فضل الرحمٰن

اصولِ شوریٰ اور اسلام میں اُمّت کا کردار

مرحوم ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا یہ مقالہ The Principle of Shura and the Role of Umma in Islam پہلی بار بلوچستان یونیورسٹی کے مجلّہ "Journal of the University of Balochistan, Quetta, 1981, vol. I No.2" میں شائع ہوا تھا۔ ان دنوں جنرل ضیاء الحق کی فوجی حکومت نے ملک میں 'مجلس شوریٰ' قائم کی تھی۔ جنرل ضیاء الحق کے 'بعض دوستوں' نے ان سے کہا کہ ڈاکٹر فضل الرحمٰن کا حالیہ مقالہ آپ کی قائم کردہ 'شوریٰ' پر طنز ہے۔ کیوں کہ ڈاکٹر موصوف نے لکھا تھا کہ صدر شوریٰ کے آزادانہ فیصلوں کو مسترد نہیں کر سکتا۔ چنانچہ ''تھانہ'' میں اس 'رپٹ' پر مجلّہ کے ایڈیٹر کو بلوچستان یونیورسٹی سے جانا پڑا تھا۔ اُردو ترجمہ جناب اشفاق انور کے قلم سے ہے۔ [رشید احمد]

مسلمانوں کی بہت بڑی اکثریت اس امر کی شدید خواہاں رہی ہے کہ دُنیا میں ایک اسلامی ریاست قائم کرنے کی ضرورت ہے۔ یا اگر یہ ممکن نہ ہو کہ ایک وحدانی اسلامی ریاست قائم ہو تو کم از کم متعدد اسلامی ریاستیں ہی تشکیل دی جائیں۔ اسلامی ریاست کا یہ تصور بہت سے امور کو محیط ہے جس میں ریاست کی ہیئت ترکیبی اور اس کے بنیادی مقاصد کے علاوہ اس طرح کے سوال بھی پیدا ہوتے ہیں کہ اس طرز کی ریاست ایک ہی ہو یا ایسی کئی ریاستیں ہوں۔ قانون سازی کی نوعیت کیا ہو اور قوت کا مأخذ (Source of Power) کس کو قرار دیا

جائے، یا یہ کہ اس میں جمہوری اندازِ حکومت ہونا چاہیے، یا نہیں۔ اس مقالے میں میں صرف آخری سوال کو زیرِ بحث لاؤں گا جو فوری طور پر ریاست کی ہئیت ترکیبی سے متعلق ہے لیکن جو اپنے اندر نمایاں حد تک دور رس نتائج بھی رکھتا ہے۔ مثلاً طاقت کا سرچشمہ اور قانون سازی کی نوعیت جیسے بنیادی مسائل کا تعین و تصفیہ۔

مسلمان اگر چہ بڑی شدت سے اسلامی ریاست کی ضرورت پر زور دیتے ہیں۔ لیکن پھر بھی مذکورہ بالا بنیادی معاملات میں سے کسی کے بارے میں بھی امّت کا اجماع نہیں پایا جاتا۔ حتیٰ کہ اس مقالے کے زیرِ بحث امر یعنی اسلامی ریاست کی ہئیتِ ترکیبی کے بارے میں بھی یہ صورتِ حال نہیں ہے۔ تاہم اس مسئلے کی بنیادی اہمیت سے بالکل انکار بھی نہیں کیا جا سکتا کیونکہ اس پر مسلم امہ اور اسلامی ریاست میں اس کے کردار کا سوال بھی منحصر ہے۔ لہٰذا ہم پہلے اس موضوع سے متعلق قرآنی تعلیمات کا جائزہ لینے کی کوشش کریں گے اور پھر کلاسیکی مسلم فقہا کے نظریات اور تاریخی لحاظ سے معاشرے کا عمل، دونوں کا مختصر حال بیان کریں گے۔ تب ہم موجودہ صورتحال کی مبادیات پیش کر کے آخر میں اپنے اخذ کردہ نتائج بیان کریں گے۔

قرآن نے مدینہ میں باقاعدہ مسلم جماعت کے قیام کا اعلان کیا، جس کا تین واقعات سے تعلق ہے: مسلمانوں پر کعبہ کا حج فرض کیا گیا، جہاد کا فریضہ لازم قرار دیا گیا اور بیت المقدس سے کعبہ کی طرف قبلہ تبدیل کیا گیا۔ اس موقع پر ہم ان واقعات کے سن و سال کا سوال زیرِ بحث نہیں لائیں گے کیونکہ یہ بات ہمارے موجودہ مسئلے سے براہِ راست متعلق نہیں ہے۔ البتہ اس بات کی نشاندہی کافی ہے کہ سب سے پہلے حج کے فرض ہونے کا اعلان ہوا۔ پھر غالباً جہاد کا نمبر آیا اور بعد میں قبلہ تبدیل ہونے کا۔ جیسے بھی ہو، بہر حال سورۃ الحج میں حج اور جہاد کا ذکر ایک دوسرے کے قریب ہی ہوا ہے۔ جبکہ حج اور تبدیلیٔ قبلہ کا بیان سورۃ البقرہ میں پاس پاس ہوا ہے۔ یہ دونوں سورتیں ایک ہی دور کی یعنی قریب الوقت یا ہم عصر ہیں۔ اور ان تینوں واقعات کا باہم ایک دوسرے سے قریبی تعلق ہے۔

