلمین کی تعریفات میں علامہ آمدیؒ نے "الالفاظ المھملۃ" کے ذریعہ بے معنٰی مہمل لفظ کو خاص کی تعریف سے خارج کر دیا ہے۔امام شیرازیؒ نے خاص کی تعریف اس انداز میں بیان کی ہے کہ اس سے عام خارج ہو جاتا ہے اور حنفیہ کی مذکور تعریفات میں "علی الانفراد" کے الفاظ کے استعمال سے عام خارج ہو جاتا ہے۔

خاص کا حکم

"خاص" اپنے مدلول کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور اس پر عمل واجب ہوتا ہے۔اصول البزدوی میں "خاص" کا حکم یوں بیان ہوا ہے۔

"اللفظ الخاص يتناول المخصوص قطعا ويقينا بلا شبهة لما أريد به الحكم ولا يخلو الخاص عن هذا في أصل الوضع وإن احتمل التغير عن أصل وضعه لكن لا يحتمل التصرف فيه بطريق البيان لكونه بينا لما وضع له۔"[6]

لفظ خاص کے ساتھ جب حکم کا ارادہ کیا جائے تو تب یہ اپنے مدلول کو بغیر شک وشبہ کے یقینی وقطعی طور پر شامل ہوتا ہے اور خاص اپنی اصل وضع کے لحاظ سے بھی اس معنی قطعیت سے خالی نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ اپنی اصلی وضع سے تبدیلی کا احتمال رکھتا ہے لیکن بیان کے طور پر تفصیل کی غرض سے اس میں تصرف کی گنجائش نہیں ہوتی اس لیے خاص جس معنٰی کے لیے وضع شدہ ہوتا ہے اس کے لیے واضح ہوتا ہے۔

اصول السرخسی میں "خاص" کا حکم ان الفاظ میں بیان کیا گیا ہے:

"حكم الخاص معرفة المراد باللفظ ووجوب العمل به فيما هو موضوع له لغة، لا يخلو خاص عن ذلك وإن كان يحتمل أن تغير اللفظ عن موضوعه عند قيام الدليل فيصير عبارة عنه مجازا ولكنه غير محتمل للتصرف فيه بيانا، فإنه مبين في نفسه عامل فيما هو موضوع له بلا شبهة۔"[7]

خاص کا حکم یہ ہے کہ لغت میں وہ لفظ جس معنٰی کے لیے وضع ہو اس معنٰی کی معرفت کا حصول اور اس پر عمل کرنا واجب ہے۔ خاص ان اوصاف سے خالی نہیں ہو سکتا اگرچہ وہ اس بات کا احتمال رکھتا ہے کہ دلیل کے ہوتے ہوئے لفظ خاص کو اپنے معنی موضوع لہ سے بدل دیا جائے، پس تب یہ مجاز سے منسوب ہو جائے گا۔ لیکن لفظ خاص اس بات کا احتمال نہیں رکھتا کہ بیان کی غرض سے اس میں تصرف کیا جائے اس لیے کہ وہ بذات خود واضح ہوتا ہے اور اپنے محل وضع میں بغیر شک وشبہ کے عمل کرتا ہے۔

یعنی "خاص" کا حکم یہ ہے کہ اس پر قطعی اور یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ مندرجہ بالا اقتباسات سے معلوم ہوتا ہے کہ "خاص" اپنے مدلول کو اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا۔

علامہ تفتازانیؒ لکھتے ہیں:

"قوله: قطعا أي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل."[8]

(خاص حکم واجب کرتا ہے) قطعی طور پر، یعنی اس صورت میں دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال ختم ہو جائے۔

"خاص" علم یقینی فراہم کرتا ہے اور اس کی دلالت قطعی ہوتی ہے، یعنی جس معنٰی کے لیے وضع کیا جاتا ہے، اسی میں یقینی اور قطعی ہوتا ہے۔ اگر دلیل صریح کے ہوتے ہوئے خاص کو اس کے معنٰی موضوع لہ سے تبدیل کر دیا جائے تو یہ مجاز ہو جاتا ہے، اس لیے کہ خاص اس بات کا احتمال ہی نہیں رکھتا کہ اسے محل وضع سے ہٹ کر استعمال کیا جائے۔ یہ کسی شک و شبہ کے بغیر اپنے معنٰی و مسمی معلوم میں قطعیت کا فائدہ دیتا ہے۔ خاص کے حکم کے مقابل خبر واحد یا قیاس ہو تو دیکھا جائے گا کہ خاص کے حکم میں تغیر کیے بغیر اگر خبر واحد اور قیاس پر عمل ممکن ہے تو فبھا، ورنہ کتاب اللہ کے خاص پر عمل کیا جائے گا، اس لیے کہ حنفیہ کے نزدیک خبر واحد یا قیاس سے خاص پر زیادتی جائز نہیں۔

قواعد "خاص" کی روشنی میں انحرافی تفاسیر

قواعد لغویہ اصولیہ کی روشنی میں "خاص" پر عمل واجب ہوتا ہے اور "خاص" اپنے مدلول کو قطعی اور یقینی طور پر شامل ہوتا ہے۔ مذکورہ بالا قواعد خاص کی روشنی میں انحرافی تفاسیر کی امثلہ بیان کی جائیں گی۔

➢ قصہ آدم علیہ السلام اور "خاص"

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

((وَاِذْ قُلْنَا لِلْمَلٰٓئِكَةِ اسْجُدُوْا لِاٰدَمَ فَسَجَدُوْٓا اِلَّآ اِبْلِيْسَ))[9]

اور جب ہم نے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدم کے آگے سجدہ کرو تو وہ سب سجدے میں گر پڑے مگر شیطان نے انکار کیا۔

اس آیت میں استعمال ہونے والے کلمات اپنے مدلول کے لحاظ سے "خاص" ہیں، یعنی "ملائکہ"، اسجدوا"، "آدم" اور" ابلیس" کے الفاظ معنٰی معلوم اور مسمی معلوم پر دلالت کرتے ہیں اور وہ یہ کہ فرشتوں کو حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ کا حکم دیا گیا لیکن شیطان نے اس حکم پر عمل نہیں کیا۔ خاص کا حکم یہ ہے کہ اس پر قطعی اور یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ خاص اپنے مدلول کو اس طرح شامل ہوتا ہے کہ اس میں غیر کا احتمال نہیں ہوتا۔

مذکورہ واقعہ کے ضمن میں "قواعد لغویہ اصولیہ" سے انحرافی تفاسیر کی مثالیں ذیل میں پیش کی جاتی ہیں:

