ڈاکٹر احسان اللہ فہد فلاحی

حضرت شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا نظریۂ عدل

(یونانی فکر، عیسائیت اور اسلام کا تقابلی مطالعہ)

متکلمِ اسلام شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ (۱۷۰۳-۱۷۶۳ء) کا تصوّرِ عدل ان کے تصوّرِ ارتفاقات سے پوری طرح مربوط ہے۔ عدل پر کوئی گفتگو کرنے کے لیے ضروری ہے کہ نظریۂ 'ارتفاقات' کی تشریح سامنے رہے، کیوں کہ عدل وانصاف کا یہ نظام 'ارتفاق سوم' ہی کے ذریعہ وجود میں آتا ہے۔ قانونی اور سیاسی پہلوؤں کے علاوہ ولی اللّٰہی نظریۂ عدل کا اہم تر پہلو اس کا سماجی وروحانی تصور ہے۔ شاہ صاحب کا نظریۂ عدل ان کے ذہن کی اپج نہیں ہے۔ عدل وانصاف کا تصور کم وبیش انسانی معاشرے میں ہمیشہ رہا ہے۔ عظیم یونانی مفکرین افلاطون اور ارسطو نے اس کی خشتِ اول رکھی، جس سے عیسائیت متاثر تو ہوئی، مگر اس نے سماجی عدل کا کوئی نظام قائم نہیں کیا۔ رسول اکرم ﷺ کی حیاتِ مبارکہ میں سماجی عدل کا بھرپور تصور، جس میں قرآن وسنت کو بنیاد بنایا گیا تھا، اپنے وسیع ترین اطراف وجہات کے ساتھ پوری طرح نافذ ہوا۔ تاریخ اسلام میں شاہ ولی اللہؒ غالباً پہلے مفکر ہیں جنھوں نے اسلام کے اس سماجی انصاف کی عمرانیاتی توجیہ بڑے مدلل انداز میں اپنی کتاب حجۃ اللہ البالغۃ میں کی۔ بعد میں دورِ جدید کے احیائے اسلام کے علم بردار دانش وروں اور مصلحین مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ اور سید قطب شہیدؒ نے شاہ ولی اللہؒ سے بھرپور اکتساب کیا اور اسلامی نظریۂ عدل کی ترجمانی وتشریح میں بعض پہلوؤں سے اہم اضافے کیے۔

فکرِ یونانی میں عدل کا مفہوم

مغربی مصنفین نے عام طور پر عدل کے تصور کا بانی یونانی مفکر اور فلسفی افلاطون کو قرار دیا ہے۔ اس نے اپنی مثالی مملکت کی بنیاد محض انصاف پر رکھی ہے۔ اس کے خیال میں انسان کے افکار ونظریات کو اس وقت تک درست نہیں قرار دیا جاسکتا، جب تک کہ اس میں صداقت اور انصاف کے عناصر موجود نہ ہوں۔ کسی بھی معاشرہ کے لیے صحت مندی، خوش حالی اور باہمی امداد کی بنیاد پر استوار زندگی گزارنا اسی وقت ممکن ہے جب کہ اس کے سب ہی افراد کو انصاف کا حق حاصل ہو، کیوں کہ انصاف حقائق کو پانے اور افراد کے حقوق کو مہیا کرنے کا سب سے اعلیٰ ذریعہ ہے۔[۱]

تصورِ عدل کی وضاحت کرتے ہوئے افلاطون نے ریاست کو ایک جسم سے تعبیر کیا ہے اور لکھا ہے کہ جس طرح انسان کے جسمانی اعضاء ایک دوسرے سے ملے ہوئے اور اس قدر ہم آہنگ ہیں کہ پورے جسم کے کسی ایک عضو کے کسی حصے میں ذرا سی تکلیف ہو جائے تو پورے جسم کو اس کا درد محسوس ہوتا ہے، اسی طرح ریاست ایک جسم اور افراد اس کے اعضاء ہیں۔ اگر معاشرہ میں کسی ایک فرد کو کوئی تکلیف ہو تو لازماً پورے معاشرے کو اس کا احساس ہونا چاہیے اور اس تکلیف کو دور کرنے کے لیے وسائل بروئے کار لانے چاہئیں۔ انصاف کا تقاضا بھی یہی ہے کہ جسم کو آرام پہنچانے کے لیے اس کے تمام اعضاء کی نگہداشت کی جائے اور ان کو صحت مند رکھا جائے۔[۲]

افلاطون نے سوسائٹی کو تین حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ اولیت فلاسفہ کو حاصل ہے۔ دوسرے درجے میں فوجی صلاحیت کے حامل افراد ہیں اور تیسرے درجے کے افراد وہ ہیں جو پیشہ ور یا مزدور کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان تینوں میں اگرچہ بعض طبقے کچھ مراعات سے محروم کر دیے گئے ہیں، مثلاً مزدور کو کوئی حق نہیں کہ وہ فوجی امور میں دخل دے اور کسی فوجی کو بادشاہ بننے کی تمنا بھی نہ کرنی چاہیے، لیکن جہاں تک انصاف کا تعلق ہے اس کا حصول ان سب کے لیے اسی طرح یکساں طور پر ضروری ہے جس طرح زندگی گزارنے کے لیے خوراک۔

اس نظریۂ انصاف کے مطابق معاشرہ کے ہر طبقہ کو حصولِ انصاف کے لیے خود کوشش کرنی چاہیے اور یہ کوشش اسی وقت کامیاب ہو سکتی ہے جب کہ ہر طبقہ کے افراد کو اپنے اپنے فن میں مکمل مہارت حاصل ہو۔ بہ صورت دیگر ان کو کسی دوسرے سلوک کا حق دار گردانا جائے گا۔ کیوں کہ جرمِ ضعیفی کی سزا دینا بھی انصاف کے تقاضوں کے عین مطابق ہے۔ اس لیے زندگی کو بہتر سے بہتر انداز میں گزارنے کے لیے اور اپنے حقوق کو مناسب ترین انداز سے حاصل کرنے کے لیے لازم ہے کہ ہر شخص اپنے فرائض منصبی کو پوری استعداد اور کاملیت سے سرانجام دے۔ ان فرائض کی تکمیل نہ کرنے سے اگر کسی شخص کو کوئی نقصان اٹھانا پڑتا ہے تو یہ انصاف کے عین مطابق ہے۔[۳]