پھر یہ بات بھی بالکل واضح ہے کہ یہ تینوں معاملات معاشرے کی زندگی اور قانون

سازی پر براہِ راست اثر انداز ہوتے ہیں۔ لہٰذا اس فطری انداز پر شاید ہی کسی کو تعجب ہو کہ مذکورہ دونوں جگہوں پر قرآن نے امت اور اس کے اعمال و افعال کا یکساں ذکر کیا ہے۔ بالفاظ دیگر قرآن نے معاشرے کے جس فریضے کا اعلان کیا ہے، وہ ایک درمیانی (وَسطاً، اعتدال پسند) معاشرہ کا قیام ہے تا کہ وہ سچائی اور ''بنی نوع انسان پر گواہی'' کا کام انجام دے سکے۔ یعنی افراط و تفریط کی ان دونوں انتہاؤں میں میانہ روی اختیار کرتے ہوئے، ان میں توازن قائم رکھ سکے۔ ''اور اسی طرح ہم نے تم کو امتِ معتدل بنایا ہے تا کہ تم لوگوں پر گواہ بنو۔'' (البقرۃ: ۱۴۲)۔ بڑی حد تک اس بات کا احتمال ہے کہ مسلم معاشرہ کی درمیانی صورتِ حال یا متوازن اثر رکھنے سے قرآن کا منشا غالباً یہ ہے کہ مسلمان ایک طرف یہودیوں کی بے لچک خصوصیات اور دوسری طرف عیسائیوں کی انتہا درجے کی مطابقت کر لینے کی صلاحیت کے درمیانی مقام کے حامل ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ قرآن کا یہ فوری مقصد قیاس کے اصول سے دیگر انتہاؤں تک بھی پھیلایا جا سکتا ہے، اور پھیلایا جانا چاہیے۔ مثلاً کمیونزم اور سرمایہ داری کی انتہاؤں کے بین بین۔ گواہ یا شاہد کی اصطلاح سے متعلق مفسرینِ قرآن کا کہنا ہے کہ اس سے میزان کے دونوں پلڑوں کا توازن مراد ہے۔ اس میں یہ تصور پایا جاتا ہے کہ مسلمان گویا ایک میزان یا جج کی حیثیت رکھتے ہیں جو دونوں طرف کی انتہاؤں کا تعین کرتے ہوئے ان میں ترمیم اور مطابقت کی راہ ہموار کر سکتے ہیں۔ اس میں پہلا مرحلہ تو دانشورانہ یا تشخیصی عمل ہے اور دوسرا فاعلی پہلو رکھتا ہے۔

سورۃ الحج میں کہا گیا ہے کہ ''یہ وہ لوگ ہیں کہ جب ہم اُن کو ملک میں دسترس دیں تو نماز پڑھیں اور زکوٰۃ ادا کریں اور نیک کام کرنے کا حکم دیں اور بُرے کاموں سے منع کریں اور سب کاموں کا انجام خدا ہی کے اختیار میں ہے۔'' (۴۱:۲۲) سورۃ آلِ عمران میں بھی اس قسم کا بیان ہے۔ ''جتنی امتیں لوگوں میں پیدا ہوئیں، تم ان سب سے بہتر ہو کہ نیک کام کرنے کو کہتے ہو اور بُرے کاموں سے منع کرتے ہو اور خدا پر ایمان رکھتے ہو۔'' (۱۱۰:۳) یعنی زمین پر ایسے نظام کا قیام ہی معاشرے کا مقصد ہے جو مؤثر طور پر برائیوں سے روکے اور نیکی کا حکم

دے، جس کی بنیاد خدائے واحد پر ایمان لانے پر ہو۔ یہ نظام جو معاشرتی اور سیاسی نوعیت کا ہوگا، ایک ٹھوس اخلاقی اساس پر قائم کیا جائے گا، یہ بات قرآن کے دونوں مذکورہ بیانات کے الفاظ سے صاف ظاہر ہے۔ درحقیقت ایسے نظام کا قیام جو بنی نوع انسان پر گواہ یا شاہد کا کردار ادا کرے اور معاشرے کا عمل دونوں ایک دوسرے سے متعلق ہیں اور ایک کے بغیر دوسرے کا وجود ناممکن ہے۔

جن آیاتِ کریمہ کا اوپر ذکر کیا گیا ہے، وہ دنیا میں بڑے پیمانے پر مسلم معاشرے کے کردار کا حال بیان کرتی ہیں۔ اور ان کے اندرونی آئین اور ساخت کے بارے میں کوئی ذکر نہیں کیا گیا۔ تاہم سورۃ آلِ عمران کی آیت نمبر ۱۰۳ سے عموماً یہ باور کیا جاتا ہے کہ اس میں معاشرے کی اندرونی ساخت یعنی اس کے اجزائے ترکیبی کا حوالہ پایا جاتا ہے۔ اس آیت میں آیا ہے کہ ''تم میں ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے جو لوگوں کو نیکی کی طرف بلائے اور اچھے کام کرنے کا حکم دے اور بُرے کاموں سے منع کرے۔ یہی لوگ ہیں جو نجات پانے والے ہیں۔'' یہاں ''تم میں ایک جماعت ایسی ہونی چاہیے'' کے الفاظ سے جہاں تک عربی زبان کا تعلق ہے، دو مفہوم اخذ کیے جاسکتے ہیں کہ ''تم کو ایک ایسی جماعت بننا چاہیے'' یا یہ کہ ''تم میں سے ایک گروہ یا جماعت منتخب ہونی چاہیے۔'' اکثر اوقات ان آیات سے دوسرا مطلب ہی لیا گیا اور یہ کہا گیا ہے کہ قرآن کے اس حوالہ سے مراد ہے کہ مسلمانوں میں سے لکھے پڑھے افراد کا گروہ منتخب ہو جو مذہبی قیادت کے طور پر مسلمان عوام کو نیکی کی طرف بلائے، اچھے کاموں کا حکم دے اور بُرے کاموں سے روکے، تاہم اس بات کا پتہ چلانا مشکل ہے کہ قرآن مذہبی قیادت پر کس طرح یہ فرض عاید کرتا ہے کہ وہ امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا کام انجام دے۔ چونکہ دیگر مذکورہ بالا آیاتِ کریمہ جو زیرِ بحث آئی ہیں، اُن سے عمومی سیاسی اور معاشرتی عمل کا حوالہ ملتا ہے۔ لہٰذا یہ کہنا غالباً مناسب نہ ہوگا کہ اس حوالہ کا مذہبی قیادت ہی سے تعلق ہے۔ اور یہ امر بعید از امکان ہے کہ دوسری دو آیات کی طرح اس آیت سے بھی یہی مراد ہے کہ پورے کرۂ ارض کے مسلم معاشرے کو یہ فریضہ سونپنا مقصود تھا کہ وہ دنیا میں معاشرتی اور سیاسی نظام کو

