AL-HAYAT Research Journal

Volume 3 Issue 4 (July-Sep 2026)

HJRS HEC Journal Recognition System Category Y

ISSN (Online): 3006-4767
ISSN (Print):: 3006-4759

Views of nineteenth and twentieth century thinkers on Muslim-Christian interaction

مسلم مسیحی تعامل سے متعلق انیسویں اور بیسویں صدی کے مفکرین کی آراء

Uzma Waseem

Assistant Professor, Baqai Medical University, Karachi

Dr. Safia

Lecturer, University of Swat

Dr. Syed Adeel Shah

Visiting Lecturer, Riphah International University, Islamabad

Research Associate, Muslim Studies Centre, Islamabad

Abstract

This article examines the historical and intellectual dimensions of Muslim–Christian relations, with particular attention to Western scholarship on Islam and the theological responses of Muslim and Christian thinkers. It traces significant developments in the study of Islam in the West, highlighting the contributions of prominent scholars and the influence of historical, intellectual, missionary and colonial contexts on the representation of Islam. The article then analyses Christian approaches to Islam through three principal theological categories: exclusivism, inclusivism and pluralism. In this context, it considers the perspectives of selected Christian scholars, including Georges Khodr, Wilfred Cantwell Smith and Hans Küng, focusing on their understandings of religious truth, salvation, the activity of the Holy Spirit and the possibility of interreligious dialogue. The discussion subsequently turns to Muslim intellectual responses to Christianity, examining the contributions of Ismail Raji al-Faruqi, Muhammad al-Talibi and selected contemporary Turkish scholars. Their approaches are explored in relation to theological boundaries, religious inclusivity and the prospects for constructive engagement. By bringing these perspectives into conversation, the article demonstrates that Muslim–Christian relations cannot be understood solely through the framework of historical conflict or doctrinal disagreement. Rather, they also encompass scholarly engagement, mutual criticism and sustained efforts towards greater understanding. The article concludes that meaningful dialogue requires intellectual integrity, accurate knowledge of religious traditions and respect for genuine theological differences.

Keywords

Muslim–Christian Relations; Western Scholarship on Islam; Exclusivism; Inclusivism; Religious Pluralism; Interreligious Dialogue; Islamic Thought.

تمہید

مشنری سرگرمیوں اور استعمار سے وابستہ مختلف اقدامات کے ساتھ ساتھ (اسی دور میں) اسلام کے بارے میں مغربی فکر کا ایک تیسرا اہم پہلو "اسلام کے علمی و تحقیقی مطالعہ" بھی فروغ پا رہا تھا۔ اس کا مطلب ہرگز یہ نہیں کہ اس سے قبل مغربی اہلِ علم نے اسلام کے بارے میں کچھ نہیں لکھا تھا۔ اس سلسلے میں بالخصوص پ "پطرس محترم" (Peter the Venerable) کی کوششیں قابلِ ذکر ہیں جس نے قرآن سمیت اسلامی مصادر کی بنیاد پر اسلام کا سنجیدہ مطالعہ کرنے کی کوشش کی۔ تاہم یہاں مراد یہ ہے کہ جدید دور میں، بالخصوص عہدِ روشن خیالی (Enlightenment) اور عصرِ عقل (Age of Reason) کے بعد مذہب بالعموم اور اسلام بالخصوص کے

CC BY

مطالعے کا ایک نیا منہج سامنے آیا۔ یہ منہج پطرس جیسے اہلِ علم کے طرزِ مطالعہ کے مقابلے میں بظاہر مذہبی اور الٰہیاتی مقاصد سے نسبتاً کم وابستہ تھا اور اسلام کے مطالعے میں غیر جانب داری اور معروضیت اختیار کرنے کا دعویٰ کرتا تھا[1]۔

مسیحی دنیا میں مسلمانوں سے متعلق تصنیفات کی نوعیت

اس کا ہر گز یہ مطلب نہیں کہ مغرب میں اسلام کے اس علمی و تحقیقی مطالعے کے نتیجے میں ہمیشہ غیر جانب دارانہ اور منصفانہ نتائج ہی سامنے آئے۔ ایڈورڈ سعید (Edward Said) نے اپنی ایک تصانیف میں اس حقیقت کو واضح کیا ہے۔ ایڈورڈ سعید نے واضح کیا ہے کہ کس طرح مغربی اہلِ علم نے کس حد تک بعض اوقات اسلام کے بارے میں پہلے سے رائج فرسودہ تصورات اور دقیانوسی خاکوں کو بغیر کسی تنقیدی جائزے کے قبول کیا اور انہیں مزید تقویت پہنچائی[2]۔