1. سرسید احمد خان (م 1898ء) اس آیت مبارکہ میں "سجدہ" کے متعلق لکھتے ہیں کہ "اس قصہ میں جو سجدہ کا لفظ آیا ہے اس کے معنی زمیں پر سرٹیکنے کے نہیں ہیں، بلکہ اطاعت اور فرمانبرداری یا تذلل کے ہیں۔"[10] سرسید نے بطور دلیل دو اشعار زید الخیلی الطائی اور حمید ابن ثور الہلالی کے نقل کیے ہیں۔

2. تفسیر منار سے متعلقہ عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ سجدہ سے مراد یہ ہے کہ تمام ارواح اور قویٰ کو انسان کے سامنے مسخر کر دیا گیا ہے اور ابلیس کے سجدہ سے انکار کے معنی یہ ہیں کہ انسان شر کی روح کو تابع نہیں کر سکتا۔[11]

3. مرزا بشیر الدین محمود احمد نے "آدمؑ کو سجدہ" سے "آدمؑ کی اطاعت"[12] (Submit to Adam) مراد لی ہے۔

And remember the time when we said to the angles, submit to Adam, and they all submitted. But Ibliis did not.[13]

4. اس آیت کی تفسیر محمد علی (م 1951ء) نے "بیان القرآن" میں یوں بیان کی ہے:

"ملائکہ کے سجدہ کرنے سے مراد ان کا انسان کی تکمیل نفس میں معاون ہونا ہے۔۔۔اور ابلیس کا انکار یہ معنٰی رکھتا ہے کہ وہ انسان کی ترقی کی راہ میں ہارج ہوگا اور یہ وہ قوت بہیمیہ کو اکسا کر یا نفس امارہ کو تحریک میں لا کر کرتا ہے یہاں تک کہ انسان اس کو اپنا فرمانبردار بنا لیتا ہے یعنی اس کے قوائے بہیمیہ حالت اعتدال پر آجاتے ہیں اور وہ کبھی ان کو غیر محل پر استعمال نہیں کرتا۔"[14]

5. عنایت اللہ مشرقی (م 1963ء) نے لکھا ہے کہ "مراد یہ تھی کہ یہ غیر ذی حس فرشتے انسان کے تابع ہو کر رہیں گے۔"[15]

6. شریف حسن بھریلوی رقمطراز ہیں:

"جب خداوند متعال نے حضرت آدمؑ کو پیدا کیا اور درست کر کے تمام اشیاء کے نام ان کو تعلیم کیے اور ان کو فرشتوں کے سامنے پیش کیا تو محمد ﷺ، علی، فاطمہ، حسن اور حسین کے پانچوں پتلوں کو حضرت آدمؑ کی پشت میں رکھا اور ان کے نور آسمانوں کے کناروں اور حجابوں اور بہشت اور کرسی اور عرش کو منور رکھتے تھے پھر خدا نے فرشتوں کو حکم دیا کہ آدمؑ کو تعظیمی سجدہ کریں اس لیے کہ میں نے ان اشباح خمسہ

یعنی پانچوں پتلوں کو جن کے نور نے تمام عالم کو منور کر رکھا ہے اس کی پشت میں قرار دے کر اس کو فضیلت دی ہے۔ یہ حکم رب العزت پاتے ہی سب فرشتوں نے آدمؑ کو سجدہ کیا مگر ابلیس نے حق تعالیٰ کی جلال عظمت اور ہم اہلبیت کے انوار کے آگے متواضع ہونے سے انکار کیا۔"[16]

7. ادارہ بلاغ القرآن سے شائع شدہ تفسیر میں اس آیت کا مفہوم یوں بیان کیا گیا ہے:

"اور وہ وقت قابل ذکر ہے جب ہم نے ملائکہ (موجودات عالم میں پیدا کردہ قوتوں) کو کہہ دیا کہ تم سب کے سب نوع آدم کے لیے بذریعہ تسخیر سجدہ ریز ہو جاؤ۔ پھر ایسا ہوا کہ ابلیس (نافرمان قوت نفس امارہ) کے سوا سب قوتیں سجدہ ریز ہو گئیں۔"[17]

8. مشتاق احمد خان نے "کتاب عظیم" میں ملائکہ سے "کائناتی قوتیں" اور ابلیس سے "انسان کے سرکش جذبات" مراد لیا ہے۔[18]

9. غلام احمد پرویز نے ابلیس کے وجود کے انکار کے لیے اولاً مغربی مفکرین کے نظریات کو مفصل ذکر کیا ہے، پھر "ابلیس" اور "شیطان" کے "خاص" الفاظ کا لغوی معنی بیان کیا ہے۔ غلام احمد پرویز نے "شیطان" کے "خاص" لفظ کو انسان کی قوت ارادی ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ ان کے بقول: "قرآن کی رو سے شیطان یا ابلیس کوئی موجود فی الخارج ہستی یا شخصیت نہیں۔ یہ خود انسان کے اپنے ہی فیصلوں کا نام ہے۔"[19] ۔۔۔۔۔ "شیطان انسانی ارادوں یا جذبات ہی کا دوسرا نام ہے جو محسوس طور پر نظر نہیں آ سکتے۔"[20]

متذکرہ بالا تفاسیر کا حاصل نکات کی صورت میں درج ذیل ہے:

- سجدہ آدم علیہ السلام سے ملائکہ کی فرمانبرداری مراد ہے یا یہ کہ وہ انسان کی ترقی میں مدد و معاون ثابت ہوتے ہیں۔
- یہاں سجدہ سے مراد تمام ارواح و قویٰ سوائے روح شر کا انسان کے تابع ہونا ہے اور ابلیس انسان کی ترقی میں ہارج ہو گا۔

- آدم علیہ السلام کی وجہ فضیلت ان کی پشت میں پانچ پتلوں کی موجودگی ہے پھر ملائکہ نے سجدہ کیا، جب کہ ابلیس نے انکار کیا۔
- ملائکہ سے مراد موجود قوتیں اور ابلیس سے مراد انسان کا نفس امارہ ہے جو برائی کا حکم دیتا ہے۔
- ابلیس انسان کے اپنے ہی فیصلوں کا نام ہے۔

خاص حکم کو قطعی طور پر واجب کرتا ہے اور اس میں تاویل و تخصیص کا احتمال ختم ہو جاتا ہے، لہذا اس ضمن میں محض اشعار عرب یا لغت عرب سے استشہاد تفسیری قواعد کے خلاف ہے۔آدم علیہ السلام کو سجدہ سے ان کی اطاعت یا فرمانبرداری مراد لینا قواعد لغویہ اصولیہ کی روسے درست نہیں۔یہ الفاظ معنٰی معلوم اور مسمی معلوم پر دلالت کرتے ہیں، بعینہ اس ضمن میں لغوی یا عقلی تعبیر معتبر نہیں۔