اخلاق کی بنیاد پر قائم کریں۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ قرآن مجید مسلمانوں پر یہ فرض عائد کرتا ہے کہ وہ اپنے اندر سے ایسے لوگوں کو منتخب کریں جو ایمان کی تفہیم میں بصیرت کو بروئے کار لائیں۔ ''تو یوں کیوں نہ کیا کہ ہر ایک جماعت میں سے چند اشخاص نکل جاتے تاکہ دین (کا علم سیکھتے اور اس) میں سمجھ پیدا کرتے اور جب اپنی قوم کی طرف واپس آتے تو اُن کو ڈرسناتے تاکہ وہ حذر کرتے۔'' (۱۲۲:۹) اس آیت سے یہ بالکل عیاں ہے کہ مذہبی قیادت کا کام یہ ہے کہ وہ ایمان کا گہرا مطالعہ کر کے اسے پوری طرح سمجھنے کی کوشش کرے اور پھر اس کا ابلاغ کرے۔ اگر ان کے اس عمل کو ''نیکی کا حکم اور بدی سے روکنا'' کہا جا سکتا ہے، تو اسی صورت میں ان لوگوں کو امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کا فریضہ انجام دینے والا کہا جائے گا لیکن اس سے کسی بھی طرح یہ مطلب اخذ نہیں کیا جا سکتا کہ پورے معاشرے کو اس فرض پر عمل کرنے کا اہل قرار دیا گیا ہے کہ وہ اسلام میں سیاسی اور انتظامی مقتدرہ کے حقدار ہیں اور انہی کو قرآن نے 'اولوالامر' (صاحبِ حکومت) کے خطاب سے نوازا ہے۔ (۵۹:۴،۸۳)

حقیقت یہ ہے کہ مذہبی قیادت کی ذمہ داری اس فریضے کے ضمن میں دوگونہ حیثیت رکھتی ہے یعنی ایمان کا بامقصد و بامعنی علم صحیح طریقے سے حاصل کریں اور پھر سکھانے یا تبلیغ کرنے کا فرض سرانجام دیں۔ یہ لوگ اس سے زیادہ برگزیدہ حیثیت نہیں رکھتے کہ وہ معاشرے کا ایک عمل درآمد کرنے والا گروہ ترتیب دیتے ہیں۔ دراصل قرآن کا یہی منشا ہے کہ سارے مسلمان (مؤمنین) اس ذمہ داری کے حامل ہیں کہ وہ برائیوں سے منع کریں اور نیکی کا حکم دیں اور اس میں عورتیں اور مرد دونوں شامل ہیں۔ ''مومن مرد اور مومن عورتیں ایک دوسرے کے دوست ہیں کہ اچھے کام کرنے کو کہتے اور بُری باتوں سے منع کرتے اور نماز پڑھتے اور زکوٰۃ دیتے اور خدا اور اس کے رسول کی اطاعت کرتے ہیں۔ یہی لوگ ہیں جن پر خدا رحم کرے گا۔ بے شک خدا غالب حکمت والا ہے۔'' (۷۱:۹)

چونکہ ان آیاتِ کریمہ میں مسلمانوں کی باہمی مددگاری اور دوستی کا ذکر کیا گیا ہے،

لہٰذا اس کو معاشرے کے اندر باہمی تعلقات کے متعلق ایک حتمی اصول اور قاعدہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ لیکن یہاں ''امر بالمعروف اور نہی عن المنکر'' کو ہر مسلمان مرد اور مسلمان عورت کا فریضہ اور استحقاق بھی کہا گیا ہے۔ اس قاعدے کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس امر کا کوئی شائبہ نہیں کہ اس میں کسی خاص گروہ یا برگزیدہ جماعت کی تجویز بھی پائی جاتی ہے جو اپنے آپ کو برتر علیت کے نام پر یا کسی خاص عمل کے لیے اپنی کارکردگی یا اہلیت کا اعلان کرے۔ گویا وہی اس کام کو بہتر سمجھتے ہیں یا ان کی دانائی ہی اس کے لیے کافی ہے۔ یہ بات قرآن کے بیان ہی کی تکرار ہے جیسا کہ اس میں کہا گیا ہے کہ مسلمانوں کے باہمی تعلقات کی بنیاد یہ ہے کہ وہ ایک دوسرے کی بھلائی چاہیں اور باہم تعاون کریں۔ ''وہ جو ایمان لائے اور صبر کی نصیحت اور (لوگوں پر) شفقت کرنے کی وصیت کرتے رہے۔'' (۹۰:۱۷)۔ مزید برآں ''وہ لوگ جو ایمان لائے، نیک عمل کرتے رہے اور آپس میں حق (بات) کی تلقین اور صبر کی تاکید کرتے رہے۔'' (۳:۱۰۳) معاونت کے بارے میں سورۃ المائدہ میں کہا گیا ہے کہ ''نیکی اور پرہیزگاری کے کاموں میں ایک دوسرے کی مدد کیا کرو، اور گناہ اور ظلم کی باتوں میں مدد نہ کیا کرو اور خدا سے ڈرتے رہو۔'' (۵:۲) قرآن نے خفیہ سازباز، گروہ بندویوں سے منع کیا ہے۔ خصوصاً رسولِ کریم ﷺ اور ان کی حکمتِ عملی کے خلاف عمل کرنے سے اجتناب کرنے کا حکم دیا ہے۔ ایسے ہی لوگ (جو رسولِ کریم کے اسوۂ حسنہ کے خلاف کام کرتے ہیں) اور ان کا ساتھ دینے والے ''منافق'' ہیں۔ سورۃ المجادلہ میں قرآن نے ایسے خفیہ جوڑ توڑ سے سختی سے منع کیا ہے اور پھر فرمایا ہے۔ ''اے مومنو! جب تم آپس میں سرگوشیاں کرنے لگو تو گناہ اور زیادتی اور پیغمبر کی نافرمانی کی باتیں نہ کرنا بلکہ نیکوکاری اور پرہیزگاری کی باتیں کرنا اور خدا سے ڈرتے رہنا۔'' (۵۸:۹) ان آیات کا حوالہ دینے سے میرا مقصد یہ ہے کہ قرآن مسلمانوں کو اندرونی اور باہمی معاونت کے طور پر احسن اور نیکوکاری کے افعال پر کاربند کرنا چاہتا ہے۔ اور یہ کہ مسلمان گروہی تکبر اور خفیہ سازباز جیسے گھناؤنے کاموں سے بچتے رہیں۔ دراصل معاشرے کے سیاسی اور زندگی کے دیگر پہلوؤں کے بارے میں اسلام دشمن افعال پر پابندیوں سے مقصد یہ