بیسویں صدی کے اختتام اور پندرھویں صدی ہجری کے آغاز پر مغربی علمی حلقوں کے لیے یہ امر خاصا ناگوار تھا کہ انہیں اس حقیقت کی یاد دہانی کرائی جائے کہ ای۔ ای۔ ایونز-پرچارڈ (E. E. Evans-Pritchard) جیسے ممتاز ماہرِ بشریات (جو آکسفورڈ یونیورسٹی میں سماجی بشریات کا پروفیسر تھا اور آج بھی جدید سماجی بشریات کے بانیوں میں شمار ہوتا ہیں) نے دوسری جنگِ عظیم کے دوران برطانوی فوجی انتظامیہ کے لیے سیرینائیکا (Cyrenaica) یعنی مشرقی لیبیا کے بارے میں رہنما کتابچوں کا ایک سلسلہ مرتب کیا تھا۔ ان کتابچوں میں برطانوی فوجی افسران کو مقامی آبادی (جس کی اکثریت سنوسی مسلمانوں پر مشتمل تھی) کے ساتھ برتاؤ کے بارے میں ہدایات دی گئی تھیں۔ ان تحریروں میں مقامی باشندوں اور ان کی مذہبی روایات کے بارے میں تحقیر آمیز رویہ نمایاں تھا[3]۔

تاہم ایونز-پرچارڈ (Evans-Pritchard) کی زندگی اور علمی خدمات کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کی شخصیت اور طرزِ فکر کا معاملہ اتنا سادہ نہیں تھا۔ ایک طرف وہ برطانوی فوج میں افسر کی حیثیت سے خدمات انجام دے رہا تھا تو دوسری طرف افریقہ میں برطانوی نوآبادیاتی پالیسی (بالخصوص اینگلو-مصری سوڈان میں اختیار کی جانے والی پالیسی) کا مخالف تھا۔ مزید برآں اس نے دوسری جنگِ عظیم کے دوران رومن کیتھولک مذہب بھی اختیار کر لیا تھا[4]۔ اس کے طرزِ فکر اور عملی کردار میں فکری آزادی کا عنصر بھی نمایاں تھا۔ اس نے نوئیر (Nuer) قوم کے مطالعے کی دعوت محض اس لیے قبول کی تھی کہ اس کے بقول:

"اس بات کا خطرہ تھا کہ جب تک مواصلات کا کوئی قابلِ اعتماد نظام قائم نہیں کیا جاتا، نوئیر اس وقت تک لڑتے رہیں گے، یہاں تک کہ مکمل طور پر تباہ ہو جائیں گے"[5]۔

اگرچہ علمی تحقیق میں مکمل غیر جانب داری اور آزادانہ تجزیے کا مطلوبہ معیار ہمیشہ حاصل نہیں کیا جا سکا تاہم اس معیار تک پہنچنے کی کوشش بذاتِ خود ایک نئے علمی نقطۂ نظر کی نمائندگی کرتی ہے جس پر سنجیدگی سے غور کرنے کی ضرورت ہے۔ تاہم اسلام کے مطالعے کا یہ علمی منہج ایسا نہیں تھا جس کا تمام تر سہرا مغرب کے سر باندھا جا سکے۔ ای۔ جے۔ شارپ (E. J. Sharpe) کے مطابق قرونِ وسطیٰ میں:

"اگرچہ عیسائی اہلِ علم دوسرے مذاہب میں سنجیدہ دلچسپی نہیں رکھتے تھے اور انہیں محض ایسے مخالف مذاہب کے طور پر دیکھتے تھے جن پر غلبہ حاصل کرنا ضروری تھا لیکن اس کے برعکس اس دور کے متعدد مسلم مصنفین نے ان مذاہب کا مطالعہ کیا جن کے خلاف اسلام کا موقف تھا۔ چنانچہ طبری نے ایرانی مذہب، مسعودی نے یہودیت، عیسائیت اور ہندوستان کے مذاہب، جب کہ البیرونی نے ہندوستان اور فارس کے مذاہب پر قلم اٹھایا"۔