ارسطو کا نظریۂ انصاف کسی حد تک اپنے استاد افلاطون کی تائید کرتا نظر آتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ انصاف کی بنیاد اخلاق ہے۔ قانون بنیادی، قدرتی اور اخلاقی ہوتے ہیں اور انصاف یہی ہے کہ ریاست کا ہر فرد اپنے فرائض منصبی کو بہ اندازِ احسن ادا کرتا رہے اور قانون یا انصاف کے توڑے جانے کی نوبت ہی نہ آئے۔ اس نے افلاطون کے نظریات پر کچھ اضافہ کیا ہے۔ وہ انصاف کو دو حصّوں میں تقسیم کرتا ہے۔ (۱) قابلِ تقسیم (۲) اصلاح کن۔ قابلِ تقسیم انصاف کے بارے میں اس کا خیال ہے کہ یہ انصاف ہر ایک فرد، سیاسی جماعت اور حکومت کے ساتھ اس کی قدر، قیمت اور مقام کے مطابق کیا جاتا ہے۔ مثلاً جمہوریت میں اس کی بنیاد شرحِ پیدائش پر، چندسری حکومتوں میں امارت پر اور اشرافیہ میں نیکی کی کثرت پر ہوگی۔ اس قابلِ تقسیم انصاف کا مقصد یہ ہے کہ ہر شخص حکومت کے لیے اپنے فرائض خلوصِ نیت سے ادا کرتا رہے اور افراد کے حقوق و فرائض کو اگر ترازو سے تولا جائے تو کوئی پلڑا بھاری یا ہلکا نہ رہے۔

جہاں تک اصلاح کن انصاف کا تعلق ہے تو اس کے بارے میں ارسطو کا خیال ہے کہ اس کا تعلق زیادہ تر کاروبار سے ہے، مثلاً تجارتی لین دین، خرید وفروخت، جائداد کے مسائل، عزت اور انفرادی آزادی کے مسائل میں اعتدال رکھنا اصلاح کن انصاف ہے۔

ارسطو نے افلاطون کی مثالی ریاست پر کھلے الفاظ میں تنقید کی ہے۔ اس کے نزدیک یہ امر نہایت تعجب خیز ہے کہ اس قدر ذہین فلسفی آخر ایسے نقشے کیوں پیش کرتا ہے جس پر فطری طور پر عمل نہیں ہوسکتا۔ اس کے خیال میں مثالی ریاست کا نظریہ انسانی اقدار وروایات اور نظریات کے مسلمہ اصولوں کے منافی ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ ریاست کی روح اجتماعیت ہو، جس میں طبقاتی امتیازات نہ ہوں۔ چنانچہ اس کے نزدیک افلاطون کا یہ تصور کہ ریاست میں کامل وحدت یا اکائی ہونی چاہیے، خطرناک ہے۔ وہ ایک ایسے بے انصاف معاشرے اور ریاست کے بے انصاف نظام کو رائج کرنا چاہتا ہے جس میں اکثریتی طبقہ حقوق ومراعات سے بالکل محروم ہے اور صرف حکمراں طبقے کو تمام مراعات حاصل ہیں۔[۵]

مغربی نظریۂ عدل کے مضمرات

مشہور جرمن فلسفی شوپن ہار (۱۷۸۸-۱۸۶۰ء) اپنی کتاب "In the world as will an Idia" میں بحث کرتا ہے کہ "سب سے بڑی حقیقت انسان کا اپنا عزم وارادہ ہے، جس کی نفی کیے بغیر خوشی حاصل نہیں ہوسکتی۔ اور یہ کہ اخلاقیات پر گفتگو کرنا آسان ہے، مگر مذہب کا سہارا لیے بغیر اخلاقیات کو نافذ نہیں کیا جاسکتا"۔

دورِ جدید کے معروف ماہرِ عمرانیات ڈاکٹر رابرٹ بریفالٹ نے اپنی مشہورِ زمانہ کتاب "The Making of Humanity" میں مغربی تصورِ عدل کے مضمرات کا مفصل جائزہ لیا ہے۔ اس نے عیسائیت کو یونانی فکر سے پوری طرح متاثر قرار دیا ہے۔ اس کے مطابق عدل وانصاف کا تصور نافذ کرنا تو در کنار اسے صحیح طور سے سمجھا بھی نہیں جاسکتا، جب تک کہ ایک انسان اور دوسرے انسان کے درمیان تعلقات کو منضبط نہ کیا جائے۔ انسانی تعلقات کی تنظیم ہی تمام جدید مغربی مفکرین کی کتابوں اور ان کے نظریات اور فلسفوں کا مرکزی موضوع ہے۔ بدقسمتی سے مغربی نظریات نے انسانی تعلقات کی کوئی مضبوط تنظیم اور اس کی محکم بنیادیں فراہم نہیں کیں۔ یہ تنظیم وتشکیل افراط وتفریط کے درمیان ابھی تک معلق ہے۔ بعض نظریات نے فرد کو اتنی اہمیت دی کہ معاشرہ کے تقاضے ان کی نگاہوں سے اوجھل ہوگئے اور بعض فلسفوں نے اجتماعیت کو اتنے زوردار انداز میں پیش کیا کہ فرد اس میں گم ہوکر رہ گیا۔

عیسائیت کا تصورِ عدل

عیسائیت کی کمزوری یہ رہی کہ اس نے فرد اور معاشرہ کے تعلقات کی بے اعتدالی اور افراط وتفریط کو ختم کرنے سے کوئی سروکار نہ رکھا۔ بدعنوانی، اخلاقی فساد، ظلم، لاقانونیت اور فتنہ کو ختم کرنے کے بجائے پورا زور اس پر صرف کیا گیا کہ فرد کو کیسے سکون حاصل ہو؟ مظالم کا قلع قمع کیے بغیر انفرادی مسرت کو تلاش کرنے کی جدّ وجہد نے رحم اور محبت کے

تصور کو جنم دیا اور عیسائیت نے آسمانی بادشاہت اور جنت کی نعمتوں کے حصول کو تمام جدّ وجہد کا حاصل قرار دیا۔ بریفالٹ کہتے ہیں کہ اس فکر کے پس پردہ انسانوں کو ظلم کے خلاف جدّ وجہد کے صبر آزما مراحل سے بچانا مقصود تھا۔ جب تک ایک فرد اور دوسرے فرد کے درمیان تعلقات کی محکم تنظیم اور فرد اور معاشرہ کے درمیان متوازن راستہ نہ ہوگا، کسی قسم کا عدل نافذ نہ ہو سکے گا۔ فاضل دانش ور کا اصرار ہے کہ:

''عدل کوئی موہوم آئیڈیل نہیں ہے اور نہ یہ محض تعمیری تصور ہے جس کے پیچھے کسی تخریب کا شائبہ نہ ہو۔ عدل نام ہے ظلم اور ناانصافی کی بھرپور تردید کرنے کا۔ عدل کا تقاضا ہے کہ کوئی آمرانہ جارحیت نہ ہو، کوئی تشدّد انسانوں کے خلاف نہ ہو، کسی جراحت، اشتعال اور استحصال کا وجود نہ ہو۔ انسان کی زندگی، اس کی سرگرمی اور اس کے فکر پر محض طاقت، استحقاق اور اقتدار کی بنیاد پر کسی اختیار کی حکم رانی نہ ہو۔ یہ تمام چیزیں اپنے مکمل مفہوم میں اور بالکل بے آمیز طریقے سے ظلم میں شمار ہوتی ہیں، خواہ ظلم کا کوئی بھی مفہوم متعین کیا جائے۔ ظلم کی اِن تمام قسموں سے آزادی کے حصول کا نام ہی حق ہے اور یہ اخلاقیات کا بنیادی تقاضا ہے، خواہ کسی معاہدہ کے ذریعہ عمل میں نہ آیا ہو اور کسی قانون نے اس کی ضمانت فراہم نہ کی ہو۔ اس حق کو اخلاق کی روح اور اس کا جوہر سمجھنا چاہیے۔ ظلم کا خاتمہ اخلاقیات کا کم ترین تقاضا ہے۔ جب تک حقوق کے ابتدائی تقاضے پورے نہیں ہوتے ظلم کا خاتمہ نہیں ہو سکتا۔ اور جب تک ظلم کو چیلنج نہیں کیا جائے گا انصاف قائم نہیں ہوگا۔''[۶]

ڈاکٹر بریفالٹ عیسائیت کے تصور رحم ومحبت کا مفصل جائزہ لیتے ہوئے بڑے افسوس کے ساتھ کہتے ہیں کہ:

''انسانی افکار کے ارتقاء میں بدقسمتی یہ رہی کہ اخلاقیات کا مقصد ظلم اور منکر کے خلاف جدّ وجہد کبھی نہیں رہا۔ اس کے بجائے منکر کے سامنے سرافگندگی اور ناانصافی کو نظر انداز کرنے کے رویہ کو برابر قائم رکھا گیا۔ اس کے نتیجے میں اخلاقیات کی تمام تعلیمات انسانیت کے لیے عبث رہیں۔ عیسائیت کے اس منفی رجحان کو دیکھتے ہوئے اسپین کے مشہور فلسفی اور مفکر ڈاکٹر فالٹا دی گریشیا نے عیسائیت پر زبردست تنقید کی ہے''۔ اس ضمن میں بریفالٹ نے ڈاکٹر فالٹا کا یہ اقتباس نقل کیا ہے، جو اہل علم ودانش کو دعوت فکر دیتا ہے:

''عدل کا رجحان روح عیسائیت کے لیے اسی طرح نامانوس رہا جیسے سائنسی وعقلی ترقیات۔ عدل عیسائیت کی اخلاقی تعلیمات کے دائرے سے بالکل باہر ہے۔ میں جب عیسائیت کا حوالہ دیتا ہوں تو میری مراد وہ تعبیرات وتشریحات نہیں ہوتیں جن پر سوء فہم، سوء تطبیق اور تحریف کا الزام لگایا جا سکتا ہے، بلکہ عیسائیت سے میری مراد روح عیسائیت کا مکمل آئیڈیل ہے۔ عیسائیت نے ظلم وناانصافی کے شکار انسانوں کو اخروی راحت اور تسلّی کا پیغام دیا۔ اس نے مظلوموں اور محروموں کو جنت کی نعمتوں کی بشارت سنائی اور

انھیں قانونِ محبت، فرضِ مرحمت اور تصورِ عفو کی تعلیم دی۔اس کے نتیجے میں عمومی انصاف، ایمان داری اور ظلم کے خلاف جدّ وجہد کے مرکزی تصورات نگاہوں سے اوجھل ہوگئے۔ایک ایسا انسان، جو ہر قسم کی جدّ و جہد سے دور، انسانی آلام ومصائب کو انگیز کرنے والا اور ہر قسم کی ناانصافی اور ظلم سے دور رہنے والا ہو، عیسائیت کا مطلوب قرار دیا گیا اور اسے یہ نوید سنائی گئی کہ دنیا کے غموں اور تکلیفوں سے راحت آخرت میں ملے گی۔اس کے نتیجے میں ظلم کے خلاف جدّ وجہد اس کے تصور سے باہر ہوگئی۔ ۷

ڈاکٹر بریفالٹ مشہور مبلغِ عیسائیت میتھیو آرنلڈ کا حوالہ دیتے ہیں جو عیسائیت کو مذہب الم اور دوسرے مذاہب کو مذاہبِ نوید ومسرت قرار دیتا ہے۔وہ کہتا ہے کہ چوں کہ دنیا میں غموں اور آلام ومصائب کے مارے ہوئے انسانوں کا انبوہ سرگرداں اور پریشان ہے اسے حقیقی سکون اور راحت مذہب الم ہی میں مل سکتی ہے، کیوں کہ انسانی زندگی بہ ہر حال مصائب ومشکلات سے ہی عبارت ہے۔اسی کا نتیجہ ہے کہ آج دنیا میں مذہب الم کو سب سے زیادہ مقبولیت حاصل ہے۔ڈاکر بریفالٹ میتھیو آرنلڈ کی اس تاویل پر تنقید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ''وہ بھول گیا کہ انسانی آرام ومصائب کا ۹/۱۰ حصہ ناانصافی اور ظلم ومنکرات کا پیدا کردہ ہے۔جب تک ان منکرات ومصائب کا استحصال نہیں ہوگا انسان کو خوشی حاصل نہیں ہوسکتی اور جب تک اسے خوشی حاصل نہیں ہوگی کسی قسم کے انصاف کا تصور اس کے لیے محال ہوگا''۔ ۸

