صریرخامہ
SAREER A KHAMA
TAFHEEM RESEARCH CENTRE
Category Y
ISSN Online: 3005-947X
ISSN Print: 3005-9461
Vol: 05, Issue 03 (July-September 2026)

عہدِ بنو عباس میں مسلم مسیحی تعامل اور اس کے مابعد اثرات

Muslim-Christian Interaction in the Abbasid Era and Its Aftermath

Dr. Safia
Lecturer, university of Swat. safia.shah155@gmail.com

Dr. Mufti Saeed Ahmad
Assistant Professor, FC College, University, Lahore, Pakistan. hafizsaeed@fccollege.edu.pk

Dr. Syed Adeel Shah
Visiting Lecturer, Riphah International University, Islamabad
Research Associate, Muslim Studies Centre, Islamabad. syedadeelahmedgilani@gmail.com

Abstract:
This study examines Muslim-Christian interaction during the Abbasid period and explores its intellectual, theological, social, political, and subsequent historical implications. The Abbasid era, particularly from the ninth century onwards, witnessed a significant expansion of intellectual activity in the Muslim world, within which Christian scholars, translators, theologians, and physicians played an important role. The study highlights the contribution of Christian intellectuals to the translation of Greek and Syriac philosophical, scientific, and medical works into Arabic and examines how these translations facilitated a wider process of intellectual exchange. At the same time, Muslim scholars appropriated, critically examined, and further developed these intellectual traditions within the framework of Islamic thought. Particular attention is given to the intellectual environment associated with the Abbasid caliph al-Ma'mun, where religious and theological debates brought Muslim and Christian scholars into direct engagement. The study considers figures such as Theodore Abu Qurrah and the Christian author associated with the Apology attributed to al-Kindi, while also examining the development of Muslim Christian polemical literature. It argues that these encounters cannot be understood solely in terms of religious confrontation; rather, intellectual cooperation, theological debate, translation, polemics, and political conflict operated simultaneously. The study further investigates the changing legal and social position of Christians under Muslim rule, particularly

the measures associated with the caliph al-Mutawakkil, and considers the apparent contrast between increasing intellectual interaction and the emergence of greater social restrictions. It also examines later Muslim and Christian responses, including developments in Byzantine Christian writings and Muslim theological traditions, particularly the approaches of different schools of kalam. Finally, the study considers the gradual conversion of Christian populations to Islam in different regions of the Middle East and North Africa. It demonstrates that Islamisation was neither uniform nor instantaneous, but a gradual and regionally differentiated historical process shaped by religious, social, political, economic, and institutional factors. Overall, the study presents Abbasid Muslim-Christian relations as a complex historical phenomenon characterised by both cooperation and contestation, whose intellectual and social consequences extended well beyond the Abbasid period.

Keywords: Muslim-Christian Relations; Abbasid Era; Translation Movement; Christian Scholars; Theological Debates; Islamic Intellectual History; Polemical Literature; Christian-Muslim Dialogue; Islamisation Dhimmi Communities

عباسی عہد اسلامی تاریخ کا وہ اہم دور ہے جس میں مسلم معاشرے نے علمی، فکری اور تہذیبی سطح پر نمایاں ترقی کی۔ بالخصوص نویں صدی عیسوی میں اسلامی قانون کی تدوین، فلسفیانہ فکر کی تشکیل، علوم و فنون کی ترویج اور مختلف علمی روایتوں کے باہمی تعامل نے اسلامی تہذیب کی فکری ساخت کو گہرا اثر دیا۔ یہ علمی ارتقا کسی تہذیبی تنہائی میں واقع نہیں ہوا بلکہ اس کے پس منظر میں مسلمانوں اور مسیحیوں کے درمیان ایک وسیع اور مسلسل تعامل موجود تھا۔ اس تعامل میں محض مذہبی اختلاف ہی شامل نہیں تھا بلکہ فلسفہ، سائنس، طب، منطق، الہیات، ترجمہ، تصنیف اور علمی مباحث بھی اس کا حصہ تھے۔ عباسی دور میں بالخصوص ترجمہ تحریک نے مسلم مسیحی علمی روابط کو ایک نئی جہت عطا کی۔ یونانی اور سریانی علمی ذخیرے کو عربی میں منتقل کرنے کے عمل میں متعدد مسیحی اہلِ علم اور مترجمین نے اہم کردار ادا کیا۔ یوں قدیم علمی ورثہ مسلمانوں تک پہنچا، جس کا مطالعہ اور تنقیدی استفادہ بعد میں اسلامی فلسفہ اور سائنس کی ترقی کا ذریعہ بنا۔ اسی ماحول میں مسیحی علماء نے بھی عربی کو علمی اور الٰہیاتی اظہار کی زبان کے طور پر اختیار کیا اور اپنے مذہبی افکار کو اسلامی علمی ماحول میں پیش کیا۔ اس عہد کی ایک دوسری نمایاں خصوصیت بین المذاہب مکالمہ اور مذہبی مناظروں کا فروغ ہے۔ عباسی دربار میں مختلف مذاہب کے نمائندوں کو مذہبی اور کلامی موضوعات پر گفتگو کا موقع ملا جس سے ایک دوسرے کے مذہبی مصادر، عقائد اور استدلالات سے واقفیت پیدا ہوئی۔ تاہم یہی تعامل ہر جگہ باہمی مفاہمت کا باعث نہیں بنا؛ بازنطینی ماحول میں سیاسی اور عسکری کشمکش کے ساتھ مذہبی مناظرانہ رویے میں بھی شدت پیدا ہوئی۔ چنانچہ عباسی عہد کے مسلم مسیحی تعلقات کو محض تصادم یا محض رواداری کے ایک محدود تصور میں سمجھنا درست نہیں ہو گا۔ اس دور میں علمی اشتراک، مذہبی مکالمہ، صحائفی تعامل، ترجمہ، تنقید اور مناظرانہ کشمکش بیک وقت موجود رہے۔ یہی متنوع صورتیں اس عہد کے مسلم مسیحی تعلقات کو تاریخی، علمی اور فکری اعتبار سے ایک اہم موضوع بناتی ہیں۔

مؤرخین کے مطابق نویں صدی اس اعتبار سے اہم ہے کہ اس میں اسلامی قانون کی باقاعدہ تدوین اور اسلامی فلسفہ کی باقاعدہ تشکیل شروع ہوئی تھی۔ اس طرح اسلامی تہذیب زیادہ منظم اور ترقی پذیری کی طرف رواں دواں ہوئی۔ امام شافعی کی وفات 820ء/250ھ میں ہوئی اور ان کی جانب سے اسلامی قانون کے ضمن میں عملی اشتراک سامنے آچکا تھا۔ انھوں نے اسلام کی تفہیم کے لیے فقہی اصول پیش کیے جنھوں نے بعد کے زمانوں میں اسلام کی قانونی فکر کے ارتقاء میں اساسی کردار ادا کیا تھا۔ دوسری طرف الکندی کی وفات 870ء/256ھ میں ہوئی تھی جس کو اولین مسلمان فلسفی کہا جاسکتا ہے۔ بعد میں تشکیل پانے والی اسلامی فلسفیانہ فکر میں الکندی کا اہم کردار رہا تھا۔ مسلمان دنیا میں یہ ترقی کسی علیحدگی یا تخلیہ کے ماحول میں نہیں ہوئی تھی بلکہ اس عہدِ وسطیٰ میں ان کا عیسائیوں کے ساتھ بھی وسیع تعامل قائم رہا تھا۔ ان کے مابین عقلی موضوعات پر تبادلہ خیال، تصورات کا اشتراک، مذہب اور الٰہیات سے متعلق مباحثے، علمی کتابوں کا ترجمہ اور انتقال ہوتا رہا جس سے مسلمانوں اور مسیحیوں کو ایک دوسرے کو سمجھنے کے مواقع میسر آئے۔

فلسفہ اور سائنس سے متعلق کلیسیائی رویہ

نویں صدی عیسوی سے قبل مسلمانوں اور بازنطینیوں کے مابین عسکری کشاکش کی وجہ سے جزوی طور پر ثقافتی اور مذہبی تعامل قائم ہو چکا تھا۔ اگرچہ بازنطینی سلطنت عیسائی تھی اور اس کا مسلمانوں کے ساتھ تصادم چلتا رہا تھا لیکن ان کا تعلق محض مسلسل مسلم بمقابلہ عیسائی تک محدود نہیں تھا۔ ان کے درمیان ثقافتی اور فکری اشتراک بھی چل رہا تھا۔ مسلمان دنیا میں داخلی سطح پر بھی مسلمانوں اور عیسائیوں کے مابین اہم ترین روابط قائم ہوئے تھے۔ نویں صدی عیسوی اور تیسری صدی ہجری کے دوران مسلمان علاقوں میں رہنے والے عیسائیوں کے ساتھ مسلمانوں کا تعامل بڑھ گیا اور نوبت یہاں تک پہنچ گئی کہ مسلمان دنیا کی فکری زندگی میں بھی عیسائیوں کا اشتراک پیدا ہو گیا۔ یہ فکری تعامل بھی ماضی میں ایک تاریخی بنیاد کا حامل تھا کیونکہ

529ء میں بازنطینی حکمران **جسٹینین** اول(Justinian I) نے حکم دیا کہ ایتھنز میں قائم اس ادارے کو بند کر دیا جائے جس میں فلسفہ سکھایا جاتا تھا۔ تب بعض یونانی فلسفیوں نے مشرقی دنیا کی طرف کوچ کیا۔ ان میں سے بعض ایران کے "گندی شاپور[1]" جا کر بس گئے اور وہاں فلسفہ کی تدریس کا کام کرتے رہے۔ ایران کی فتح کے بعد 637ء میں "گندی شاپور" مسلمانوں کے زیر اقتدار آ گیا۔ چنانچہ وہاں پنپنے والی فکری روایات اس دنیا کا حصہ بن گئیں جس میں مسلمان اور عیسائی دونوں ہی ایک دوسرے کے ساتھ رہتے تھے۔ چھٹی صدی عیسوی کے مصر میں "اسکندریہ" بھی ایک علمی مرکز تھا۔ مصر فتح ہونے کے بعد یہاں بھی مسلمانوں کی حکومت قائم ہو گئی۔ اس طرح اسلامی دنیا اور بازنطینی سلطنت کے درمیان ایک واضح فرق پیدا ہوا کیونکہ وہاں عیسائی کلیسیا کی اجارہ داری قائم ہو چکی تھی اور اس کے زیر اثر بازنطینیوں نے علمی مراکز کو بتدریج بند کر دیا تھا۔ دوسری طرف مسلمان دنیا میں یونانی فلسفے کا خیر مقدم کیا گیا۔ مفتوحہ خطوں میں قائم علمی مراکز میں متداول علوم کا مطالعہ، ترجمہ اور تدوین وغیرہ کا کام شروع ہوا جس سے مسلمانوں میں فلسفہ اور سائنس دونوں کو ترقی ملی۔ اس سے بعض مستشرقین میں یہ غلط فہمی پیدا ہو گئی کہ مسلمانوں کے علمی عروج کی بنیاد میں اہل یونان کا فکر و فلسفہ کارفرما تھا[2]۔

مسلم معاشروں میں فلسفہ اور سائنس کی ترویج

مسلمان دنیا میں یہ علمی سرگرمیاں آناً فاناً شروع نہیں ہوئی تھیں کیونکہ ان کو ایسے مسائل درپیش تھے جن سے نبرد آزما ہونا زیادہ ضروری تھا۔ مثلاً انہیں جنگوں اور عسکری مہمات کو مکمل کرنا تھا، سیاسی نظم پیدا کرنا تھا، معاشی مسائل کو سلجھانا تھا اور مذہب سے متعلق سوالات کے جوابات پیش کرنے تھے۔ لہٰذا یونانی فلسفہ اور سائنس ترجمہ کرنا کسی ہنگامی ترجیح میں شامل نہیں تھا۔ تاہم 750ء میں عباسی انقلاب کے بعد حالات بدل گئے اور پھر فکری سوالات زیادہ اہمیت کے حامل بن گئے۔ اب مسلمانوں کو صرف حکومت چلانے کی فکر نہیں تھی بلکہ علماء میں فلسفے، سائنس، منطق اور طب کے علاوہ اسلام اور فکری اساسیات سے متعلق سوالات میں بھی دلچسپی پیدا ہونے لگی۔ اس ضمن میں خلیفہ مامون کا اہم کردار تھا۔ اس نے 813ء سے 833ء تک حکومت کی اور اس دوران فکری سرگرمیوں کی حوصلہ افزائی کی۔ اس نے 832ء میں بغداد میں بیت الحکمت قائم کیا۔ اس ادارے کے قیام کا مقصد یونانی اور دیگر زبانوں میں لکھی گئی اہم کتابوں کا عربی میں ترجمہ کر کے ان سے ماخوذ علم کو پوری مسلمان دنیا میں پھیلانا تھا۔ اس کے زمانے میں علماء کو بازنطین میں سائنس اور فلسفہ کے بارے میں کتابوں کے مخطوطات خریدنے اور جمع کرنے کے لیے بھیجا گیا۔ تقریباً اگلی دو صدیوں تک ترجمہ نویسی کا کام چلتا ہے۔ یونانی زبان میں لکھی ہوئی فلسفہ اور سائنس کی متعدد کتابوں کو عربی میں ڈھال کر مسلمانوں میں پھیلایا گیا۔ ترجمہ نویسی کے اس عمل میں بیک وقت یونانی، سریانی اور عربی زبانوں پر عبور رکھنے والے عیسائیوں کی خوب خدمات حاصل کی گئیں۔ لہٰذا تاریخ یہ نہیں کہتی کہ مسلمانوں نے رومی علاقوں کو فتح کیا اور یونانی علوم کو حاصل کیا بلکہ تاریخ یہ سمجھاتی ہے کہ عیسائی برادریوں کے ساتھ مسلمانوں کا رابطہ قائم ہوا جس کے بعد ان کے ہاں موجود علم تک رسائی ملی۔ پھر یونانی تصنیفات کا عربی میں ترجمہ ہوا جس سے مسلمانوں کو قرآن مجید اور احادیث مبارکہ کے ساتھ ساتھ عقلی علوم سے بھی بہرہ ور ہونے اور ان کو مزید ترقی و ترویج دینے کا موقع ملا[3]۔

---

[1] اردو میں اس کو "جندی شاپور" کہا جاتا ہے۔ اس کا نام پہلوی زبان میں "عسکر شاپور" کے معنی رکھتا ہے، یعنی شاپور کی فوجی بستی یا شہر۔ ایک قدیم تاریخی شہر تھا جو موجودہ ایران کے صوبہ خوزستان (اہواز کے علاقے) میں واقع تھا۔

[2] I. R. Netton, Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology, Curzon Press, London, (1989), pp. 13–15.

[3] Majid Fakhry, A Short Introduction to Islamic Philosophy, Theology and Mysticism, Oneworld, Oxford, (1997), pp. 135–137.

مسیحی مترجمین کی خدمات

جن عیسائی سکالرز نے ترجمہ نویسی کی خدمات سر انجام دیں ان میں حنین بن اسحاق (873ء) سب سے معروف تھا۔ حنین کا تعلق نسطوری مسیحیت کے ساتھ تھا اور وہ حِرا کا باشندہ تھا۔ اس نے گندی شاپور میں تعلیم حاصل کی تھی اور متعدد کتابوں کا عربی ترجمہ کیا تھا۔ اس کے ساتھ دیگر نسطوری اور مونوفیزی عیسائی بھی اس کام میں شریک تھے[4]۔ لہذا یہ کہا جا سکتا ہے کہ دیگر زبانوں کے علوم و فنون کو عرب دنیا میں روشناس کروانے میں صرف مسلمان ہی نہیں بلکہ عیسائی بھی شریک تھے۔ ایک دلچسپ پہلو یہ ہے کہ تمام یونانی کتابوں کا براہ راست عربی میں ترجمہ نہیں کیا گیا تھا بلکہ ان میں سے بعض کا یونانی سے سریانی اور پھر سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا گیا تھا۔ ممکن ہے کہ بعض کتابیں پہلے ہی یونانی سے سریانی میں ترجمہ ہو چکی ہوں اور ان کو سریانی زبان سمجھنے والے عیسائیوں میں پذیرائی حاصل ہو چکی ہو اور مسلمانوں کے عہد میں ان کا سریانی سے عربی میں ترجمہ کیا گیا ہے۔

ایک مسئلہ یہ سامنے آیا ہے کہ اس زمانے کی ترجمہ شدہ بعض یونانی کتابوں کی اصالت اور استناد معلوم نہیں ہو سکی ہے۔ یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ کون سی کتاب کس مصنف نے لکھی ہوئی ہے۔ مثلا "ارسطو کی الٰہیات[5]" (Theology of Aristotle) کے بارے میں عہد وسطیٰ کے مسلمانوں کا خیال تھا کہ یہ ارسطو کی ہی تصنیف ہے۔ لیکن جدید تحقیقات نے ثابت کیا ہے کہ اس کی تصنیف ارسطو نے نہیں کی تھی بلکہ اس کا مصنف نامعلوم ہے[6]۔ اس میں موجود افکار پر نو فلاطونیت کے گہرے اثرات ہیں[7]۔ اس مسئلہ سے پیدا ہونے والے نتائج میں پہلا یہ تھا کہ مسلمانوں کو اس کتاب کے مطالعہ کے دوران بعض ایسے نکات ملے جو ان کے مذہبی فلسفہ کے ساتھ بظاہر موافق تھے۔ اس لیے بعض اوقات ان کو یہ محسوس ہوا کہ ارسطو ہمارے عقائد کو تسلیم کر رہا ہے۔ جب کہ وہ یہ رائے ایک ایسی تصنیف کے بارے میں قائم کر رہے تھے جو ارسطو کی تخلیق نہیں تھی۔ ارسطو کو اس قدر اہمیت دی گئی کہ ایک حکایت یہ بھی معروف ہو گئی کہ خلیفہ المامون کے خواب میں ارسطو آیا اور اس نے خلیفہ کو بیت الحکمت قائم کرنے کی تلقین کی تھی[8]۔ اس کو بھی

---

[4] اس ضمن میں تفصیل کے لیے دیکھیے:

- Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, 2nd ed., Columbia University Press, New York, (1983), pp. 12–14.
- Dimitri Gutas, Greek Thought, Arabic Culture: The Graeco-Arabic Translation Movement in Baghdad and Early ʿAbbāsid Society (2nd–4th/8th–10th Centuries), Routledge, London, (1998), pp. 131–145.

[5] عہد بنو عباس میں اس کا ترجمہ اب دستیاب نہیں ہے۔ تاہم عربی زبان میں اس کا ایک جدید ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔ دیکھیے: ارسطو طالیس، المیتافیزیقا: ماوراء الطبیعۃ، (مترجم: ڈاکٹر محی الدین محمد مطاوع، دار صقصافۃ، مصر، (202ء)

[6] اس ضمن میں تفصیل کے لیے دیکھیے:

- Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, pp. 19–27
- Ian Richard Netton, Allah Transcendent, pp. 12–13

[7] نو افلاطونیت (Neoplatonism) کو ایک ایسا مخلوط العناصر، شعبۂ فلسفہ کہا جا سکتا ہے جس میں فلسفے اور مذہب و روحانیت کے عناصر کو مرکب کیا گیا ہو اور افلاطونیت کی تجدید کی کوشش کی گئی ہو یا اس کو نئے انداز سے سمجھنے کی سعی کی گئی ہو۔ کہا جاتا ہے کہ اس فلسفے اور مذہبی رجحانات کی مخلوط بازی کی ابتدا افلوطین (Plotinus) نے کوئی تیسری صدی عیسوی میں رکھی تھی۔ یہاں حرف "نو" اور neo سے مراد نئے کی ہے۔

[8] Majid Fakhry, A History of Islamic Philosophy, p. 12.

حکایت کی بجائے اور تاریخی خبر اور مسلمہ حقیقت سمجھ لیا گیا تھا۔ ایسا واقعی ہوا تھا یا نہیں؟ یہ بھی قابل تحقیق ہے۔

مذہبی مباحثوں کا انعقاد

المامون صرف کتابوں کو جمع کرنے اور ان کا ترجمہ کرنے میں دلچسپی نہیں رکھتا تھا بلکہ وہ مذہبی مباحثات اور مذاکرات کا بھی اہتمام کرتا اور ان میں الگ الگ مذاہب بشمول اسلام اور عیسائیت کے نمائندوں کو مدعو کرتا تھا۔ ان مجالس میں آزادیِ اظہار کی کھلی اجازت ہوتی تھی۔

یہ بھی ملحوظ رہے کہ مباحثوں کی ابتداء المامون نے نہیں کی تھی بلکہ اس کی ابتداء المامون سے پہلے ہو چکی تھی۔ المنصور، ہارون الرشید اور المہدی نے المامون سے پہلے حکومت کی تھی اور المہدی نے 781ء میں خود عراق کے نسطوری نمائندے "کیتھولکوس **تمتھیس**" (Catholicos Timothy) کے ساتھ ایک مناظرہ کیا تھا[9]۔ لہذا کہا جا سکتا ہے کہ المامون نے پہلے سے موجود روایت کو تسلسل اور استمرار دیا تھا۔ تاہم المامون کے زمانے میں یہ مباحثے صرف مسلمانوں اور مسیحیوں کے مابین محدود نہ رہے بلکہ اس میں دیگر ادیان کو بھی شامل کر لیا گیا تھا جن میں مانویت[10] (Manichaeism) کے پیروکار بھی شامل تھے[11]۔

لہذا بنو عباس کے عہد کے مسلم مسیحی تعلقات کو محض تصادم اور تنازع کی صورت میں نہیں دیکھا جا سکتا ہے بلکہ یہ ملحوظ رکھنا ضروری ہے کہ اس عہد میں عیسائیوں کا بھی مسلمانوں کی طرح علمی سرگرمیوں میں باقاعدہ اشتراک ملتا ہے۔ مسلمان حکمرانوں نے ایسا ماحول فراہم کیا تھا جس میں عیسائی علماء ترجمہ نویسی، تدریس، مباحثوں اور علم کے انتقال ایسی سرگرمیوں میں شریک رہے ہیں۔ اس ماحول میں لچک کا یہ عالم تھا کہ عیسائی علماء کو اپنے مذہبی عقائد کے دفاع کا پورا موقع دیا جاتا تھا۔

مؤرخین نے اس ضمن میں دو عیسائی علماء کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے پہلا "واضروس أبو قرة" (Theodore Abu Qurrah) اور دوسرا "عبد المسیح

---

[9] تفصیل کے لیے دیکھیے:

Alphonse Mingana, "The Apology of Timothy the Patriarch before the Caliph Mahdi," Bulletin of the John Rylands Library, Vol. 12, (1928), pp. 137–298.