ہے کہ لوگوں کو خفیہ ملاقاتوں اور سرگوشیوں سے منع کیا جائے کیونکہ ایسے افعال قابلِ مذمت ہیں، جیسا کہ قرآن کی مذکورہ آیاتِ کریمہ میں متنبہ کیا گیا ہے، خواہ یہ لوگ اسلام ہی کے نام پر یا وطنیت کے سلسلے میں ایسی مجلسیں منعقد کریں۔ اس طرح کی خفیہ ملاقاتیں اور اُن پر ایسی پابندیاں دونوں ہی مسلم جماعت کی معنوی زندگی سے متعلق قرآنی تصور کے خلاف ہیں کیونکہ قرآن تو کھلے عام نیکوکاری اور باہمی معاونت کے کاموں پر مائل کرنا چاہتا ہے۔ آج کتنے مسلم ممالک اس بات کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ وہ کھلے معاشرے ہیں؟ قومی سالمیت کو پیش نظر رکھیں تو ایسے امتناعات محض عارضی طور پر عاید کیے جا سکتے ہیں۔ لیکن ان کو مستقل یا نیم مستقل طور پر لاگو کرنے کی خاطر قرآنی احکام سے براہِ راست استفادہ کرنا چاہیے۔

اب تک مندرجہ ذیل نکات ہمارے سامنے آئے ہیں:

(۱) قرآن نے امتِ مسلمہ کے فرائض اور اعمال کو متعین کر دیا ہے یعنی زمین پر ایک خاص انداز کے معاشرتی، سیاسی نظام کا قیام اور دنیاوی افراط و تفریط میں توازن رکھنا۔

(۲) جہاں تک اسلامی معاشرے کی معنوی زندگی اور دستور کا تعلق ہے، اس کو غیر مخفی اور کھلا ہونا چاہیے، جس میں کسی گروہ بندی اور خفیہ سازباز کی گنجائش نہ ہو۔

(۳) معاشرے کے طرزِ عمل اور اندرونی زندگی کی بنیاد ایک دوسرے کی فلاح و بہبود اور باہمی معاونت ہے۔

قرآن کی نظر میں ایک مؤمن اور دوسرے مؤمن میں، خواہ مرد ہو یا عورت، کوئی امتیاز نہیں۔ وہ معاشرتی لحاظ سے باہمی معاملات اور زندگی کے عوامل میں یکساں حصہ لے سکتے ہیں۔ اب اس نظریے کے ساتھ منطقی طور پر مکمل سازگاری کرتے ہوئے، قرآن نے ہمارے سامنے ''شوریٰ'' کا اصول رکھا ہے، جس سے امت کے فیصلے صادر کرنے میں رہنمائی ملتی ہے۔ ''شوریٰ'' اسلام سے قبل بھی عربوں کا ایک جمہوری طریق رہا ہے، جبکہ وہ اپنے قبائلی اہم فیصلے مجموعی طور پر کیا کرتے تھے۔ عام طور پر قبیلوں کے عمر رسیدہ افراد ہی ایسے موقعوں پر مل بیٹھ کر

اور صلاح مشورے سے فیصلے کرتے تھے اور وہی اپنے اپنے قبیلوں کے نمائندہ سمجھے جاتے تھے اور براہِ راست مشاورت کے اہل ہوتے تھے۔ گزشتہ صدیوں کے دوران اسلام میں شوریٰ کے بارے میں ایک شدید طور پر غلط تصور پیدا ہو گیا ہے جس کا سبب غلط فہمی اور غلط راہ نمائی پر مبنی عوامل اور اطوار ہیں جو روحِ اسلام سے متصادم اور بیرونی اثرات سے وقوع پذیر ہوئے ہیں۔ عام طور پر شُوریٰ کے معنی یہ سمجھے جانے لگے کہ ایک شخص جو وقت کا حاکم ہے، ایسے لوگوں سے مشورہ کر کے فیصلے صادر کر سکتا ہے، جو دانشمند کہلاتے ہیں، البتہ وہ ان کا مشورہ تسلیم کرنے کا پابند نہیں ہوتا، یعنی فیصلہ وہ صرف اپنی صوابدید سے ہی کرنے کا مجاز ہے۔ ماضی قریب میں سب سے پہلے یہ تصور مرحوم سیّد مودودی اور ان جیسے دیگر اصحاب نے پیش کیا جو ''شُوریٰ'' کے اصل مقاصد کے برعکس تصورات کا باعث بنا۔ قرآن میں مومنین کے خصائص کا ذکر کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ ''وہ لوگ ہیں جن کے معاملات باہمی مشاورت سے طے ہوتے ہیں (امرُهُم شُوریٰ بَینَهُم ۔۴۲:۳۸) لہٰذا ''شُوریٰ کا یہ مطلب نہیں ہے کہ ایک شخص دوسروں سے نصیحت کا طلبگار ہوتا ہے، بلکہ یہ کہ وہ آپس میں برابری کی سطح پر تبادلۂ خیالات کرنے کے بعد باہمی رائے قائم کریں۔ یہ اصول سربراہ یا منتظمِ اعلیٰ پر براہِ راست عائد ہوتا ہے کہ وہ ''شُوریٰ'' کے ذریعے طے کردہ فیصلے کو ایسے ہی ردّ نہیں کر سکتا۔

وہ حالات جن کے تحت ''شُوریٰ'' کا کلاسیکی نظریہ اور اس کے ساتھ ہی خلافت کا جو مکمل نظریہ پروان چڑھا اور جس سے مذکورہ بالا غلط فہمیاں پیدا ہوئیں، اپنی نوعیت کے لحاظ سے حتماً تاریخی ہیں اور ان کو قرآن سے منسوب نہیں کیا جا سکتا۔ چنانچہ جہاں تک عہدِ رسالت کا تعلق ہے، اس میں تمام تر ظاہری اختیارات خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حاصل تھے اور ان کے سبھی فیصلوں کو تسلیم کرنے کا حکم قرآن مجید نے واضح طور پر اور تاکیداً مسلمانوں پر فرض کیا ہے۔ اُن کے بعد اور خصوصاً اسلامی ریاست کی روز افزوں توسیع کے زمانے میں شُوریٰ کا معاملہ غیر رسمی صورت اختیار کر گیا جس کے مطابق امیر ایک محدود حلقے سے مشاورت کرتے تھے جو اصحابِ رسول میں سے سرکردہ افراد پر مشتمل ہوتا۔ ''شُوریٰ'' کو باقاعدہ طور پر کسی اسمبلی جیسے ادارے کی