احادیث مبارکہ سے بھی اس امر کی تائید ہوتی ہے کہ ملائکہ نے آدم علیہ السلام کو سجدہ کیا، جب کہ ابلیس انکار کرکے مردود ہوا۔

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَرَأَ ابْنُ آدَمَ السَّجْدَةَ فَسَجَدَ اعْتَزَلَ الشَّيْطَانُ يَبْكِي يَقُولُ يَا وَيْلَهُ وَفِي رِوَايَةِ أَبِي كُرَيْبٍ يَا وَيْلِي أُمِرَ ابْنُ آدَمَ بِالسُّجُودِ فَسَجَدَ فَلَهُ الْجَنَّةُ وَأُمِرْتُ بِالسُّجُودِ فَأَبَيْتُ فَلِي النَّارُ۔[21]

ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ارشاد فرمایا کہ جب ابن آدم یعنی انسان سجدہ والی آیت پڑھ کر سجدہ کرتا ہے تو شیطان روتا ہوا اور ہائے افسوس کہتا ہوا اس سے علیحدہ ہو جاتا ہے اور ابی کریب کی روایت میں ہے شیطان کہتا ہے ہائے افسوس ابن آدم کو سجدہ کا حکم کیا گیا تو وہ سجدہ کرکے جنت کا مستحق ہو گیا اور مجھے سجدہ کا حکم دیا گیا تو میں سجدے کا انکار کرکے جہنمی ہو گیا۔

حدیث مبارکہ مؤید ہے کہ ابلیس نے سیدنا آدم علیہ السلام کو سجدہ سے انکار کیا، اس سے مراد شر کی قوت یا نفس امارہ نہیں۔خاص کی قطعیت پر عمل واجب ہے۔

"جن وانس" کے "خاص" الفاظ

قرآن حکیم میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

((وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيْعًا ۚ يٰمَعْشَرَ الْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِّنَ الْاِنْسِ))[22]

اور جس دن وہ سب (جن وانس) جو جمع کریگا (اور فرمائے گا کہ) اے گروہ جنّات تم نے انسانوں سے بہت (فائدے) حاصل کیے۔

((وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيْعًا ۚ يٰمَعْشَرَالْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِّنَ الْاِنْسِ))[23]

اور جس دن جمع کرے گا ان سب کو فرمائے گا اے جماعت جنات کی تم نے بہت کچھ تابع کر لئے اپنے آدمیوں میں سے۔

آیات مبارکہ میں "جن اور انس" کے الفاظ "خاص" ہیں، جو معنی معلوم پر دال ہیں۔اس سے مراد انسان اور جنات ہیں، جو دو مخلوقات کے نام ہیں۔ لہذا "جن وانس" کو حقیقی معنٰی چھوڑ کر مجاز پر محمول کرنا خاص کے حکم سے انحراف ہے۔

سر سید لکھتے ہیں:

(يٰمَعْشَرَالْجِنِّ قَدِ اسْتَكْثَرْتُمْ مِّنَ الْاِنْسِ) یہ صاف قرینہ اس بات کا ہے کہ یہ جملہ خطابیات کے طور پر مشرکین کے الزام دینے کو ان کے خیالی معبودوں کو خطاب کرکے فرمایا ہے کہ تم نے اپنے بہت سے پیرؤ کر لیے ہیں۔"[24]

سر سید "جنات" کی حقیقت بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

جن اور جس قدر الفاظ اس مادہ سے بنے ہیں ان سب کے معنی پوشیدہ مستور عن الاعین چھپی ہوئی غیر مرئی کے ہیں۔ مشرکین عرب تمام ان واقعات کو جن کے وقوع کے اسباب ان کو معلوم نہ ہوتے تھے اور اکثر بیماریوں کو جن کا سبب وہ نہ جانتے تھے غیر معلوم یا غیر مرئی مؤثر کا اثر خیال کرتے تھے اور اس کو لفظ جن سے تعبیر کرتے تھے اب بھی تمام جاہل آدمی بیمار پر آسیب یعنی جن بھوت کا اثر خیال کرتے ہیں۔۔۔۔۔ قرآن مجید میں بھی کہیں استعارۃ جن کا اطلاق شیطان معنوی الانسان پر ہوا ہے اور کہیں وحشی اور شریر انسانوں پر اور کہیں بطور الزام وخطابیات کے اسی وجود خیالی پر جس کا مشرکین یقین کرتے تھے۔ مگر خطابیات کے طور پر بیان کرنے سے فی الواقع ویسی مخلوق کے ہونے کا ثبوت نہیں ہوتا۔۔"[25]

غلام احمد پرویز بھی "خاص" کے قواعد سے صرف نظر کر کے لغوی اور عقلی بنیادوں پر "جن و انس" سے مراد "بدوی اور شہری آبادی" لیتے ہیں۔ان کے نزدیک جن پوشیدہ یعنی دیہاتی ہے اور انس سے مراد وہ آبادی ہے جو شہروں میں رہائش پذیر ہے۔

"جن وانس" کے الفاظ باعتبار مدلول معانی معلوم کے لیے وضع کیے گئے ہیں،اور مذکورہ نصوص میں انہی معانی کے لیے "خاص" بھی ہیں۔سورۃ الانعام کی مذکورہ آیت کا ترجمہ غلام احمد پرویز نے یوں کیا ہے:

> "جب وہ نظام قائم ہو گا تو ان مخالفین کی تمام پارٹیاں اکٹھی کی جائیں گی۔شہری لوگ جو اسکیمیں بنایا کرتے تھے،اور بدوی،جو ان اسکیموں کو کامیاب بنانے کے لیے ان کے دست بازو بنا کرتے تھے،ان بدوی لوگوں سے کہا جائے گا کہ تم نے ان شہری پارٹیوں سے بہت کچھ فائدہ اٹھایا۔"[26]

غلام احمد پرویز "جنات" کے وجود کے متعلق لکھتے ہیں:

> "اس قسم کی کسی مخلوق کا ذکر قرآن کریم میں نہیں۔"[27]

ایک اور مقام پر ارشاد ربانی ہے:

> ((یٰمَعْشَرَ الْجِنِّ وَالْاِنْسِ اَلَمْ یَاْتِکُمْ رُسُلٌ مِّنْکُمْ یَقُصُّوْنَ عَلَیْکُمْ اٰیٰتِیْ۔۔۔))[28]