[10] مانویت اپنے بانی مانی کی نسبت سے موسوم ایک مذہبی تحریک تھی، جس کا آغاز تیسری صدی عیسوی میں ایران کے ماحول میں ہوا۔ مانی نے اپنے آپ کو خدا کا رسول اور حضرت عیسیٰؑ کی بشارت کردہ "فارقلیط" قرار دیا۔ اس نے زرتشت، بدھ اور حضرت عیسیٰؑ کی تعلیمات کو اپنے مذہبی نظام میں شامل کیا اور دعویٰ کیا کہ وہ ان انبیاء کی تعلیمات کی تکمیل کے لیے آخری زمانے میں مبعوث ہوا ہے۔ شاپور اول کے دور میں اسے شاہی سرپرستی حاصل ہوئی، جس کے باعث مانویت ایران میں تیزی سے پھیلی، تاہم زرتشتی مذہبی پیشواؤں کی مخالفت کے نتیجے میں مانی کو ایران چھوڑنا پڑا۔ بعد ازاں واپسی پر بہرام کے عہد میں اسے گرفتار کر کے نہایت بے رحمی سے قتل کر دیا گیا اور اس کے پیروکاروں کو بھی شدید مظالم کا سامنا کرنا پڑا۔ مانی سے منسوب سات کتابوں کا ذکر ملتا ہے، جن میں شاپور گان اور تصویری کتاب ارتنگ خاص طور پر معروف تھیں۔ اس کی تصانیف میں مذہبی تعلیمات کے ساتھ تصاویر اور نقش و نگار بھی شامل تھے۔ مانی نے ایک مخصوص رسم الخط بھی ایجاد کیا جو سریانی اور فارسی عناصر کا مرکب تھا۔ اس کی تعلیمات میں سابقہ انبیاء کے بارے میں سخت تنقید پائی جاتی ہے، اگرچہ حضرت عیسیٰؑ کو "رسولِ نور" قرار دیا گیا ہے۔ مانویت کا بنیادی عقیدہ ثنویت تھا، جس کے مطابق کائنات دو ازلی اور متضاد اصولوں، یعنی نور اور ظلمت، سے مرکب ہے۔ نور خیر، پاکیزگی اور روشنی کی علامت جبکہ ظلمت شر اور برائی کی نمائندہ ہے۔ انسانی وجود اور کائنات میں ان دونوں عناصر کے اختلاط سے اخلاقی کشمکش پیدا ہوتی ہے۔ مانی نے اخلاقی زندگی کے لیے دس بنیادی احکام پیش کیے، جن میں بت پرستی، جھوٹ، بخل، قتل، زنا، چوری، جادو اور مذہبی شک سے اجتناب شامل تھا، جبکہ نماز اور عملی جدوجہد کی بھی تاکید کی گئی۔ مانوی معاشرہ عام پیروکاروں اور "صدیقون" جیسے خواص میں تقسیم تھا۔ ساسانی مخالفت کے باوجود یہ مذہب ایران سے باہر پھیلا اور عباسی دور تک اس کے پیروکار موجود رہے۔

[11] Alfred Guillaume, "Theodore Abu Qurra as Apologist," The Muslim World, Vol. 15, (1925), p. 46.

ابن اسحاق الکندی" تھا۔ابو قرہ کا تعلق ملکائی مسیحیت[12] سے جب کہ الکندی کا تعلق نسطوری مسیحیت کے ساتھ تھا۔ان دونوں میں سے ابو قرہ کے بارے میں زیادہ معلومات ملتی ہیں۔الکندی کی طرف ایک کتاب"Apology"(**رسالة عبد المسيح الكندى**)منسوب ہے لیکن جدید تحقیقات کے سامنے آنے کے بعد محققین اس کو الکندی کی تصنیف قرار دینے میں متردد اور متذبذب ہیں[13]۔اس لیے مؤرخین کے ہاں الکندی کا مباحثوں میں باقاعدہ شریک ہونا بھی کم یقینی ہے۔

ابو قرہ 799ء میں شام کے شمالی علاقے حران میں یونانی آرتھوڈوکس کلیسیا کا بشپ تھا۔یہ وہی کلیسیائی طبقہ تھا جس سے "یوحنا دمشقی" (749ء) بھی منسلک تھا۔اس نے اپنے زمانے میں فلسطین میں قائم معروف خانقاہ " دیر مار سابا"(Laura of Saint Sabas) سے تعلیم حاصل کر رکھی تھی۔یوحنا دمشقی بھی یہاں قیام کر چکا تھا[14]۔اس لیے کہا جاسکتا ہے کہ ابو قرہ کا شمار یوحنا دمشقی کے متعبین میں کیا جاسکتا ہے۔

829ء میں ابو قرہ اور المامون کے درمیان مناظرہ ہوا[15]۔اس مناظرے میں متعدد فلسفیانہ سوالات پر گفتگو ہوئی جن میں ختنہ کا وجود، جبر و قدر، مسیح علیہ السلام کی بشریت اور الوہیت وغیرہ شامل تھے۔ مسیح علیہ السلام سے متعلق سوالات اس مناظرہ میں غالب اہمیت کے حامل تھے۔مسلمان اور عیسائی دونوں ہی مسیح علیہ السلام کو روح اللہ اور کلمۃ اللہ تسلیم کرتے ہیں۔قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

اِنَّمَا الْمَسِيْحُ عِيْسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُوْلُ اللّٰهِ وَ كَلِمَتُهٗ ۚ اَلْقٰىهَاۤ اِلٰى مَرْيَمَ وَ رُوْحٌ مِّنْهُ[16]

مسیح عیسیٰ بن مریم (علیہ السلام) تو صرف اللہ تعالیٰ کے رسول اور اس کے کلمہ (کن سے پیدا شدہ) ہیں، جسے مریم (علیہا السلام) کی طرف ڈال دیا تھا اور اس کے پاس کی روح ہیں۔

چنانچہ اس بحث میں دونوں مناظرین نے ایک دوسرے کے مذہبی صحائف سے دلائل پیش کیے۔ابو قرہ نے قرآن مجید کی آیات سے استدلال کیا اور

---

[12] عرب میں رہنے والے وہ عیسائی جو بازنطینی عیسائی روایات پر عمل پیرا تھے۔

[13] ابو قرہ کے بارے میں تفصیل کے لیے دیکھیے:

- Sidney H. Griffith, "Reflections on the Biography of Theodore Abū Qurrah," Parole de l'Orient, Vol. 18, (1993), pp. 143–170, esp. pp. 153–158.
- Adel-Théodore Khoury, Les Théologiens Byzantins et l'Islam, Nauwelaerts, Louvain, (1969), Chapter 3.
- William Muir, The Apology of al-Kindy, Society for Promoting Christian Knowledge, London, (1887).
- N. A. Newman (ed.), The Early Christian-Muslim Dialogue: A Collection of Documents from the First Three Islamic Centuries, Interdisciplinary Biblical Research Institute, Hatfield, PA, (1993), pp. 355–545.
- Georges Tartar, Dialogue Islamo-Chrétien sous le Calife al-Maʾmūn 813–834: Les Épîtres d'al-Hāshimī et d'al-Kindī, unpublished PhD thesis, University of Strasbourg, (1977).
- [14] Sidney H. Griffith, "Reflections on the Biography of Theodore Abū Qurrah," p. 150.

[15] اس مناظرے کے خلاصہ کے لیے دیکھیے:

- Alfred Guillaume, "Theodore Abu Qurra as Apologist," pp. 46–51.
- J. Windrow Sweetman, Islam and Christian Theology, Part I, Vol. I, Lutterworth Press, London, (1945), p. 68.

[16] النساء:171

مباحثے میں شامل "سعد بن خالد بصری" نے عہد نامہ جدید سے دلائل پیش کیے۔ اس مناظرے کا مقصد محض یہ دکھانا نہیں تھا کہ عیسائیوں کو اپنے اور مسلمانوں کو اپنے مذہب کا خوب علم ہے بلکہ اس سے یہ معلوم ہوا کہ دونوں طبقات مناظرانہ امور کے لیے ایک دوسرے کے مذہبی صحائف سے واقف اور ان سے دلائل پیش کرنے کو ہمہ وقت تیار رہتے تھے۔ اس لیے مناظرے کے اختتام پر مسیح علیہ السلام کے "کلمۃ اللہ" اور "روح اللہ" ہونے پر اتفاق ہوا لیکن ان دونوں اصطلاحات کے مفہوم پر اختلاف باقی رہا۔ ابو قرہ اور اس کے مؤیدین کا موقف تھا مسیح علیہ السلام محض تخلیق شدہ انسان نہیں تھے بلکہ ان میں الوہی مقام و مرتبہ تھا۔ مسلمان شرکاء نے اس موقف کو مسترد کرتے ہوئے آپ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ کی مخلوقات میں سے ایک قرار دیا۔

مناظرے کے دوران ایک موقع پر بحث میں گرما گرمی پیدا ہو گئی۔ ایک مسلمان مناظر "محمد بن عبد اللہ الہاشمی" نے ابو قرہ کے کسی موقف پر سخت تنقید کی تو المامون خود ابو قرہ کے دفاع کے لیے میدان میں آ گیا اور اس نے ابو قرہ سے کہا:

"یہ انصاف کی عدالت ہے۔ تم اگر بلا خوف اپنا استدلال پیش کرو گے تو اس پیش کش میں تم غلط نہیں ہو گے"۔

اس نے مزید یہ بھی کہا کہ:

"جو کوئی بھی اپنے مذہب کو برحق ثابت کرنے کا اہل ہے، اس کو بولنے کی اجازت ہے[17]"۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ المامون نے صرف بین المذاہب مناظروں کا انعقاد ہی نہیں کیا تھا بلکہ اس نے بین المذاہب علمی مکالموں کو ترویج دینے کی کوشش کی تھی۔ لہذا اس عہد کو عیسائی بمقابلہ مسلمان نہیں بلکہ علمی تعامل، صحائفی تعامل اور الہیاتی تعامل کے تناظر میں بھی دیکھنے کی ضرورت ہے۔

مناظرانہ تصانیف

الکندی کی طرف منسوب کتاب "Apology" سے متعلق تاحال یہ طے نہیں ہو سکا کہ آیا واقعی یہ کتاب نویں صدی عیسوی میں الکندی نے ہی لکھی تھی یا نہیں تاہم اس میں اسلام پر ابو قرۃ سے زیادہ شدید تنقیدات پیش کی گئی ہیں۔ اس لیے خود مستشرقین کا خیال ہے کہ یہ بعد میں کسی ایسے زمانے میں لکھی گئی کتاب ہے جب مسلمانوں اور عیسائیوں کے مابین کشاکش کی شدت میں اضافہ ہو چکا تھا۔ اس کے مندرجات سے بھی اس رائے کی تائید ہوتی ہے۔ اس کے باوجود انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کا مستشرق مقالہ نگار "G. Le Troupeau" اس کو الکندی کی ہی مستند تصنیف قرار دیتا ہے۔ سکالرز نے اس کتاب کو الکندی کی استناد کے ساتھ تسلیم نہیں کیا کیونکہ اس کی زبان انتہائی سخت ہے اور ان کے مطابق نویں صدی عیسوی میں کسی عیسائی کو اس طرز اور اسلوب کی کتاب لکھنے کی ہمت نہیں ہو سکتی تھی۔ تاہم ولیم میور (William Miur) کا خیال ہے کہ المامون کے دربار میں اظہارِ رائے کی مکمل آزادی تھی لہذا اُس زمانے میں ایسی کتاب کی تصنیف عین ممکن تھی۔ اس کے سخت اسلوب سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ اس کو بعد کے کسی زمانے میں لکھا گیا تھا[18]۔

ولیم میور کے مطابق الکندی ایک عرب نسطوری عیسائی تھا اور اس کا نام قبل از اسلام عرب کے ایک قبیلے "الکندہ" کے ساتھ مربوط تھا۔ 820ء میں المامون کے ایک درباری عبد اللہ بن ہاشمی نے اس کو اسلام قبول کرنے کی دعوت دی۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ابو قرہ کے ساتھ تو خلیفہ المامون کا باقاعدہ مناظرہ ہوا تھا لیکن الکندی کا معاملہ مختلف تھا۔ اس میں ایک مسلمان سکالر ایک عیسائی کو

[17] Alfred Guillaume, "Theodore Abu Qurra as Apologist," p. 46.

[18] William Muir, The Apology of al-Kindy, p. 27.

اسلام قبول کرنے کی دعوت دیتا ہے جس کو وہ مسترد کر دیتا ہے اور پھر مسترد کرنے کی وجہ بیان کرتے ہوئے وہ کتاب تحریر کرتا ہے۔اس نے اپنی کتاب میں اسلام قبول نہ کرنے کی ایک طویل توضیح پیش کر رکھی ہے۔اس ضمن میں

- الکندی کا ایک مؤقف یہ ہے کہ وہ نبی اکرم ﷺ کو پیغمبر تسلیم نہیں کرتا ہے کیونکہ اس کے مطابق آپ ﷺ نے مستقبل سے متعلق پیشین گوئیاں نہیں فرمائی تھیں، آپ ﷺ نے معجزات نہیں دکھائے تھے اور خواتین کے حقوق کے بارے میں آپ ﷺ کی بعض تعلیمات سے آپ ﷺ کے کردار سے متعلق منفی تاثر قائم ہوتا ہے۔
- الکندی کا دوسرا موقف تھا کہ قرآن مجید منزل من اللہ کتاب نہیں ہے۔اس میں خواتین سے متعلق تعلیمات، اس کی جنگی تعلیمات اور اس کی جمع و تدوین کے طریقہ کے بارے میں اسلامی بیانیہ تسلی بخش نہیں ہے۔

ابو قرہ اور الکندی کے حوالے سے سامنے آنے والی اس تفریق کو یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ:

- علمی تراث میں الکندی کی تصنیف کا زمانہ 820ء جب کہ ابو قرۃ کے مناظرہ کا زمانہ 829ء مذکور ہے۔
- ابو قرہ کا تعلق یونانی آرتھوڈوکس ملکائی مسیحیت سے تھا جب کہ الکندی کا تعلق نسطوری مسیحیت کے ساتھ تھا۔
- ابو قرہ حران کا بشپ تھا جب کہ الکندی ایک عربی عیسائی عالم تھا۔
- ابو قرہ نے المامون کے ساتھ مناظرہ کیا جب کہ الکندی نے اسلام قبول کرنے کی دعوت کے رد عمل میں اپنی آراء پیش کیں۔
- ابو قرہ کے مناظرہ کی تفصیلات کو واضح انداز میں تاریخی دستاویزات کا حصہ بنایا گیا ہے جب کہ الکندی کی تصنیف کی استناد ہی مشکوک ہے۔
- ابو قرہ نے مسیح علیہ السلام کی الوہیت سمیت دیگر امور پر تبادلہ خیال کیا تھا جب کہ الکندی سے منسوب کتاب میں نبی اکرم ﷺ کی رسالت اور قرآن مجید کی حقانیت پر سخت اسلوب میں تنقیدات پیش کی گئی ہیں۔
- ابو قرہ سے منسوب تفصیلات میں باقاعدہ اور رسمی مناظرہ ملتا ہے جب کہ الکندی مکمل طور پر نجی اور ذاتی آراء پر مبنی گفتگو کرتا ہوا نظر آتا ہے۔

اس سے مسلمان قارئین کے ساتھ ساتھ غیر مسلم قارئین کے لیے بھی یہ سمجھنا آسان ہو جاتا ہے کہ آخر بعض علماء نے "دلائل النبوۃ" کو سیرت نگاری میں باقاعدہ ایک فن کے طور پر کیوں متعارف کروایا اور اس فن کی اہم کتابیں کیوں پیش کیں۔اس فن کی تفصیلات سے متعلق ایک مستقل مقالہ تصنیف کرنے کی ضرورت ہے تاہم عہدِ وسطیٰ کے مسلمانوں کی جانب سے پیش کی گئی تین کتابیں اس کے فہم میں اساسی کردار ادا کر سکتی ہیں۔ان میں سے ایک امام بیہقی کی "دلائل النبوۃ ومعرفۃ أحوال صاحب الشریعۃ"، دوسری علامہ ابو نعیم اصبہانی کی "دلائل النبوۃ" اور تیسری قاضی عبد الجبار معتزلی کی "تثبیت دلائل النبوۃ" شامل ہے۔ان کتابوں میں الکندی اور اس ایسے دیگر معترضین کے تمام اہم اعتراضات کا علمی بنیادوں پر تسلی بخش جواب دیا جا چکا ہے۔دلچسپی رکھنے والے ان کا مطالعہ کر سکتے ہیں۔

لہذا کہا جا سکتا ہے کہ محققین کے لیے المامون کا عہد مسلم مسیحی تعامل کے اعتبار سے انتہائی توجہ طلب ہے کیونکہ اس عہد میں عیسائیوں کو اپنے عقائد کی وضاحت کرنے، اپنے مذہبی اصولوں کا دفاع کرنے، دیگر ادیان پر تنقید کرنے اور سرِ عام اختلاف کا اظہار کرنے کی اجازت تھی۔ان کو یقین دہانی کروائی گئی تھی کہ اس کی پاداش میں ان کو کسی گرفت کا سامنا نہیں کرنا پڑے گا۔تاہم المامون پھر بھی مسلمان حکمران تھا۔لہذا سیاسی طاقت و غلبہ مسلمانوں کے ہاتھ میں ہی تھا۔اس لیے سیاسی اعتبار سے عیسائیوں اور دیگر ادیان کے پیروکاروں کا درجہ ثانوی ہی رہا۔اس لیے المامون کے ہاں آزادی

اظہار رائے کی اجازت کو ہم جدید مذہبی تکثیریت میں پائی جانے والی اس مبینہ حریت کے ساتھ مربوط نہیں کر سکتے ہیں جس کا ذکر عموماً ملتا ہے۔

علمی تعامل کا تسلسل

مسلمانوں اور عیسائیوں کے مابین ترجمہ و تصنیف کے ذریعے قائم ہونے والا علمی تعامل نویں صدی کے بعد دسویں صدی میں بھی جاری رہا۔ اس کی اہم مثال فلسفیانہ مکاتبِ فکر کی تشکیل ہے۔ نویں صدی میں اسکندریہ میں فلسفے کا مکتب حران میں منتقل ہو گیا اور پھر وہ دسویں صدی کی ابتداء میں بغداد آ گیا۔ بغداد اُس وقت دار الحکومت تھا، اس میں بیت الحکمت قائم کیا گیا تھا اور جغرافیائی اعتبار سے وہ یونانی فلسفہ کے مرکز جندی شاپور کے قریب بھی تھا۔ چنانچہ کچھ عرصے بعد بغداد فلسفے کی تعلیم و تدریس اور تصنیف کا مرکز بن گیا۔ اس زمانے میں بھی علمی سطح پر مسلمانوں اور عیسائیوں کا اشتراک رہا تھا۔ ایک نسطوری عیسائی "یوحنا بن حیلان" (932ء)، مسلمان فلسفی "محمد بن محمد بن ترخان بن اوزلغ" المعروف "الفارابی" (950ء) اور پھر ایک مونوفیزی عیسائی "یحیٰ بن عدی" (974ء) اس ضمن میں زیادہ معروف ہوئے تھے[19]۔

پہلے عہد میں عیسائیوں کو ترجمہ نویسی کے فن کی وجہ سے فلسفہ اور سائنس کے میدان میں علمی اعتبار سے مسلمانوں پر اولیت حاصل رہی تھی۔ لیکن اس زمانے میں مسلمان خود ان علوم میں اتنی ترقی کر چکے تھے کہ اب وہ عیسائیوں کے برابر کھڑے ہو گئے۔ اب مسلمانوں نے عیسائیوں کو عربی زبان سیکھنے، عربی زبان میں اپنے عقائد کی تصنیف کرنے، بائبل کا عربی زبان میں ترجمہ کرنے اور عربی علمی ثقافت میں اپنا حصہ ڈالنے کی ترغیب دی۔ اس کو ہم "باہمی تعامل" کا نام دے سکتے ہیں۔ اس کے بعد عیسائیوں نے بھی عربی زبان کو علمی اور الٰہیاتی زبان کے طور پر اختیار کر لیا۔ چنانچہ 755ء میں ایک نا معلوم ملکائی سکالر کی جانب سے فلسطین میں عربی زبان میں تثلیث کی توضیح پر پہلی کتاب لکھی گئی۔ یہی حلقہ یوحنا دمشقی اور تھیوڈور ابو قرہ کے ساتھ ہی منسلک تھا[20]۔ ابو قرہ اس ضمن میں اس لیے اہم ہے کہ اس نے عربی، سریانی اور یونانی زبانوں میں لکھا۔ عربی زبان میں اس کی دستیاب تحریروں کی تعداد بیس ہے۔ اس لیے اس کو عربی میں لکھنے والے اولین معلوم ماہرِ الٰہیات قرار دیا جاتا ہے[21]۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان دنیا میں رہنے والے مسیحیوں نے صرف قدیم زبانوں میں تحریر و تصنیف کو جاری نہیں رکھا تھا۔ جب انھوں نے دیکھا کہ عربی غالب ثقافتی زبان بن چکی ہے تب انھوں نے بھی اس زبان کو اختیار کیا اور اس میں اپنے مذہبی افکار کی ترجمانی کی۔ یہ رجحان ترقی حاصل کر

---

[19] اس ضمن میں تفصیل کے لیے دیکھیے:

- Ian Richard Netton, Al-Fārābī and His School, Routledge, London, (1992), pp. 1–11.
- Joel L. Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam, 2nd ed., Brill, Leiden, (1992), pp. 75–77 and 104–107.

[20] تفصیل کے لیے دیکھیے:

- Samir Khalil Samir, "The Earliest Arab Apology for Christianity (c. 750)," in Samir Khalil Samir and J. S. Nielsen (eds.), Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258), Brill, Leiden, (1994), pp. 57–114.
- Sidney H. Griffith, "The View of Islam from the Monasteries of Palestine in the Early ʿAbbāsid Period," Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. 7, (1996), pp. 9–28, esp. pp. 10–12.

[21] Sidney H. Griffith, "Reflections on the Biography of Theodore Abū Qurrah," p. 13.