شکل میں ڈھالنا اس لیے ناممکن ہو گیا تھا کہ آئے دن کی جنگوں اور فتوحات کے نتیجے میں اجنبی لوگوں کے انتظامی مسائل کے لیے فوری فیصلے عموماً فوجی نوعیت کے ہوتے تھے اور ڈھنگ سے مشاورت کے مواقع نہ ملتے تھے۔ پھر بنی اُمیہ کے دورِ حکومت میں فوجی مہمات محض بیرونی توسیع کی غرض سے نہیں بلکہ اندرونی سالمیت کے لیے بھی ہوتی تھیں کیونکہ بنی اُمیہ کے پورے دورِ حکومت میں جابجا بغاوتیں ہوتی رہتی تھیں، جن کے سدِ باب کے لیے سیاسی اور ملکی سالمیت کی کوشش لازمی ہوتی تھی۔ اس کے علاوہ اُموی خاندان کی حکمرانی نے اپنے سے پہلے دورِ خلافت کے حکومتی کردار کو بالکل ہی تبدیل کر دیا تھا اور اپنی ہی سیاسی منطق سے کام لینا شروع کر دیا تھا، جہاں ''شوریٰ'' کے اصول کو بروئے کار لانے اور عوام کی اکثریت کو حکومت میں شمولیت کا احساس دلانے کی بجائے، صرف ان لوگوں کو اہمیت دی جانے لگی، جو بنی اُمیہ کی حکومت کے حامی تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ ''شوریٰ'' کا عمل اسی دھڑے بندی کی نذر ہو گیا جس کی قرآن نے مذّمت کی تھی اور یہ سب اسی کامیاب گروہ کا کیا دھرا تھا جو حکمران کہلائے۔ اب ایک ایسا انتظامی ڈھانچا تشکیل پا چکا تھا جس نے راعی اور رعایا کے درمیان بندھن یا رابطہ قائم کیے رکھا لیکن یہ رابطہ اوپر سے نیچے کی طرف عمل کرتا تھا جبکہ ''شوریٰ'' کا عمل اس کے برعکس تھا۔

بیعت کی رسم یا نئے خلیفہ کی اطاعت کی رسمی تصدیق البتہ اُموی حکومت کے دوران بھی زیرِ عمل رہی۔ نیز اس دورِ حکومت میں اسلامی قانون اور شرعی قواعد کی ابتدائی ترقی بھی دیکھنے میں آئی، جس کا آغاز بعض خاص نیکوکار اور ذہین وفطین افراد نے کیا اور یوں عوام الناس کی نظر میں بیحد احترام و وقار کے اہل ٹھہرے۔ اس قانونی تخلیق و اختراع کے نتائج نے بعد میں عباسی عہد کے دوران ریاستی نظامِ قوانین کے ذریعے مزید ترقی پائی اور مکاتب فقہ نے تشکیل و تدوین کا مرحلہ طے کیا۔ عباسیوں کے دورِ حکومت میں کلاسیکی اسلامی قانون نے سرکاری سرپرستی میں ارتقا پایا۔ انہی دِنوں میں اہلِ تشیع کے ہاں تو امامِ معصوم کا نظریہ پروان چڑھا جسے اعلیٰ ترین مذہبی رہنما اور حاکمِ وقت گردانا گیا، جو غالباً قدیم ایرانی بادشاہت کے

تصور یعنی ظلِ الٰہی کے نظریے سے ماخوذ تھا۔لیکن اہلِ سنت کے نظریہ سازوں نے خلیفہ کے انتخاب پر زور دیا جس کا منصب معاشرے کے منتظمِ اعلیٰ تک ہی محدود ہو۔ اگرچہ وہ اس بات پر اتفاق نہ کر پائے کہ خلیفہ کو منتخب کرنے کے لیے کتنے اجزائے ترکیبی موثر ہوں گے یا کتنی تعداد میں انتخابی ادارے قائم کیے جائیں گے۔ تاہم وہ انتخاب کے اصول پر سختی سے قائم رہے۔ اس کے مطابق معاشرہ (یعنی ملّتِ اسلامیہ) کو خلیفۂ وقت سے اپنے حقوق اس صورت میں بزور حاصل کرنے کا حق تھا جب کہ وہ انہیں غصب کرنے پر مائل ہو، نیز یہ کہ وہ اس کی کسی نصیحت یا تنبیہ کو نظرانداز کرنے کے علاوہ اس کو قانونی ذریعے سے معزول بھی کر سکتے تھے۔

جن لوگوں کو یہ اختیار حاصل ہوتا کہ وہ خلیفہ کو منتخب کریں یا اس کو اپنے مشورے سے نوازیں، وہ عام طور پر ایسے افراد ہوتے تھے، جن کی آواز کو عوام الناس میں پذیرائی ہوتی۔ ان لوگوں کو ''بنانے اور ہٹانے والے'' (یعنی اہلِ الحل و العقد) کہا جاتا تھا۔ چونکہ شوریٰ کا اصول نظرانداز ہونے لگا تھا اور کسی خود کفیل ادارے کی شکل اختیار کرنے کی اجازت نہ تھی، لہٰذا واضح طور پر ان حالات میں یہی ایک متبادل تھا کہ ''بنانے اور ہٹانے والے'' لوگوں سے ہی رجوع کیا جائے۔ دراصل اہلِ سنت کے سیاسی نظام کو جس چیز نے بگاڑا وہ نظریہ سازوں کا بے لچک روّیہ تھا، جس کے لیے ظاہری طور پر من گھڑت حدیثوں اور دیگر روایتوں کے سہارے قانون بنانے کی کوشش کی گئی، یعنی یہ کہ اسلام میں ظالم و جابر حکمرانوں کے خلاف بغاوت کرنے کی بھی ممانعت ہے۔ تاہم کسی سرکشی یا قانون شکنی کو روکنے اور امنِ عامہ کو برقرار رکھنے کا واحد حقیقی طریقہ جو اہلِ سنت کے انتظامی ڈھانچے کی اصل دلیل کے طور پر کارفرما تھا، وہ اُن کی اِس کوشش میں پنہاں تھا کہ ''شوریٰ'' کے اصول کو کسی نہ کسی انداز سے عملی شکل میں اختیار کیا جائے۔ لیکن یہ نہ ہو سکا۔ ہمیں بعد کی سیاسی نشوونما کے متعلق زیادہ غور وخوض کرنے کی ضرورت نہیں ہے جو سلطانوں اور سلطنتوں کے قیام اور عروج نے اسلام کے قرونِ وسطیٰ میں حاصل کیا۔ ہم نے جو کچھ بیان کیا ہے، وہ اس صورتِ حال کی تصویر کشی کے لیے کافی ہونا چاہیے جو