اے جن وانسانوں کی جماعت کیا تمہارے پاس پیغمبر نہیں آتے رہے جو میری آیتیں تم کو پڑھ پڑھ کر سُناتے۔

آیت مبارکہ کا ترجمہ غلام احمد پرویز نے یوں کیا ہے:

> ہم اس دن دونوں گروہوں——بدویوں اور شہریوں——سے پوچھیں گے کہ کیا تمہاری طرف ہمارے پیغمبر نہیں آئے تھے جو تمہارے اپنے ہی بھائی بند تھے۔کوئی غیر نہیں تھے۔وہ تمہارے سامنے ہمارے قوانین پیش کرتے تھے۔[29]

غلام احمد پرویز "جن وانس" کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "عربوں کی بہت تھوڑی آبادی شہروں میں متمدن زندگی بسر کرتی تھی اور ان کی اکثریت شہروں سے دور،صحراؤں میں خانہ بدوشی کی حالت میں رہتے تھے۔عربوں کے ہاں "جن "ان بدوی قبائل کو کہتے تھے کیونکہ وہ نگاہوں سے اوجھل رہتے تھے۔(اس لفظ کے بنیادی معنٰی یہی ہیں۔)اور "انس" شہری آبادی

کو جو ایک دوسرے سے مانوس (Social Life) کی زندگی بسر کرتے تھے۔قرآن کریم میں "جن وانس" جہاں بھی آیا ہے اس سے یہی دو آبادیاں مراد ہیں۔رہتے تو یہ الگ الگ تھے لیکن ان کا آپس میں میل جول رہتا تھا۔جیسے ہمارے ہاں آج سے کچھ عرصہ پہلے تک (Nomadic Tribes) خانہ بدوش لوگ شہروں میں آتے جاتے رہتے تھے—قلندر، مداری، مٹی کے کھلونے بیچنے والی ان کی عورتیں وغیرہ—اب بھی شہروں میں آتے رہتے ہیں، لیکن مستقل رہائش ان کی باہر صحراؤں اور جنگلوں میں ہی ہوتی ہے۔عرب میں اب تک یہ دونوں آبادیاں ایک دوسرے سے متمیز زندگی بسر کرتی ہیں۔"[30]

ارشاد باری تعالیٰ ہے:

((مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ))[31]

(خواہ وہ) جنات سے (ہو) یا انسانوں میں سے۔

آیات مبارکہ میں "جن" کا لفظ "خاص" ہے، جو مسمی معلوم پر دلالت کرتا ہے۔یعنی اس سے مراد وہ مخلوق ہے جسے باری تعالیٰ نے آگ سے پیدا فرمایا ہے اور وہ "جن" کے نام سے جانے جاتے ہیں۔پس انسانوں اور جنوں کے شر سے پناہ مانگی جا رہی ہے۔

آیت مبارکہ کی تفسیر میں مشہور فلسفی ابن سینا جن سے باطنی حواس اور انس سے ظاہری حواس مراد لیتے ہوئے لکھتے ہیں:

"الجن هو الاستتار والانس هو الاستئناس فالامور المستترة هى الحواس الباطنة والمستانسة هى الحواس الظاهرة۔"[32]

جن کے معنیٰ ہیں پوشیدہ ہونا اور انس کے معنیٰ ہیں مانوس ہونا، پس پوشیدہ امور سے مراد حواس باطنہ اور مانوس (انس) امور سے مراد حواس ظاہرہ ہیں۔

اس آیت کی تفسیر میں بشیر الدین محمود نے لکھا ہے:

"جن کا لفظ انس کے مقابلہ پر بولا جاتا ہے، اور جن ان لوگوں کو کہتے ہیں جو عام طور پر نظر نہیں آتے۔یعنی اپنے گھروں میں بند رہتے ہیں۔اور ان کی ڈیوڑھیوں پر پہرے لگے رہتے ہیں اور وہ عوام سے نہیں ملتے، اور انس ان کو کہتے ہیں جن سے انسان آسانی سے مل سکتا ہے گویا جن کے معنی ہوں گے بڑے

لوگ۔اور انس کے معنی ہوں گے عوام الناس یا عوام الناس سے میل جول رکھنے والے لوگ۔اس حکمت کے ماتحت عمر رضی اللہ عنہ نے اپنی خلافت کے زمانہ میں حکم دے دیا تھا کہ کوئی گورنر اپنی ڈیوڑھی پر دربان مقرر نہ کرے،تاکہ لوگ آزادی سے اس تک پہنچ سکیں۔تااس کی انسانیت قائم رہے اور وہ افسر بن کر جن نہ بن جائے۔"[33]

اس مؤقف کے لیے ان کے پاس لغت کے علاوہ کوئی دلیل نہیں۔"جن وانس" کے خاص الفاظ سے مذکورہ بالا انحرافی تفاسیر کا خلاصہ نکات کی صورت میں یوں ہے:

- ابن سینا فلسفی(م1037ء) کے نزدیک حواس باطنہ "جن" اور حواس ظاہرہ "انس" ہیں۔
- سرسید احمد خاں(م1898ء) کے نزدیک "جن" سے مراد مشرکین کے خیالی معبودان باطلہ ہیں۔
- مرزا بشیر الدین محمود(1965ء) کے نزدیک "جن" سے مراد بڑے عہدے دار افراد ہیں اور "انس" سے مراد عوام الناس ہیں۔
- غلام احمد پرویز(م1985ء) کے نزدیک "جن وانس" سے مراد بدوی اور شہری آبادی ہے۔

نص مبارکہ "جن وانس" کے "خاص" الفاظ کے ساتھ ہے،جو معنٰی معلوم اور مسمی معلوم پر دال ہیں۔"خاص" کے حکم پر عمل واجب ہے اور اس ضمن میں محض لغت،عربوں کا معمول یا ذاتی عقل معتبر نہیں۔خاص حکم میں قطعی ہوتا ہے،عمل کو واجب کرنے والا ہوتا ہے اور تاویل کو قبول نہیں کرتا۔"جن وانس" کے الفاظ خاص ہیں،جن ناری مخلوق اور انس خاکی مخلوق کے معنٰی میں یقینی ہے۔اس سے مشرکین کے معبود،حواس باطنہ اور ظاہرہ،بدوی و شہری آبادی نیز عہدہ دار و عامۃ الناس جیسی تاویلات مراد لینا تمسکات فاسدہ اور قواعد خاص سے انحراف ہیں۔