گیا اور پھر یہودی اور عیسائی علماء نے عربی زبان میں بائبل کا ترجمہ بھی کر ڈالا۔ یہودی علماء میں سے اس ضمن میں "سعید الفیومی"(Saadya Gaon) وہ پہلا شخص تھا جس نے یہودی عربی(Judaeo-Arabic) میں عہد نامہ عتیق کو پیش کیا[22]۔ یہودی عربی میں عربی زبان کو عبرانی رسم الخط میں لکھا جاتا تھا۔ البتہ عہد نامہ جدید کا قصہ قدرے پیچیدہ ہے کیونکہ کسی ایک وقت میں اس کا کوئی اکلوتا ترجمہ نہیں ہوا تھا بلکہ مختلف اوقات میں، مختلف مقامات پر اس کے متعدد زبانوں میں تراجم ہوئے تھے۔ بعض لوگوں نے یونانی سے عربی، بعض نے سریانی سے عربی، بعض نے قبطی زبان سے عربی زبان اور بعض لوگوں نے لاطینی زبان سے عربی زبان میں عہد نامہ جدید کا ترجمہ لکھا۔ اس وقت عہد نامہ جدید کا عربی میں ترجمہ شدہ قدیم ترین دستیاب مخطوطہ ویٹکن لائبریری میں موجود ہے اور یہ ترجمہ فلسطین میں قائم معروف خانقاہ " دیر مار سابا"(Laura of Saint Sabas) میں سریانی زبان سے تیار کیا گیا تھا۔ اس میں پولس کے خطوط کے علاوہ اناجیل کے کچھ حصے شامل ہیں۔ اس کی تاریخ کا تعین نہیں ہو سکا تاہم کہا جاتا ہے کہ یہ آٹھویں یا نویں صدی عیسوی میں تیار کیا گیا تھا۔ اس کے علاوہ بھی متعدد نسخے دستیاب ہیں جن میں سے ایک نسخہ اسی خانقاہ میں تیار ہوا تھا اور وہ مکمل اناجیل اربعہ کے یونانی سے عربی ترجمہ پر مشتمل ہے۔

ابن الندیم کے مطابق المامون کے زمانے میں کسی نے عہد نامہ عتیق اور عہد نامہ جدید، دونوں کا عبرانی اور یونانی زبانوں سے اردو میں ترجمہ کیا تھا۔ ممکن ہے کہ یہ خبر درست ہو اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ خبر درست نہ ہو کیونکہ ایسا کوئی ترجمہ آج دستیاب نہیں ہے جس سے اس کی تصدیق ہو سکے۔ البتہ یہ ایک تصدیق شدہ حقیقت ہے کہ تیرہویں صدی عیسوی سے پہلے دنیا میں بائبل کا عربی زبان میں کوئی باضابطہ اور مسلمہ ترجمہ نہیں تھا۔ پہلا ترجمہ اسکندریہ میں "ہبۃ اللہ العصال" نے لکھا تھا جس کو ایک معیاری، باضابطہ اور متداول ترجمہ قرار دیا جا سکتا ہے[23]۔ چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ:

- مسیحی مترجمین نے یونانی فلسفہ کا عربی میں ترجمہ کیا، مسلمان علماء نے اس کا مطالعہ کر کے فلسفہ کو مزید ترقی دی۔
- مسیحی مترجمین نے یونانی زبان میں لکھی ہوئی سائنسی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کیا، مسلمانوں نے ان تراجم کو اسلامی علمی ثقافت کے ساتھ مربوط کر کے آگے بڑھایا۔
- مسیحی علماء روایتی انداز میں یونانی اور سریانی زبانیں استعمال کرتے تھے۔ مسلمانوں کے غلبہ کے بعد انھوں نے عربی زبان کو بھی اختیار کر لیا۔ مسیحی علماء یونانی اور سریانی زبانوں میں کلیسیائی الٰہیات کو پیش کرتے تھے۔ بعد میں اس کے لیے بھی عربی زبان کو اختیار کر لیا گیا۔
- بائبل کا بھی عربی زبان میں ترجمہ کیا گیا جس کی اسلامی عربی ماحول میں حوصلہ افزائی کی گئی تھی۔
- مسلمان اور مسیحی علماء، دونوں نے ہی عربی زبان میں تعلیم و تدریس کی لہٰذا کہا جا سکتا ہے کہ علمی قیادت دونوں کے ہاتھ میں رہی تھی۔

---

[22] اس ضمن میں تفصیل کے لیے دیکھیے:

- Joshua Blau, "Saadya Gaon's Pentateuch Translation and the Stabilization of Mediaeval Judaeo-Arabic Culture," in Jože Krasovec (ed.), Interpretation of the Bible, Sheffield Academic Press, Sheffield, (1998), pp. 393–398.
- Hava Lazarus-Yafeh, Intertwined Worlds: Medieval Islam and Bible Criticism, Princeton University Press, Princeton, (1992), Chapter 5.

[23] Bruce M. Metzger, The Early Versions of the New Testament: Their Origin, Transmission and Limitations, Oxford University Press, Oxford, (1977), pp. 257–268, esp. pp. 259–262.

یہ بھی ملحوظ رہے کہ عربی زبان میں اپنے دینی ادب کو پیش کرنا ایک چیز تھی اور عبادات میں عربی زبان کو استعمال کرنا دوسری چیز تھی۔ ابتداء میں عیسائیوں کے ہاں عبادات میں روایتی زبانیں ہی مستعمل رہی تھیں۔ ملکائی (یونانی آرتھوڈوکس مسیحی) اپنی عبادات میں یونانی زبان، سریانی بولنے والے سریانی زبان اور مصر کے قبطی عبادات کے دوران قبطی زبان استعمال کرتے تھے۔ ان سرگرمیوں میں عربی زبان کو جلد اختیار نہیں کیا گیا تھا۔ بارہویں صدی عیسوی میں مصر کے عیسائیوں نے عربی زبان کو مذہبی رسوم میں استعمال کرنا شروع کیا۔ قبطی عیسائیوں کے رہنما "جبرائیل ثانی" (Gabriel II) نے پہلی مرتبہ دعائے ربانی[24] (Lord's Prayer) کو عربی میں پیش کیا تھا۔ چنانچہ معلوم ہوتا ہے کہ قبطی کلیسیا میں روایتی عبادت قبطی زبان میں ہی رہی البتہ پادری اس کو عربی زبان میں تشریح کے ساتھ پیش کرتا تھا تاکہ عربی بولنے والے عام لوگ اس کو سمجھ سکیں۔ اگلی دو صدیوں میں قبطی مسیحیوں کی مذہبی کتابوں کا عربی زبان میں ترجمہ شروع ہو گیا۔ اب ان کے ہاں کتابوں میں قبطی اور عربی زبانیں ایک دوسرے کے متوازی لکھی جاتی تھیں[25]۔ ایک وقت تھا جب مسلمان اپنی ضرورت کے تحت عیسائی مترجمین سے یونانی سائنس اور فلسفہ کا عربی ترجمہ کروا رہے تھے۔ دوسرا وقت ایسا تھا جس میں عیسائی اپنی ضرورت کے تحت اپنی مذہبی زبانوں کا رخ تبدیل کر رہے تھے۔

باہمی افہام و تفہیم

جس زمانے میں عرب دنیا کے مسیحی باشندوں کے ساتھ عرب مسلمانوں کا علمی تعامل فروغ پا رہا تھا اسی زمانے کے بازنطینی علاقوں کے پادری اپنی تحریروں میں اسلام اور مسلمانوں کے خلاف منافرت پیدا کرنے میں مصروف تھے۔ زیادہ رابطوں کے نتیجے میں زیادہ تفہیم پیدا نہیں ہو سکی بلکہ نویں صدی عیسوی کے دوران ایک دوسرے کے بارے میں مسلمانوں اور عیسائیوں کی تصنیفات میں قلمی جارحیت نمایاں ہو رہی تھی۔ چنانچہ ایک طرف علمی تعامل تھا جو مثبت جہت میں رواں دواں تھا اور دوسری طرف مناظرانہ مذہبیت پر مشتمل کتابیں تھیں جو ان کے مابین تعلق میں کشیدگی پیدا کر رہی تھیں۔ پیچھے الکندی کی مثال پیش کی جا چکی ہے جس کی جانب منسوب کتاب میں نبی اکرم ﷺ، قرآن مجید، اسلام کی جنگی تعلیمات اور خواتین کے بارے میں اسلامی تعلیمات پر سخت تنقید مذکور ہے۔ ممکن ہے کہ یہ واقعی الکندی کی کتاب ہو پھر بھی یہ المامون کے عہد کی ایک استثنائی کتاب ہو سکتی ہے لیکن بعد کے زمانوں میں اس نوعیت کی کتابوں میں مزید اضافہ ہو گیا تھا۔ المامون کے عہد میں مقامی مسلمان اور مسیحیوں کے مابین مکالمہ ہوتا تھا لیکن بعد میں یہ مکالمہ سخت تنقیدی مناظروں کی صورت اختیار کر گیا اور بتدریج اس کو نارمل سمجھا جانے لگا۔ نویں صدی عیسوی میں اس کی ابتداء بازنطینی پادریوں نے کی۔ اس کی پہلی وجہ مسلمانوں اور بازنطینیوں کے درمیان ہونے والی جنگیں تھیں اور دوسری وجہ ان لڑائیوں میں فتح کے بعد عباسی سلطنت میں ہونے والی توسیع تھی۔ شام اور ایشیائے کوچک کے درمیان علاقے اس تنازع کے اہم مراکز تھے۔ تاہم محض عسکری کشمکش اس نئی

---

[24] لوقا کی انجیل کے مطابق ایک حواری نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام سے درخواست کی کہ اسے دعا سکھائی جائے۔ آپ علیہ السلام نے اس کو ایک دعا سکھائی کہ "اے باپ تیرا نام پاک مانا جائے۔ تیری بادشاہی آئے۔ ہماری روز کی روٹی ہر روز ہمیں دے۔ اور ہمارے گناہ معاف کر کیوں کہ ہم بھی اپنے ہر قرض دار کو معاف کرتے ہیں اور ہمیں آزمائش میں نہ لا"۔ (لوقا کی انجیل، باب 11، فقرہ 2 تا 4) اس کے علاوہ دعائے ربانی کا ایک حصہ حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے پہاڑی وعظ میں بھی شامل ہے۔ اس کے الفاظ یوں ہیں: "اے ہمارے باپ تُو جو آسمان پر ہے۔ تیرا نام پاک مانا جائے۔ تیری بادشاہی آئے۔ تیری مرضی جیسی آسمان پر پوری ہوتی ہے زمین پر بھی ہو۔ ہمارے روز کی روٹی آج ہمیں دے۔ اور جس طرح ہم نے اپنے قرض داروں کو معاف کیا ہے، تُو بھی ہمارے قرض ہمیں معاف کر۔ اور ہمیں آزمائش میں نہ لا بلکہ برائی سے بچا"۔ (متی، باب 6، فقرہ 9 تا 13)

[25] Otto Friedrich August Meinardus, Christian Egypt, Ancient and Modern, French Institute of Oriental Archaeology, Cairo, (1965), p. 108.

جارحیت کی توضیح کے لیے کافی نہیں ہے کیونکہ مسلمانوں اور بازنطینیوں کے مابین پہلے ہی جنگیں جاری تھیں لہذا سوال یہ ہے کہ بعد میں بازنطینی پادریوں کی تصنیفات میں اسلام کے خلاف تعصب کی شدت میں اضافہ کیوں ہو گیا؟ اس کو بازنطینی مصنفین کی تصنیفات کے تناظر میں سمجھنا زیادہ بہتر ہو گا۔

معترف تیوفانس

سب سے پہلے " معترف تیوفانس"(Theophanes the Confessor) پر توجہ دینے کی ضرورت ہے۔ یہ شخص پہلے بازنطینی اشرافیہ کا ممبر تھا اور بعد میں راہب بن گیا۔ اس پر مستزاد یہ کہ تیوفانس اپنے عہد کے ایک حکمران "لیو چہارم"(Leo IV the Khazar) کا درباری بھی تھا۔ اس کی مذہبی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس نے 787ء میں منعقد ہونے والی نیقیہ کی دوسری مجلس میں بھی شرکت کی تھی تاہم اس مجلس میں اس نے شہنشاہ کی جانب سے چلنے والی ایک ایسی تحریک کی مخالفت کی جس کا مقصد مذہبی شبیہوں کا خاتمہ کرنا تھا، اس مخالفت کی پاداش میں تیوفانس کو قید کر دیا گیا۔ اس نے تاریخ سے متعلق ایک کتاب لکھی جس میں 284ء سے 813ء تک کے حالات درج ہیں۔ اسلام کا ظہور بھی اسی دوران ہوا تھا اس لیے تیوفانس نے اس بارے میں بھی اپنی آراء اس کتاب میں لکھی ہیں۔ یوحنا دمشقی کی مانند تیوفانس نے بھی اسلام کو ایک الگ اور آزاد مذہب تسلیم کرنے کی بجائے عیسائیت کا ہی ایک بدعتی فرقہ قرار دیا تھا۔ اس نے بعض انتہائی شدید قسم کے جھوٹ بھی اپنی کتاب میں شامل کیے تھے۔ مثلا:

- تیوفانس نے لکھا کہ پیغمبر اسلام ﷺ مرگی کے مریض تھے۔
- آپ ﷺ اپنی زوجہ حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہ سے متعلق مسائل کا شکار تھے۔
- آپ ﷺ نے مصر اور فلسطین کا سفر کر کے وہاں موجود یہودی اور عیسائی علماء کے ساتھ ملاقاتیں کیں اور اس دوران ایک نئے عیسائی بدعتی فرقہ کی اختراع میں ایک بدعتی راہب نے آپ ﷺ کی رہنمائی کی۔

اہم بات یہ کہ کہ تیوفانس کے یہ دعوے تاریخی حقائق پر مبنی نہیں ہیں بلکہ اس زمانے میں اسلام کے خلاف متعصب بازنطینی پادریوں کے مناظرانہ مزاج کی عکاسی کرتے ہیں۔ تیوفانس نے یہ ظاہر کیا کہ مذہبی اور اخلاقی اعتبار سے اسلام کی تعلیمات انتہائی انسانی دنیا کے لیے خطرناک ہیں۔ اس نے لکھا کہ:

- اسلام ایک ایسی جنت کا تصور پیش کرتا ہے جو نفسانی خواہشات کو پورا کرنے اور لذت پر مبنی ماحول کی عکاسی کرتی ہے۔
- اسلام غیر مسلم اقوام پر حملہ آور ہو کر جہاد اور قتال کے ذریعے ان کا خاتمہ کرنے کی تلقین کرتا ہے۔
- اسلام سکھاتا ہے کہ ایسی جنگوں میں کوئی مسلمان اگر قتل ہو جائے تو وہ ثواب اور اجر سے ہمکنار ہو گا۔
- اسلام ایک ایسی زندگی گزارنے کا درس دیتا ہے جس میں کوئی اخلاقی حد نہیں ہے اور یہ مکمل طور پر بے قید ہے۔

اس قدر گھناؤنے الزمات لگانے کے باوجود تیوفانس یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ اسلام مظلوموں، لاچاروں اور ناداروں کی مدد کرنے کی تلقین بھی کرتا ہے۔ یہ نکتہ اس لیے اہم ہے کہ تیوفانس اپنے تعصب کے باوجود اسلام کی طرف منسوب بعض اخلاقی اقدار کو مثبت اسلوب میں پیش کرتا ہے۔

تیوفانس نے نبی اکرم ﷺ کو عربوں کے سردار اور (معاذ اللہ) ایک جھوٹے نبی کے طور پر پیش کیا ہے۔ وہ آگے بڑھتے ہوئے آپ ﷺ کی گستاخی میں یہودیوں کو بھی شامل کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ بعض یہودیوں نے اس خیال سے اسلام قبول کر لیا کہ آپ ﷺ بائبل کے موعود مسیحا ہیں۔ لیکن جب انھوں نے آپ ﷺ کو اونٹ کا گوشت کھاتے ہوئے دیکھا تو ان کو محسوس ہوا کہ ان کو سمجھنے میں غلطی ہو گئی ہے۔ چنانچہ انھوں نے اسلام کو

سبو تاژ کرنے کی غرض سے نبی اکرم ﷺ کو عیسائیت سے متعلق غلط معلومات پہنچانا شروع کر دیں اور اس کے بعد مسیحیوں کے بارے میں جارحانہ رویہ اختیار کرنے کی حوصلہ افزائی کی[26]۔

اس سے اسلامی مصادر سے متعلق بازنطینی پادریوں کی تصنیفی جارحیت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے اور یہ معلوم کیا جا سکتا ہے کہ اس کے پیچھے اسلام کے بارے میں لاعلمی ہی نہیں بلکہ مذہبی تعصب بھی کارفرما تھا۔

نیکیتاس بازنطینی

اگلا مصنف نیکیتاس بازنطینی ہے۔ نویں صدی عیسوی میں میخائل ثالث (Michael III) کو مسلمانوں (غالباً خلیفہ المتوکل) کی جانب سے دو خطوط ملے اور میخائل نے نیکیتاس کو ان دونوں خطوط کا جواب تیار کرنے کا حکم دیا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ الٰہیاتی موضوعات پر مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان بحث تا حال جاری تھی تاہم لہجہ اور اسلوب مناظرانہ ہو چکا تھا۔ نیکیتاس چاہتا تھا کہ وہ عیسائیت کا دفاع کرے، مسیح علیہ السلام سے متعلق کلیسیائی عقائد پر مسلمانوں کی تنقیدات کے جوابات پیش کرے، اسلام کے برحق ہونے کو مسترد کرے، اسلامی عقائد پر تنقید کرے اور اس ارادے کا اظہار کرے کہ اگر حالات نے اجازت دی تو وہ اسلام اور مسلمانوں کے خلاف عملی طور پر جنگ کے لیے میدان میں نکل جائے۔ چنانچہ اب یہ علمی الٰہیات کا مسئلہ نہیں تھا بلکہ اس میں مذہبی پراپیگنڈے سے آگے بڑھ کر مذہبی اور عسکری تصادم بھی شامل ہو گیا تھا۔

چنانچہ اس نے عقیدہ تثلیث کا دفاع کرتے ہوئے اپنی تصنیف کو شروع کیا۔ اس کے بعد قرآن مجید کی حقانیت پر شدید دریدہ دہنی کی۔ اس نے لکھا کہ یہ ایک غلط، نقصان دہ، باہم متناقص، غیر مربوط اور شیطانی ماخذ سے لی گئی کتاب ہے۔ مستشرقین یہ تسلیم کرتے ہیں کہ ان میں سے کوئی بھی بات سچ نہیں ہے لہذا ان کو مذہبی مناظرے کے دوران لگائے گئے الزامات سمجھنا چاہیے کیونکہ ان کا شمار تاریخی حقائق میں نہیں ہوتا ہے۔

قرآن مجید کے بعد نیکیتاس نے نبی اکرم ﷺ کی شان اقدس پر بھی گستاخانہ الزامات پیش کیے ہیں۔ ان الزامات کا تعلق آپ ﷺ کے کردار اور نفسیات کے ساتھ ہے۔ اس نے لکھا کہ نبی اکرم ﷺ کا مقصد شہرت حاصل کرنا تھا اس لیے آپ ﷺ نے مذہب کا سہارا لیا۔ آپ ﷺ اپنی نفسانی خواہشات کو پورا کرنا چاہتے تھے اس لیے آپ ﷺ نے نبوت و رسالت کی اتھارٹی کا دعویٰ کیا تاکہ آپ کے کسی عمل پر لوگوں کی جانب سے کوئی الزام عائد نہ ہو سکے۔

اس کے بعد نیکیتاس لکھتا ہے اسلام بت پرستانہ مذہب ہے۔ مسلمان سمجھتے ہیں کہ وہ اللہ تعالیٰ کی پرستش کرتے ہیں جب کہ وہ اصل میں انہیں شیطان کی پرستش کی طرف لایا گیا ہے کیونکہ (نعوذ باللہ) پیغمبر اسلام ﷺ کی وحی اصل میں شیطان کی جانب سے ہے۔

وہ یہ نہیں کہتا کہ اسلام میں الٰہیاتی اغلاط ہیں بلکہ یہ دعویٰ کرتا ہے کہ بنیادی طور پر اسلام ایک شیطانی مذہب ہے۔ اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ بازنطینیوں کے ہاں اسلام کے خلاف تعصب کس انتہا تک پہنچ چکا تھا۔ اسلام کے خلاف نیکیتاس کی آراء محض مذہبی تعصب پر مبنی نہیں تھیں بلکہ ان کی بنیاد میں اس کا سیاسی اور عسکری ماحول بھی کارفرما تھا۔ اس کا تعلق بازطین سے تھا جہاں مسلمانوں کو عسکری حریف شمار کیا جاتا تھا۔ یوحنا دمشقی اور ابو قرہ کے معاملہ میں ایسا نہیں تھا۔ اسی لیے نیکیتاس نے لکھا کہ:

- پیغمبر اسلام ﷺ ایک قاتل تھے۔
- آپ ﷺ پر مانویت کے شدید مذہبی اثرات تھے، اسی لیے آپ ﷺ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی الوہیت کا انکار فرمایا تھا۔ (مانویت

[26] Adel-Théodore Khoury, Les Théologiens Byzantins et l'Islam, Chapter 4.

میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو پیغمبر سمجھا جاتا تھا۔ وہاں تثلیث کے عقیدے کو بھی تسلیم نہیں کیا گیا تھا۔)

- آپ ﷺ ایک (نعوذ باللہ) جاہل اور جعلی شخص تھے۔
- آپ ﷺ نے عربوں کو دھوکا دے کر ایک ایسا مذہب قبول کروایا جو (نیکیتاس کے مطابق) باطل تھا[27]۔

اس کا یہ مطلب ہر گز نہیں کہ نیکیتاس اسلام کے بارے میں مکمل طور پر لاعلم تھا۔ اس کی تحریر سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ قرآن مجید کے بارے میں معلومات رکھتا تھا کیونکہ اس کی تحریر میں قرآن مجید کی بعض سورتوں کے نام ملتے ہیں۔ نیکیتاس عربی جانتا تھا یا نہیں؟ اس کا جواب نفی میں دیا جا سکتا ہے۔ غالباً وہ قرآن مجید کے کسی یونانی ترجمہ سے استفادہ کر رہا تھا۔ لیکن یہ معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ کس طرح اسلام کو مانویت کے ساتھ منسلک کر رہا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کے مذہب کے بارے میں جاننے کا مطلب یہ نہیں کہ لازمی طور پر دونوں فریقین کے ہاں ایک دوسرے کے لیے ہمدردی بھی پائی جاتی ہو۔ بعض اوقات ایک دوسرے کے بارے میں زیادہ علم کی وجہ سے تنقید میں بھی زیادہ شدت پیدا ہو سکتی ہے۔ اس کی تحریروں میں غصہ، تعصب، جارحیت اور مناظرانہ مزاج کی شدت بدرجہ اتم نظر آتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ نیکیتاس کا حاکم میخائل ثالث ایشیائے کوچک میں مسلمانوں کے ساتھ جنگ میں مصروف تھا۔ 863ء میں اس جنگ میں بازنطینی افواج کو فتح حاصل ہوئی اور یہ فتح فیصلہ کن موڑ ثابت ہوئی۔ وگرنہ اس سے پہلے بازنطینی افواج کی پوزیشن دفاعی تھی۔ 863ء کے بعد ان کی پوزیشن جارحانہ ہو گئی۔ ایک مؤرخ کے الفاظ میں:

" عربوں کی جانب سے پہلی یلغاروں کے زمانے سے لے کر قسطنطنیہ میں لیو سوم کی فتح تک بازنطینی سلطنت کو محض اپنے وجود اور بقا کے لیے جدوجہد کرنا پڑی۔ اس کے بعد ایک صدی سے زیادہ عرصے تک وہ ایک سخت اور دشوار دفاعی جنگ میں مصروف رہی۔ لیکن اب 863ء کی فتح کے بعد حالات کا رخ بدل گیا اور ایشیا میں بازنطینی سلطنت کے حملہ آورانہ دور کا آغاز ہوا۔ یہ جارحانہ پیش قدمی ابتدا میں اگرچہ سست رفتاری سے شروع ہوئی لیکن دسویں صدی کے دوسرے نصف میں اس کی رفتار مسلسل بڑھتی گئی اور بازنطینی افواج تیزی سے آگے بڑھنے لگیں[28]"۔

اس لیے یوحنا دمشقی اور ابو قرہ کی سماجی و ریاستی حیثیت کے مقابلے میں تیوفانس اور نیکیتاس کے حالات مختلف تھے۔ اس لیے ان کے درمیان تصنیفی اور تحریری اسلوب بھی مختلف تھا۔

نیکیتاس کے اسلوب نے بعد میں کلیسیائی مصنفین میں مقبولیت حاصل کر لی۔ مقبولیت کا یہ گراف ان بازنطینی خطوں میں زیادہ بڑھنے لگا جہاں سے تعلق رکھنے والے عیسائی جنگوں میں مسلمانوں کے ہاتھوں قتل ہوئے تھے۔ کلیسیا نے ان کو شہید قرار دیا جس سے عسکری کشمکش اور مذہبی شناخت مابین تعلق بتدریج مضبوط ہو گیا۔ لہذا اب یہ بیانیہ تشکیل پانے لگا کہ مسلمان عیسائیوں کے دشمن ہیں لہذا بازنطینی سلطنت اور عیسائیت کا دفاع کرنے کے لیے مسلمانوں کے خلاف جنگ کو تسلسل ملنا چاہیے۔ اس نوعیت کی جنگ میں قتل ہونے والا شہید کہلائے گا[29]۔ اب جنگ کو عرب بمقابلہ بازنطین نہیں بلکہ

---

[27] John Meyendorff, "Byzantine Views of Islam," Dumbarton Oaks Papers, Vol. 18, (1964), pp. 113–132, esp. pp. 121–123 and 127–128.