شاہ ولی اللہؒ کا نظریۂ عدل

شاہ ولی اللہ محدث دہلویؒ کی تصنیفات میں اسلام کی سماجی وعمرانی تعلیمات کی بھرپور تشریح ان کے نظریۂ 'ارتفاقات' میں نظر آتی ہے۔ارتفاق کا لغوی معنی ہے نفع اٹھانا، مہربانی کا برتاؤ کرنا۔لیکن شاہ صاحب نے اس لفظ کو اپنی تحریروں میں اصطلاحی معنٰی میں استعمال کیا ہے، جس کا مطلب ہے آسائش وآرام سے زندگی بسر کرنے کے لیے مفید تدبیریں کرنا، زندگی کی سہولتیں مہیا کرنا اور اسلامی تعلیمات کی روشنی میں ایک متمدّن اور مہذّب معاشرہ وجود میں لانے کے لیے ضروری نظریاتی بنیادیں فراہم کرنا۔مولانا عبید اللہ سندھیؒ نے اس کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہوئے لکھا ہے:

''جو چیزیں اللہ تعالیٰ نے دنیا میں پیدا کی ہیں وہ انسان کے ساتھ خشونت سے پیش آتی ہیں اور فائدہ دینے سے ابا کرتی ہیں۔انسان ان چیزوں کو نہایت نرمی سے تسخیر کرلیتا ہے، جیسے درخت کو آہستہ آہستہ نرمی سے کلہاڑی سے کاٹتا ہے۔اسی طرح زمین کو آہستہ آہستہ کھود کر اس میں سے مکنون پانی نکال لیتا ہے۔بچھڑے کو نرمی سے سدھا لیتا ہے۔ہاتھی کو رام کرلیتا ہے۔گھوڑے کو لگام دے دیتا ہے۔شیر کو شکنجہ میں کس لیتا ہے۔انسان کا اسی قسم کا طریقِ کار اور یہی کاری گری ارتفاق کہلاتی ہے۔'' ۹

ارتفاق دو طرح کے ہوتے ہیں: فطری اور اکتسابی۔انتفاع کے فطری طریقے قدرت نے تمام حیوانات کو

الہام کیے ہیں۔انسان بھی اس فطری انتفاع سے فیض یاب ہو رہا ہے، لیکن اکتسابی ارتفاق سے صرف انسان مستفید ہوتا ہے، کیوں کہ اللہ نے انسان کو عقل وفہم کی دولت سے نوازا ہے۔وہ خدا کی بخشی ہوئی اس صلاحیت کو بروئے کار لاکر تمدن کو زمین سے آسمان تک پہنچانے کی صلاحیت رکھتا ہے۔انہی کے درمیان ایسے بابصیرت اور عقل مند لوگ بھی ہیں جو ضروریاتِ زندگی کی تکمیل کے لیے بہترین اسکیمیں وجود میں لاسکتے ہیں اور کچھ دوسرے ایسے لوگ بھی ہیں جن کو ضرورتوں کا احساس تو ہوتا ہے، مگر عقل کو صحیح طرح سے استعمال نہ کرنے کی وجہ سے وہ مفید تدبیریں نہیں نکال سکتے۔مگر صاحب بصیرت افراد کی نکالی ہوئی تدبیریں ان کے سامنے آتی ہیں تو وہ ان کو دل سے قبول کر لیتے ہیں۔مثال کے طور پر تمدن کے بالکل ابتدائی زمانہ میں ایک شخص کو بھوک پیاس لگتی ہے، مگر وہ کوئی چیز کھانے پینے کے لیے نہیں پاتا۔وہ حاجت برآری کی شکلیں سوچتا ہے، مگر اس کی عقل وہاں تک نہیں پہونچ پاتی۔لیکن اس کے مقابلے میں وہ شخص جو اپنی عقل کو صحیح طور سے استعمال کرتا ہے اور اپنی سوچ اور فکر کے سہارے کھانے کے لیے غلّہ دریافت کر لیتا ہے اور اس کو بونے، کاٹنے، گاہنے اور وقتِ حاجت کے لیے محفوظ کرنے کا طریقہ جان لیتا ہے اور جو زمینیں نہروں اور چشموں سے دور ہیں ان کی آب پاشی کے لیے کنویں کھودنے کا طریقہ اور مٹکے مشکیں اور رہٹ کے پیالے بنانے کا طریقہ مستنبط کر لیتا ہے۔پھر اس غلّے کو پکانے، بھوننے، پیسنے اور روٹی بنانے کا طریقہ بھی ایجاد کرتا ہے۔اب وہ شخص جس کی عقل وفہم کم زور ہے دانش منداور بابصیرت شخص کے طریقہ کو اپنی زندگی کے لیے اسوہ بنالیتا ہے اور اپنی حاجت برآری کے لیے وہی طریقے اپناتا ہے جن سے اس کا پیٹ آسانی کے ساتھ بھر جائے۔یوں نئی نئی اسکیمیں وجود میں آتی رہتی ہیں اور تمدّن ترقی کرتا رہتا ہے۔پھر صدیوں تک لوگ ان تجربات سے مستفید ہوتے ہیں۔

شاہ صاحب کا خیال ہے کہ تمدن کی ترقی سے جہاں انسان ضروریات زندگی کی بہت سی سہولیات سے مستفید ہوتا ہے وہیں اس کے اندر متعدد قسم کی بیماریاں اور خرابیاں بھی پیدا ہو جاتی ہیں۔اس کے اندر حرص وحسد، حق نادہندگی اور جانتے ہوئے بھی حق کے انکار جیسی برائیاں در آتی ہیں، جس کی وجہ سے لوگوں میں اختلافات اور نزاعات جنم لیتے ہیں۔بعض لوگوں میں نفسانی خواہشات کا غلبہ ہو جاتا ہے، یا ان میں فطری طور پر قتل وغارت گری کی جرأت پیدا ہو جاتی ہے۔چنانچہ ایسے لوگ معاشرہ کے لیے دردِ سر بن جاتے ہیں۔ان سے نمٹنے کے لیے نظامِ حکومت ضروری ہے، تاکہ حکومت لوگوں کے درمیان انصاف سے فیصلہ کرے، قانون کی خلاف ورزی کرنے والوں کو سزا دے، بے باک لوگوں کو لگام دے اور ایک ایسے معاشرہ کی تشکیل کرے جہاں ہر شخص کی جان، مال، عزت وآبرو محفوظ ہو اور ہر شہری امن وسکون کے ساتھ زندگی گزار سکے۔[۱۰]

شاہ ولی اللہ دہلویؒ کے جامع تصورِ ارتفاق کا انتہائی گہرا تعلق ان کے نظریۂ عدل وانصاف سے ہے، بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ ایک ترقی یافتہ، صحت منداور متمدن معاشرہ کی تشکیل کے جو خدوخال انھوں نے ارتفاق سوم میں بیان کیے