موسیٰ علیہ السلام کا پتھر پر عصا مارنا اور سمندر کا پھٹ جانا

ارشاد ربانی ہے:

((وَاِذْ فَرَقْنَا بِکُمُ الْبَحْرَ فَاَنْجَیْنٰکُمْ وَاَغْرَقْنَآ اٰلَ فِرْعَوْنَ وَاَنْتُمْ تَنْظُرُوْنَ))[34]

اور جب ہم نے تمہارے لئے دریا کو پھاڑ دیا تو تم کو تو نجات دی اور فرعون کی قوم کو غرق کر دیا اور تم دیکھ ہی تو رہے تھے۔

سورۃ الشعراء میں ارشاد باری تعالیٰ ہے:

((فَاَوْحَيْنَآ اِلٰى مُوْسٰٓي اَنِ اضْرِبْ بِّعَصَاكَ الْبَحْرَ ۭ فَانْفَلَقَ فَكَانَ كُلُّ فِرْقٍ كَالطَّوْدِ الْعَظِيْمِ))[35]

اس وقت ہم نے موسیٰ کی طرف وحی بھیجی کہ اپنی لاٹھی دریا پر مارو تو دریا پھٹ گیا اور ہر ایک ٹکڑا (یوں) ہو گیا (کہ) گویا بڑا پہاڑ (ہے)۔

نصوص میں "بحر" دریا کے معنی میں، "اضرب" مارنے کے معنی میں، "فرق" پھٹ جانے کے معنیٰ میں اور "عصا" کا لفظ لاٹھی کے معنیٰ میں خاص ہے۔ موسیٰ علیہ السلام نے اللہ کے حکم سے اپنا عصا پانی پر مارا اور سمندر پھٹ کر دو حصوں میں بٹ گیا، بنی اسرائیل نے دریا کو عبور کیا، لیکن لشکر فرعون غرق ہو کر ناکام و نامراد ہوا۔ مذکورہ خاص الفاظ سے مجازاً یا تاویلاً کوئی دوسرے معانی مراد لینا خاص کے حکم سے تجاوز ہے، کیونکہ خاص علم یقینی کا فائدہ دیتا ہے۔ اس واقعہ کا اشارہ احادیث سے بھی ملتا ہے، مثلاً صحیح بخاری کی روایت ہے:

عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ قَدِمَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الْمَدِينَةَ وَالْيَهُودُ تَصُومُ عَاشُورَاءَ فَقَالُوا هَذَا يَوْمٌ ظَهَرَ فِيهِ مُوسَى عَلَى فِرْعَوْنَ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِأَصْحَابِهِ أَنْتُمْ أَحَقُّ بِمُوسَى مِنْهُمْ فَصُومُوا۔[36]

حضرت ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت جب مدینہ میں آئے تو تمام یہودی عاشورہ کا روزہ رکھتے تھے اور وجہ یہ بیان کرتے کہ یہ وہ دن ہے جب حضرت موسیٰ (علیہ السلام) کو فرعون پر غلبہ حاصل ہوا تھا، چناچہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ہم سے فرمایا کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کے معاملہ میں تم ان سے زیادہ مستحق ہو، لہذا تم بھی عاشورہ کا روزہ رکھو۔

مذکورہ "خاص" الفاظ سے انحراف کی مثالیں ذیل میں بیان کی جاتی ہیں:

1. خاص کے حکم سے تجاوز کرتے ہوئے "تفسیر القرآن بالقرآن" میں سورۃ البقرۃ کی مذکورہ آیت کا ترجمہ یوں بیان کیا گیا ہے:

"اور اس وقت کو یاد کرو کہ (تمہارے اسلاف نے حضرت موسیٰ کی راہنمائی میں، تحریک حصول ربوبیت کے انجام پر، کہ جب فرعون نے ان کے مساوی حقوق ربوبیت تسلیم نہ کیے ہجرت کی، تو اس نے ان کا تعاقب کیا۔ اب آگے سمندر اور پیچھے فرعون کے لشکر تھے) ہم نے تمہارے لیے سمندر کو جذر کی حالت

میں) کنارے سے جدا ہوا پایا تمہیں نجات دی تم گزر گئے (جب فرعون مع لشکر آیا تو چڑھاؤ آگیا) اور ہم نے آل فرعون کو غرق کر دیا۔ اور (اس پورے نظارے کو) تم خود دیکھ رہے تھے۔"[37]

اسی آیت کی تفسیر یوں بیان کی گئی کہ:

"اس پر مشاہدہ شاہد ہے کہ سمندر کنارے سے حالت جذر کے سوا جدا نہیں ہوتا۔ اس لیے مندرجہ بالا مفہوم قرآن و مشاہدات ہر دو کے مطابق ہے۔"[38]

جذر کی کسی حالت کا مذکورہ نصوص میں کوئی بیان نہیں ہے اور نہ ہی یہاں جذر مراد لینے کی کوئی دلیل یا وجہ موجود ہے۔

2. مرزا بشیر الدین محمود نے لکھا ہے:

"سمندر میں مدوجزر پیدا ہوتا رہتا ہے اور ایک وقت میں پانی کنارے پر سے بہت دور پیچھے ہٹ جاتا ہے اور دوسرے وقتوں میں وہ خشکی پر اور آگے آجاتا ہے۔ سمندر پھاڑنے کے واقعہ کا اسی مدوجزر کی کیفیت سے تعلق ہے۔ حضرت موسیٰ علیہ السلام ایسے وقت میں سمندر سے گزرے جب کہ جذر کا وقت تھا اور سمندر پیچھے ہٹا ہوا تھا۔ اس کے بعد فرعون پہنچا۔ وہ بوجہ اس کے کہ کم سے کم ایک دن بعد حضرت موسیٰ علیہ السلام کے چلا تھا وہ مار امار کرتا ہوا جس وقت سمندر پر پہنچا ہے اس وقت حضرت موسیٰ علیہ السلام سمندر کے اس خشک ٹکڑے کا جس سے وہ گذر رہے تھے، اکثر حصہ طے کر چکے تھے۔ فرعون نے ان کو پار ہوتے دیکھ کر جلدی سے اس میں اپنی رتھیں ڈالدیں۔ مگر سمندر کی ریت جو گیلی تھی اس کی رتھوں کے لیے مہلک ثابت ہوئی اور اس کی رتھیں اس میں پھنسنے لگیں۔ اور اس قدر دیر ہوگئی کہ مد کا وقت آگیا اور پانی بڑھنے لگا۔ اب اس کے لیے دونوں باتیں مشکل تھیں، نہ وہ آگے بڑھ سکتا تھا نہ پیچھے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ سمندر نے اسے درمیان میں آلیا اور وہ اور اس کے بہت سے ساتھی سمندر میں غرق ہوگئے۔"[39]