[28] George Ostrogorsky, History of the Byzantine State, 3rd ed., Rutgers University Press, New Brunswick, (1969), p. 227.

[29] دیکھیے:

- Adel-Théodore Khoury, Les Théologiens Byzantins et l'Islam, Chapters 6–8.

اسلام بمقابلہ عیسائیت سے موسوم کیا جانے لگا۔

لہذا معلوم ہوا کہ زیادہ رابطوں کا نتیجہ بہتر تفہیم کی صورت میں نہیں نکلا کیونکہ جب دو طبقات کا تعامل سخت کشمکش پر مبنی ہو تو وہ ایک دوسرے کے بارے میں جاننے، سمجھنے اور مکالمہ و مباحثہ کرنے کی بجائے زیادہ جارح بن سکتے ہیں۔اس لیے جس عباسی حکومت نے اپنے ہاں مسلم مسیحی علمی تعامل اور اشتراک کا ماحول قائم کیا تھا، اسی عباسی حکومت کو تیوفانس اور نیکیتاس جیسے بازنطینیوں کی جانب سے اسلام، پیغمبر اسلام ﷺ، قرآن مجید اور مسلمانوں کے بارے میں جھوٹ اور تعصب پر مبنی افکار و آراء کا سامنا بھی کرنا پڑ رہا تھا۔

اعتدال پسند اہلیان کلیسیا

تاہم تمام بازنطینی مصنفین نیکتاس اور تیوفانس کی طرح نہیں تھے۔بعض مصنفین نے پر امن اور مصالحت پسندانہ مناہج کو بھی اختیار کیا تھا۔وہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان مشترکہ بنیادوں کی تلاش میں تھے۔ان بنیادوں میں "توحید" سب سے زیادہ اہم تھی۔دونوں مذاہب کے پیروکاروں کا خدا کے ایک ہونے پر ایمان تھا۔اس لیے بازنطینی مسیحیوں کی تصنیفات منظم نہیں تھیں۔ان میں چار مختلف رویے اور درجے پائے جاتے تھے:

1. باہمی تفہیم پر مبنی مکالمہ
2. الٰہیات کے علم کی سطح پر تنقیدات
3. سخت مناظرانہ مخالفت
4. عسکری تصادم کی بنا پر مذہبی سطح پر شیطانی تصور

اس حوالے سے اعتدال پسندی کی ایک اہم مثال "لیو ثالث" (Leo III) تھا جس کو حضرت عمر بن عبد العزیزؒ کی جانب سے ایک خط موصول ہوا جس میں اسے مسیحی عقائد کی وضاحت پیش کرنے کو کہا گیا۔اس کے جواب میں لیو نے دعویٰ کیا کہ مسیحی اور مسلمان ایک ہی خدا پر ایمان رکھتے ہیں۔یہ نیکتاس کے اس دعوے سے متعارض و متخالف تھا جس میں اس نے اسلام کو شیطانی مذہب قرار دینے کی کوشش کی تھی۔لیو نے یہ بھی کہا کہ مذہبی حوالے سے مسلمانوں اور عیسائیوں کو ایک جیسے مسائل کا سامنا ہے۔دونوں ہی مذہبی طبقات اور فرقوں میں تقسیم ہو چکے ہیں۔اس لیے صرف عیسائیت پر تفرق و انتشار کا طعن نہیں کیا جانا چاہیے۔لیو نے اس سوال کی وضاحت بھی کی کہ مسیحیوں میں صلیب کی تعظیم و تکریم کیوں کی جاتی ہے۔اس نے مکۃ المکرمہ میں خانہ کعبہ کے ساتھ اس کا تقابل کرتے ہوئے لکھا کہ مسلمان بھی ایک طبعی مقام کی جانب رخ کرتے ہیں جس کو کعبہ کہا جاتا ہے اور اس کی نسبت حضرت ابراہیم علیہ السلام کی طرف کی جاتی ہے۔لہذا جس طرح عیسائیوں میں صلیب کو مذہبی علامت سمجھا جاتا ہے اسی طرح مسلمانوں کے پاس ہی ایک مقدس مذہبی مقام ہے۔اس لیے صرف عیسائیوں کے ہاں مذہبی علامت کے استعمال کو غیر عقلی قرار نہیں دینا چاہیے۔عیسائیوں کے ہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام، مریم علیہا السلام اور بعض شخصیات کو مقدس قرار دے کر ان کی شبیہیں تیار کر کے رکھی جاتی ہیں۔اس ضمن میں لیو نے کہا ہم ان مادی اشیاء کی پرستش نہیں کرتے ہیں بلکہ یہ شبیہیں تعلیمی اور جذباتی اہمیت کی حامل ہیں کیونکہ ایک طرف ان کے ذریعے لوگوں کو عیسائیت کے حوالے سے تعلیمات حاصل ہوتی ہیں اور دوسری طرف یہ شبیہیں اپنے پیروکاروں کو جذباتی اعتبار دے مقدس شخصیات کے ساتھ رابطہ استوار کرنے میں مدد دیتی ہیں۔

- John Meyendorff, "Byzantine Views of Islam," pp. 123–125 and 129–130.

لیو کا یہ خط 726ء سے پہلے کا تھا کیونکہ اس کے بعد اس نے ان شبیہوں کو استعمال کرنے پر پابندی عائد کر دی تھی۔ پہلے وہ خود ان شبیہوں کا دفاع کر رہا تھا اور پھر اس نے خود ہی ان کے استعمال پر پابندی عائد کر دی تھی۔ اس طرح یہاں ایک دلچسپ تضاد پیدا ہو جاتا ہے۔ لہذا اگر حضرت عمر بن عبد العزیز کے نام اس کا جوابی خط واقعی مستند ہے تو پھر ان کے مابین یہ مراسلت اور یہ زمانہ، دونوں ہی اہم ہیں۔ جب کہ اس مراسلت کی صحت اور اصالت قطعی طور پر ثابت شدہ نہیں ہے۔ لہذا اس کو تاریخی حقیقت قرار دینے کی بجائے احتیاط کے ساتھ برتنے کی ضرورت ہے۔

اس کے کئی صدیوں بعد حکمران مینوئل اول (Manuel I) کا زمانہ آیا جس نے اس سوال پر پادریوں کے ساتھ اختلاف کیا کہ "مسیحیت میں داخل ہونے والے مسلمانوں کے ساتھ کس نوعیت کا برتاؤ کیا جائے؟"۔ کیا ان کو مجبور کیا جائے کہ وہ حضرت محمد ﷺ کے خدا پر سب و شتم کریں؟۔ مینوئل کا کہنا تھا کہ ہم ایسا نہیں کریں گے کیونکہ ایسا کرنے کا مطلب یہ ہو گا کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کا خدا الگ الگ ہے۔ مینوئل ایسا نہیں مانتا تھا لہذا وہ اپنے اختلاف پر ڈٹا رہا[30]۔

چنانچہ جوہن مینڈروف (John Meyendorff) کا کہنا ہے کہ اسلام کے بارے میں بازنطینی رویہ بھی دو قسم کا تھا۔ پہلا انتہائی متشدد موقف کا حامل تھا جس کے مطابق نبی اکرم ﷺ (نعوذ باللہ) جعلی نبی، اسلام ایک باطل دین اور مسلمان عیسائیوں کے دشمن قرار دیے جاتے تھے۔ دوسری طرف اعتدال پسند رویہ تھا جس کے مطابق مسلمانوں کو اہم مذہبی امور میں غلطی کے مرتکب قرار دیا جاتا تھا تاہم یہ تسلیم کیا جاتا تھا کہ وہ اسی خدا پر ایمان رکھتے ہیں جس پر عیسائیوں کا ایمان تھا۔ اس اعتبار سے بازنطینی عیسائیت غیر توحیدی نہیں تھی[31]۔

اسی طرح مسلمانوں میں بھی مصنفین کے ہاں عیسائیوں کے بارے میں متنوع مواقف پائے گئے تھے۔ ان میں بعض مناظرانہ مزاج کے حامل جب کہ بعض اعتدال پسند تھے[32]۔ دونوں اطراف کے مصنفین کی کتابوں کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک دوسرے کے بارے میں جاننے سے

---

[30] دیکھیے:

- Adel-Théodore Khoury, Les Théologiens Byzantins et l'Islam, Chapter 9.
- John Meyendorff, "Byzantine Views of Islam," pp. 125–127.
- Arthur Jeffery, "Ghevond's Text of the Correspondence between Umar II and Leo III," Harvard Theological Review, Vol. 37, (1944), pp. 269–332.
- Jean-Marie Gaudeul, "The Correspondence between Leo and ʿUmar: ʿUmar's Letter Re-Discovered?" Islamochristiana, Vol. 10, (1984), pp. 109–157.

[31] تفصیل کے لیے دیکھیے:

- John Meyendorff, "Byzantine Views of Islam," pp. 124–125.
- C. L. Hanson, "Manuel I Comnenus and the 'God of Muhammad': A Study in Byzantine Ecclesiastical Politics," in John V. Tolan (ed.), Medieval Christian Perceptions of Islam, Garland, New York and London, (1996), pp. 55–82.

[32] اس موضوع کی تفصیل کے لیے دیکھیے:

Hugh Goddard, *Muslim Perceptions of Christianity*, Grey Seal, London, (1996), Chapter 2

مکالمہ تو آسان ہو جاتا ہے لیکن اگر یہ جاننا صرف مناظرہ کی غرض سے ہو تو اس کا فائدہ محض تنقید کی حد تک رہ جاتا ہے۔عیسائیوں کے بارے میں مسلمانوں میں تنقیدی مزاج صرف اس لیے پیدا نہیں ہوا تھا کہ انھوں نے عیسائیوں سے متعلق زیادہ معلومات حاصل کر لی تھیں۔بلکہ یہ معلوم کرنے کے لیے اس سوال پر غور کرنا ہو گا کہ وہ کون سے سیاسی، سماجی، علمی اور مذہبی حالات تھے جن میں یہ مناظرانہ ماحول پیدا ہوا تھا؟

اس کے جواب میں ہمیں یروشلم کی عبرانی یونیورسٹی کی ایک خاتون مستشرق اور یہودی سکالر "ہاوالازارُس یافخ"(Hava Lazarus-Yafeh) کی تصریحات زیادہ مفید معلوم ہو سکتی ہیں۔یافخ نے لکھا ہے کہ مسیحیت پر مسلمانوں کے نقد کی تین باہم مربوط صورتیں تھیں:

- قدیم یہودیوں کی جانب سے عیسائیت پر تنقیدات مسلمانوں سے پہلے ہی پیش کی جا چکی تھیں۔
- بعض مسلمان مصنفین نے یہودیوں کی یہ مناظرانہ تنقیدات کو مستعار لے کر اپنی کتابوں میں شامل کر لیا تھا۔
- مسلمان مصنفین نے بعد میں ان تنقیدات کو زیادہ منظم اور جامع تنقیدات کی صورت میں پیش کیا۔
- اس کے نتیجے میں عہدِ وسطیٰ کے یہودی مصنفین عیسائیوں کے خلاف مسلمانوں کی تنقیدات سے استفادہ کرنے لگے۔

عام طور پر مصنفین کے ہاں ان مذاہب کے دو گروہ بیان ہوتے ہیں۔پہلے گروہ میں مسلمان اور دوسرے گروہ میں ذمی (اسلامی ریاست میں رہنے والے یہودی اور عیسائی) رکھے جاتے ہیں۔یافخ کا کہنا ہے کہ اگر ہم مسئلہ کو مختلف تاریخی زاویے سے دیکھیں تو ہم ان گروہوں کی ایک الگ تشکیل کر سکتے ہیں۔مثلاً یہودیت اور اسلام کو اکٹھا رکھا جا سکتا ہے کیونکہ دونوں ہی مذہبی قانون کے حوالے سے سخت تشویش رکھتے ہیں۔دونوں ہی مذہبی علامتوں پر کم انحصار کرتے ہیں اور دونوں ہی کسی حد تک عقلیت کی تائید کرتے ہیں۔دوسری طرف عیسائیت میں مذہبی علامتوں اور شبیہوں کا زیادہ استعمال ہوتا ہے اس لیے عیسائیت کو ان سے الگ رکھا جا سکتا ہے[33]۔لیکن اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اسلام اور یہودیت باہم مماثل ہیں۔اس کا مطب یہ ہے کہ پیچھے بیان کردہ سوال کے حوالے سے مختلف تاریخی گروہ بندی زیادہ مفید ہو جاتی ہے۔

چنانچہ کہا جا سکتا ہے کہ بازنطینی سلطنت میں اسلام کے بارے میں مرور ایام کے ساتھ مذہبی نقطہ نظر میں بتدریج تبدیلی پیدا ہوئی تھی۔لیو سوم اور مینوئل اول کو ایک جانب اور نیکیتاس کو دوسری جانب رکھا جا سکتا ہے۔اسی طرح مسلمانوں میں بھی مناظرانہ مزاج مصنفین کو ایک طرف اور معتدل مزاج مصنفین کو دوسری طرف رکھا جا سکتا ہے۔

تیونس یونیورسٹی میں اسلامی تہذیب کے پروفیسر عبد الکریم الشرفی کا موقف ہے کہ عیسائیت پر مسلمانوں کی تنقیدات کو صرف الٰہیات کے ذریعے نہیں سمجھا جا سکتا ہے۔اس میں دیگر چیزیں بھی کارفرما ہیں جن کو مدنظر رکھنا ضروری ہے۔مسلمان دنیا اور عیسائی دنیا میں ان دونوں کے سماجی تعلقات ایک جیسے نہیں تھے۔اس لیے یہ نہیں پوچھنا چاہیے کہ عیسائیت پر مسلمانوں کی تنقیدات میں کون سے استدلالات پیش کیے گئے ہیں بلکہ یہ پوچھنا چاہیے کہ تاریخ کے مخصوص حصوں میں مسلمانوں کی جانب سے یہ استدلالات کیوں پیش کیے جا رہے تھے؟ڈاکٹر الشرقی نے اس کی مندرجہ ذیل چھ وجوہات تلاش کی ہیں:

David R. Thomas, Anti-Christian Polemic in Early Islam: Abū ʿĪsā al-Warrāq's "Against the Trinity", Cambridge University Press, Cambridge, (1992).

[33] Hava Lazarus-Yafeh, "Some Neglected Aspects of Medieval Muslim Polemics against Christianity," Harvard Theological Review, Vol. 89, (1996), p. 84.

1. اس عہد میں مسلمان اسلامی سلطنت میں غالب ہونے کے باوجود اقلیت میں تھے۔ حکمرانی مسلمانوں کے پاس تھی اس لیے مسلمانوں کی مذہبی شناخت میں مضبوطی اور استحکام پیدا کرنے کے لیے مناظرانہ کتابوں کو ذریعہ بنایا جاسکتا تھا۔
2. اس عہد میں کثیر تعداد میں لوگ اپنے مذاہب کو ترک کر کے اسلام میں داخل ہو رہے تھے۔ اس لیے ضروری تھا کہ ان کو اسلام پر قائم رکھا جائے اور ان پر واضح کیا جائے کہ ان کے سابقہ مذہبی عقائد کے مقابلے میں اسلامی عقائد میں کون کون سے امتیازات ہیں[34]۔ چنانچہ مسلمان علماء نے اس ضرورت کے تحت مذہبی مناظرانہ اور کلامی بحث کو فروغ دینا ضروری سمجھا۔
3. اس عہد میں مسلم علمِ کلام کی تشکیل ہوئی اور اس کے ارتقائی مراحل میں نقدِ مسیحیت کا مرحلہ بھی شامل ہو گیا لہذا نقدِ مسیحیت اور مسلم علم کلام کی تشکیل کو دو الگ الگ سرگرمیوں میں شمار نہیں کرنا چاہیے۔ بعض علماء صرف نقد مسیحیت میں مصروف تھے اور دیگر علماء علم کلام کے داخلی موضوعات پر لکھ رہے تھے۔ ان میں حقیقتِ مطلقہ، صفات باری تعالیٰ، وحی کی نوعیت، نبوت کی حقیقت اور قرآن مجید کی حیثیت ایسے موضوعات شامل تھے۔ اس ضمن میں ان کو بعج مسیحی تصورات اور عقائد کا بھی سامنا تھا جن میں تثلیث، حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی بشرت والوہیت و نبوت، تجسد و حلول، وحی اور الہامی مذاہب سے متعلق کلیسیائی افکار شامل تھے۔
4. بعض مسلمان علماء اسلام کے احقاق کے لیے بائبل سے دلائل جمع کرنے میں دلچسپی رکھتے تھے۔ انھوں نے نبی اکرم ﷺ کی آمد کی ان پیشین گوئیوں کو اپنی کتابوں میں شامل کیا جو بائبل میں شامل تھیں۔ یہ دلچسپی مسلمانوں کے مطالعہِ بائبل کا نہ صرف سبب بنی بلکہ اس نے بعد میں مسلم مسیحی مناظرانہ ادب میں بھی اہم کردار ادا کیا تھا۔
5. ایک تاریک عامل یہ تھا کہ مسلمانوں اور عیسائیوں میں معاشی جمود کے ادوار میں سخت باہمی عداوت اور سماجی کشمکش تھی۔ اس لیے سماجی و سیاسی مقاصد بھی مناظرانہ لٹریچر کی تیاری کا سبب بنے۔ "الجاحظ" کو اس کی ایک مثال قرار دیا جاسکتا ہے کیونکہ اس کی مناظرانہ تحریریں مسیحیوں کے ساتھ سخت رویوں اور پابندیوں کے جواز کے لیے استعمال ہو سکتی تھیں۔ لہذا مناظرانہ تحریروں کے ذریعے ہمیشہ اپنے مذہب کو درست ثابت کرنا مقصد نہیں ہوتا بلکہ بعض حالات میں ان کا مقصد یہ ثابت کرنا بھی ہوتا ہے کہ دوسرے مذہب کے پیروکاروں کے ساتھ کس نوعیت کا سلوک روا رکھنا چاہیے۔
6. دنیا میں مسلمانوں کے ذریعے ایک عظیم تہذیب کی تشکیل ہو رہی تھی جس کو دیگر فکری و علمی روایات اور طاقت ور تہذیبوں کا سامنا تھا۔ اس لیے مقابل تہذیبوں کے سامنے اسلامی تہذیب کا دفاع کرنے میں مناظرانہ لٹریچر کو ایک ذریعہ بنایا جا سکتا تھا۔ اس تناظر میں عیسائیت ایک مقابل مذہبی عقیدہ نہیں بلکہ تہذیبی اور ثقافتی نظام کے طور پر دیکھی جارہی ہو گی۔

یعنی:

- مسلمان آبادی کے لحاظ سے ہنوز اقلیت تھے۔
- نو مسلموں کو مذہبی امتزاج سے بچانا ضروری تھا۔
- دیگر مذاہب کے عقائد کے مقابلے میں اسلامی عقائد کا امتیاز واضح کرنا اہم تھا۔

[34] الشرفی اس ضمن میں اس امتزاج (Syncretism) سے گریز کرنے کی بات کرتے ہیں جس میں متعدد یا مختلف مذاہب کے مخصوص عناصر کو جمع کر کے ایک نیا مذہبی نظام الفکر تشکیل دیا جاتا ہے۔

- بائبل سے نبی اکرم ﷺ کی نبوت کو ثابت کرنے میں دلچسپی پیدا ہو چکی تھی۔ س
- سماجی اور معاشی مسائل بھی مذہبی مناظروں کی راہ ہموار کرنے لگے۔
- دیگر تہذیبوں کے مقابلے میں اسلامی تہذیب کا دفاع کرنا اور اس کا امتیاز ثابت کرنا بھی مناظرانہ ادب کی تشکیل کا سبب تھا[35]۔

تاہم اس کا مطلب یہ نہیں کہ تمام مسلمان مصنفین ان وجوہات سے متاثر تھے۔ یہ محض وہ اسباب ہیں جن کے سیاق وسباق میں مناظرانہ کتابوں کو دیکھا جا سکتا ہے۔ مطالعہ یہ بھی واضح کرتا ہے کہ مسلمان مصنفین میں داخلی اعتبار سے عیسائیت کے بارے میں فکری اختلافات موجود رہے ہیں۔ اس ضمن میں مسلم علم کلام کے حوالے سے ہم دو سنی مفکرین "ابو الحسن الاشعری" اور "ابو منصور الماتریدی" کو دیکھ سکتے ہیں۔ اہل سنت میں مزید مکاتب فکر (حنفی، شافعی، مالکی اور حنبلی) بھی موجود ہیں تاہم یہ تقسیم فقہی اعتبار سے کی گئی ہے۔ فقہ میں بنیادی طور پر اس سوال کا جواب پیش کیا جاتا ہے کہ "مسلمانوں کو انفرادی اور اجتماعی امور و معاملات میں کیا کرنا چاہیے؟"۔ علم الکلام اس سوال کا جواب دیتا ہے کہ مسلمانوں کو کس عقیدے پر ایمان رکھنا چاہیے اور اللہ تعالیٰ کی ذات وصفات، نبوت، وحی، جبر واختیار اور انسانی ذمہ داری سے متعلق اپنے عقائد کا علمی دفاع کس طرح کرنا چاہیے؟"۔ اس نوعیت کی چیزوں میں سنی علماء متعدد چیزوں پر متفق ہیں تاہم ان کے ہاں اختلافات کی بھی ایک فہرست ہے۔ ان میں سے بعض اختلافات کا تعلق عیسائیت سے منسلک امور کے ساتھ بھی ہے[36]۔

ابو الحسن الاشعری (936ء) کے نام پر اشعری مکتب فکر قائم ہوا۔ انھوں نے اپنی زندگی کا ایک بڑا حصہ عراق میں گزارا اور معتزلہ کے ساتھ متعدد مباحث میں شرکت کی۔ معتزلہ عقلیت پسندوں کا ایک مضبوط گروہ تھا جو اللہ تعالیٰ کی حقیقت مطلقہ اور خدائی انصاف پر سخت زور دیتے تھے۔ اسی لیے انھوں نے قرآن مجید کو مخلوق قرار دیا اور اس بات پر زور دیا کہ انسان اپنے ارادے اور انتخاب میں آزاد ہے۔ وہ تقدیر کے حوالے سے جبر کے قائل نہیں تھے۔ شروع مین الاشعری بھی معتزلی تھے لیکن 913ء میں رمضان المبارک کے مہینے میں انھوں نے ایک ایسا خواب دیکھا جس کے بعد انھوں نے معتزلہ افکار کر مسترد کر دیا۔ بعد میں ان کے افکار اہل السنۃ میں غالب مکتب فکر کی صورت اختیار کر گئے۔ بعد میں امام غزالی جیسے متکلم اس مکتب فکر کی اہم نمائندہ اور مؤید شخصیت کی صورت میں سامنے آئے۔

ابو منصور الماتریدی (944ء) نے وسطی ایشیاء کے شہر سمرقند میں اپنی زندگی بسر کی تھی۔ اشعری کے برعکس ان کی ذاتی زندگی کے بارے میں بہت کم

---

[35] Abdelmajid Charfi, "La fonction historique de la polémique islamo-chrétienne à l'époque abbasside," in Samir Khalil Samir and J. S. Nielsen (eds.), Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258), Brill, Leiden, (1994), pp. 44–56.