ہیں ان کی معنویت اور افادیت ان کے تصورِ عدل کے ایمان دارانہ نفاذ پر مبنی ہیں۔ عدل وانصاف کا قیام تاریخ کے ہر دور میں ناگزیر رہا ہے اور آج کے گلوبل معاشرے میں بھی اس کی اہمیت اور زیادہ محسوس ہو رہی ہے۔ شاہ ولی اللہ دہلویؒ کا ماننا ہے کہ انسان کو بھرپور انصاف محض قانون اور سیاست کی جکڑ بندیوں سے فراہم نہیں کیا جاسکتا، بلکہ عدل کا ہمہ گیر تصور بھی ایک انسان کے لیے ممکن نہیں ہوتا اگر اس کا ذہن فکری اور روحانی طور پر آمادہ نہ ہو اور عدل کے وسیع الاطراف پہلوؤں کو قبول کرنے کے لیے زمین ہموار نہ ہو۔ اس فلسفیانہ نکتہ کو شاہ صاحب نے انتہائی جامعیت اور خوبصورتی کے ساتھ اپنے نظریۂ سعادت میں بیان کیا ہے۔

شاہ صاحب کے بقول انسان میں انسانیت کے علاوہ حیوانیت، نباتیت اور جمادیت کی خصوصیات پائی جاتی ہیں۔ اس لیے انسان دو قسم کے کمالات کا مجموعہ ہے: نوعی کمالات اور جنسی کمالات۔ جنسی کمالات میں حیوانات، نباتات اور جمادات انسان کے مقابلے میں کہیں زیادہ بڑھے ہوئے ہیں، انسان ان کا مقابلہ نہیں کرسکتا۔ لیکن نوعی کمالات صرف اور صرف انسان کے اندر پائے جاتے ہیں، جیسے عمدہ اخلاق کا مظاہرہ کرنا، تدبیراتِ نافعہ کے سہارے آسائش کی زندگی بسر کرنا، اعلیٰ صنعتیں وجود میں لانا اور رعب و دبدبہ کا مالک ہونا۔ یہ تمام خوبیاں انسان میں اس کی صورتِ نوعیہ کے اقتضاء سے پائی جاتی ہیں۔ یہ انسان کے امتیازی اور انفرادی کمالات ہیں۔ ان کو نفسِ ناطقہ (روحِ ربانی) نے اس طرح سنوار دیا ہے کہ وہ مصلحتِ کلی کے تابع اور اقتضائے عقل کے مطابق ہوگئی ہیں۔ اسی کمال کی وجہ سے انسان کو غصہ اس کے موقع پر ہی آتا ہے اور جس سے جتنا انتقام لینا روا ہوتا ہے اسی قدر انتقام لیتا ہے۔ جن مشکلات میں مصلحت ثابت قدمی کی ہوتی ہے، یا جن خطرات میں کودنا عقل کا تقاضا ہوتا ہے وہیں انسان اقدام کرتا ہے۔ اس لیے سعادتِ حقیقی یہ ہے کہ:

"بہیمیت نفسِ ناطقہ کی مطیع ہوجائے، خواہش عقل کی فرماں برداری قبول کرلے اور نفسِ ناطقہ بہیمیت پر اور عقل خواہش پر غالب آجائے۔"[11]

شاہ صاحب کے نزدیک حقیقی سعادت دو طریقوں سے حاصل کی جاسکتی ہے:

(۱) نفس کشی، مگر یہ نہایت مشکل طریقہ ہے۔ نفس کو کچلنا آسان نہیں ہے اور اس طریقے میں کامیابی کا تناسب بھی ایک فی صد سے زیادہ نہیں ہے۔ اشراقی حکماء، مجذوب صوفیہ، سادھو سنت اور راہب یہی طریقہ اختیار کرتے ہیں اور بہت کم کامیاب ہوتے ہیں۔

(۲) اصلاحِ نفس، یعنی انسان اپنی بہیمیت کو باقی رکھتے ہوئے اس کو سنوار لے اور اس کی کجی کو دور کرکے اس کو سیدھا کرلے۔ قوتِ بہیمی سے پاکیزگی، نیک روی، سیر چشمی، فیاضی، بارگاہِ خداوندی میں انکساری اور نیاز مندی، صدق وامانت اور عدالت جیسے کام کرائے جائیں، جس سے نفسِ ناطقہ کے احوال کی ترجمانی ہوتی رہے اور رفتہ رفتہ نفس

ان کے اثرات کو قبول کر لے اور اس کے اندر پیدا ہونے والی کجی دور ہو جائے اور نفس روح ربانی کی اطاعت قبول کر لے۔ یہی حقیقی سعادت ہے۔ یہ ایک بے خطر راہ ہے اور اس میں کامیابی بھی صد فی صد ہے۔ یہ راہ ہر کسی کے لیے آسان ہے، اسی لیے انبیاء کرام کے ذریعہ یہی طریقہ لوگوں کو سکھلایا گیا ہے۔[12]

اس دوسرے طریقے سے سعادت حاصل کرنے کی راہیں اور شکلیں قرآن وحدیث میں تفصیل کے ساتھ مختلف مناسبتوں سے بیان ہوئی ہیں۔ شاہ صاحب نے ان کا مرجع اور خلاصہ چار باتوں کو قرار دیا ہے: (۱) طہارت (پاکی) (۲) اِخبات (نیاز مندی) (۳) سماحت (فیاضی) (۴) عدالت (انصاف)۔ ان کے نزدیک سعادت کے حصول کی پہلی شرط طہارت ہے۔ اس کی حقیقت بیان کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے کہ سلیم الفطرت اور صحیح المزاج انسان، جس کا دل سفلی تقاضوں سے پاک ہو، جب نجاستوں میں آلودہ ہوتا ہے تو دل میں انقباض، تنگی اور گھٹن محسوس کرتا ہے۔ پھر جب وہ پاک وصاف ہو جاتا ہے تو انقباض دور ہو جاتا ہے اور اس کی جگہ وہ انشراح اور سرور و انبساط محسوس کرنے لگتا ہے۔ اس دوسری کیفیت کا نام طہارت ہے۔ یہ کیفیت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب انسان نے طہارت کے اعمال روح ربانی کے تقاضے اور حکم سے انجام دیے ہوں، وہ محض ریاکاری یا رسم ورواج کی تقلید میں اس سے نہ سرزد ہوئے ہوں۔