دنیا میں مذاہب کی تاریخ پر پہلی جامع تصنیف کا اعزاز درحقیقت مسلمان عالم علامہ شہرستانی کو حاصل ہے۔ ان کی کتاب **"الملل والنحل"** میں اس زمانے کی معلوم دنیا کے تمام مذاہب (حتیٰ کہ چین تک کے مذہبی عقائد اور مکاتبِ فکر) کا بھی تعارف اور درجہ بندی پیش کی گئی ہے۔ یہ ایک غیر معمولی علمی کارنامہ ہے، جو اسی عہد کے عیسائی مصنفین کی علمی کاوشوں سے کہیں آگے نظر آتا ہے[6]۔

قرونِ وسطیٰ کے بعد مغرب میں اسلام کے علمی مطالعے نے بتدریج ترقی کی اور اس کے ارتقا میں کئی اہم مراحل سامنے آئے۔ 1539 میں فرانس کے معروف کالج "Collège de France" میں پہلی مرتبہ عربی زبان کی تدریس کے لیے ایک مستقل شعبہ قائم کیا گیا تھا۔ 1586 تک عربی زبان میں کتابوں کی طباعت بھی ممکن ہو گئی۔ اس کے بعد 1613ء میں لائیڈن یونیورسٹی (Leiden University) میں عربی زبان کا شعبہ قائم ہوا جب کہ 1630ء کی دہائی میں آکسفورڈ اور کیمبرج یونیورسٹیوں میں بھی عربی کی تدریس کے لیے مستقل شعبے قائم ہوئے۔

CC BY

قرآنِ مجید کا پہلا مکمل انگریزی ترجمہ الیگزینڈر راس (Alexander Ross) نے 1649ء میں پیش کیا۔ تاہم اس کے مقابلے میں زیادہ دقیق اور علمی ترجمے کے لیے تقریباً ایک صدی تک انتظار کرنا پڑا۔ یہ کام جارج سیل (George Sale) نے 1734ء میں انجام دیا[7]۔

اسی طرح 1705ء میں ڈچ عالم ایڈریان ریلانڈ (Adriaan Reland) نے اسلام کے بارے میں ایک ایسی مفصل تصنیف "De Religione Mohammedica Libri Duo" پیش کی جو بنیادی طور پر اسلامی مصادر پر مبنی تھی۔ اس کے بعد 1708ء سے 1718ء کے درمیان سائمن اوکلے (Simon Ockley) نے اپنی کتاب "History of the Saracens" تحریر کی جس کا مقصد اسلامی تاریخ سے متعلق معلومات اور مستشرقانہ آراء کو عام قارئین کے لیے زیادہ قابلِ رسائی بنانا تھا۔

اس دور میں ایک بالکل مختلف نوعیت کی تصنیف بھی منظرِ عام پر آئی۔ انتوان گیلان (Antoine Galland) نے 1704ء سے 1717ء کے درمیان مشہور داستانی مجموعہ الف لیلہ ولیلہ (The Arabian Nights) کا فرانسیسی زبان میں ترجمہ کیا۔ بعد ازاں انیسویں صدی کے اوائل میں اس کے انگریزی اور جرمن تراجم بھی شائع ہوئے۔ بعض اندازوں کے مطابق اٹھارہویں صدی کے یورپ میں اس کتاب کی مقبولیت بائبل کے بعد دوسرے نمبر پر تھی[8]۔

ان علمی مطالعات کے نتیجے میں اسلام سے متعلق متعدد متون مغربی اہلِ علم کی دسترس میں آئے۔ تاہم اسلام کے بارے میں ان کی بیشتر دلچسپی بنیادی طور پر لسانیاتی اور لغوی تحقیقات تک محدود تھی۔ اس کے باوجود ان علمی کاوشوں نے اسلام کے بارے میں مغربی تصورات میں ایک نمایاں تبدیلی پیدا کی۔ اسلام اور پیغمبرِ اسلام حضرت محمد ﷺ کے بارے میں نئے تصورات سامنے آنے لگے۔ ماضی کے برعکس اب آپ ﷺ کو ایک روادار حکمران اور اسلام کو ایک عقلی مذہب کے طور پر پیش کیا جانے لگا۔ یہ تصور عہدِ روشن خیالی کے مفکرین کے ان خیالات سے مختلف تھا جو اپنے زمانے کے مسیحی کلیسا کو عقل دشمنی کی علامت سمجھتے تھے۔ اس حوالے سے ایک محقق لکھتا ہے:

> "اسلام کو ایک ایسے عقلی مذہب کے طور پر دیکھا جاتا تھا جو ان مسیحی عقائد سے یکسر مختلف تھا جن میں عقل کی شدید مخالفت پائی جاتی تھی۔ مزید برآں اسلام میں اساطیری تصورات اور صوفیانہ روایات کو بھی بہت محدود جگہ دی گئی تھی اور صرف انہی تصورات کی تائید کی گئی تھی جنہیں لوگوں میں مذہبی وابستگی اور پیروی پیدا کرنے کے لیے ضروری سمجھا جاتا تھا۔ اس کے علاوہ، اسلام نے اخلاقی زندگی کے تقاضوں اور انسانی جسمانی، حسی اور معاشرتی ضروریات کے احترام کے درمیان ایک متوازن طرزِ فکر پیش کیا۔ مجموعی طور پر اسلام ایک ایسا مذہب دکھائی دیتا تھا جو عہدِ روشن خیالی کے بیشتر فلسفیوں کے تصورِ خدا پرستی (Deism) سے زیادہ قریب تھا"[9]۔

اسی تناظر میں ایڈورڈ گبن (Edward Gibbon) نے اپنی مشہور کتاب "Decline and Fall of the Roman Empire" میں جو 1776 سے 1788 کے درمیان شائع ہوئی، حضرت محمد ﷺ اور اسلام کے عروج کے بارے میں ایک مستقل باب (باب نمبر 50) شامل کیا۔ اس باب کے اختتام پر اس نے رسول اللہ ﷺ کے بارے میں درج ذیل رائے کا اظہار کیا:

> "آپ ﷺ کے سخت ترین اور متعصب مسیحی یا یہودی مخالفین بھی یقیناً اس بات کا اعتراف کریں گے کہ آپ ﷺ نے ایک ایسی مفید تعلیم کی تبلیغ کا فریضہ انجام دیا جو کمال کے اعتبار سے صرف آپ ﷺ کی اپنی تعلیمات سے کم تر تھی۔ عرب کے بتوں کو خدا کے عرش کے سامنے پاش پاش کر دیا گیا۔ انسانوں کی قربانی کے خون کی جگہ نماز، روزے اور صدقات نے لے لی جو عبادت کے قابلِ تعریف اور بے ضرر طریقے ہیں۔ آخرت کی جزا و سزا کو ایک ایسی جاہل اور نفس پرست قوم کے لیے قابلِ فہم مثالوں کے ذریعے بیان کیا گیا جو اس کے لیے موزوں ترین تھیں۔ ممکن ہے کہ حضرت محمد ﷺ اپنے ہم وطنوں کے لیے ایک مکمل اخلاقی اور سیاسی نظام وضع کرنے کی صلاحیت نہ رکھتے ہوں لیکن انہوں نے اہلِ ایمان کے درمیان سخاوت اور باہمی اخوت کا جذبہ پیدا کیا، معاشرتی خوبیوں کو اپنانے کی ترغیب دی اور اپنے قوانین و احکام کے ذریعے انتقام کی شدید خواہش اور بیواؤں و یتیموں پر ہونے والے ظلم و ستم کی روک تھام کی۔"

گبن کا یہ تبصرہ اگرچہ مکمل طور پر تعریفی نہیں ہے تاہم اس میں یہ کوشش ضرور دکھائی دیتی ہے کہ حضرت محمد ﷺ کو آپ کے اپنے عہد اور تاریخی و معاشرتی پس منظر میں سمجھا جائے اور آپ کی ان تعلیمات و خدمات کا اعتراف کیا جائے جنہیں مصنف قابلِ تحسین سمجھتا ہے[10]۔

اٹھارہویں صدی اور انیسویں صدی میں سیاحوں اور سفارت کاروں کی سرگرمیوں کے نتیجے میں مغربی دنیا کو اسلام اور مسلم معاشروں کے بارے میں معلومات اور علمی مواد کے نئے ذرائع میسر آئے۔ ان شخصیات میں "لیڈی میری ورٹلے مونٹیگو[11]" خاص طور پر قابلِ ذکر ہے جو 1716ء میں اپنے شوہر کے ہمراہ استنبول میں برطانوی سفارت خانے میں مقیم تھی۔ انہوں نے خطوط کا ایک دلچسپ اور معلوماتی سلسلہ تحریر کیا جس میں ترکی کے اعلیٰ طبقے کی خواتین کی زندگی کے بارے میں تفصیلی معلومات فراہم کی گئیں۔ ان تحریروں نے ترکی معاشرے، بالخصوص حرم کی زندگی کے بارے میں مغرب میں پائے جانے والے بہت سے غلط تصورات کو چیلنج کیا[12]۔