[36] ان دونوں کی سوانح اور آراء کی تفصیل کے لیے دیکھیں:

William Montgomery Watt, The Formative Period of Islamic Thought, Edinburgh University Press, Edinburgh, (1973), pp. 303–316.

ان کے مکاتب فکر کے قیام اور ارتقاء کے لیے دیکھیے:

Robert Caspar, A Historical Introduction to Islamic Theology, Pontifical Institute of Arabic and Islamic Studies, Rome, (1998), Chapter 8.

معلومات دستیاب ہیں۔ تاہم ان کے افکار بعد میں سلجوقیوں اور عثمانیوں کے ذریعے دنیا کے دیگر خطوں میں بھی پھیل گئے تھے[37]۔ اشاعرہ اور ماتریدی مکاتب میں اساسی فرق یہ ہے کہ:

- اشاعرہ اسلامی عقائد سے متعلق بعض مسائل اور سوالات کا عقل سے جواب دینے کے قائل ہیں لیکن ان کا ایک نظریہ یہ ہے کہ انسان محض اپنی عقل سے تمام مسائل کا حل تلاش کرنے سے قاصر ہے۔ مثلاً ایک سوال یہ ہے کہ اچھائی اور برائی کے حتمی تعین کا معیار عقل ہے یا شریعت ہے؟ کیا کوئی کام فی نفسہ برا یا اچھا ہو سکتا ہے؟ اشاعرہ کا خیال ہے کہ ان سوالات کے جوابات عقل نہیں بلکہ وحی سے ملتے ہیں اور وحی ہی ان کے حوالے سے حتمی معیار ہے۔ دوسری طرف ماتریدی مکتب فکر میں بھی وحی پر ایمان رکھا جاتا ہے اور اس کو ایک بنیادی ماخذ کا درجہ دیا جاتا ہے لیکن اس مکتب فکر کے نمائندوں میں عقل کو اشاعرہ کی نسبت زیادہ وسعت دی جاتی ہے۔ مثلاً ان کا خیال ہے کہ انسان وحی کی آمد سے قبل بھی اپنی عقل اور شعور کے ذریعے اللہ تعالیٰ کے وجود اور خیر و شر سے متعلقہ حقائق کو جان سکتا ہے۔
- اشاعرہ میں کسب کے تصور کو اہمیت دی جاتی ہے اور کہا جاتا ہے کہ تمام افعال بھی اللہ تعالیٰ کی تخلیق ہیں تاہم انسان اپنے ارادے اور کسب کے ذریعے کسی بھی فعل کو خود اختیار کرتا ہے۔ اس طرح اللہ تعالیٰ کے قدرت مطلقہ اور انتخاب و اختیار میں انسان کی ذمہ داری کو اشعری مکتب فکر میں برقرار رکھا جاتا ہے۔ دوسری طرف ماتریدی بھی اللہ تعالیٰ کو افعال کا خالق تسلیم کرتے ہیں لیکن ان کے ہاں انسان کے ارادے، اس کے اختیار اور اس کے پاس فعل کی قدرت کو اشاعرہ کی نسبت زیادہ مؤثر سمجھا جاتا ہے۔
- اس کو یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ اشعریوں کے ہاں اللہ تعالیٰ کی قدرت پر زور زاور دیا جاتا ہے اور انسانی اختیار کو کم اہمیت دی جاتی ہے۔ ماتریدیہ کے ہاں بھی اللہ تعالیٰ کی قدرت کو تسلیم کیا جاتا ہے لیکن انسان کے اختیار کو اشاعرہ سے زیادہ اہمیت و حیثیت دی جاتی ہے۔ ان دونوں کے مقابلے میں معتزلہ انسانی اختیار پر زیادہ زور دیتے ہیں۔

اس اعتبار سے "ماتریدیہ" کو اشاعرہ اور معتزلہ کے درمیان رکھا جا سکتا ہے۔ مقالہ ہذا کے حوالے سے اس فرق کو ملحوظ رکھنا اس لیے ضروری ہے کہ جب ہم مسلمان متکلمین کی جانب سے عیسائیت پر تنقیدات کو دیکھتے ہیں تو ہمیں یہ مد نظر رکھنا پڑتا ہے کہ مسلمانوں کے ہاں اس نوعیت کے کاموں میں عقل کو کس حد تک اختیار دیا جاتا تھا اور اس کو وحی کے ساتھ کس تعلق میں جوڑا جاتا تھا۔

عیسائیت کے بارے میں ابو الحسن الاشعری کی دو تصنیفات میں ذکر ملتا ہے لیکن افسوس کہ وہ دونوں تصنیفات ہی اب موجود نہیں ہیں تاہم ان کے عنوانات سے ہم باخبر ہیں۔ 910ء میں انھوں نے "دربند" کے باشندوں کے نام ایک خط لکھا جس میں ایک اقتباس اس موضوع سے تعلق رکھتا ہے۔ عام مسلمانوں کا خیال ہے کہ عیسائیوں کی بنیادی غلطی عقیدہ تثلیث ہے۔ لیکن الاشعری کے اس خط کے مطابق عیسائیوں کی بنیادی غلطی یہ ہے کہ عیسائیوں کی بنیادی غلطی نبی اکرم ﷺ کی نبوت و رسالت کا انکار ہے۔ دیگر مصنفین اور الاشعری کے مابین یہ ایک اہم بنیادی فرق ہے۔ الاشعری کا استدلال یہ تھا کہ نبی اکرم ﷺ پر ایمان لانے اور آپ ﷺ کی تعلیمات کو تسلیم کرنے کے بعد مسیح علیہ السلام کا درجہ خود بخود سمجھ آ جائے گا[38]۔

تقریباً دو نسلوں بعد قاضی ابو بکر باقلانی (1013ء) ایک اہم اشعری متکلم کے طور پر ابھرے۔ اعجاز القرآن پر ان کا کام علمی حلقوں میں توجہ کا مرکز ہے۔ ان کی دوسری کتاب "**التمهيد**" کو اشعری علم الکلام کی پہلی باضابطہ اور جامع تصنیف قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس میں ایک مکمل باب عیسائیت کے

[37] Richard J. McCarthy, The Theology of al-Ashʿarī, Imprimerie Catholique, Beirut, (1953), p. 227, Nos. 84 and 86.

[38] تفصیل کے لیے دیکھیے: علی بن اسماعیل الاشعری، رسالۃ الی اھل الثغر بباب الابواب، دار البلد، مصر

بارے میں ہے۔ دیگر مکاتب فکر کے ساتھ مباحثوں اور مناظروں کے حوالے سے الباقلانی کا اسلوب سخت ہے۔وہ بازنطین میں مسلم سفارتی وفد میں بھی شامل ہوئے تھے۔اس دورہ کے بارے میں ایک قصہ بھی معروف ہے جس کے مطابق بازنطینی حکمران نے ایک چھوٹا دروازہ بنا رکھا تھا تا کہ آنے والا ہر شخص عاجزی سے سر جھکا کر اس میں سے داخل ہو۔ الباقلانی سے بھی یہی تقاضا کیا گیا تو انھوں نے پیچھے کی جانب اپنا سر نیچے کیا اور پھر اس دروازے سے داخل ہوئے کیونکہ وہ سمجھتے تھے کہ اگر سامنے سے اپنا سر جھکا کر دروازے سے داخل ہوئے تو یہ اسلامی آداب کے خلاف تصور ہو گا۔وہ کسی بھی صورت میں مصلحت پسندی کا شکار نہیں ہوتے تھے خواہ عام گفتگو ہو یا مذہبی مناظرہ ہو۔لہذا عیسائیت کے بارے میں ان کے اسلوب میں نظر آنے والی سختی پر کوئی اچنبھا نہیں ہونا چاہیے۔

انھوں نے اپنی تصنیف میں عیسائیت کے جن عقائد پر تنقید کی ہے ان میں ذات باری تعالیٰ، تثلیث، مسیح علیہ السلام کی الوہیت اور حلول کا عقیدہ شامل ہے۔

بعض مسیحی فلسفیوں نے خدا کے بارے میں اپنے افکار کی وضاحت کے دوران خدا کے لیے لفظ "جوہر" استعمال کر رکھا ہے۔الباقلانی کا موقف ہے کہ خدا کو "جوہر" قرار دینا غلط ہے کیونکہ اگر خدا کو جوہر قرار دیا جائے تو خطرہ ہے کہ اس کے بارے میں اس طرح گفتگو شروع ہو جائے گی جس طرح مخلوقات کے بارے میں گفتگو ہوتی ہے۔اس طرح فلسفی خدا کو کسی مادی چیز یا انسان کے مماثل بنا کر پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔الباقلانی کے مطابق اس طرح وحدت الوجود کی تائید شروع ہو سکتی ہے کیونکہ جوہر کا مفہوم خدا کے مخلوقات کے مماثل ہونے کا ہے جب کہ خدا ہر پہلو سے مخلوقات کے برعکس ہے۔

عقیدہ تثلیث کے تفہیمی پہلو "اقانیم ثلاثہ" پر الباقلانی کی تنقید زیادہ شدید ہے۔عربی زبان میں اقانیم ثلاثہ کی اصطلاح سے مراد تین شخصیات یا تین ہستیاں ہیں جو تثلیث کے عقیدے میں مربوط ہیں۔ الباقلانی کا خیال ہے کہ اگر خدا میں کثرت کا تصور قائم کیا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ کثرت محض تین تک کیوں محدود ہے؟ چار کیوں نہیں یا چالیس کیوں نہیں؟ یہ صرف ایک سادہ ریاضیاتی سوال ب نہیں ہے بلکہ یہ ایک خطیبانہ استدلال ہے جس کے ذریعے مخاطب یا قاری کو قائل کرنا مقصد ہوتا ہے۔ ان کے مطابق خدائی کی تکثیر کے تصور کی تسلی بخش عقلی بنیادوں کو قائم کرنے میں عیسائیوں کی ریاضیات میں ناکامی کا شمار ہے۔

یہ ایک باریک اور لطیف نکتہ ہے۔بطور ایک اشعری متکلم الباقلانی نے یہ تسلیم کیا ہے کہ خدائی صفات ازلی وابدی ہیں۔ عمومی طور پر سات یا آٹھ خدائی صفات کو باہم مربوط کیا جاتا ہے۔اس لیے ہو سکتا ہے کہ کلیسیائی مصنفین کی جانب سے الزامی جواب یہ دیا جائے کہ مسلمانوں میں صفات باری تعالیٰ کی کثرت کا یہ عقیدہ بھی خدا کی کثرت کے عقیدے کی عکاسی کرتا ہے لہذا تثلیث کی کثرت پر طعن نہیں کرنا چاہیے۔اس کے جواب میں الباقلانی کہتے ہیں کہ صفات باری تعالیٰ کی کثرت تثلیث کے تین اقانیم کی کثرت کی مانند نہیں ہے۔صفات الگ ہیں اور ذات الگ ہے۔ یہ ایک اہم داخلی الٰہیاتی امتیاز ہے۔

خلقدونی مجلس میں مسیح علیہ السلام کی دو طبیعتوں یعنی لاہوت اور ناسوت پر اتفاق ہوا تھا۔الباقلانی اس تصور کو مسترد کرتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں کہ خود مسیحیوں میں مسیح علیہ السلام کے بارے میں اتفاق نہیں پایا جاتا ہے۔خلقدونی مسیحیت، مونوفیزی مسیحیت اور نسطوری مسیحیت آپ علیہ السلام کے بارے میں باہم مختلف عقائد کی حامل ہیں۔لہذا وہ تمام عیسائیوں کا ایک ہی پہلو سے نہیں دیکھتے ہیں بلکہ ان کو مسیح علیہ السلام کے مقام اور مرتبے کے بارے میں مختلف عیسائی فرقوں کی الٰہیات سے بھی واقفیت حاصل تھی اس لیے ان کا استدلال بھی فلسفیانہ اور منطقی صورت اختیار کر گیا۔ان کا کہنا ہے

کہ دو متضاد طبیعتیں ایک ہی شخصیت میں پیدا نہیں ہو سکتی ہیں۔ کلیسیائی مسیح شناسی (Christology) کی روشنی میں یہ سمجھا جاتا ہے کہ آپ علیہ السلام میں ایک طرف انسانی طبیعت تھی اور دوسری طرف الٰہی طبیعت بھی تھی۔ اس طرح یہ ماننا پڑتا ہے کہ آپ علیہ السلام کی شخصیت کلی بھی تھی اور جزئی بھی تھی۔ کلی حقیقت سے مراد ایسی حقیقت ہے جو کسی ایک فرد تک محدود نہ ہو اس طرح "انسان" کا لفظ صرف ایک شخص کے لیے نہیں بلکہ تمام اشخاص کے لیے بولا جاتا ہے لہذا یہ ایک کلی تصور ہے۔ جزئی حقیقت کسی مخصوص چیز یا مخصوص فرد سے متعلق ہوتی ہے۔ مثلا "زید" کا نام کسی مخصوص فرد کے لیے ہے۔ یہاں الباقلانی کہتے ہیں کہ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مسیح علیہ السلام میں غیر محدود یا کلی "الٰہی طبیعت" موجود تھی تو اس کی وجہ سے آپ علیہ السلام میں جزئی بشری طبیعت کے ساتھ تضاد پیدا ہو جائے گا۔ کلی اور جزئی کا ایک ہی شخصیت میں متحد ہونا منطقی طور پر ممکن نہیں ہے۔

الباقلانی کے مطابق یہاں ازلی و ابدی کے مقابلے میں زمانی و عارضی طبعیت کے تضاد کا مسئلہ بھی پیدا ہوتا ہے۔ اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ مسیح علیہ السلام کی الوہی طبیعت میں ازلیت و ابدیت تھی اور اس کے ساتھ ہی ان میں عارضی و زمانی بشری طبیعت بھی پائی جاتی تھی تو یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایسی دو متضاد طبیعتیں ایک ہی شخصیت میں کس طرح متحد ہو سکتی ہیں؟ اس سے تو مزید منطقی اشکالات پیدا ہوں گے۔ اس طرح الباقلانی قرآن مجید سے استدلال کرنے کے ساتھ ساتھ عقل اور منطق کی میزان پر بھی مسیح علیہ السلام کے بارے میں کلیسیائی عقائد کا تنقیدی تجزیہ پیش کرتے ہیں[39]۔

الباقلانی کی منطق واضح ہے۔ اگر خدا مسیح علیہ السلام میں حلول کرتا ہے تو پھر خدا وقت، تغیر اور طبعی وجود کے ساتھ جڑ جاتا ہے۔ لیکن اسلامی عقیدے کے مطابق خدا ازلی و ابدی ہے، تغیر سے پاک ہے اور وہ ہر قسم کے زوال، بگاڑ یا انحطاط سے پاک ہے[40]۔ اس لیے حلول کا عقیدہ نا قابل قبول ہے۔

اشاعرہ کے بعد ہمیں ماتریدیہ میں خود امام ابو منصور الماتریدی کی کتاب التوحید میں ایک حصہ مسیحیت سے متعلق ملتا ہے[41]۔ ان کا منہج قدرے مختلف ہے کیونکہ انھوں نے صرف قرآنی آیات کی روشنی میں عیسائی عقائد کی تردید نہیں کی بلکہ ان کی گفتگو کا محور یہ سوال ہے کہ کیا مسیح علیہ السلام "خدا" اور "ابن اللہ" ہو سکتے ہیں؟۔ یہ مسلمانوں کے مناظرانہ ادب سے مختلف ہے کیونکہ اس عہد کے زیادہ تر مسلمان مصنفین نے قرآنی آیات سے ہی استدلال پیش کر رکھا ہے۔ الماتریدی عیسائیت کے رد میں الگ باب قائم نہیں کرتے ہیں بلکہ وہ مسیحیت کو نبوت اور رسالت کے موضوع میں زیر بحث رکھتے ہیں۔ کتاب میں وجود باری تعالیٰ، نبوت و رسالت، عیسائیت اور الوہی و بشری افعال پر گفتگو ملتی ہے۔ وہ لکھتے ہیں کہ:

"ہم نے نبوت سے متعلق پہلے ہی عقلی اصول قائم کر رکھے ہیں۔ اب ہم مسیح علیہ السلام کے بارے میں عیسائیوں کے دعاوی کے خلاف ان اصولوں کا جائزہ پیش کرتے ہیں"۔

یہاں مسیحیت ایک حریف موقف کی صورت میں سامنے آتی ہے جس کے خلاف الماتریدی کے الٰہیاتی دلائل پیش ہوتے ہیں۔ یہ بحث امام الماتریدی

---

[39] W. Z. Haddad, "A Tenth-Century Speculative Theologian's Refutation of the Basic Doctrines of Christianity: al-Bāqillānī (d. AD 1013)," in Y. Y. Haddad and W. Z. Haddad (eds.), Christian-Muslim Encounters, University Press of Florida, Gainesville, (1995), p. 85.

[40] Armand Abel, "Le Chapitre sur le Christianisme dans le 'Tamhīd' d'al-Bāqillānī," in Études d'Orientalisme Dédiées à la Mémoire de Lévi-Provençal, Maisonneuve et Larose, Paris, (1962), pp. 1–11.

[41] David R. Thomas, "Abū Manṣūr al-Māturīdī on the Divinity of Jesus Christ," Islamochristiana, Vol. 23, (1997), pp. 43–64.

نے کتاب کے حصہ سوم میں نبوت و رسالت کے موضوع کے تحت آخر میں پیش کی ہے تا کہ کتاب کے ابتدائی حصوں میں پیش کیے گئے دلائل کو مزید مستحکم کیا جا سکے اور یہ ثابت کیا جا سکے کہ مسیح علیہ السلام کو ایک انسانی پیغمبر سے بڑھ کر اگر کچھ سمجھا جائے تو پھر اس کی تائید میں جتنے بھی دلائل دیے جائیں، وہ مقدمہ ثابت کرنے کے لیے کافی نہیں ہوں گے۔ حصہ چہارم اور پنجم میں ان کے ساتھ ربط قائم کر کے بات کو مزید آگے بڑھایا گیا ہے[42]۔

الماتریدی کے مطابق عیسائیوں کی جانب سے عقیدہ ابنیت کے حوالے سے پیش کیے جانے والے دلائل درست نہیں ہیں۔ مثلاً ان کا کہنا ہے کہ مسیح علیہ السلام نے معجزات ظاہر فرمائے لہذا وہ ابن اللہ ہیں۔ یہ دلیل عقیدہ ابنیت کو ثابت نہیں کرتی کیونکہ معجزات کا اظہار حضرت موسیٰ علیہ السلام نے بھی فرمایا تھا لیکن ان کو ابن اللہ نہیں کہا جاتا ہے۔ بعض عیسائیوں کے بقول مسیح علیہ السلام نے مردوں کو زندہ فرمایا تھا اس لیے وہ ابن اللہ ہیں۔ امام ماتریدی کہتے ہیں کہ بائبل کے مطابق پیغمبر حزقیل علیہ السلام (Ezekiel) نے بھی مردوں کو زندہ کیا تھا۔ بعض عیسائیوں کی دلیل یہ ہے کہ مسیح علیہ السلام کا رفع سماوی ہوا تھا اس لیے وہ ابن اللہ ہیں۔ اگر یہ ابنیت کا معیار ہے تو پھر بائبل کے مطابق حضرت ایلیاہ کا بھی رفع سماوی ہوا تھا۔ کوئی بھی دلیل آپ علیہ السلام کو ابن اللہ ثابت نہیں کر سکتی، لا محالہ آپ علیہ السلام کو بشر اور پیغمبر ہی تسلیم کرنا پڑتا ہے۔

الماتریدی کا کام دیگر مسلمان مصنفین سے منفرد ہے کیونکہ اپنی کتاب میں منفرد مقام پر اس موضوع پر بحث کرتے ہیں۔ نیز وہ صرف قرآنی آیات پر انحصار کرنے کی بجائے منطقی استدلال بھی پیش کرتے ہیں۔ ایک ترک سکالر حنفی اوزکان (Hanifi Özcan) کے مطابق الماتریدی کے مذہبی نظریات محدود سطح پر ہی سہی لیکن تکثیریت[43] پر مبنی ہیں کیونکہ وہ یہودیت، عیسائیت اور اسلام جیسے سماوی مذاہب سے متعلق گفتگو کر رہے ہیں۔ وہ ان کی کتاب تاویلات اہل السنۃ کا مندرجہ ذیل اقتباس پیش کرتے ہیں:

"مذہب خدا کی وحدانیت کا نام ہے۔ تمام انبیاء کا دین ایک ہی ہے۔ تمام انبیاء انسانوں کو خدا کی وحدانیت، خدا کے علم اور اس کی عبادت کی دعوت دیتے ہیں"۔

وہ دو چیزوں میں فرق کی وضاحت بھی کرتے ہیں۔ پہلی "برحق مذہب صرف ایک" اور دوسری "شرائع کا اختلاف" ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ الماتریدی کے تصورات مستقبل کے اقدام کے لیے مددگار ثابت ہو سکتے ہیں۔ وہ جدید دنیا کے مسلمانوں کو بتدریج مذہبی تکثیریت کے تصور کو قبول کرنے میں ممد و معاون ثابت ہو سکتے ہیں[44]۔ تاہم یہ کہنا "مبالغہ" ہو گا کہ الماتریدی وہی بات کر رہے ہیں جو ان کی طرف حنفی اوزکان کی جانب سے منسوب کی جا رہی ہے۔ جب ہم الماتریدی کے ہاں اسلامی عقائد کی بحث میں مسیحیت سے متعلق عقائد کے حوالے سے بحث کا مکمل طریقہ دیکھتے ہیں تو یہ احساس ہوتا ہے کہ ماتریدی کلامی روایت سے جڑا ہوا کوئی بھی شخص مسیحیوں سے اشاعرہ سے بہتر مکالمہ کر سکتا ہے۔ اس کی ایک وجہ الماتریدی کی جائے رہائش تھی۔ وہ وسطی ایشیا میں قیام پذیر تھے جہاں عیسائی اقلیت میں رہتے تھے۔ اس لیے پیچھے مذکور پروفیسر شرفی کی بیان کردہ وجوہات کا اطلاق ان پر نہیں ہوتا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ مسلمان دنیا کے مرکزی حصے میں عیسائی بڑی تعداد میں آباد تھے۔ وہاں مسلمانوں نے عیسائیت کی تنقیص سے متعلق بہت سی کتابیں لکھیں۔ جب کہ وسطی ایشیا میں ایسی صورت حال نہیں تھی۔

تاہم دلچسپ بات یہ ہے کہ بیسویں صدی کے اواخر میں ترکی میں ماتریدی علم الکلام کے گہرے اثرات مرتب ہوئے تھے۔ وہاں مطالعہ مسیحیت کا ذوق

---

[42] Ibid, P. 48, 49

[43] یہ نظریہ کہ ایک سے زیادہ مذاہب خدا کی جانب سے بیک وقت برحق ہو سکتے ہیں

[44] Hanifi Özcan, "Abū Manṣūr al-Māturīdī's Religious Pluralism," Islamochristiana, Vol. 23, (1997), p. 72.