طہارت کی یہ حالت ملأ اعلیٰ کی حالت سے بہت مشابہت رکھتی ہے۔ ملائکہ بہیمی آلودگیوں سے ہمیشہ پاک وصاف اور اپنی نورانی کیفیات پر شاداں وفرحاں رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے طہارت نفس انسانی کو عملی کمالات سے متصف کرتی ہے۔ اور جب طہارت ملکہ بن جاتی ہے تو انسان پوری طرح اس کا اہتمام کرنے لگتا ہے اور جب وہ طہارت کی حقیقت سے آگاہ بھی ہو جاتا ہے تو اس میں ملائکہ کے الہامات کو قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوتی ہے۔ کبھی اس کو فرشتے نظر آتے ہیں تو کبھی اچھے خواب دکھائی دیتے ہیں اور کبھی اس پر ملکوتی انوار کا ظہور ہوتا ہے اور پاکیزہ اور مبارک چیزیں اس کے سامنے متمثل ہوتی ہیں۔[13]

شاہ صاحب نے سعادت کے حصول کی دوسری شرط اخبات (نیاز مندی) قرار دی ہے۔ جس کا مطلب ہے عاجزی، فروتنی اور انکساری اختیار کرنا، نیاز مندی اور بندگی ظاہر کرنا۔ یہ بھی ایک قلبی کیفیت ہے۔ سلیم الفطرت انسان کو جب اللہ کی آیات وصفات یاد دلائی جاتی ہیں اور وہ ان میں اچھی طرح غور وفکر کرتا ہے تو اس کی روح بیدار ہو جاتی ہے، اس کے حواسِ بدن اس کے سامنے جھکنے لگتے ہیں، نفسِ ناطقہ عاجز ودرماندہ ہو کر رہ جاتا ہے اور اس میں عالمِ قدس کی طرف میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ یہی کیفیت 'اخبات' کہلاتی ہے۔ نیاز مندی اور انکساری کی یہ حالت ملائکہ کی حالت سے بہت قریب اور بے حد مشابہ ہے، کیوں کہ ملائکہ ہمہ وقت اپنے خالق ومالک کی طرف متوجہ، اس کی عظمت کے سامنے حیران وسرگشتہ اور اس کے تقدس میں مستغرق رہتے ہیں۔ اسی وجہ سے یہ حالت انسان کو کمالِ علمی

سے متصف کرتی ہے، یعنی اس میں معرفتِ الٰہی پیدا ہوتی ہے، اس کے ذہن میں علوم ِربانی مرتسم ہوتے ہیں اور اس کو اللہ کا وصل نصیب ہوتا ہے۔۱۴

سعادت کے حصول کی تیسری شرط شاہ صاحب کے نزدیک سماحت ہے۔ اس کے لغوی معنٰی سخاوت اور فیاضی کے ہیں، لیکن اصطلاحی طور پر اس سے مراد یہ ہے کہ آدمی کا نفس ایسا عالی ہمت اور بلند حوصلہ ہو جائے کہ بہیمیت کے تقاضوں کی پروانہ کرے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ جب آدمی دنیا کے کاموں میں مشغول ہوتا ہے تو اس میں جنسی خواہشات ابھرتی ہیں اور وہ عام لذتوں کے پیچھے پڑتا ہے، یا کسی خاص کھانے کا مشتاق ہوتا ہے اور اس کی تحصیل کے لیے پوری کوشش کرتا ہے، یہاں تک کہ وہ ان چیزوں سے اپنی حاجت پوری کر لیتا ہے۔ اس حال میں انسان پر دو کیفیات گزرتی ہیں:

(۱) اگر اس کا نفس فیّاض ہوتا ہے تو وہ ان معاملات سے اس طرح نکل جاتا ہے جیسے کبھی ان میں مشغول ہی نہیں ہوا تھا۔

(۲) لیکن اگر اس کا نفس بخیل ہوتا ہے تو دنیوی معاملات اسکے ساتھ گڈمڈ ہو جاتے ہیں، اسکے نقوش دل میں اس طرح ابھرتے ہیں جس طرح موم پر مہر کے نقوش ابھر آتے ہیں۔ اس لیے وہ ہر وقت انہی خیالات میں گم رہتا ہے۔

جب فیّاض شخص کا انتقال ہو جاتا ہے اور اس کی روح جسم سے جدا ہو جاتی ہے تو وہ دنیا کے ظلماتی تعلقات سے اپنا رشتہ منقطع کر کے اپنے اصل احوال کی طرف لوٹتا ہے۔ اس کو اُس دنیا سے انسیت محسوس ہوتی ہے اور وہ نہایت خوش گوار زندگی بسر کرتا ہے۔۱۵

شاہ صاحب کے نزدیک حقیقی سعادت کے حصول کی چوتھی بنیادی صفت عدالت ہے، جس کے لغوی معنٰی مساوات اور برابری کے ہیں۔ کہا جاتا ہے: عَدَلَ فلاناً بفلانٍ (فلاں کو فلاں کے برابر کیا) اور انصاف باب افعال کا مصدر ہے، اس کا معنٰی ہے مشترک چیز کو تقسیم کر کے اپنا آدھا حصہ لینا۔ شریعت کی اصطلاح میں عدل وانصاف کے معنٰی ہیں اِعطاءُ کل ذی حق حقہ (ہر حق دار کو اس کا حق دینا) اس کی ضد جَور (ظلم) ہے، جس کے معنٰی ہیں وضع الشیءِ فی غیر محلہٖ (چیز کو بے محل رکھنا) غرض عقائد، اعمال، اخلاق، معاملات اور جذبات میں ہر حق دار کو اس کا حق دینا عدل وانصاف اور اس کی حق تلفی کرنا ظلم وجور ہے۔ مثال کے طور پر شرک کو قرآن میں ظلم عظیم کہا گیا ہے، کیوں کہ اللہ تعالیٰ یگانہ اور بے ہمتا ہے اس کا کوئی ساجھی اور شریک نہیں ہے۔ مخلوق کو اللہ کے برابر ٹھہرانا بہت بڑی ناانصافی ہے۔ عدل وانصاف کی بات یہ ہے کہ صرف اللہ کو معبود مانا جائے۔

شاہ صاحب کے نزدیک اصل عدالت کیفیتِ نفس ہے۔ جب کسی شخص میں یہ وصف پیدا ہو جاتا ہے تو اس سے ایسے اعمال صادر ہونے لگتے ہیں جن سے گھر، خاندان، محلہ، بستی، قبیلہ اور ملک کا نظام استوار ہوتا ہے اور وہ فطری طور پر انصاف پر مبنی کام کرنے لگتا ہے۔ پھر جب وہ انصاف پرور ہو جاتا ہے اور عدل وانصاف اس کی طبیعتِ ثانیہ بن