اسی صدی کے اواخر میں فرانسیسی مفکر سی۔ ایف۔ وولنی (C. F. Volney) نے اپنی کتاب "Voyage en Égypte et en Syrie" 1787ء میں شائع کی۔ اس کتاب میں سلطنتِ عثمانیہ کے عرب علاقوں کی معاشرتی زندگی کا ایک تفصیلی نقشہ پیش کیا گیا تھا۔ یہ تصنیف 1798ء میں نپولین (Napoleon) کے مصر پر حملے کے موقع پر خصوصی اہمیت اختیار کر گئی[13]۔

اگلی صدی میں ایڈورڈ لین (Edward Lane) نے 1836ء میں اپنی معروف کتاب "An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians" شائع کی جس میں انیسویں صدی کے قاہرہ کی معاشرتی زندگی کے بارے میں معلومات کا ایک گراں قدر ذخیرہ فراہم کیا گیا تھا۔ اسی طرح چارلس ڈاؤٹی (Charles Doughty) نے 1888 میں اپنی کتاب "Travels in Arabia Deserta" شائع کی جس میں اس نے شمال مغربی عرب کے علاقے میں دو سالہ سفر کے دوران اپنے مشاہدات قلم بند کیے[14]۔

تاہم انیسویں صدی کے دو مشہور ترین سیاحوں میں سوئس محقق "جان لوئس برک ہارٹ" (John Louis Burckhardt) اور برطانوی سیاح سر "رچرڈ برٹن" (Sir Richard Burton) شامل ہیں۔ برک ہارٹ نے اسلام قبول کر لیا تھا اور 1814 میں مکہ مکرمہ کا سفر کیا۔ دوسری طرف رچرڈ برٹن نے پٹھان مسلمان کا بھیس اختیار کر کے سفر کیا اور 1853ء میں مکہ مکرمہ پہنچا۔ اگرچہ مکہ مکرمہ کی معاشرتی زندگی کے مشاہدے اور بیان کے اعتبار سے برک ہارٹ کو زیادہ بہتر مبصر قرار دیا جا سکتا ہے تاہم افریقہ میں اپنی دیگر مہمات کے باعث برٹن کا سفر نامہ زیادہ شہرت حاصل کر گیا[15]۔

بعد کے زمانے میں متعدد یورپی محققین نہ صرف مکہ مکرمہ جانے میں کامیاب ہوئے بلکہ وہاں طویل عرصے تک قیام بھی کیا۔ ان میں ہالینڈ کے محقق "سنوک ہرخرونخے" (Snouck Hurgronje) نمایاں ہے جس نے 1884 سے 1885ء کے دوران چھ ماہ مکہ مکرمہ میں گزارے۔ اسی طرح برطانوی محقق "ایلڈن روٹر" (Eldon Rutter) نے 1925 سے 1926 کے دوران وہاں نو ماہ قیام کیا۔ اس دوران اس نے وہاں ایک مقامی خاتون کے ساتھ شادی بھی کی تھی۔[16] اس طرح اسلام اور مسلم دنیا کے بارے میں حاصل ہونے والی ان اضافی معلومات اور عملی تجربات کے متعدد دلچسپ اثرات سامنے آئے۔ ان میں مغربی فنونِ لطیفہ اور طرزِ تعمیر پر اسلامی تہذیب کے اثرات خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔

عیسائی دنیا میں اسلامی فنون کے مظاہر

انگلستان میں سولہویں صدی کے اوائل ہی سے اسلامی دنیا کے قالینوں کی طلب میں اضافہ ہونے لگا تھا۔ "شاہ ہنری ہشتم" (King Henry VIII) کی بعض محفوظ تصاویر میں اسے ایسے قالین پر کھڑا دکھایا گیا ہے جس کے پس منظر میں موجود پردوں پر عربی طرز کے آرائشی نقش و نگار بنے ہوئے ہیں۔ اسی طرح "ڈربی شائر" (Derbyshire) میں واقع ہارڈوک ہال (Hardwick Hall) جیسی شاندار عمارتوں میں 1590ء کی دہائی کے ترکی قالین بھی موجود ہیں۔