زیادہ ہو چکا تھا جس کی بنا پر یونیورسٹیوں میں عیسائی پروفیسروں کی خدمات حاصل کر کے عیسائیت پڑھائی جاتی تھی[45]۔اس میں کوئی شک نہیں کہ پروفیسر شرفی کی بیان کردہ دیگر وجوہات کو بھی یاد رکھنا ہو گا مثلاً:ترکی پر کبھی بھی بیرونی طاقتوں کی حکومت قائم نہیں ہو سکی۔لیکن اس کے باوجود ماتریدی فکر نے اس نوعیت کے تصورات کی تشکیل میں مفید نظریاتی بنیادیں فراہم کی ہیں۔

پیچھے ہم دیکھ چکے ہیں کہ مسلمان اور عیسائی دونوں ہی ایک دوسرے کے بارے میں کس طرح کے خیالات اور رویے ظاہر کرتے رہے ہیں۔پہلے مختلف بازنطینی (مشرقی مسیحی سلطنت) کے اسلام کے بارے میں خیالات اور پھر مسلمان دنیا سے دو الگ الگ کلامی مکاتب فکر کے عیسائیت کے بارے میں تصورات پر بات ہو چکی ہے۔ان کے علاوہ بھی متعدد دلچسپ مثالیں موجود ہیں جن کا مطالعہ کیا جا سکتا ہے۔ان میں سے ایک انتہائی توجہ طلب مثال انطاکیہ میں رہنے والی عیسائی بشپ"" کی وہ تصنیف ہے جس کو"الرسالة الى احد اصدقاء الذين بصيدا من المسلمين"کا عنوان دیا گیا ہے۔یہ تصنیف 1263ء سے 128ء کے دوران کسی زمانے میں تیار ہوئی تھی[46]۔

پولس انطاکی بازنطینی شہنشاہ مینوئل اوّل (Manuel I) کے زمانے میں تھا۔ہم اس سے پہلے مینوئل اوّل کے بارے میں پڑھ چکے ہیں۔وہ ایک ایسا بازنطینی حکمران تھا جس کا اسلام کے بارے میں نسبتاً مثبت یعنی زیادہ دوستانہ رویہ تھا۔تاہم مشرقِ وسطیٰ میں پولس انطاکی کے زمانے تک سیاست میں ایک نیا عنصر شامل ہو چکا تھا۔یہ نیا عنصر مغربی یورپ سے صلیبیوں (Crusaders) کی آمد تھی۔جب پولس انطاکی بشپ (Bishop) تھا، اس وقت اس کا شہر صیدا (Sidon) صلیبیوں کے قبضے میں تھا۔اس صورتِ حال میں پولس انطاکی نے ایک خط کی صورت میں اپنی کتاب لکھی۔پولس کا کہنا تھا کہ صیدا میں اس کے ایک مسلمان دوست نے اس سے یہ سوال کیا کہ عیسائی حضرت محمد ﷺ کے بارے میں کیا سوچتے ہیں؟ اور یہ خط اسی سوال کا اس کا جواب تھا۔

زیادہ امکان یہی ہے کہ یہ صرف کتاب شروع کرنے کا ایک ادبی طریقہ تھا۔یعنی کتاب کو کہانی کے انداز میں شروع کرنے کے لیے یہ واقعہ بیان کیا گیا تھا۔لیکن وجہ جو بھی ہو، یہ خط مشرقِ وسطیٰ کی عیسائی برادریوں میں بہت مشہور ہو گیا۔پولس انطاکی کا خط اپنی شائستگی اور مہذب زبان اور اپنے پر امن اور دوستانہ انداز کی وجہ سے مشہور ہے۔اسی خصوصیت کی بنا پر یہ تصنیف قرونِ وسطیٰ کی اسلام کے بارے میں لکھی گئی بہت سی دوسری عیسائی کتابوں

---

[45] اس کی ایک مثالیں ملاحظہ فرمائیں:

- Adnan Aslan, Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy, Curzon, London, (1998).
- Thomas Michel, "Teaching the Christian Faith in the Faculties of Theology of Turkey," Encounter: Documents for Muslim-Christian Understanding, No. 164, Pontifical Institute of Arabic and Islamic Studies, Rome, (April 1990), pp. 1–9.

[46] ان تصنیفات سے متعلق مغربی مطالعات کے لیے دیکھیے:

- Paul Khoury, Paul d'Antioche, Imprimerie Catholique, Beirut, (1964).
- Thomas Michel, A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab al-Sahih, Caravan Books, Delmar, NY, (1984).
- M. H. Siddiqi, "Muslim and Byzantine Christian Relations: Letter of Paul of Antioch and Ibn Taymiyya's Response," Greek Orthodox Theological Review, Vol. 31, (1986), pp. 33–45.

سے مختلف ہے۔ یہ خط اس زمانے کے مسلمانوں کے خیالات اور ان کے سوچنے کے انداز کو سمجھنے کی بھی کوشش کرتا ہے۔ اسی وجہ سے پولس انطاکی قرآنِ مجید کی آیات سے بار بار استدلال کرتا ہوا نظر آتا ہے۔ وہ ان آیات کے بارے میں بھی رائے دیتا ہے جن آیات کو جن میں عیسائیوں کے بارے میں مثبت بات کی گئی ہے۔

پولس انطاکی حضرت محمد ﷺ کے بارے میں بھی مثبت انداز اختیار کرتا ہے۔ اس نے یہ نہیں کہا کہ نبی محمد ﷺ جھوٹے، دھوکے باز یا ایسے جنگجو تھے جو جنگیں لڑتے اور تلوار استعمال کرتے تھے۔ اس سے پہلے بہت سے عیسائی مصنفین نے اس طرح کے الزامات لگائے تھے۔ اس نے اس بات کو تسلیم کیا کہ حضرت محمد ﷺ ایک دینی مشن لے کر آئے تھے، یعنی خدا کی طرف سے ایک مذہبی ذمہ داری کے ساتھ بھیجے گئے تھے۔ لیکن پولس انطاکی کا استدلال تھا کہ یہ مشن دنیا کے تمام لوگوں کے لیے نہیں تھا۔ اس میں عیسائی شامل نہیں تھے، کیونکہ اس کے مطابق عیسائی پہلے ہی ایک بہتر پیغام حاصل کر چکے تھے اور وہ مسیح کی شریعت، یعنی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی تعلیمات تھی۔

پولس انطاکی کے مطابق، حضرت محمد ﷺ ان جاہل عربوں کی طرف بھیجے گئے تھے جو لاعلمی کی حالت میں زندگی گزار رہے تھے، تاریکی میں تھے اور جن کے پاس اس سے پہلے کوئی نبی نہیں آیا تھا[47]۔

اس کے جواب میں امام شہاب الدین القرافی نے "**الاجوبة الفاخرة عن الاسئلة الفاجرة**" لکھی۔ اس کے تقریباً ایک سو برس بعد 1299ء اور 1303ء کے درمیان پولس کی تصنیف کو کسی نامعلوم نسطوری مصنف نے ترامیم و اضافہ کے ساتھ قبرص میں تیار کیا۔ اس کا نام "**الرسالة القبرصية**" بتایا جاتا ہے۔ اس کا ایک نسخہ دمشق میں "صوفی محمد بن ابو طالب" کو اور ایک نسخہ بغداد میں "علامہ ابن تیمیہ" کو بھیجا۔ صوفی صاحب نے اس کے جواب میں "**كتاب فيه جواب رسالة اهل جزيرة قبرص**" لکھی اور علامہ ابن تیمیہ نے اس کے جواب میں "**الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح**" لکھی[48]۔ اس سے قبل ابن تیمیہ قبرص کے حکمران "سرجواس" (Sirjwas) کے نام ایک خط لکھ کر بھیج چکے تھے۔ اس خط میں اس سے کہا گیا تھا کہ قبرص میں موجود مسلمان جنگی قیدیوں کے ساتھ اچھا سلوک کیا جائے[49]۔ اگر بغور دیکھا جائے تو ابن تیمیہ کی کتاب مسلم مسیحی مناظرانہ ادب کی تاریخ کی سب سے بڑی تصنیف ہے۔ جس کو سعودی عرب سے چھ جلدوں میں شائع کیا گیا ہے[50]۔

"مچل تھامس" (Michel Thomas) کے مطابق یہ ایسی تصنیف ہے جس کی طوالت اور وسعت کا مسلم مصنفین کی جانب سے عیسائی مذہب پر کی جانے والی تنقید میں کوئی مقابل نہیں ملتا اور عیسائیت اور اسلام کے درمیان اختلافات پیدا کرنے والے مسائل کے بارے میں اس کی گہری بصیرت

---

[47] M. H. Siddiqi, "Muslim and Byzantine Christian Relations: Letter of Paul of Antioch and Ibn Taymiyya's Response," pp. 34–35.

[48] پولس انطاکی کی تحریر، اس تحریر میں نسطوری مصنف کی ترامیم، ان دونوں دستاویزات پر علامہ قرافی، علامہ ابن تیمیہ اور صوفی محمد بن ابو طالب کی تنقیدات سے متعلق متفصیل کے لیے دیکھیے: سید عدیل شاہ، نقدِ مسیحیت کے مسلم متدلات سے متعلق استشراقی بیانیہ کا تجزیاتی مطالعہ، غیر مطبوعہ مقالہ برائے پی ایچ ڈی، شعبہ علوم اسلامیہ، الحمد اسلامک یونیورسٹی، اسلام آباد، (2026ء)

[49] Thomas Michel, "Teaching the Christian Faith in the Faculties of Theology of Turkey," pp. 73–78.

[50] دیکھیے: احمد بن عبد الحلیم ابن تیمیہ، الجواب الصحیح لمن بدل دین المسیح، تحقیق: ڈاکٹر علی بن حسن بن ناصر، دار العاصمۃ، الریاض، (1999ء)

اسے مسلم مناظرانہ ادب کے شاہکاروں میں شامل کرتی ہے[51]۔"

اس کتاب کے مرکز میں ایک بنیادی خیال پیش کیا گیا ہے اسلام اور عیسائیت کے درمیان فرق یہ ہے کہ اسلام میں جب بھی مذہب میں بدعات پیدا ہوئیں تو اللہ تعالیٰ نے ہمیشہ ایسے لوگوں کو پیدا کیا جنہوں نے بدعت پیدا کرنے والوں کی مخالفت کی اور سنت کو قائم رکھا۔ اس کے برعکس عیسائیت میں بدعت پیدا کرنے والے غالب آ گئے اور حضرت مسیح کے حقیقی دین پر قائم رہنے والے لوگ ایک بکھری ہوئی اور بہت چھوٹی جماعت بن کر رہ گئے[52]۔"

بالفاظ دیگر ابن تیمیہ کے مطابق اسلام تحریف اور بگاڑ سے محفوظ رہا جبکہ عیسائیت اس بگاڑ کا شکار ہو گئی۔ ان کے مطابق یہ بگاڑ کئی طریقوں سے پیدا ہوا۔ ان میں مذہبی متون میں تحریف، نئی مذہبی رسومات کا اضافہ اور نئی مذہبی تعلیمات یا بدعات شامل تھیں۔ ان بدعات میں تثلیث کا عقیدہ بھی شامل تھا۔ مچل تھامس کا خیال ہے کہ ابن تیمیہ نے غالباً یہ کتاب بنیادی طور پر مسلمانوں کی اپنی جماعت کے لیے لکھی تھی تاکہ وہ اپنے مسلمان بھائیوں کو خبردار کر سکیں کہ وہ بھی اسی قسم کی غلطیوں میں مبتلا نہ ہوں۔ اسی وجہ سے کتاب کے بڑے حصے ان نظریات کے بارے میں ہیں جن کے بارے میں ابن تیمیہ کا خیال تھا کہ وہ ان کے زمانے کے مسلمانوں میں مقبول ہو رہے تھے اور مسلمانوں کے مذہبی عقائد کو خراب کر سکتے تھے۔ ان نظریات میں وحدت الوجود، تصوف، معتزلہ اور اشاعرہ کا علم الکلام اور انتہا پسند تشیع وغیرہ شامل تھے۔

لیکن یہاں ایک اہم بات قابلِ توجہ ہے۔ نہ صرف یہ کہ ابن تیمیہ نے اتنی بااثر اور اہم کتاب لکھی بلکہ اس کتاب کی ساخت، انداز اور طریقۂ بیان بھی بڑی حد تک عیسائیوں کی مناظرانہ کتابوں کے اسالیب کے ساتھ مماثل تھا۔ یہ حقیقت مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان کم از کم کسی حد تک موجود علمی تعامل اور باہمی رابطے کی ایک دلچسپ مثال ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دونوں مذہبی برادریاں ایک دوسرے کی تحریروں اور دلائل سے واقف تھیں اور بعض اوقات ایک دوسرے کی علمی کاوشوں سے متاثر بھی ہوتی تھیں۔

عیسائی ذمیں کے ساتھ مسلمانوں کا سلوک (حصہ دوم)

عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان خیالات کے تبادلے کی بعض دلچسپ مثالیں دیکھنے کے ساتھ ساتھ نویں صدی عیسوی میں ایک متضاد اور بظاہر عجیب تبدیلی بھی دیکھنے کو ملتی ہے۔ یہ تبدیلی مسلم دنیا میں دوسری مذہبی برادریوں، یعنی غیر مسلموں کی قانونی حیثیت کے بارے میں تھی۔ عہد نامۂ عمر میں اگرچہ اسلامی ریاست میں غیر مسلموں کی حیثیت کے بارے میں میثاقِ مدینہ کے مقابلے میں زیادہ سخت پالیسی اختیار کی گئی تھی لیکن اس کے باوجود عیسائیوں اور یہودیوں کے مذہبی اعمال کے بارے میں یہ پالیسی بہت سے پہلوؤں سے نسبتاً آزاد اور روادار تھی۔ لیکن نویں / تیسری صدی ہجری میں رویے اور توجہ کے انداز میں ایک معمولی لیکن اہم تبدیلی پیدا ہوئی۔ اس تبدیلی کو خلیفہ المتوکل کی جانب سے 850ء / 235ھ میں جاری کیے گئے قوانین میں دیکھا جا سکتا ہے۔ طبری نے ان قوانین کو بیان کیا ہے۔ یہاں ان کو مکمل طور پر نقل کرنا مفید ہو گا۔ الطبری کے مطابق سال 235ھ / 850ء میں المتوکل نے حکم دیا کہ:

- عیسائیوں اور عام طور پر تمام ذمیوں کو شہد کے رنگ کی ٹوپیاں (**طیلسان**) اور کمر بند (**زنّار**: یعنی ایک مخصوص پٹی) پہننی ہوں گی۔

[51] Thomas Michel, "Teaching the Christian Faith in the Faculties of Theology of Turkey, P. vii

[52] Ibid,P. 125

- انہیں ایسے زینوں پر سوار ہونا ہو گا جن میں لکڑی کے رکاب (یعنی پاؤں رکھنے کے لیے لکڑی کے حصے) ہوں اور زین کے پچھلے حصے سے دو گیندیں لٹکی ہوئی ہوں۔
- جو لوگ مخروطی ٹوپیاں (قلنسوہ) پہنتے ہیں انہیں ان پر دو بٹن لگانے ہوں گے اور ان کی ٹوپیاں مسلمانوں کی ٹوپیوں سے مختلف رنگ کی ہونی چاہئیں۔
- انہیں اپنے غلاموں کے لباس پر دو مختلف رنگ کے پیوند لگانے ہوں گے۔ ایک پیوند سینے کے سامنے اور دوسرا پیٹھ پر ہونا چاہیے۔ ہر پیوند کی لمبائی چار انگلیوں کے برابر ہو اور دونوں کا رنگ شہد جیسا ہو۔
- جو لوگ عمامہ پہنتے ہیں انہیں شہد کے رنگ کے عمامے پہننے ہوں گے۔
- اگر ان کی عورتیں گھروں سے باہر نکلیں اور عوام کے سامنے آئیں تو انہیں صرف شہد کے رنگ کے سرپوش میں باہر نکلنا ہو گا۔
- ان کے غلام کمر بند پہنیں اور یہ خود مخصوص قسم کے بیلٹ (منطقہ) پہننے سے گریز کریں۔
- وہ گرجا گھر جو نئے تعمیر کیے گئے تھے، مسمار کر دیے جائیں اور ان کے گھروں کا دسواں حصہ لے لیا جائے۔ اگر جگہ اتنی بڑی ہو کہ وہاں مسجد بن سکتی ہو تو اسے مسجد بنا دیا جائے اور اگر وہ مسجد کے لیے مناسب نہ ہو تو اسے کھلی جگہ بنا دیا جائے۔
- ان کے گھروں کے دروازوں پر لکڑی سے بنائی گئی شیطانوں کی شکلیں کیلوں سے لگا دی جائیں تا کہ ان کے گھروں کو مسلمانوں کے گھروں سے واضح طور پر مختلف پہچانا جا سکے۔
- ان کو ایسی کوئی بھی سرکاری ملازمت نہیں دی جائے گی جس میں ان کو مسلمانوں پر کوئی اختیار حاصل ہو۔
- ان کے بچے مسلمان مدارس میں تعلیم حاصل نہیں کریں گے اور نہ ہی ان کو کوئی مسلمان معلم پڑھائے گا۔
- ان کو "یک شنبہ نخل[53]" (Palm Sunday) کے موقع پر سڑکوں پر صلیبیں ظاہر کرنے اور یہودی مذہبی رسومات ادا کرنے کی اجازت نہیں ہو گی۔
- ان کی قبریں زمین کے برابر بنائی جائیں تا کہ وہ مسلمانوں کی قبروں جیسی دکھائی نہ دیں[54]۔

ان قوانین کی چند خصوصیات خاص طور پر قابلِ توجہ ہیں:

1. پہلی خصوصیت لباس کی اہمیت ہے۔ یہ بات قابلِ دلچسپی ہے کہ بعد کے قرونِ وسطیٰ میں مغرب یعنی یورپ میں یہودیوں کے بارے میں

[53] کھجور کا اتوار مسیحیوں کی بڑی عیدوں میں سے ایک عید ہے۔ بعض کلیسیاؤں میں دستور ہے کہ ایسٹر سے پہلے کے اتوار کو یسوع مسیح کے یروشلم میں شاہانہ داخلے کی یاد میں گرجا گھر میں کھجور کی ڈالیاں لے کر جلوس کی شکل میں داخل ہوتے ہیں۔

[54] ان شقوں کی تفصیل کے لیے دیکھیے:

Muḥammad ibn Jarīr al-Ṭabarī, Taʾrīkh al-Rusul wa al-Mulūk (History), Vol. III, pp. 1389–1390.

ان شقوں پر استشراقی آراء کے لیے دیکھیے:

Bernard Lewis, Islam, Vol. II, Harper and Row, New York, (1974), pp. 224–225.

بنائے گئے قوانین میں بھی ان قوانین کی بعض تفصیلات کی جھلک نظر آتی ہے[55]۔

2. دوسری خصوصیت عیسائیوں کی سماجی اور تعلیمی حیثیت پر دی گئی توجہ ہے۔ اس اعتبار سے یہ قوانین الجاحظ (تقریباً 776ء/160ھ تا 869ء/255ھ) کی کتاب "**الرد علی النصاری**" (عیسائیوں کی تردید) سے مشابہت رکھتے ہیں۔ الجاحظ کی یہ کتاب صرف عیسائی عقائد پر تنقید نہیں کرتی بلکہ عیسائیوں کی سماجی حیثیت پر بھی اتنی ہی سخت تنقید کرتی ہے[56]۔

مختصراً یہ بات مناسب طور پر کہی جاسکتی ہے کہ ان قوانین میں روح اور سوچ یہ واضح کر رہی تھی کہ عیسائیوں اور یہودیوں کو اسلامی دنیا میں دوسرے درجے کے شہری سمجھا جائے۔ انہیں عزت، وقار اور سماجی حیثیت کے اعتبار سے مسلمانوں سے واضح طور پر کم تر دکھایا جائے۔

تاہم یہ بات یاد رکھنا بھی ضروری ہے کہ اس صورتِ حال میں رومی سلطنت میں غیر عیسائیوں کی حیثیت سے بھی بہت سی مماثلتیں پائی جاتی ہیں۔ جب چوتھی صدی میں عیسائیت رومی سلطنت کا سرکاری مذہب بن گئی تو غیر عیسائی بھی مختلف طریقوں سے نقصان اور امتیاز کا شکار ہوئے، اور ان میں خاص طور پر مالی معاملات میں ناانصافی بھی شامل تھی۔

چنانچہ اس حقیقت میں ایک خاص طنزیہ تضاد پایا جاتا ہے کہ ایک طرف اس دور میں عیسائی مترجمین کے طور پر مسلم معاشرے پر بہت زیادہ اثر ڈال رہے تھے۔ وہ یونانی کتابوں کا عربی میں ترجمہ کر رہے تھے اور اس طرح مسلمانوں تک قدیم یونانی علمی ذخیرے کو پہنچانے میں اہم کردار ادا کر رہے تھے۔ لیکن دوسری طرف اسی زمانے میں عیسائیوں کو اسلامی معاشرے میں زیادہ واضح طور پر امتیازی سلوک کا سامنا بھی کرنا پڑنے لگا تھا۔ یعنی ان کے ساتھ کھلے طور پر ایسی پابندیاں اور ناانصافیاں کی جانے لگیں جن کی وجہ سے وہ مسلمانوں کے مقابلے میں کمتر سماجی حیثیت رکھتے تھے۔

تاہم اس موضوع پر نظری اور علمی بحث بعد کے زمانے میں بھی جاری رہی۔ مثلاً عظیم سیاسی مفکر "الماوردی" (1058ء) کی کتاب "**الأحکام السلطانیہ**" (The Laws of Governance) میں ہمیں اس مسئلے کے بارے میں ایک زیادہ عملی اور حقیقت پسندانہ نقطۂ نظر نظر آتا ہے۔ اس کے برعکس ابن تیمیہ کی بعض تحریروں میں زیادہ مخالفانہ اور سخت رویہ دکھائی دیتا ہے۔ خاص طور پر ان کی کتاب "**مسئلۃ الکنائس**" (The Question of the Churches) میں اس کو دیکھا جاسکتا ہے[57]۔

---

[55] Francis E. Peters, Judaism, Christianity, Islam: The Classical Texts and Their Interpretation, Vol. II, Princeton University Press, Princeton, (1990), P. 380-382

[56] دیکھیے:

- David R. Thomas, Muslim Perceptions of Christianity, pp. 32–33.
- Abdelmajid Charfi, "La fonction historique de la polémique islamo-chrétienne à l'époque abbasside," pp. 53–54.