جاتی ہے تو اس کے اور ملائکہ کے درمیان ایک نقطۂ اشتراک پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح اس کے اور مقربینِ بارگاہِ خداوندی یعنی حظیرۃ القدس کے فرشتوں کے درمیان بھی اشتراک ہو جاتا ہے اور ملائکہ کے انوار کے نزول کی اس میں استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ شاہ صاحب کہتے ہیں کہ عدالت کا فائدہ مرنے کے بعد ظاہر ہوتا ہے۔ جب ارواح اجسام سے الگ ہوتی ہیں تو جن افراد میں وصفِ عدالت کسی درجہ میں موجود ہوتا ہے ان کو انتہائی خوشی حاصل ہوتی ہے اور وہ ایسی روحانی لذت محسوس کرتے ہیں جو حسی لذتوں سے بالکل جداگانہ ہوتی ہے، لیکن اگر کسی شخص کا نفس عدل وانصاف سے عاری ہوتا ہے تو مرنے کے بعد اس پر تنگی کی جاتی ہے، وہ متوحش ہوتا ہے اور دکھ اور تکلیف اس کا مقدر بن جاتا ہے۔ [16]

دورِ جدید کے مفکرین پر شاہ ولی اللہؒ کا اثر

یہ اسلام کا کمال ہے کہ اس نے حسنِ اخلاق، محبت اور عفو ودرگذر کی تعلیم ضرور دی، لیکن اسے ظلم کے خلاف جد وجہد اور انصاف کے قیام کی تگ ودو کی راہ میں حائل نہیں ہونے دیا۔ اس نے عدل کی پابندی فرد، معاشرہ اور ریاست کے لیے ہر حال میں لازم قرار دی، خواہ اس کی زد اپنے رشتہ دار پر اور خواہ پوری قوم پر پڑتی ہو۔ (ملاحظہ کیجیے المائدۃ: ۸، الانعام: ۱۵۲، النساء: ۱۳۵)

اسلام کے وسیع الاطراف تصورِ عدل کی جو عمرانیاتی تشریح شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے اپنے نظریہ ارتفاق میں کی ہے اس سے دورِ جدید کے کم وبیش تمام مفکرین ومصلحین متاثر نظر آتے ہیں۔ مولانا سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ نے عدل اور اسلامی نظامِ حیات کی جو حسین تعبیر اور تشریح پیش کی ہے، جسکی وجہ سے انھیں بجا طور پر دورِ جدید کا متکلم اسلام قرار دیا گیا ہے، وہ شاہ ولی اللہ کی فکر سے تاثر ہی کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے۔ ان کے نزدیک عدل ہی اسلام کا مقصود ہے اور وہ آیا ہی اس لیے ہے تاکہ عدل قائم کرے۔ مولانا نے اس سے آگے بڑھ کر بڑے زوردار انداز میں یہ بات بھی کہی ہے کہ عدل قائم کرنے کے لیے اسکے سوا کچھ کرنا نہیں ہے کہ: ''اسلام، پورا کا پورا اسلام، بلاکم وکاست اسلام، قائم کر دیا جائے، عدل اسلام سے الگ کسی چیز کا نام نہیں ہے۔ اسلام خود عدل ہے۔ اسکا قائم ہو جانا اور عدل کا قائم ہونا ایک ہی چیز ہے''۔ [17]

وہ انفرادی آزادی کو انسانی شخصیت کی نشوونما اور آخرت میں انسان کی جواب دہی سے مربوط قرار دیتے ہیں۔ اسی تصور کے حصول کے لیے وہ عدالتِ اجتماعیہ کی یوں وضاحت کرتے ہیں:

> ''افراد، خاندانوں، قبیلوں، برادریوں اور قوموں میں سے ہر ایک کو مناسب آزادی بھی حاصل ہو اور اس کے ساتھ ظلم وعدوان کو روکنے کے لیے مختلف اجتماعی اداروں کو افراد پر اور ایک دوسرے پر اقتدار بھی حاصل رہے اور مختلف افراد ومجتمعات سے وہ خدمت بھی لی جا سکے جو اجتماعی فلاح کیلئے درکار ہے''۔ [18]

مولانا مودودیؒ نے بہت تفصیل سے وضاحت کی ہے کہ اسلام آزادیٔ فرد کے حدود متعین کرتا ہے، انتقال

دولت کے شرائط بیان کرتا، صرف دولت پر پابندی لگاتا اور معاشرتی خدمت کے لیے صاحب نصاب پر زکوۃ عائد کرتا ہے۔ ساتھ ہی وہ ظلم کا استیصال کرتا، مصالح عامہ کے لیے قومی ملکیت کے حدود کی تعیین کرتا اور بیت المال میں تصرف کی شرائط بیان کرتا ہے۔ ۱۹

مولانا مودودیؒ نے سورۃ النحل کی آیت ۹۰ کے تحت عدل و احسان، قرابت داروں کے حقوق کی اہمیت اور فحشاء، منکر اور بغی کی جو نفیس تشریح کی ہے اس سے اس کی مزید تائید ہوتی ہے۔ ۲۰

الاخوان المسلمون کے ممتاز مفکر، ترجمان اور ادیب شہید سید قطبؒ نے اس موضوع پر بڑی معرکہ آرا بحثیں کی ہیں۔ انھوں نے 'العدالۃ الاجتماعیۃ فی الاسلام' کے عنوان سے جو ضخیم کتاب تصنیف کی ہے وہ اسلامی ادبیات میں اس موضوع پر ایک بے بہا اضافہ ہے۔ انھوں نے تصور عدل کی تشریح کرتے ہوئے اسلام اور عیسائیت کا بڑا خوب صورت تقابل پیش کیا ہے۔ لکھتے ہیں:

''اس میں کوئی شبہ نہیں کہ صفائے روحانی، مادی علائق سے بے نیازی اور صبر و تحمل کے سلسلے میں مسیحیت منتہائے کمال کو جا پہنچی۔ اس نے انسان کی روحانی زندگی کے اس پہلو کے سلسلہ میں وہ سب کچھ دکھایا جو کسی مذہب کے لیے ممکن ہو سکتا ہے۔ اس نے روح و وجدان کو بلندی و پاکیزگی عطا کی، قلب و ضمیر کی تطہیر کی اور انسان کو خواہشاتِ نفس پر اتنا قابو یافتہ بنا دیا کہ فکرِ آخرت دنیوی ضروریات پر بھی غالب آ گئی اور ان کی اصل منزل عالم خیال کی مقدس تمنائیں قرار پائیں۔ اس کی خاطر اس نے اجتماعی زندگی کو حکومتِ وقت کے حوالہ کر دیا کہ وہ اپنے سیکولر قوانین کے ذریعہ اس کی تنظیم عمل میں لائے۔'' ۲۱