قرآن کے تصورات اور تاریخی حقیقت کے درمیان واضح اختلاف سے پیدا ہوئی اور جس میں عوام الناس ریاست کے انتظامی امور میں کسی بھی حیثیت سے کوئی عمل دخل نہ رکھتے تھے۔اب ہم ماضی قریب اور زمانۂ حال کے سیاسی منظر کے بارے میں کچھ تبصرے پیش کریں گے۔

انیسویں صدی کے تقریباً وسط سے کچھ ایسے سرکردہ رہنماؤں نے، جو اسلام میں مصلحانہ فکر کے علمبردار تھے، اس سلسلے میں نظامِ اسلام کو عوام الناس کے ذریعے بروئے کار لانے کی غرض سے دلائل دے کر کہا ہے کہ حکمرانی یا حکومت کو بہرحال عوام کی خواہشات کے مطابق قائم کیا جائے۔ان میں سب سے اہم رائے جو جمال الدین افغانی جیسے مصلحین کی نظر میں خصوصاً وزن رکھتی ہے، یہ ہے کہ عوام کی حکومت میں شراکت کے بغیر مسلمان ریاستیں اتنی مستحکم نہیں ہوسکتیں کہ وہ توسیع پسند مغرب کے دباؤ کا ڈٹ کر سامنا کرسکیں۔عوام کی حمایت اور اعتماد کے بغیر حکمران مغربی طاقتوں کے مطالبات ماننے پر آسانی سے مائل ہو جاتے ہیں۔علاوہ ازیں نظامِ حکومت میں عوام کی برضا و رغبت شمولیت اور شراکت بھی اتنی ہی لازم ہے اور اس کی غیرموجودگی میں مسلم ممالک بدستور غیرمستحکم ہی رہیں گے۔ نامک کمال نے ''شوریٰ'' پر اپنے مباحث میں عوام کی منظوری کے بغیر معرضِ وجود میں آنے والی حکومت کے قانونی جواز کے متعلق مزید نظریاتی سوالات اُٹھائے ہیں: اگر کوئی شخص محض اپنے اعلان کے زور پر اپنے آپ جج بن جائے جبکہ اسے کسی شرعی یا قانونی مقتدرہ نے مقرر نہ کیا ہو، تو اس کا یہ دعویٰ ہرگز جائز نہ سمجھا جائے گا، لیکن وہ شخص جو اپنے حکمران ہونے کا اعلان کرتا ہے، عوام کی طرف سے جنگ اور امن کے احکام صادر کرتا اور ان پر محصولات عائد کرتا ہے، جبکہ لوگوں کی رضامندی بھی نہ ہو، تو اس کے بارے میں کیا کہا جائے گا؟

غور وخوض کے یہ دونوں پہلو یعنی ترقی کا سوال اور حکمرانی کا جواز واضح طور پر اسلام کی مبادیات سے متعلق ہیں۔ ترقی کا عندیہ ایک نیا تصور ہے، اگرچہ رعایا کی بہبودِ عامہ اور خوشحالی بہت پرانا لائحۂ عمل ہے۔ ترقی یا پیشرفت کا یہ تصور عوامی بہبود ہی کا جدیدتر امتیازی مفہوم رکھتا ہے۔ جہاں تک قانونی جواز کا تعلق ہے، اس کی اہمیت کا مسلم سیاسی نظریہ سازوں کو

ابتدا ہی سے مکمل احساس ہے۔ لیکن اس سے ان کی کوئی نیک نامی ظاہر نہیں ہوتی کہ تاریخ کی صداقتوں کے بے رحم حقائق نے ان نظریہ سازوں کو اس قدر بے بس کر دیا کہ وہ اقتدار کو غصب کرنے یا حکومت کو کسی سے چھین لینے کو جائز قرار دینے کے لیے بڑی بیباکی سے نظریۂ ضرورت کا اصول تسلیم کرنے پر تیار ہو جاتے تھے۔ آیئے ہم ممکنہ حد تک اس صورتِ حال کی تصویر کشی کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ قرآن کے باہمی مشاورت کے مطالبے (امــرُهُــم شُورىٰ بَينَهُم) اور اقتدار پر غاصبانہ قبضے کے اصول کو جائز سمجھنے میں کتنا بڑا فرق ہے۔ اور یہی وہ پس منظر ہے جس کی آڑ میں اصولِ جمہوریت کے حقیقی اسلامی تعلقِ خاطر کو بالائے طاق رکھ دیا گیا، حالانکہ الافغانی اور نامک کمال نے اس پر خاصا اصرار کیا تھا۔