[57] تفصیل کے لیے دیکھیے:

- W. Z. Haddad, "Ahl al-Dhimma in an Islamic State: The Teaching of Abū al-Ḥasan al-Māwardī's Al-Aḥkām al-Sulṭāniyya," Islam and Christian-Muslim Relations, Vol. 7, (1996), pp. 169–180.
- B. O'Keefe, "Aḥmad ibn Taymiyya, Masʾalat al-Kanāʾis (The Question of the Churches)," Islamochristiana, Vol. 22, (1996), pp. 53–78.

اس موضوع پر کسی بھی بحث میں یہ بات انتہائی اہم ہے کہ تاریخی تناسب اور توازن کو برقرار رکھا جائے۔ یعنی ہمیں اس معاملے کا فیصلہ کرتے وقت انصاف اور تاریخی حالات کو سامنے رکھنا چاہیے۔ بعض جدید یہودی اور عیسائی مصنفین اس بات پر اصرار کرتے ہیں کہ قرونِ وسطیٰ کی اسلامی دنیا کو آج کے جدید مغربی معیار کے مطابق پرکھا جائے۔ وہ یہ بات نظر انداز کر دیتے ہیں کہ اس زمانے میں اقوامِ متحدہ کا انسانی حقوق کا عالمی اعلامیہ (United Nations Declaration of Human Rights) ابھی وجود میں نہیں آیا تھا۔ اسی لیے یہودی مصنفہ "بات یعور" Bat Ye'or کی جانب سے کی جانے والی سخت تنقیدیں (جو وہ ماضی میں ایک قلمی نام کے تحت لکھتی رہی ہے) اس لحاظ سے درست یا منصفانہ نہیں سمجھی جا سکتیں[58]۔ قرونِ وسطیٰ کے معیار کے مطابق مسلمانوں کا یہودیوں اور عیسائیوں کے ساتھ سلوک نسبتاً روادار اور آزاد خیال تھا۔ اس لیے اس دور کا منصفانہ موازنہ صرف اسی زمانے کے دوسرے معاشروں کے ساتھ کیا جا سکتا ہے۔ اگر ہم اسی بنیاد پر موازنہ کریں تو مسلم دنیا کی کارکردگی بہت اچھی نظر آتی ہے۔ یعنی اپنے دور کے دوسرے معاشروں کے مقابلے میں مسلمانوں کے زیرِ اقتدار معاشروں میں یہودیوں اور عیسائیوں کے ساتھ نسبتاً بہتر اور زیادہ روادار سلوک کیا جاتا تھا۔

مذہبی تبدیلی کا مسئلہ

اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ مشرقِ وسطیٰ دنیا کے تین بڑے توحیدی مذاہب (یہودیت، عیسائیت اور اسلام) کا مرکز ہے:۔ تاہم ایک اہم بات جو اکثر نظر انداز کر دی جاتی ہے وہ یہ ہے کہ مشرقِ وسطیٰ کی تاریخ کے دوران اس خطے کی اکثریتی آبادی نے اپنی مذہبی وابستگی تبدیل کی ہے، یعنی مختلف ادوار میں لوگوں کی اکثریت نے اپنا مذہب تبدیل کیا اور کسی دوسرے مذہب کو اختیار کیا۔ مجموعی طور پر دیکھا جائے تو یہودیت اس خطے کی آبادی کی کبھی بھی اکثریت کا مذہب نہیں رہی بلکہ ہمیشہ ایک چھوٹی اقلیت کا مذہب رہی۔ بعد میں کئی صدیوں تک عیسائیت عددی اعتبار سے غالب مذہب رہی، یعنی اس خطے میں سب سے زیادہ تعداد عیسائیوں کی تھی۔ آج اسلام مشرقِ وسطیٰ کی بہت بڑی اکثریت کا مذہب ہے اگرچہ مختلف وجوہات کی بنا پر یہودیت اور عیسائیت دونوں آج بھی خطے کے بعض حصوں میں اہم مذہبی موجودگی رکھتی ہیں۔ یہ تبدیلی کا عمل جس کے نتیجے میں کسی نہ کسی طرح آبادی کی اکثریت نے اپنی مذہبی وابستگی تبدیل کر لی، انتہائی دلچسپ ہے۔ اس لیے ضروری ہے کہ ہم اس پر کچھ توجہ دیں۔

اسلام قبول کرنے کا عمل حالیہ برسوں میں متعدد اہم علمی تحقیقات کا موضوع رہا ہے۔ 1972-73ء میں لندن کے School of Oriental and African Studies (SOAS) میں ایک سیمینار منعقد کیا گیا جو اسی موضوع کے لیے مخصوص تھا۔ اس میں اسلام قبول کرنے کے عمل کا عالمی سطح پر جائزہ لیا گیا اور اس کی زمانی حد موجودہ دور تک پھیلائی گئی۔ اس کانفرنس کے نتیجے میں اسرائیلی عالم نحمیاہ لیویٹزیون (Nehemiah Levtzion) کی

- Thomas Michel, A Muslim Theologian's Response to Christianity: Ibn Taymiyya's Al-Jawab al-Sahih, pp. 78–83.

[58] اس مصنفہ کی آراء کی تفصیل کے لیے دیکھیے:

- Bat Ye'or, The Dhimmi: Jews and Christians under Islam, Associated University Presses, New Jersey, (1985).
- Bat Ye'or, The Decline of Eastern Christianity under Islam: From Jihad to Dhimmitude, Seventh to Twentieth Century, Fairleigh Dickinson University Press, New Jersey, (1996).

تدوین کردہ کتاب "Conversion to Islam" شائع ہوئی[59]۔1973ء میں لاس اینجلس میں Gustave von Grunebaum کو چوتھا Giorgio della Vida Medal دیے جانے کے موقع پر ایک کانفرنس منعقد ہوئی جس کا موضوع "Islam and Cultural Change in the Middle Ages" تھا۔اگرچہ مذہب کی تبدیلی ثقافتی تبدیلی کے پورے عمل کا صرف ایک حصہ ہے تاہم کانفرنس میں پیش کیے جانے والے متعدد مقالات میں اس موضوع پر بھی توجہ دی گئی۔خاص طور پر مصر، شام اور اسپین جیسے علاقوں میں عربائزیشن (Arabisation)، (یعنی زبان اور ثقافت کے اعتبار سے عرب بننے) اور اسلامائزیشن (یعنی مذہب کے اعتبار سے مسلمان بننے) کے باہمی تعلق کا جائزہ لیا گیا۔ان مطالعات میں ہندوستان اور اسلامی دنیا کے مرکزی علاقوں کا بھی کچھ ذکر شامل تھا[60]۔

1979ء میں امریکی سکالر رچرڈ بلیٹ (Richard Bulliet) نے خاص طور پر مذہبی تبدیلی کے موضوع پر ایک مفصل علمی کتاب لکھی۔اس میں خاص توجہ قرونِ وسطیٰ کی دنیا اور اسلامی دنیا کے مرکزی علاقوں پر دی گئی تھی[61]۔اس کے بعد 1986ء میں University of Toronto میں ایک کانفرنس منعقد ہوئی جس کا عنوان مندرجہ ذیل تھا:

"Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Medieval Islamic Lands"

یعنی "مذہب کی تبدیلی اور تسلسل: قرونِ وسطیٰ کی اسلامی سرزمینوں میں مقامی عیسائی برادریاں"۔

یہ کانفرنس بھی بنیادی طور پر مشرقِ وسطیٰ اور اسپین پر مرکوز تھی لیکن اس میں اس تاریخی سلسلے کو اٹھارہویں صدی عیسوی / بارہویں صدی ہجری تک آگے بڑھایا گیا۔چنانچہ بنیادی سوال یہ ہے: "مشرقِ وسطیٰ کے لوگوں نے عیسائیت سے اسلام کی طرف کب، کیسے اور کیوں مذہب تبدیل کیا؟[62]"۔

ان علمی تحقیقات سے اس عمل کی ایک بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ مذہب کی تبدیلی تمام علاقوں میں ایک ہی رفتار سے نہیں ہوئی۔مختلف ممالک میں یہ عمل مختلف رفتار اور مختلف مراحل سے گزرا۔اس لیے مختلف علاقوں کے درمیان نمایاں علاقائی فرق پایا جاتا تھا۔یقیناً یہی حقیقت آج مشرقِ وسطیٰ کے مختلف حصوں میں موجود آبادی کے مذہبی تناسب میں فرق کی ایک وجہ ہے۔اسی لیے عرب دنیا کے بعض علاقوں مثلاً شمالی افریقہ میں عیسائیت تقریباً مکمل طور پر ختم ہو چکی ہے جبکہ دوسرے علاقوں، مثلاً لبنان میں عیسائی کلیسائیں آج بھی ایک اہم مذہبی موجودگی رکھتی ہیں۔

اگر ہم آج کے دور میں مذہب تبدیل کرنے کے عمل کا مطالعہ کرنا چاہیں تو لوگوں سے انٹرویوز کیے جا سکتے ہیں اور بشریاتی تحقیق کے دیگر ذرائع بھی استعمال کیے جا سکتے ہیں۔اس طرح مذہب تبدیل کرنے کی وجوہات اور اس کے طریقۂ کار کو سمجھنے کی کوشش کی جا سکتی ہے۔لیکن دورِ ماضی کے بارے میں یہ طریقہ ممکن نہیں۔اس لیے ہمیں تاریخی اور دیگر ادبی ماخذ پر انحصار کرنا پڑتا ہے۔اس تناظر میں **بلیٹ (Bulliet)** کا تحقیقی طریقۂ کار خاصا تخلیقی اور منفرد ہے۔اس نے بنیادی طور پر ان عظیم سوانحی تذکروں اور سوانحی لغات کو استعمال کیا جو قرونِ وسطیٰ کی اسلامی دنیا میں مختلف ادوار میں

[59] Nehemia Levtzion (ed.), Conversion to Islam, Holmes and Meier, New York, (1979).

[60] Speros Vryonis Jr. (ed.), Islam and Cultural Change in the Middle Ages, Harrassowitz, Wiesbaden, (1975).

[61] Richard W. Bulliet, Conversion to Islam in the Medieval Period, Harvard University Press, Cambridge, MA, (1979).

[62] Michael Gervers and Ramzi J. Bikhazi (eds.), Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries, Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, (1990).

مرتب کی گئی تھیں۔ یہ کتابیں اپنے زمانے میں تقریباً وہی حیثیت رکھتی تھیں جو آج کے دور میں "Who's Who" جیسی کتابوں کی ہے۔ یعنی ایسی کتابیں جن میں معروف اور اہم شخصیات کے نام اور حالات درج کیے جاتے ہیں۔

بلیٹ نے خاص طور پر ان کتابوں میں درج افراد کے ناموں پر توجہ مرکوز کی۔ ان ناموں کو کمپیوٹر میں درج کیا گیا اور پھر تفصیلی تجزیہ کیا گیا کہ محمد جیسے مخصوص اسلامی نام پہلی مرتبہ ان سوانحی لغات میں کب ظاہر ہوتے ہیں۔ بلیٹ کا بنیادی استدلال یہ ہے کہ اس نوعیت کے مخصوص اسلامی ناموں کا ظاہر ہونا غالباً ان لوگوں کی پہلی نسل کی نشاندہی کرتا ہے جو مسلمان پیدا ہوئے تھے۔ بالفاظ دیگر اگر کسی خاص دور میں اسلامی ناموں کا استعمال نمایاں طور پر شروع ہوتا ہے تو اس سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے کہ ان افراد سے ایک نسل پہلے کے لوگوں نے اسلام قبول کیا ہو گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جو لوگ خود کسی دوسرے مذہب سے اسلام میں داخل ہوئے تھے، غالباً انہوں نے اپنے نام تبدیل نہیں کیے تھے، لیکن ان کے مسلمان ہونے کے بعد ان کے بچوں کو اسلامی نام دیے جانے کا امکان زیادہ تھا۔ لہٰذا، اسلامی ناموں کی پہلی نمایاں نسل ہمیں اس نسل سے متعلق اشارہ فراہم کرتی ہے جو اسلام قبول کرنے والوں کی اولاد تھی اور اس کے ذریعے ہم ایک نسل پہلے ہونے والی مذہبی تبدیلی کا اندازہ لگا سکتے ہیں۔

بلیٹ اپنے تحقیقی طریقۂ کار کی کمزوریوں کو چھپاتا نہیں ہے۔ خاص طور پر اس کا بنیادی مفروضہ کہ اسلام قبول کرنے والوں کی اولاد ہی وہ پہلی نسل تھی جس نے اسلامی نام استعمال کیے، قطعی طور پر ثابت نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نام ہمیشہ کسی شخص کے مذہب کے بارے میں سو فیصد قابلِ اعتماد رہنما نہیں ہوتے۔ شاید اس سے بھی زیادہ اہم بات یہ ہے کہ سوانحی لغات میں جن لوگوں کے حالات درج کیے گئے ہیں، ضروری نہیں کہ وہ عام آبادی کے نمائندہ ہوں۔ ظاہر ہے کہ ایسی کتابوں میں زیادہ تر اشرافیہ، دولت مند، معروف اور بااثر افراد شامل ہوتے ہیں۔ تاہم ان کمزوریوں کے باوجود، جن کی وجہ سے کسی خاص زمانے میں مسلمان بن جانے والی آبادی کے تناسب کا اندازہ قدرے زیادہ لگ سکتا ہے، بلیٹ کی تحقیق انتہائی قیمتی ہے۔ یہ تحقیق مجموعی طور پر اسلام قبول کرنے کے تاریخی عمل کی ایک قابلِ قبول اور معقول تشریح پیش کرتی ہے اور اس کے علاوہ اسلامی دنیا کے مختلف علاقوں میں یہ عمل کتنی رفتار سے ہوا، اس کے بارے میں تقابلی اعداد و شمار بھی فراہم کرتی ہے۔

بلیٹ کی تحقیق سب سے پہلے اس واضح حقیقت کی طرف توجہ دلاتی ہے کہ اسلام قبول کرنے کا عمل اچانک نہیں بلکہ بتدریج ہوا۔ مشرقِ وسطیٰ، ایسی صورتِ حال میں جہاں اسلام اکثریتی مذہب بن گیا، ایک ہی رات میں ایسی صورتِ حال سے تبدیل نہیں ہوا جہاں عیسائیت آبادی کی اکثریت کا مذہب تھی۔ یہ تبدیلی آہستہ آہستہ واقع ہوئی اور یہ عمل بھی مسلسل ایک ہی رفتار سے آگے نہیں بڑھا، بلکہ اتار چڑھاؤ کے ساتھ جاری رہا؛ کبھی تیز ہوا، کبھی سست پڑ گیا اور بعض اوقات تقریباً رک بھی گیا۔

دوسری بات یہ ہے کہ بلیٹ کے مطابق اس عمل کے مختلف مراحل کو بھی پہچانا جا سکتا ہے۔ کسی بھی مخصوص علاقے میں ابتدا میں چند جدت پسند یا رجحان ساز افراد اسلام قبول کرتے ہیں۔ اس کے بعد یہ عمل تیز ہو جاتا ہے اور آبادی کی اکثریت بھی اسلام قبول کرنے لگتی ہے۔ آخر میں چند ایسے افراد باقی رہ جاتے ہیں جنہیں بلیٹ "laggards" یعنی سب سے آخر میں مذہب تبدیل کرنے والے افراد کہتا ہے۔ یہ لوگ پہلے مذہب کے ساتھ وابستہ رہتے ہیں۔ اس طرح مذہبی تبدیلی کے پورے عمل میں کئی صدیاں لگ سکتی ہیں۔

اس تشریح اور اپنے کمپیوٹر کے تجزیے کی مدد سے بلیٹ مختلف گراف تیار کرنے میں کامیاب ہوا جن کے ذریعے یہ دکھایا جا سکتا ہے کہ قرونِ وسطیٰ کی اسلامی دنیا کے مختلف علاقوں میں اسلام قبول کرنے کا عمل کس رفتار سے آگے بڑھا۔

اگر ہم مغرب سے مشرق کی طرف بڑھیں تو معلوم ہوتا ہے کہ شمالی افریقہ میں اسلام قبول کرنے کا عمل نسبتاً ابتدائی زمانے میں شروع ہوا اور یقینی طور

پر بہت جلد مکمل بھی ہو گیا۔ شمالی افریقہ ابتدائی عیسائی کلیسا کے عظیم مراکز میں سے ایک تھا۔ اس خطے نے عیسائیت کی اہم شخصیات پیدا کیں، مثلاً:

- ترتولیان (Tertullian) وفات تقریباً 220ء
- قبرین (Cyprian) وفات 258ء
- آگسٹین (Augustine) وفات 430ء

اس کے باوجود بارہویں صدی عیسوی / چھٹی صدی ہجری تک یہ خطہ تقریباً مکمل طور پر مسلمان ہو چکا تھا۔ اس لیے شمالی افریقہ عیسائیت سے اسلام کی طرف مذہبی تبدیلی کے عمل کی سب سے نمایاں مثالوں میں سے ایک پیش کرتا ہے۔

پوپ گریگوری ہفتم[63] (Pope Gregory VII) کا ایک دلچسپ خط یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس کے زمانے تک بھی اس خطے میں عیسائی ایک چھوٹی اقلیت بن چکے تھے[64]۔ اس عمل کے اتنی تیزی سے واقع ہونے کی تین وجوہات بیان کی جاسکتی ہیں۔

1. شمالی افریقہ کی مسلم برادری کی نوعیت کے حوالے سے یہ بات اہم ہے کہ شریعت کے میدان میں مالکی فقہ غالب ہو گئی تھی۔ یہ بات اس لیے اہم ہے کہ مالکی مکتبِ فکر میں بنیادی طور پر مدینہ کی مسلم برادری کا عملی نمونہ بعد کے اسلامی عمل کے لیے ایک اہم معیار سمجھا گیا۔ چونکہ مدینہ میں عیسائیوں کی کوئی نمایاں موجودگی نہیں تھی اس لیے مالکی فقہ کے بعض احکام میں عیسائیوں کے بارے میں رویہ دوسرے فقہی مکاتب، مثلاً حنفی مکتبِ فکر کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ سخت تھا[65]۔
2. دوسرے اور تیسرے عوامل کا تعلق زیادہ تر شمالی افریقہ کی عیسائی کلیسا کی نوعیت سے تھا۔ اسلام کی آمد سے پہلے کے زمانے میں شمالی افریقہ کی کلیسا کے بارے میں ایک اہم حقیقت یہ تھی کہ وہ خاص طور پر ڈوناٹسٹ اختلافِ کلیسا (Donatist Schism) کی وجہ سے اندرونی طور پر شدید تقسیم کا شکار تھی ۔ یہ کلیسا کے اندر ایک بڑا مذہبی اور انتظامی اختلاف تھا[66]۔ چوتھی اور پانچویں صدی میں آگسٹین (Augustine) نے ڈوناٹسٹوں کے خلاف جدوجہد کی۔ اس کے بعد ہپّو (Hippo) اور کارتھیج (Carthage) کے بہت سے دوسرے

---

[63] جو 1073ء/466ھ سے 1085ء/478ھ تک پوپ رہا

[64] تفصیل کے لیے دیکھیے:

- Charles Courtois, "Grégoire VII et l'Afrique du Nord: Remarques sur les Communautés Chrétiennes d'Afrique au XIe siècle," Revue Historique, Vol. 195, (1945), pp. 97–122 and 193–226.
- Mohamed Talbi, "Le Christianisme Maghrébin de la Conquête Musulmane à sa Disparition: Une Tentative d'Explication," in Michael Gervers and Ramzi J. Bikhazi (eds.), Conversion and Continuity: Indigenous Christian Communities in Islamic Lands, Eighth to Eighteenth Centuries, pp. 313–351.

[65] تفصیل کے لیے دیکھیے:

- R. Marston Speight, "The Place of Christians in Ninth-Century North Africa, According to Muslim Sources," Islamochristiana, Vol. 4, (1978), pp. 47–65.
- Fattal, Le Statut Légal des Non-Musulmans en Pays d'Islam, Imprimerie Catholique, Beirut, (1958), p. 164.

[66] W. H. C. Frend, The Donatist Church, Oxford University Press, Oxford, (1952).