تاہم 1750ء کے بعد مغربی فنون اور طرزِ تعمیر میں اسلامی آرائشی عناصر کے لیے حقیقی دلچسپی پیدا ہوئی۔ اس رجحان کی نمایاں مثالیں گلوسٹر شائر (Gloucestershire) میں واقع سیزن کوٹ ہاؤس (Sezincote House) اور برائٹن (Brighton) کا رائل پیویلین (Royal Pavilion) ہیں۔ سیزن کوٹ ہاؤس کو سیموئیل پیپیس کاکریل (Samuel Pepys Cockerell) نے ڈیزائن کیا اور یہ 1804ء سے 1805ء کے درمیان تعمیر ہوا۔ اسی طرح رائل پیویلین جان نیش (John Nash) کے نقشے کے مطابق 1815ء سے 1822ء کے درمیان تعمیر کیا گیا تھا۔

CC BY

تاہم برطانیہ میں اسلامی طرزِ تعمیر کا شاید سب سے نمایاں شاہکار لندن میں واقع لَیٹن ہاؤس (Leighton House) ہے جسے جارج ایچیسن (George Aitchison) نے ڈیزائن کیا اور 1877ء سے 1879ء کے درمیان تعمیر کیا گیا۔

اسلامی طرزِ تعمیر کے اثرات شمالی امریکہ تک بھی پہنچے۔ اس کی نمایاں مثالوں میں برج پورٹ، کنیکٹی کٹ (Bridgeport, Connecticut) میں مشہور سرکس کے منتظم پی۔ ٹی۔ بارنم (P. T. Barnum) کی تعمیر کردہ عمارت ایرانستان (Iranistan) شامل ہے جو 1846ء سے 1848ء کے درمیان تعمیر ہوئی۔ اسی طرح مسیسیپی (Mississippi) میں واقع لانگ ووڈ (Longwood) نامی حویلی بھی اسی طرزِ تعمیر کی عکاسی کرتی ہے جسے سیموئیل سلون (Samuel Sloan) نے اگلی دہائی میں ڈیزائن کیا تھا۔ اس کے علاوہ، ہارٹ فورڈ، کنیکٹی کٹ (Hartford, Connecticut) میں کولٹ پیٹنٹ فیکٹری (Colt Patent Fire-Arms Manufacturing Company) کی اسلحہ ساز عمارت کا گنبد بھی اسلامی طرزِ تعمیر سے متاثر نمایاں مثالوں میں شمار ہوتا ہے، جو 1850ء کی دہائی میں تعمیر کیا گیا تھا[17]۔

اسلام کے عمومی مغربی تہذیب کی تشکیل و ترقی پر مرتب ہونے والے اثرات کو بھی تسلیم کیا گیا۔ اس کی ایک نمایاں مثال واشنگٹن ڈی سی (Washington, D.C.) میں واقع لائبریری آف کانگریس (Library of Congress) کے مطالعہ گاہ کے گنبد پر بنی ہوئی دیواری تصویر (Mural) ہے۔ اس عمارت کو ایڈون ہولینڈ بلَش فیلڈ (Edwin Howland Blashfield) نے ڈیزائن کیا تھا اور یہ 1897ء میں عوام کے لیے کھولی گئی۔ گنبد پر موجود اس دیواری تصویر میں ان بارہ تہذیبی ادوار یا ممالک کی نمائندگی کی گئی ہے جنہوں نے امریکی تہذیب کی تشکیل و ترقی میں اہم کردار ادا کیا۔ ان میں مصر، یہودیہ، یونان اور روم کے علاوہ قرونِ وسطیٰ، اٹلی، جرمنی، اسپین، انگلستان اور فرانس شامل ہیں۔ ان تہذیبی عناصر کے درمیان اسلام کو بھی ایک مستقل مقام دیا گیا ہے جس کی بنیادی وجہ سائنس کے میدان میں اس کی نمایاں خدمات ہیں۔ اس ترتیب میں بارہواں عنصر خود امریکہ کی نمائندگی کرتا ہے۔

استشراقی مطالعات

تاہم اس پورے تاریخی عمل کا شاید سب سے اہم علمی ورثہ مستشرقانہ مطالعات (Orientalism) کے ایک مستقل شعبے کی حیثیت سے اسلامیات (Islamic Studies) کا مسلسل فروغ اور ارتقا تھا۔ چنانچہ:

- 1754 میں ولیم جونز (William Jones) نے مشرقی علوم کے مطالعے کے لیے پہلی علمی انجمن "ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال" (Asiatic Society of Bengal) قائم کی[18]۔
- اس کے بعد 1821ء میں پیرس میں "سوسائٹی ایشیاٹک" (Société Asiatique) اور 1823ء میں لندن میں "رائل ایشیاٹک سوسائٹی" (Royal Asiatic Society) قائم ہوئیں۔
- 1873ء میں مستشرقین کی پہلی بین الاقوامی کانگریس منعقد ہوئی۔

اسلامی موضوعات میں دلچسپی صرف علمی اداروں اور محققین تک محدود نہیں تھی بلکہ مغربی معاشرے کے وسیع تر ادبی اور فکری حلقوں میں بھی اس کے آثار نمایاں تھے۔ چنانچہ:

- گوئٹے (Goethe) نے 1774ء میں اپنی نظم "Mahomets Gesang" تحریر کی جس میں حضرت محمد ﷺ کی مدح و توصیف کی گئی ہے۔
- اسی طرح اس کا 1819ء میں شائع ہونے والا شعری مجموعہ "غرب-شرقی دیوان" (West-Östlicher Divan) فارسی صوفیانہ شاعری سے گہرے طور پر متاثر تھا۔
- 1841ء میں تھامس کارلائل (Thomas Carlyle) نے اپنے خطبات پر مشتمل کتاب شائع کی جس میں اس نے حضرت محمد ﷺ کو ایک عظیم نبی کی حیثیت سے تسلیم کیا[19]۔

CC BY

ہورانی (Hourani) نے "سلویسٹر ڈی ساسی" (Silvestre de Sacy) کو "بعض اعتبار سے جدید اسلامیات اور عربی مطالعات کا بانی" قرار دیا ہے۔ اس کے نزدیک انیسویں صدی میں پیرس اور لائیڈن اسلامی مطالعات کے دو بڑے علمی مراکز تھے[20]۔

ڈی ساسی پیرس میں قائم ادارے "École des Langues Orientales Vivantes" میں عربی زبان کا پہلا استاد تھا۔ یہ ادارہ 1795ء میں قائم ہوا تھا۔ وہ "سوسائٹی ایشیاٹک" (Société Asiatique) کا پہلا صدر بھی تھا۔ اس کے علاوہ اس نے فرانسیسی وزارتِ خارجہ کے لیے بلا معاوضہ خدمات انجام دیں۔

انیسویں صدی کے اواخر میں "سنوک ہرخرونخے" (Snouck Hurgronje) نے بھی اسلامی مطالعات کی اسی علمی روایت کو آگے بڑھایا۔ ہورانی کے بقول:

"لائیڈن کی علمی روایت اپنے نقطۂ عروج پر سنوک ہرخرونخے کی صورت میں پہنچتی دکھائی دیتی ہے"۔

اس نے "ڈچ ایسٹ انڈیز" (Dutch East Indies) میں نو آبادیاتی حکومت کے مشیر کی حیثیت سے بھی خدمات انجام دیں[21]۔

اسلام کے پانچ اہم یورپی محققین کی علمی خدمات کا جائزہ لینے سے اسلامیات کے ارتقا کے مختلف پہلو سامنے آتے ہیں۔ ان محققین میں مندرجہ ذیل شامل ہیں:

- ڈچ عالم سنوک ہرخرونخے
- ہنگری کا یہودی عالم اگناز گولڈزیہر
- پرشیا کا سی۔ ایچ۔ بیکر
- اسکاٹ لینڈ کا ڈنکن بلیک میکڈونلڈ (وہ اپنی زندگی کا بیشتر حصہ شمالی امریکہ میں علمی سرگرمیوں میں مصروف رہا)
- فرانسیسی عالم لوئس میسنیون