جمہوری طرزِ حکومت کو متعارف کرنے کے متعلق اس کے مخالفین نے سب سے بڑا اعتراض یہ کیا کہ عوام الناس اتنے باشعور اور روشن خیال نہ ہونے کی وجہ سے صحیح قسم کے نمائندوں کو منتخب نہیں کر سکتے۔ اس کے ساتھ ہی یہ بھی حقیقت ہے کہ جن نمائندوں کا وہ انتخاب کریں گے، چونکہ وہ خود بھی زیادہ تر عوام جیسے ہی کم علم ہوں گے، لہٰذا ان سے ہرگز یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ وہ غلط اور صحیح میں تمیز کرتے ہوئے درست قانون سازی کرنے کے اہل ہوں گے۔ جہاں تک میرے علم میں ہے، یہ اعتراض سب سے پہلے ان تُرکوں نے پیش کیا جو سلطنتِ عثمانیہ کے شاہانہ اقتدار کی مدافعت کے خواہاں تھے اور دستوری نظامِ حکومت کے علمبرداروں کے خلاف تھے۔ اس اعتراض پر نامک کمال کے عمومی جواب میں کہا گیا کہ سلطنتِ عثمانیہ کے متعدد صوبوں (ولایات) میں ایسے افراد تلاش کیے جا سکتے ہیں، جن میں اتنی عقل اور عمل کی استعداد ہو کہ وہ نظامِ مملکت کو خوش اسلوبی اور کامیابی سے چلانے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ کچھ عرصہ گزرا کہ اسی طرح کی بحث و تمحیص مصر کے دانشوروں عبدالحمید متولی اور محمد الغزالی کے مابین بھی ہوئی۔ جمہوری نظام اور عوام کے حق رائے دہندگی کے خلاف جو لمبی چوڑی مخالفانہ دلیلیں دی گئیں اور جس میں اسی بات پر زور دیا گیا کہ عوام الناس اتنے باشعور نہیں ہوتے، اس کے جواب میں الغزالی نے (اپنی کتاب مبدأ الشوریٰ فی الاسلام میں) اصرار

کے ساتھ کہا کہ عام آدمی بخوبی اس بات کا فیصلہ کر سکتا ہے کہ مثلاً جنگ چھیڑی جائے یا نہیں، اور یہ کہ آیا فلاں ٹیکس کی تجویز حق بجانب ہے یا نہیں۔ جمہوریت کے خلاف ایک اسی انداز کی دلیل مرحوم سیّد ابوالاعلیٰ مودودی نے بھی اپنی کتاب ''اسلام کا سیاسی نظریہ'' میں پیش کی ہے۔

تاہم اس موضوع پر جس قدر بھی بحث وتمحیص ہوئی، اس کو سلجھانے میں علامہ اقبال کی واضح سوچ سامنے آئی جہاں وہ مغرب میں رائج جمہوریت پر تنقید کرتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال اپنی سوچ اور اپنی طبیعت، دونوں کے لحاظ سے جمہوریت پسند تھے (اگرچہ پاکستان میں بعض افراد نے ان کی شاعری میں بیان کردہ کسی انسانِ کامل یا اعلیٰ تر رہنما کے بارے میں ان کی امید یا عقیدے کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے) تاہم انہوں نے مغرب کے جمہوری نظام پر شدید نکتہ چینی کی ہے۔ اب مغرب میں موجود جمہوریتوں پر ان کی تنقید کا لبِ لباب یہ ہے کہ یہ نظام سیکولر ہے یعنی مغربی معاشروں کا نصب العین محض یہ ہے کہ جمہوری نظام کی وساطت سے اپنے مادہ پرستانہ عزائم کی تکمیل کی جائے اور یہ کہ مغرب کا اوسط آدمی کسی اعلیٰ تر اخلاقی سماجی نظام کے تصور سے عاری ہے۔ مغربی سیکولر یا غیر مذہبی نظام کے بارے میں اقبال کی جچی تلی رائے یہی ہے کہ یہ تصور عیسائیت کی ابتداء ہی سے معرضِ وجود میں آ کر پروان چڑھا ہے جو اُن کے اس اصول سے ظاہر ہوتا ہے کہ ''قیصر کا حصہ قیصر کو دو اور خدا کا حصہ خدا کو۔''

ان مباحث کی روشنی میں اب ہم پھر اسی موضوع کو زیرِ بحث لانے کے لیے تیار ہیں جو اس مقالے کے آغاز میں پیش کیا گیا یعنی یہ کہ اس سلسلے میں ملتِ اسلامیہ کا کردار کیا ہونا چاہیے؟ ابھی ہم نے دیکھا کہ اقبال مغربی جمہوریت کے نظام کو اس وجہ سے مسترد کرتے ہیں کہ مغربی معاشروں نے اخلاقی اور روحانی قدروں سے بے رُخی اختیار کر رکھی ہے۔ یہ بات نہیں ہے کہ وہ اپنے جمہوری نظام یا اس کی زیرِ عمل شکلوں کو اپنانے میں غلطی پر ہیں۔ بلکہ صورتحال یہ ہے کہ اُن کے طرزِ عمل میں آگہی اور اقدار کا فقدان ہے۔ لہٰذا امتِ مسلمہ کے ساتھ یہ صورت پیش نہیں آنی چاہیے جس کے سامنے فقط اپنی آئینی اور تشریحی نوعیت کے

مطابق قرآن نے ایک خاص لائحہ عمل پیش کیا ہے کہ وہ عالمی اخلاقی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہوں۔ لیکن بڑے دُکھ کی بات ہے کہ ہماری آنکھوں کے سامنے اقبال کے منطقی دلائل کو توڑ مروڑ کر پیش کیا جاتا ہے۔ ہمارے لیڈر اور دانشور تو اکثر اوقات اپنے بیانات میں کہتے ہیں کہ چونکہ مغربی جمہوریتیں کسی نہ کسی لحاظ سے غلط ہیں، لہٰذا خود جمہوریت کا نظام ہی غلط ہے اور یہ کہ اسلام اس کو پسند نہیں کرتا۔ حقیقت یہ ہے کہ اگر امتِ مُسلمہ مغربی معاشرے سمیت دوسرے معاشروں جیسی ہے، تب تو ہمیں کھلے دل سے اعتراف کر لینا چاہیے کہ اُمّتِ مسلمہ کا وجود ہی نہیں ہے کیونکہ قرآن نے صریحاً یہ ذمہ داری اُمّت کے کندھوں پر ڈالی ہے، نہ کہ اس کے کچھ چیدہ افراد پر۔ ایسے لیڈروں کی سب سے بڑی غلطی یہ ہے کہ وہ بار بار اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اسلامی معاشرہ بھی دوسروں جیسا ہی ہے اور اس کو تفویض شدہ فریضہ بھی سیکولر معاشروں اور ان کے عزائم ہی سے مشابہ ہے۔ کیا یہ سوچ ملتِ اسلامیہ اور اس کے فرائض سے متعلق مناسب ہے؟ یہاں میں جس بات پر زور دینا چاہتا ہوں، وہ یہ ہے کہ مسلمانوں کو دوسرے معاشروں اور گروہوں کی جانب دیکھنے اور ان سے غلط مشابہت کی بنا پر فوری نتائج اخذ کرنے کی بجائے پہلے اسلام کو اور اپنے آپ کو دیکھنا چاہیے اور پھر اپنے گھر کی اصلاح کی کوشش کرنی چاہیے۔ دوسرے معاشروں کے عزائم یا تصورات کیا ہیں یا کیا نہیں ہیں، یہ اس مرحلے پر مسلمانوں کا مسئلہ نہیں ہے۔