اجتماعی عدل کی بنیادوں پر گفتگو کرتے ہوئے سید قطب آزادیٔ ضمیر، انسانی مساوات اور اجتماعی کفالتِ باہمی پر زور دیتے ہیں۔ وہ نظامِ حکومت کے قیام کے بغیر نظام عدل کی تنفیذ کو عبث سمجھتے ہیں۔ چنانچہ حکام کی جانب سے عدل، محکوم کی طرف سے اطاعت، حکام اور محکوم کے درمیان مشاورت اور گفتگو کرنے کے ساتھ اسلام کے اقتصادی نظام کو بطورِ خاص انھوں نے موضوع بحث بنایا ہے۔ ۲۲

انھیں اس بات کی سنجیدہ فکر ہے کہ عالمِ اسلام کی نشأۃ ثانیہ ہو، اسلامی فکر کا احیاء کیا جائے، اسلامی ادب اپنے پورے خدو خال کے ساتھ وجود میں آئے اور اسلامی تاریخ کی تدوین جدید ہو، تا کہ دعوت اسلامی، رسول اکرم ﷺ اور مدنی معاشرہ کے مزاج سے مکمل آشنائی ہو سکے اور اس کے نتیجے میں دعوت اسلامی کے مختلف مراحل سے گزرتے ہوئے اسلام کی از سر نو تعمیر ممکن ہو سکے۔ ۲۳

وہ اہلِ ایمان پر لازم قرار دیتے ہیں کہ وہ اس حقیقت کو سمجھیں کہ یہ دین ایک عقیدہ ہے جو الوہیت کو اللہ سبحانہٗ کے لیے مخصوص جاننے اور صرف اسی کو حاکم تسلیم کرنے سے عبارت ہے اور زندگی گزارنے کا ایک طریقہ ہے جو

ایک ایسے نظام سے عبارت ہے جو اس عقیدہ کا ترجمان ہو، ساتھ ہی ان کیلئے اس حقیقت کا ادراک بھی ضروری ہے کہ اسلام کا وجود موقوف ہو گیا ہے اور اولین کام یہ ہے کہ اسلام کو بہ طور عقیدہ از سر نو راسخ کیا جائے، تاکہ وہ ایک نظام کی صورت میں قائم ہو سکے۔ انھیں اس امر کا بھی یقین ہونا چاہیے کہ مستقبل اسی دین کیلئے ہے۔ اللہ ہمارا مددگار ہے۔[۲۴]

خلاصہ یہ کہ شاہ ولی اللہ دہلویؒ نے عدل کا جو تصور پیش کیا ہے وہ تمام تر اسلامی تعلیمات پر مبنی ہے۔ اگرچہ انھوں نے اس کے لیے مخصوص الفاظ اور اصطلاحات استعمال کی ہیں، لیکن ان سب کی بنیادیں کتاب و سنت میں موجود ہیں اور ان کی فکر کا اثر واضح طور پر ان کے بعد آنے والے مفکرین کی تحریروں میں محسوس کیا جاسکتا ہے۔

حواشی و مراجع

۱۔ جعفری، سید اصغر علی شاہ، مشرق و مغرب کے سیاسی افکار، نیو بک پیلس چوک، اردو بازار، لاہور، غیر مورخہ، ص ۲۵

۲۔ حوالہ سابق، ص ۲۶ ۳۔ حوالہ سابق، ص ۲۵

۴۔ حوالہ سابق، ص ۱۰۷-۱۰۸ ۵۔ حوالہ سابق، ص ۶۳

۶۔ ڈاکٹر رابرٹ بریفالٹ، The Making of Humunity، لندن، ۱۹۱۹ء، ص ۳۳۱-۳۳۴

۷۔ حوالہ سابق، ص ۳۳۳-۳۳۴ ۸۔ حوالہ سابق، ص ۳۳۵-۳۳۶

۹۔ سعید احمد پالن پوری، رحمۃ اللہ الواسعۃ، شرح حجۃ اللہ البالغۃ، ج اول، مکتبہ حجاز دیوبند، ۲۰۰۱ء، ص ۲۱۷

۱۰۔ شاہ ولی اللہ دہلوی، حجۃ اللہ البالغۃ، دار الکتب الحدیثۃ القاہرہ، جلد اول، ص ۸۰-۸۱

۱۱۔ حوالہ سابق، ص ۱۰۵ ۱۲۔ حوالہ سابق، ص ۱۰۹-۱۱۰

۱۳۔ حوالہ سابق، ص ۱۱۱ ۱۴۔ حوالہ سابق، ص ۱۱۲

۱۵۔ حوالہ سابق، ص ۱۱۲-۱۱۳ ۱۶۔ شاہ ولی اللہ، حوالہ بالا ص ۱۱۳-۱۱۴

۱۷۔ مودودی، سید ابوالاعلیٰ، اسلامی ریاست، اسلامک پبلیکیشنز لمیٹڈ، لاہور، ۱۹۸۷ء، ص ۶۰۹-۶۱۰، مزید ملاحظہ کیجیے، تفہیم القرآن میں سورۃ الحدید، آیت ۲۵ کی تفسیر

۱۸۔ مودودی، حوالہ سابق، ص ۶۱۳

۱۹۔ ملاحظہ کیجیے مودودی، حوالہ سابق، ص ۶۱۵-۶۲۱

۲۰۔ مودودی، سید ابوالاعلیٰ، تفسیر تفہیم القرآن، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، جلد دوم، ص ۵۶۴-۵۶۷، سورۃ النحل

۲۱۔ سید قطب، اسلام میں عدل اجتماعی، مترجم ڈاکٹر محمد نجات اللہ صدیقی، مرکزی مکتبہ اسلامی دہلی، ۱۹۸۱ء، ص ۴۷

۲۲۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ کیجیے سید قطب، حوالہ سابق، باب پنجم و باب ششم

۲۳۔ حوالہ سابق، ص ۴۴۶ ۲۴۔ حوالہ سابق، ص ۴۴۸