3. غلام احمد پرویز نے سورۃ الشعراء کی آیت کا ترجمہ یوں بیان کیا ہے:

"اور ہم نے موسیٰؑ کی طرف وحی کی کہ اپنی قوم کو اس راستہ سے سمندر کی طرف لے چلو جس کی ہم نے نشاندہی کی ہے وہ سمندر کے دوسری طرف خشکی پر کھڑے ہوگئے۔ ادھر قوم فرعون کے لوگ

آ گئے۔ دونوں کے درمیان سمندر کا وہ حصہ حائل تھا جہاں سے بنی اسرائیل گزرے تھے۔ اس طرح یہ دونوں گروہ ایک دوسرے کے آمنے سامنے یوں کھڑے تھے جیسے ریت کے تودے ہوں۔"[40]

غلام احمد پرویز نے اولاً الفاظ کا مفہوم متعین کرتے ہوئے لکھا ہے کہ

"اس سلسلے میں قرآن کریم میں چند الفاظ ایسے آتے ہیں، جن کا مفہوم پہلے سمجھ لینا ضروری ہے:

1. بحر۔ ہمارے ہاں بحر سمندر کو کہتے ہیں لیکن عربوں کے ہاں بحر، ہر اس مقام کو کہتے ہیں جہاں بہت سا پانی جمع ہو خواہ وہ نخلستانوں کے تالاب سے ہوں، خواہ دریا اور خواہ سمندر۔ وہ سب کے لیے یہی لفظ بولتے تھے۔ اسی ضمن میں دوسرا لفظ 'یم' بھی آیا ہے۔
2. فرق۔ اس کے معنی عام طور پر پھٹ جانا کیے جاتے ہیں لیکن دراصل اس کے معنی ہوتے ہیں الگ ہو جانا، جدا ہو جانا، فاصلے پر ہو جانا۔
3. ضرب۔ یہ لفظ بڑا وسیع المعانی ہے۔ عام طور پر اس کے معنی مارنا کیے جاتے ہیں لیکن یہ لفظ راستہ طے کرنے یا سفر کرنے کے معانی میں بھی آتا ہے۔ چنانچہ قرآن کریم میں ہے: ((اذا ضربتم فی سبیل اللہ)) (106/5)۔ "جب تم اللہ کی راہ میں (جہاد کے لیے) نکلو۔" سورۃ مائدہ میں ہے: ((ان انتم ضربتم فی الارض))۔ "جب تم حالت سفر میں ہو۔"
4. عصا۔ (اوہ ع-ص-و) اس مادہ کے اصلی معنی اجتماع اور ائتلاف کے ہیں۔ یعنی اکٹھا ہونا اور ایک دوسرے کے ساتھ مل جانا۔ لاٹھی کو اس لیے عصا کہتے ہیں کہ اسے پکڑنے کے لیے انگلیوں کو اکٹھا کرنا پڑتا ہے۔ العصا جماعت کو کہتے ہیں۔ شق العصا کے معنی ہیں جماعت میں افتراق پیدا کر دینا۔ نیز عصا کے معنی قوت اور ہر اس شے کے ہوتے ہیں جس پر سہارا کیا جائے۔[41]

اس کے بعد لغت اور جغرافیائی و موسمیاتی تبدیلیوں کو تفصیل سے زیر بحث لانے کے بعد غلام احمد پرویز نے لکھا ہے:

"ایسا نظر آتا ہے کہ حضرت موسیٰ علیہ السلام کی راہنمائی اس مقام کی طرف کی گئی تھی جہاں پانی کی گہرائی بہت کم تھی —— اتنی کم کہ، سمندر کے جزر کے وقت وہ حصہ خشک ہو جاتا تھا جب حضرت موسیٰ علیہ السلام وہاں پہنچے تو سمندر میں جزر تھا اس لیے وہ اپنی قوم کو لے کر بحیرہ قلزم کی اس شاخ کو عبور کر کے سامنے خشکی

پر پہنچ گئے۔اس کے بعد آل فرعون وہاں آئے تو سمندر کو خشک دیکھ کر اس میں اتر گئے لیکن اتنے میں سمندر میں مدّ شروع ہو گیا اور وہ غرق ہو گئے۔"42

مندرجہ بالا عبارات کا حاصل یہ ہے کہ سمندر میں مد و جزر ہوتا رہتا ہے۔حضرت موسیٰ علیہ السلام جب اپنی قوم کے ساتھ سمندر پر پہنچے تو اس وقت سمندر حالت جزر میں تھا،لہٰذا انہوں نے بآسانی اسے عبور کر لیا۔اس کے برعکس جب فرعون اور اس کے ساتھی سمندر کے درمیان میں پہنچے تو یہ حالت مد میں آ گیا اور وہ سب ہلاک ہو گئے۔مجموعی طور پر اس تعبیر کے لیے محض لغت یا جغرافیائی صورتحال کو بطور دلیل پیش کیا گیا ہے۔

مرزا بشیر الدین نے نپولین کا حوالہ دیا ہے کہ اس کی لائف میں لکھا ہے کہ:

"اس کو بھی مصر میں ایسا ہی اتفاق ہوا تھا۔"43

نپولین کا قول یا اس کے ساتھ پیش آئے واقعہ کو بالفرض محال درست تسلیم کر بھی لیا جائے،تب بھی تفسیر قرآن میں اس کی کوئی اہمیت نہیں ہے۔دنیا میں لاتعداد واقعات رونما ہوتے رہتے ہیں،لیکن نصوص صریحہ ،اصول و قواعد اور معارف دینیہ کو پس پشت ڈال کر اگر ان واقعات کی روشنی میں تفسیر کی جانے لگے تو تعلیمات دینیہ کھیل بن کر رہ جائیں گی۔لہذا نپولین کے قول کو بطور دلیل،بطور تائید یا وجہ استشہاد بنانے کی قطعی گنجائش موجود نہیں ہے۔

ہر عربی لفظ اپنے اندر کئی معانی کا احتمال رکھتا ہے،لہٰذا غلام احمد پرویز نے جن الفاظ کا ذکر کیا ہے،وہ سب مذکورہ نصوص میں معنیٰ و مسمی معلوم پر دال ہیں۔آپ نے کئی معانی کا ذکر کر کے لکھا ہے کہ اس لفظ کے عام معنیٰ یہ ہیں،لیکن دراصل معنیٰ یوں ہے۔تفسیر قرآن میں محض ذاتی رائے سے کسی معانی کو مراد اصلی قرار دینا درست نہیں۔لہذا غلام احمد پرویز نے لغت کی بحث کے بعد جن معانی کو ترجیح دی،وہ "خاص" کی قطعیت کے خلاف ہیں۔