لیکن ان سب باتوں کے باوجود بظاہر ایسے اسباب ہیں، جن کی بناء پر ہمارے بہت سے لیڈر غلط قسم کی مشابہتیں جیسے تیسے اخذ کر لیتے ہیں، جن کا اوپر حوالہ دیا جا چکا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہر چند مسلم معاشرے کو واضح طور پر خصوصی فرائض انجام دینے اور خصوصی نصب العین کے حصول کا پابند ٹھہرایا گیا ہے، لیکن مسلم عوام الناس کے بارے میں عمومی طور پر کہا جاتا ہے کہ وہ ان کاموں اور فریضوں کا کما حقہٗ شعور نہیں رکھتے، کیونکہ وہ اسلام کے معانی سے آگاہ نہیں ہیں۔ چنانچہ غیر مسلم معاشروں جیسی صورتِ حال سے دوچار ہو گئے ہیں۔ میں چاہتا ہوں کہ ہم ایک بار پھر اپنے آپ کو یاد دلائیں کہ اگر مسلم معاشرے (یعنی ملّتِ اسلامیہ) کے افراد

نے من حیث المجموع اسلامی نظریۂ حیات سے مستقل طور پر اور نااُمیدی کی حد تک روگرانی کی تو پھر مجھے یہ تسلیم کرنے میں کوئی باک نہیں کہ امتِ مسلمہ کا وجود ہی نہیں ہے۔ اگر یہ بات ٹھیک ہے تو اس صورتِ میں کوئی بھی نام نہاد برگزیدہ گروہ خواہ وہ سیاسی ہو، یا مذہبی یا دانشورانہ، اسلام کو اس حیثیت سے بچا نہیں سکتا، کیونکہ قرآن نے اس کی ذمہ داری محض ملّتِ اسلامیہ کو تفویض کرتے ہوئے، اُسی پر اعتماد ظاہر کیا ہے۔ اور کسی برگزیدہ گروہ کا ذکر نہیں کیا۔ تاہم اگر اس ضمن میں امید کا کوئی شائبہ ہے، جیسا کہ راقم مقالہ کا پختہ اعتقاد ہے کہ ایسا ہی ہے تو موجودہ صورتحال کو سنبھالا دینے کے لیے اُمّتِ مسلمہ کو پورے طور پر اسلام کے مفہوم سے آگاہ کرنا ضروری ہے۔ لہٰذا سب سے پہلے لازمی فریضہ یہ ہے کہ مسلم دانشور اور رہنما مسلم جماعت کی تشکیلِ نو کریں اور صحیح معنوں میں اسلامی طریقِ کار اور اپنے طرزِ عمل سے تعمیر نو کے لیے کوشاں ہوں۔ اس نیک کام میں اب نہ تو دیر ہونی چاہیے اور نہ اس سے روگردانی ہوسکتی ہے ورنہ ہماری شکست وریخت کا المناک منظر درپیش ہوگا۔

ظاہر ہے کہ یہ فریضہ راتوں رات انجام نہیں دیا جا سکتا، مگر بہرطور اس کو پایۂ تکمیل تک پہنچانا ہے۔ یہاں ہمارا کام یہ نہیں ہے کہ ملّتِ اسلامیہ کی دگرگوں حالت پر کسی کو موردِ الزام ٹھیرائیں اور معاشرے کے مختلف طبقوں، خصوصاً حکومت اور مذہبی پیشواؤں پر تنقید کریں۔ یہ ایک ارتقائی عمل ہے جو صدیوں کی طوالت کے بعد اس حال کو پہنچا ہے اور بے شبہ [illegible] اسلام کی ابتدائی تیز رفتاری کا مظہر بھی اس میں کارفرما ہے، کیونکہ اسلام قبول کرنے و[illegible] کی بروقت روحانی تربیت کی عدم موجودگی سے بھی یہ حالات پیدا ہوئے۔ اس اثنا میں [illegible]ت کی سیاسی اور قانونی ذمہ داریوں اور ان کی خواہشات کو مدِنظر رکھتے ہوئے اور عملی زندگی [illegible] ان کی شراکت اور شمولیت کا احساس پیدا کیے بغیر یہ نصب العین حاصل نہ ہوگا اور اس [illegible]روری پہلو کو نہ تو نظرانداز کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی اس میں مزید تاخیر ہونی چاہیے۔ وہ لوگ جو اس عمل کو جاری رکھنے کی وکالت کرتے ہیں، وہ خواہی نخواہی اسلام کو بے اثر اور بے عمل کرنے کے قصوروار ہیں۔ جبکہ اللہ اسلام کو زمین پر جاری وساری کرنا چاہتا ہے۔

آیئے! قرآن کے مذکورہ الفاظ کو ایک بار پھر گوشِ ہوش سے سُنیں: ''وَامــرُھُــم شُـوریٰ بَیـنَھُـم۔'' اور سب سے پہلے ''امـرھُم'' کے معنی پر غور کریں: اُن کا معاملہ یا اُن کا کام۔ اس کا رُوئے سخن کسی فردِ واحد یا کسی خاص گروہ کی طرف نہیں ہے بلکہ یہ اُن کا مشترکہ معاملہ یا عمل ہے جو مجموعی طور پر پوری امتِ مُسلمہ سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کے بعد حکم کے الفاظ پر غور کریں ''شُـوریٰ بَیـنَھُـم'' یعنی ان کا مشترکہ معاملہ یہ ہے کہ وہ باہم ایک دوسرے سے مشورہ اور مباحثہ کر کے فیصلہ کریں۔ کوئی ایک شخص یا خاص گروہ مراد نہیں جس کو انہوں نے منتخب یا مقرر نہیں کیا۔ قرآن اس کے علاوہ کچھ نہیں کہتا کہ مسلمان نام ہے ایک فلاحی اور موثر جماعت (Community) کا یا مساویانہ مقام رکھنے والے انسانوں کی اخوت و برادری کا۔

☆☆☆