بشپوں نے بھی ان کے خلاف کارروائیاں جاری رکھیں۔ ان کے بعض طریقوں کے نتیجے میں جو تلخی، باہمی بداعتمادی اور کشیدگی پیدا ہوئی، اس نے کلیسا کے لیے عدم اتحاد کا ایک گہرا ورثہ چھوڑا۔

3. تیسرا عامل بھی اسی نکتے سے کسی حد تک متعلق تھا۔ شمالی افریقہ کی کلیسا کا ایک بڑا حصہ واضح طور پر رومی کلیسا تھا، نہ کہ کوئی مقامی یا مقامی آبادی سے جڑا ہوا کلیسا۔ دوسرے الفاظ میں یہ کلیسا مقامی لوگوں کی بجائے زیادہ تر حکمران طبقے، رومی حکام اور شمالی افریقہ میں روم کے نمائندوں کا کلیسا تھا۔ اسی وجہ سے جب 429ء میں وینڈل (Vandal) حملہ آوروں کی یلغار کے بعد خود رومی اقتدار ختم ہو گیا تو اس علاقے میں کلیسا کا انتظامی اور سماجی ڈھانچہ بھی شدید طور پر کمزور ہو گیا[67]۔

اس کے برعکس مصر میں اگرچہ مذہب کی تبدیلی کے عمل میں شمالی افریقہ سے کچھ مماثلتیں موجود تھیں لیکن اسلام قبول کرنے کی رفتار خاصی مختلف تھی۔ اس کا اندازہ اس حقیقت سے بھی ہوتا ہے کہ آج مصر میں قبطی کلیسا کی صورت میں ایک خاصی بڑی عیسائی اقلیت اب بھی موجود ہے۔ ممکن ہے کہ یہ اقلیت ملک کی مجموعی آبادی کا دس سے پندرہ فیصد تک ہو[68]۔ مصر میں بڑے پیمانے پر اسلام قبول کرنے کا عمل آٹھویں صدی عیسوی / دوسری صدی ہجری میں شروع ہوا اور اس کا تعلق بڑی حد تک معاشی مشکلات سے تھا۔ ظالمانہ اور بھاری ٹیکسوں نے مصر کے مختلف علاقوں میں 725ء / 107ھ سے 832ء / 217ھ کے درمیان بغاوتوں کا ایک سلسلہ پیدا کر دیا۔ مقامی گورنروں نے ان بغاوتوں کو طاقت کے ذریعے کچل دیا اور بالآخر خلیفہ المأمون نے بھی انہیں ختم کیا۔ المأمون خود 832ء / 217ھ میں اس صوبے کا دورہ کرنے آیا تھا۔

اسلام قبول کرنا (کم از کم جزوی طور پر) ان بھاری ٹیکسوں کے بوجھ سے بچنے کا ایک ذریعہ بن گیا، خاص طور پر دریائے نیل کے ڈیلٹا میں، جو مصر کا شمالی علاقہ ہے۔ I. M. Lapidus اس صورتِ حال پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ:

"قبطی باشندوں کی مسلح مزاحمت کے ذریعے ٹیکسوں کے خلاف جدوجہد توڑ دی گئی۔ ان فیصلہ کن شکستوں کے بعد پیدا ہونے والی مایوسی نے بظاہر بالآخر اسلام کی طرف بڑے پیمانے پر مذہبی تبدیلی کی تحریک کو جنم دیا... ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بغاوت کی شکست نے قبطیوں کی عیسائیت سے اجتماعی وابستگی کی ریڑھ کی ہڈی توڑ دی[69]"۔

ایک مرتبہ یہ عمل شروع ہو گیا تو اسلام قبول کرنے کا سلسلہ بتدریج جاری رہا۔

مختلف سلطنتوں اور حکمران خاندانوں کی پالیسیاں اس رفتار پر بہت زیادہ اثر انداز ہوتی رہیں جو مختلف ادوار میں مصر پر حکومت کرتے رہے۔ فاطمی حکمران الحاکم (996ء / 386ھ تا 1021ء / 411ھ) کے دور میں عیسائیوں کے خلاف انتہائی سخت ظلم و ستم کا ایک دور آیا۔ قرونِ وسطیٰ کی مصری تاریخ میں کئی دوسرے مواقع پر بھی عیسائیوں کے خلاف فسادات ہوئے۔ ان فسادات کی وجوہ میں نئے گرجاگھروں کی تعمیر اور سرکاری انتظامیہ میں

---

[67] Jean Cuoq, L'Église d'Afrique du Nord du IIe au XIIe siècle, Centurion, Paris, (1984).

[68] تفصیل کے لیے دیکھیے:

- Michael Brett, "The Spread of Islam in Egypt and North Africa," in Michael Brett (ed.), Northern Africa: Islam and Modernization, Cass, London, (1973), pp. 1–12.
- Richard W. Bulliet, Conversion to Islam in the Medieval Period, Chapter 8.

[69] Ira M. Lapidus, "The Conversion of Egypt to Islam," Israel Oriental Studies, Vol. 2, (1972), p. 257.

عیسائیوں کا برقرار رہنے والا اثر ورسوخ جیسے مسائل شامل تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ بعض ادوار میں عیسائی مصر کی سرکاری انتظامیہ کے اس شعبے پر تقریباً مکمل غلبہ رکھتے تھے۔ کئی مواقع پر یہ بات واضح طور پر نظر آتی ہے کہ عیسائیوں کا یہ اثر ورسوخ مقامی مسلمانوں میں شدید ناراضی اور بے چینی کا سبب بنا[70]۔

اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ ممکنہ طور پر دسویں صدی عیسوی / چوتھی صدی ہجری تک مصر کی آبادی کی اکثریت مسلمان ہو چکی تھی۔ تاہم عیسائی کلیسا باقی رہا اور آج بھی مصر کی مذہبی اور سماجی زندگی کی ایک اہم خصوصیت ہے۔ اس کے شاید دو بنیادی اسباب تھے:

1. کلیسا مصر کے مقامی معاشرے میں اپنی مضبوط جڑیں قائم کرنے میں کامیاب ہو گیا تھا اور مقامی زندگی کا حصہ بن چکا تھا۔ آج کلیسا کے لیے استعمال ہونے والا لفظ "**قبطی** (Coptic)" اصل میں یونانی زبان کے اس لفظ سے نکلا ہے جس کے معنی "مصری" کے ہیں۔
2. کلیسا اپنی وحدت برقرار رکھنے میں کامیاب رہا۔ جدید دور تک مصر کی عیسائی آبادی کی بہت بڑی اکثریت قبطی آرتھوڈوکس کلیسا سے وابستہ رہی، یہاں تک کہ جدید زمانے میں متعدد مغربی کلیساؤں نے بھی مصر میں اپنی موجودگی قائم کر لی۔

اگر ہم مشرق اور شمال کی طرف بڑھتے ہوئے شام کی طرف جائیں[71] تو یہاں اسلام قبول کرنے کا عمل مصر کے مقابلے میں کافی سست رفتاری سے ہوا۔ یہاں تک کہ 1300ء / 700ھ تک بھی کمال صلیبی (Kamal Salibi) کے مطابق، اسلام آبادی کی اکثریت کا مذہب نہیں بنا تھا۔ مصر میں کلیسا کی نسبتاً مضبوط وحدت نے اس کے زندہ رہنے میں اہم کردار ادا کیا تھا۔ اس لیے شام کی صورتِ حال بظاہر حیران کن معلوم ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ شامی عیسائیت بہت زیادہ منقسم تھی۔ یہاں متعدد عیسائی کلیسا موجود تھے، جن میں خلقدونی (Chalcedonian) اور غیر خلقدونی (Non-Chalcedonian) دونوں روایات کے پیروکار شامل تھے۔

اگر شامی عیسائیت منقسم تھی تو شامی اسلام بھی منقسم تھا۔ یہاں سنی اور امامی شیعہ مسلمانوں دونوں کی موجودگی تھی اور ان دونوں سے نکلنے والے متعدد چھوٹے مذہبی گروہ بھی موجود تھے جن میں **دروز** بھی شامل تھے۔ غالباً یہی حقیقت وسیع تر شام کی جغرافیائی تقسیم کے ساتھ مل کر[72] یہ وضاحت کرتی ہے کہ عیسائیوں کی داخلی وحدت نہ ہونے کے باوجود وہ شام میں کیوں باقی رہ سکے۔ چنانچہ آج جدید شام کی آبادی کا تقریباً 10 فیصد عیسائی ہے۔

اسی طرح لبنان میں، اگر اس کی 1923ء / 1341ھ کی حدود کو سامنے رکھا جائے تو اس وقت عیسائی آبادی اکثریت میں تھی جبکہ آج وہ ممکنہ طور پر

---

[70] تفصیل کے لیے دیکھیے:

- Samir Khalil Samir, "The Role of Christians in the Fāṭimid Government Services of Egypt to the Reign of al-Ḥāfiẓ," Medieval Encounters, Vol. 2, (1996), pp. 177–192.
- Yaacov Lev, "Persecutions and Conversion to Islam in Eleventh-Century Egypt," Asian and African Studies, Vol. 22, (1988), pp. 73–91.
- Donald P. Little, "Coptic Conversion to Islam under the Baḥrī Mamlūks, 692–755/1293–1353," Bulletin of the School of Oriental and African Studies, Vol. 39, (1976), pp. 552–569.

[71] یہاں شام سے مراد وسیع تر شام (Greater Syria) ہے، جس میں آج کے شام، لبنان، اردن اور فلسطین / اسرائیل کے علاقے شامل ہیں۔

[72] یعنی اس علاقے کا پہاڑوں اور وادیوں میں بٹا ہونا، جو خود اس کی مذہبی تنوع کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔

مجموعی آبادی کا تقریباً 45 فیصد ہے[73]۔

مزید مشرق کی طرف عراق اور ایران جائیں تو ان علاقوں اور پہلے زیرِ بحث آنے والے علاقوں کے درمیان ایک اہم تاریخی فرق سامنے آتا ہے۔ وہ فرق یہ ہے کہ یہاں عیسائیت کبھی بھی غالب مذہب نہیں رہی تھی۔

جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں، ساسانی سلطنت کے زمانے میں عیسائی، خصوصاً نسطوری کلیسا سے تعلق رکھنے والے لوگ ایک اہم اور بااثر اقلیت تھے۔ لیکن عیسائیت نہ تو کبھی ریاستی مذہب بنی اور نہ ہی یہاں کی آبادی کی اکثریت کا مذہب رہی۔

اسلامی دور میں اسلام قبول کرنے کا عمل نسبتاً ابتدائی زمانے میں شروع ہو گیا اور غالباً ایران میں یہ عمل مغرب کی طرف واقع دوسرے صوبوں کے مقابلے میں زیادہ تیزی سے آگے بڑھا۔ اس کی بنیادی وجہ یہ تھی کہ ساسانی سلطنت کے زوال کے بعد زرتشتیت کے پاس بازنطینی شہنشاہ جیسا کوئی طاقتور بیرونی سرپرست یا حتیٰ کہ محافظ بھی باقی نہیں رہا جو اس مذہبی برادری کی پشت پناہی کر سکتا۔ چنانچہ غالب امکان ہے کہ ایران میں نسبتاً ابتدائی زمانے ہی (ممکنہ طور پر نویں صدی عیسوی / تیسری صدی ہجری کے آغاز تک) میں اسلام آبادی کی اکثریت کا مذہب بن گیا تھا۔ تاہم یہ بات واضح نہیں کہ اس مذہبی تبدیلی میں عیسائیوں کے اسلام قبول کرنے کا حصہ کتنا تھا اور زرتشتیوں کے اسلام قبول کرنے کا حصہ کتنا تھا[74]۔

قرونِ وسطیٰ کے اختتامی دور میں اس خطے کی صورتِ حال کو پیچیدہ بنانے والا ایک اہم عامل وسطی ایشیا سے منگولوں کی آمد تھی۔ ایک مرحلے پر جنوب مغربی ایشیا کے عیسائیوں میں یہ توقع بالکل غیر حقیقی نہیں تھی کہ منگول عیسائیت قبول کر لیں گے۔ منگول بادشاہ ہلاکو (1256ء/654ھ تا 1265ء/663ھ) کی ایک بیوی عیسائی تھی۔ اس کے علاوہ بہت سے منگول حکمرانوں پر نسطوری عیسائیوں کا خاصا اثر و رسوخ بھی تھا[75]۔ لیکن آخر کار منگولوں نے اسلام قبول کر لیا اور جس جوش و خروش کے ساتھ بعض عیسائیوں نے منگول فاتحین کا استقبال کیا تھا اسے بعد کی نسلوں کے مسلمانوں نے فراموش نہیں کیا[76]۔

عراق اور ایران دونوں میں اسلام قبول کرنے کا عمل آج تک مکمل طور پر ختم نہیں ہوا۔ دونوں ممالک میں اب بھی قابلِ ذکر تعداد میں عیسائی اقلیتیں موجود ہیں۔ ممکنہ طور پر آج عراق کی تقریباً 4 فیصد آبادی عیسائی ہے جن میں زیادہ تر مختلف کیتھولک کلیساؤں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ماضی قریب میں اس حقیقت کی ایک نمایاں مثال طارق عزیز کی شخصیت ہے جو عراق کے سابق وزیرِ خارجہ تھے اور 1991ء / 1411ھ میں عراق کے نائب وزیرِ اعظم بنے۔ وہ کلدانی کلیسا سے تعلق رکھتے تھے۔ یہ قدیم نسطوری کلیسا[77] کا وہ حصہ ہے جس نے 1553ء/960ھ میں پوپ کی مذہبی اتھارٹی کو تسلیم کر

---

[73] دیکھیے:

- Robert M. Haddad, Syrian Christians in Muslim Society: An Interpretation, Greenwood Press, Westport, (1970).
- Kamal Salibi, A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered, I. B. Tauris, London, (1989).

[74] Richard W. Bulliet, Conversion to Islam in the Medieval Period, Chapters 3–7.

[75] R. W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ages, p. 65.

[76] Ibid, P. 69–74

[77] جسے بعض اوقات آشوری کلیسا (Assyrian Church) بھی کہا جاتا ہے۔

لیا تھا۔

اسی طرح ایران کی تقریباً 1 فیصد آبادی عیسائی ہے اور ان میں بہت بڑی اکثریت آرمینیائی آرتھوڈوکس عیسائیوں کی ہے[78]۔

ایک اور جغرافیائی خطہ جو ابتدائی عیسائیت کا ایک بڑا مرکز تھا، ترکی ہے۔ اس کی اہمیت کا اندازہ اس بات سے لگایا جاسکتا ہے کہ نئے عہد نامے میں پولس کے تین خطوط "گلتیوں کے نام خط، افسیوں کے نام خط" اور "کلسیوں کے نام خط" اسی خطے کی حدود میں موجود کلیساؤں کے نام لکھے گئے تھے۔ لیکن آج ترکی میں عیسائیوں کی موجودگی انتہائی معمولی ہے اور تقریباً اس کے دارالحکومت اور بعض سرحدی علاقوں تک محدود ہے۔ تاہم یہاں اسلام قبول کرنے کا عمل ان تمام علاقوں سے بہت مختلف انداز میں آگے بڑھا جن کا ہم اب تک جائزہ لے چکے ہیں اور اس کی وجہ اس خطے کی بالکل مختلف تاریخی صورتِ حال تھی۔

1. ترکی یا اس زمانے کے نام سے ایشیا مائنر (Asia Minor) اسلامی فتوحات کی پہلی لہر میں اسلامی حکومت کے زیرِ اقتدار نہیں آیا تھا۔ یہ علاقہ گیارہویں صدی عیسوی / پانچویں صدی ہجری تک بازنطینی سلطنت کا ایک صوبہ رہا۔ اس کے بعد 1071ء میں ہونے والی "جنگِ ملازکرد" (Battle of Manzikert) کے نتیجے میں اس صوبے کا مرکزی علاقہ سلجوقی ترکوں کے اقتدار میں آگیا۔
2. خطے کی اسلامی فتح کے بعد بھی مختلف ترک خاندانوں، خصوصاً عثمانی حکمرانوں نے مذہبی اقلیتوں کے بارے میں نسبتاً روادار پالیسیاں اختیار کیں۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ اگرچہ اسلام قبول کرنے کا عمل یقیناً جاری رہا لیکن آج کے ترکی کے علاقے میں مذہبی اقلیتیں بیسویں صدی عیسوی / چودھویں صدی ہجری تک بڑی تعداد میں موجود رہیں[79]۔

حقیقت میں پہلی جنگِ عظیم کے بعد ہی، جب سابق سلطنتِ عثمانیہ کے علاقوں کی سرحدوں اور مستقبل کے بارے میں بین الاقوامی مذاکرات کے نتیجے میں جدید ریاستِ ترکی وجود میں آئی تب ترکی اور یونان کے درمیان آبادی کا ایک بہت بڑا تبادلہ ہوا۔ اس آبادی کے تبادلے کے نتیجے میں ترکی کے ایشیائی حصے میں عیسائی آبادی تقریباً مکمل طور پر ختم ہوگئی۔

سلطنتِ عثمانیہ میں ترکوں کی اکثریت ہمیشہ سے مسلمان تھی۔ ترک دنیا کی ان قوموں میں شمار ہوتے ہیں جن کی مذہبی وابستگی نسبتاً زیادہ مضبوط اور متحد رہی ہے۔ تاہم یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ عثمانی سلطنت کے عروج کے زمانے میں بھی ترک سلطنت کی مجموعی آبادی کے نصف سے کم تھے۔ نیز اگر سلطنت کی متنوع آبادی میں موجود دوسرے مسلمان گروہوں کو بھی شامل کر لیا جائے، تب بھی غالب امکان ہے کہ مسلمان پوری سلطنت کی

---

[78] تفصیل کے لیے دیکھیے:

- Robert Brenton Betts, Christians in the Arab East, 2nd ed., SPCK, London, (1978).
- Norman Horner, Rediscovering Christianity Where It First Began, Near East Council of Churches, Beirut, (1973).

[79] دیکھیے:

- Kemal H. Karpat, "Ottoman Views and Policies towards the Orthodox Christian Church," Greek Orthodox Theological Review, Vol. 31, (1986), pp. 131–155.
- Benjamin Braude and Bernard Lewis (eds.), Christians and Jews in the Ottoman Empire, 2 vols., Holmes and Meier, New York, (1982).

مجموعی آبادی کا صرف تقریباً دو تہائی تھے[80]۔

نتائج

اس مطالعے سے یہ نتیجہ سامنے آتا ہے کہ عہدِ بنو عباس میں مسلم مسیحی تعلقات کو محض مذہبی اختلاف، باہمی تصادم یا کشمکش کے تناظر میں دیکھنا تاریخی صورتِ حال کی مکمل عکاسی نہیں کرتا۔ اس دور میں دونوں مذہبی طبقات کے درمیان علمی، فکری، تہذیبی اور مذہبی سطح پر متعدد النوع روابط قائم تھے۔ مسلمانوں اور مسیحیوں کے مابین فلسفہ، سائنس، طب، منطق، الٰہیات اور مذہبی افکار کے موضوعات پر تبادلۂ خیال ہوا اور ایک دوسرے کے علمی ذخیرے تک رسائی کے مواقع پیدا ہوئے۔

دوسرا اہم نتیجہ یہ ہے کہ عباسی دور کی علمی ترقی میں مسیحی اہلِ علم اور مترجمین کا کردار قابلِ ذکر تھا۔ یونانی اور سریانی زبانوں سے عربی میں علمی کتابوں کی منتقلی کے ذریعے ایک وسیع علمی ذخیرہ مسلمانوں تک پہنچا۔ حنین بن اسحاق اور دیگر مسیحی مترجمین نے اس عمل میں نمایاں خدمات انجام دیں۔ تاہم اس تعامل کو محض یونانی علوم کے حصول تک محدود کرنا درست نہیں، کیونکہ مسلمانوں نے ان علوم کا مطالعہ کر کے انہیں اپنی علمی روایت میں شامل کیا اور ان میں مزید ترقی پیدا کی۔ اسی طرح مسیحی علماء نے بھی عربی کو علمی اور الٰہیاتی اظہار کی زبان کے طور پر اختیار کیا۔

تیسرا نتیجہ یہ ہے کہ عباسی عہد میں بین المذاہب مکالمے اور مناظروں کو ایک باقاعدہ علمی سرگرمی کی حیثیت حاصل ہوئی۔ خصوصاً المامون کے زمانے میں مختلف مذاہب کے نمائندوں کو مذہبی اور فکری موضوعات پر گفتگو کا موقع ملا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں مذہبی اختلاف کو صرف تصادم کے ذریعے حل کرنے کے بجائے استدلال اور مکالمے کے ذریعے زیرِ بحث لانے کی روایت بھی موجود تھی۔ تاہم اسے جدید مذہبی تکثیریت کے مفہوم سے یکساں قرار نہیں دیا جا سکتا، کیونکہ سیاسی اقتدار اور ریاستی غلبہ بدستور مسلمانوں کے ہاتھ میں تھا۔

چوتھا نتیجہ یہ ہے کہ مسلم مسیحی تعامل ہمیشہ باہمی مفاہمت کا نتیجہ نہیں بنتا تھا۔ ایک طرف علمی اشتراک اور ترجمہ کا مثبت عمل جاری تھا تو دوسری طرف بعض مسیحی اور مسلم مصنفین کی تحریروں میں شدید مناظرانہ اور تنقیدی رویے بھی پیدا ہوئے۔ بالخصوص بازنطینی ماحول میں سیاسی اور عسکری کشمکش نے مذہبی اختلاف کو مزید شدت دی۔ تیوفانس اور نیکیتاس جیسے مصنفین کی تحریروں سے واضح ہوتا ہے کہ اسلام کے بارے میں مذہبی تصورات پر سیاسی اور عسکری حالات کے اثرات بھی موجود تھے۔

پانچواں نتیجہ یہ ہے کہ کسی مذہب کے بارے میں زیادہ معلومات حاصل ہونا لازماً زیادہ مثبت رویے کا سبب نہیں بنتا۔ علمی واقفیت اگر مکالمے، تفہیم اور تحقیق کے لیے استعمال ہو تو باہمی فہم میں اضافہ کر سکتی ہے، لیکن اگر اس کا مقصد محض مذہبی مناظرہ اور مخالف مذہب کی تردید ہو تو یہی واقفیت تنقید

---

[80] Stanford J. Shaw and Ezel Kural Shaw, History of the Ottoman Empire and Modern Turkey, Vol. II, Cambridge University Press, Cambridge, (1977), p. 240.

یہ مصنف انیسویں صدی / تیرہویں صدی ہجری کے اختتام پر سلطنتِ عثمانیہ کی آبادی کو مختلف مذہبی وابستگیوں کے لحاظ سے تقسیم کر کے اعداد و شمار پیش کرتا ہے۔ موجودہ ترکی کے علاقے میں اسلام قبول کرنے کی تاریخ کے بارے میں دیکھیے:

- Speros Vryonis, Jr., The Decline of Medieval Hellenism in Asia Minor and the Process of Islamization from the Eleventh through the Fifteenth Century, University of California Press, Berkeley, (1971)
- Victor Louis Ménage, "The Islamization of Anatolia," in Nehemia Levtzion (ed.), Conversion to Islam, Chapter 4.

اور کشیدگی میں اضافے کا ذریعہ بھی بن سکتی ہے۔ اس لیے مسلم مسیحی تعلقات کے مطالعے میں صرف مذہبی دلائل کے متن کو نہیں بلکہ ان کے سیاسی، سماجی، تہذیبی اور تاریخی پس منظر کو بھی پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔

چھٹا نتیجہ یہ ہے کہ مسلمانوں اور مسیحیوں دونوں کے اندر یکساں نوعیت کا موقف موجود نہیں تھا۔ بعض اہلِ علم سخت مناظرانہ اور مخالفانہ رویے کے حامل تھے، جب کہ بعض نے مشترک بنیادوں، بالخصوص توحید، کو مکالمے کا نقطۂ آغاز بنایا۔ اس لیے دونوں مذاہب کے پیروکاروں کو یکساں اور یک رخے گروہوں کے طور پر پیش کرنا تاریخی تنوع کو نظر انداز کرنے کے مترادف ہو گا۔

آخر میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ عہدِ بنو عباس کا مسلم مسیحی تعامل ایک پیچیدہ اور کثیر الجہتی تاریخی عمل تھا، جس میں علمی تعاون اور مذہبی اختلاف، مکالمہ اور مناظرہ، تہذیبی اشتراک اور سیاسی کشمکش بیک وقت موجود تھے۔ بعد کے ادوار میں یہی تعلقات مزید مختلف صورتوں میں سامنے آئے۔ لہٰذا اس پورے تاریخی عمل کو سمجھنے کے لیے کسی ایک واقعے، شخصیت یا مذہبی موقف کے بجائے تعامل کے مختلف پہلوؤں کو باہم مربوط کر کے دیکھنا زیادہ مفید ہے۔ یہی زاویہ اس دور کے مسلم مسیحی تعلقات کے حقیقی تاریخی مزاج کو سمجھنے میں مدد فراہم کرتا ہے۔