"قواعد لغویہ اصولیہ" کی رو سے "بحر"،"فرق"،"ضرب"،اور "عصا" کے الفاظ خاص ہیں،جن میں مجاز یا تاویل کی گنجائش نہیں اور خاص کے حکم کے موافق اس پر عمل واجب ہے۔"خاص" کی قطعیت کو لغوی،عقلی،تاریخی یا مجازی بنیادوں پر متاثر نہیں کیا جا سکتا،کیونکہ یہ علم یقینی فراہم کرتا ہے۔

خلاصہ کلام

وضع کے اعتبار سے لفظ کی پہلی قسم 'خاص' ہے، جو کہ "عام" کے مقابلہ میں ہے۔ خاص پر قطعی اور یقینی طور پر عمل کرنا واجب ہوتا ہے۔ کتب اصول کی روشنی میں "خاص" اور اس سے انحرافی تفاسیر کی بحث کا خلاصہ درج ذیل نکات کی صورت میں پیش کیا جاتا ہے:

- لفظی طور پر "خاص" منفرد ہونے کے معنیٰ میں مستعمل ہے۔
- اصول فقہ کی اصطلاح میں "خاص" وہ بامعنیٰ لفظ ہے جو متعین فرد کے لیے انفرادی حیثیت میں وضع کیا گیا ہو۔ مہمل الفاظ اور مشترک اس میں شامل نہیں، اول الذکر بے معنیٰ ہونے کی وجہ سے اور ثانی الذکر ایک سے زیادہ معانی کی وجہ سے خاص کی تعریف سے خارج ہیں۔
- خاص کا حکم یہ ہے کہ یہ علم یقینی فراہم کرتا ہے اور اس کی دلالت قطعی ہوتی ہے۔
- خاص میں خبر واحد یا قیاس سے زیادتی جائز نہیں۔ خاص کی قطعیت متاثر ہوئے بغیر اگر خبر واحد یا قیاس پر عمل ممکن ہو تو فبہا، ورنہ خاص کی قطعیت کو متاثر نہیں کیا جائے گا۔
- خاص سے انحرافی تفاسیری امثلہ کی روشنی میں یہ امر عیاں ہو جاتا ہے کہ مفسر کے لیے قواعد "خاص" کا فہم ضروری ہے، تاکہ وہ اس امر کو ملحوظ رکھے کہ کون سا لفظ کس مقام پر کس معنیٰ کے لیے خاص ہے اور کس کے لیے نہیں۔ خاص کے حکم سے انحرافی امثلہ میں "قصہ آدم علیہ السلام"، "جن وانس"، "بحر"، "اضرب" اور "فرق" کے خاص الفاظ سے انحراف کو شامل کیا گیا ہے۔ خاص" کی قطعیت کو لغوی، عقلی، تاریخی یا مجازی بنیادوں پر متاثر نہیں کیا جاسکتا، کیونکہ یہ علم یقینی فراہم کرتا ہے۔

حوالہ جات وحواشی

[1] محمد بن مکرم ابن منظور، **لسان العرب** (بیروت: دار صادر، 1414ھ)، 7:24۔
Muḥammad Bin Mukarram Ibn e Manẓūr, *Lisān Al-ʿarab* (Baīrūt:Dār Ṣādar, 1414ھ.),7:24.

[2] بخاری، عبدالعزیز، **کشف الاسرار** (استنبول: دار الکتاب الاسلامی، س۔ن)، 1:59۔
Bukhāri, ʿAbdul Azīz, *kashaf al-Asrār* (Istanbul: Dār al-Kitāb al-Islāmī, S.N., 1: 59.

3 السرخسی، محمد بن احمد، **اصول السرخسی** دار الکتب العلمیہ، بیروت، 1993ء) 123:1

Al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad, *Usūl al-Sarakhsī (*Beīrūt: Dār Al-Kutub Al-'Ilmīyaḥ, 123. 1997), 1:

4 الشیرازی، ابراہیم بن علی، **التبصرة فی اصول الفقه**(دمشق :دارالفکر، 1983ء)، 151۔

Al-Shīrāzī, Ibrāḥīm bin ʿAli, Al-Tabṣirat fī Uṣūl al-Fiqh (Dimashq: Dār al-Fikar, 1983), 151.

5 آمدی، سیف الدین، **الاحکام فی اصول الاحکام**(بیروت: دار الکتاب العربی، 1404ھ)، 2:242.243۔

Āmdī, Saifuddīn, al-Aḥkām fī Uṣūl al-ahkām (Baīrūt: Beīrūt:DarAl-kitāb al-'Arabi, 1404ھ), 2: 357.

6 البزدوی ،علی بن محمد، **کنز الوصول إلی معرفة الأصول (أصول البزدوی)** ، (کراچی:میر محمد کتب خانه، 2009)، 12۔

Al-Bazdawī, Ali bin Muḥammad, *Kinz al-waṣūl ilā Marifaḥ Al-Uṣūl* (Uṣūl-e-Al-Bazdawī), (Karāchi: Mīr Muḥammad Kitab Khāna, 2009), 12.

7 السر خسی، محمد بن احمد ،**اصول السرخسی**،128۔

Al-Sarakhsī, Muḥammad ibn Aḥmad, *Usūl al-Sarakhsī*, 128.

8 التفتازانی، مسعودبن عمر، **شرح التلویح علی التوضیح**(مصر :مکتبه صبیح، ،س-ن)،1: 60۔

Al-Tuftāzānī, Masʿoūd bin ʿUmar, *Sharh al-Talwīḥ ʿala al-Taudhīḥ*(Miṣar: Muktaba Ṣabīḥ, S.N (1: 60).

9 البقرة2:37

Al-Baqaraḥ, 2: 37.

10 سر سید احمد خان، **تفسیر القرآن وھوالھدیٰ والفرقان**(لاہور: زئی تاجر کتب، کشمیری بازار۔س-ن)، 1:66۔

Sir Syed Aḥmad Khān, *Tafsīr Al-Qur'ān Wahu Al-Ḥudā Wa al-Furqān*(Lāhore: Zaī Tājar Kutab, Kashmīrī Bāzār. S.N), 1: 66.

11 رشید رضا، **تفسیر المنار**(مصر:الھئیۃ المصریۃ، 1990)، 1:224-225۔

Rashīd Raḍa,*Tafsīr Al-Minār*(Miṣar:Al-haī'a Al-Miṣriya,1990),4:251.

12 Bashir-ud-din Mahmud Ahmad, Introduction to the study of the Holy Quran, Islam international publications, Islamabad, Fifth edition 1996, Page 425

13 Malik gulam farid, The Holy Quran short commentary, Islam international publication limited, 2002,pg: 25

14 محمد علی، **بیان القرآن**(لاہور: احمدیہ انجمن اشاعت اسلام، 1969ء)، 1:30۔

Muḥammad ʿAli, Bayān al-Qur'ān (Lahore: Ahmadīyya Anjuman Ishʿāt-e-Islām, 1969), 1: 30.

15 مشرقی، عنایت اللہ خان، **حدیث القرآن**(لاہور: ہلال کریسٹ برقی پریس، س-ن)، 11۔

Mashraqī, Ināyatullah Khān, Ḥadīh al Qur'ān (Lāhore: Hilal Crest Barqī Press, S-N), 11.

[16] سید شریف حسین بھریلوی (مترجم)، اردو ترجمہ: **آثار حیدری، عربی تفسیر: تنویر منسوب الامام الحسن العسکری** (لاہور: امامیہ کتب خانہ، س-ن)، 192۔

Syed Sharīf Hussaīn Bharīlvī (Translator), Urdu translation: Athār Haīdarī, Arabic Tafsīr: Tanwīr Mansūb al- Imam al-Hasan al-Askarī (Lāhore: Imāmīya Kutab Khāna, S-N), 192.

[17] **تفسیر القرآن بالقرآن**، ادارہ بلاغ القرآن، (لاہور: سمن آباد، س۔ن)، 1:31۔

Tafsīr al-Qur'ān Bil Qur'an, Idara Balāg Al-Qur'ān, (Lāhore: Sumanabād, S.N.), 1: 31.

[18] مشتاق احمد خان، **کتاب عظیم-قرآنی آیات، موضوعات کی ترتیب میں** (اسلام آباد: قرآنی مرکز، 1990ء)، 1:208۔

Mushtāq Aḥmad Khān, *Kitāb Aẓīm-Qur'ānī Āyāt, Mauzūāt kī Tartīb mian* (Islamābād: Qur'anic Markaz, 1990), 1: 208.

[19] پرویز، غلام احمد، **مطالب الفرقان** (لاہور: طلوع اسلام ٹرسٹ، گلبرگ، 2000ء)، 2:51۔

Pervaīz, Ghulām Aḥmad, *Maṭalib Al-Furqān* (Lāhore: Ṭulū-e- Islām Trust, Gulbarg, 2000), 2:51.

[20] پرویز، **مطالب الفرقان**، 2:52۔

Pervaīz, *Maṭalib Al-Furqān,* 2:52.

[21] مسلم بن الحجاج، **صحیح مسلم** (بیروت: دارالجیل، س۔ن)، رقم: 246۔

Muslim Bin Al-Ḥajjāj,Ṣaḥīḥ Muslim(Baīrūt:Dār Al-Jīl,n.d.),2:194,No:246.

[22] الانعام 6:128

Al-Anʿām, 6: 128.

[23] الانعام 6:128

Al-Anʿām, 6: 128

[24] سر سید احمد خان، **تفسیر القرآن**، 615-620

Sir Syed Aḥmad Khān, *Tafsīr Al-Qur'ān , 615-620.*

[25] سر سید احمد خان، **تفسیر القرآن**، 615-620

Sir Syed Aḥmad Khān, *Tafsīr Al-Qur'ān , 615-620.*

[26] پرویز، **مطالب الفرقان**، 5:123-124

Pervaīz, *Maṭalib Al-Furqān,* 5: 123-124.

[27] پرویز، **مطالب الفرقان**، 5:100۔

Pervaīz, *Maṭalib Al-Furqān,* 5: 100.

[28] الانعام 6:130

Al-An‘ām, 6: 130.

29 پرویز، **مطالب الفرقان**، 5:125۔

Pervaīz, *Maṭalib Al-Furqān,* 5:125.

[30] پرویز، **مطالب الفرقان**، 5:100۔

Pervaīz, *Maṭalib Al-Furqān,* 5: 100.

[31] الناس، 114:6

Al-Nās, 114: 6

[32] ابن سینا، **جامع البدائع** (بیروت: دار الکتب العلمیہ، 2004ء)، 34-35۔

Ibn Sīnā, Jāmi al-Badā'i (Beīrūt: Dār al-Kutab al-ilmīya, 2004), 34-35.

[33] بشیر الدین محمود، مرزا، **تفسیر کبیر** (قادیان: نظارت نشر واشاعت، 2004ء)، 8:590۔

Bashīr Al dīn Mahmūd, Mirzā, *Tafsīr Kabār*(Qādīyān: Nizārāt Nashaar wā Shaaat, 2004), 8:590.

[34] البقرۃ، 2:50۔

Al-Baqaraḥ, 2: 50.

[35] الشعراء، 26:63۔

Al-Shu‘arā,26:63

36 البخاری، محمد بن اسماعیل، **الجامع الصحیح** (مصر: دار طوق النجاۃ، 1422ھ)، الرقم: 4680۔

Al-Bukhārī, Muhammad ibn Ismā'il, *Al-Jami 'al-Sahih* (Miṣar: Dār Tawq al-Najāt, 1422 AH), Ḥadīth #: 4680.

[37] **تفسیر القرآن بالقرآن**، 1:41۔

Tafsīr al-Qur'ān Bil Qur'an, 1:41.

[38] **تفسیر القرآن بالقرآن**، 1:41۔

Tafsīr al-Qur'ān Bil Qur'an, 1:41.

[39] بشیر الدین محمود، مرزا، **تفسیر کبیر**، 422

Bashīr Al dīn Mahmūd, Mirzā, *Tafsīr Kabār,* 422

[40] پرویز، **مطالب الفرقان**، 2:248۔

Pervaīz, *Maṭalib Al-Furqān,* 2: 248.

[41] پرویز، **مطالب الفرقان**، 2:245۔

Pervaīz, *Maṭalib Al-Furqān,* 2: 245.

[42] پرویز، **مطالب الفرقان**، 2:247۔

Pervaīz, *Maṭalib Al-Furqān,* 2: 247.

[43] بشیرالدین محمود، مرزا، **تفسیر کبیر**،420۔

Bashīr Al dīn Mahmūd, Mirzā, *Tafsīr Kabār*, 420.