ان تمام محققین نے مختلف انداز میں اسلامی مطالعات کی ترقی میں نمایاں کردار ادا کیا۔ سنوک ہرخرونخے اور بیکر حکومتی مشیر کی حیثیت سے بھی سرگرم رہا۔ بیکر نے کچھ عرصے کے لیے پرشیا کے سیکریٹری آف اسٹیٹ کے منصب پر بھی خدمات انجام دیں۔ میسنیون سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لیتا تھا تاہم اکثر اپنی ہی حکومت کی پالیسیوں کا مخالف ہوتا تھا۔ دوسری طرف گولڈزیہر اور میکڈونلڈ نے اپنی تصانیف بالترتیب "Lectures on Islam" اور "The Development of Muslim Jurisprudence and Constitutional Theory" اور "Theology" میں اسلام کا مطالعہ بنیادی طور پر ایک مذہبی نظام کی حیثیت سے کیا۔ تاہم ان دونوں کے نزدیک اسلام محض ماضی کا کوئی فرسودہ نظامِ فکر و عمل نہیں تھا بلکہ وہ عصرِ حاضر کے اسلام میں بھی گہری دلچسپی رکھتے تھے[22]۔

یہ حقیقت انہیں منفی مفہوم میں استشراق (Orientalism) کے الزامات سے بری نہیں کرتی کہ ان محققین میں سے بعض کا کوئی نمایاں سیاسی کردار نہیں تھا۔ دوسرے لفظوں میں ان پر یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ انہوں نے یا تو یورپی استعماری طاقتوں کی جانب سے اسلامی دنیا کے بارے میں پالیسیاں مرتب کرنے یا ان کی حمایت کرنے میں کردار ادا کیا یا پھر اپنے نظریاتی مفروضات اور علمی و تفسیری غلطیوں کے باعث اسلام کی حقیقی نوعیت کو درست طور پر سمجھنے اور پیش کرنے میں ناکام رہے[23]۔

یہ درست ہے کہ اسلام کے ان تمام جدید مغربی محققین کے کسی نہ کسی سطح پر ان ممالک کی وزارتِ خارجہ سے روابط تھے جہاں وہ رہتے اور کام کرتے تھے یا پھر ان کے عیسائی مشنری اداروں سے تعلقات تھے۔ مثال کے طور پر میکڈونلڈ، گولڈزیہر اور ہرخرونخے، تینوں نے "اینگلیکن مشنری ٹیمپل گارڈنر" (Temple Gairdner) سے ان کے وانڈریار (Wanderjahr) کے دوران ملاقات کی۔ یہ 1910ء سے 1911ء کے درمیان کا وہ سال تھا جب گارڈنر قاہرہ سے باہر رہا۔ میکڈونلڈ نے قاہرہ میں ہونے والی اپنی ایک مختصر سابقہ ملاقات کی بنیاد پر اسی سال گارڈنر کو ہارٹ فورڈ سیمینری (Hartford Seminary) میں خطبات دینے کی دعوت دی۔ بعد ازاں ہرخرونخے اور گولڈزیہر نے بھی گارڈنر کے ساتھ خط و کتابت جاری رکھی۔

اسی طرح ایچ۔ اے۔ آر۔ گب (H. A. R. Gibb) جو پہلے لندن پھر آکسفورڈ اور بالآخر ہارورڈ یونیورسٹی میں عربی کا پروفیسر رہا، مصر کے شہر اسکندریہ میں پیدا ہوا تھا۔ اس کا والد وہاں ایک لینڈ کمپنی کے منتظم تھا جب کہ اس نے ایڈنبرا میں مشنریوں کے بچوں کے ایک اسکول میں تعلیم حاصل کی۔ اس کی والدہ اسکندریہ میں چرچ آف

CC BY

اسکاٹ لینڈ (Church of Scotland) کے ایک اسکول میں تدریس کے فرائض انجام دیتی تھی۔ یہ بات بھی درست ہے کہ ایڈورڈ سعید (Edward Said) کے بقول:

"اپنی عمر کے پختہ حصے میں گب اکثر پالیسی ساز اداروں کے لیے اظہارِ خیال کرتا اور تحریریں لکھتے دکھائی دیتا تھا"[24]۔

تاہم یہ بات بھی پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ بہت کم ایسے افراد ہوتے ہیں جو کسی مذہبی یا غیر مذہبی برادری سے وابستہ نہ ہوں۔ اسی طرح سفر کرنے کا خواہش مند شخص کسی نہ کسی ریاست کا شہری ہوتا ہے اور لوگوں سے رابطہ قائم کرنے کے لیے کسی زبان کا جاننا ضروری ہوتا ہے۔ مزید برآں انگریزی بولنے والی دنیا میں انگریزی ادب کے پروفیسروں کو اپنے موضوع سے دلچسپی رکھنے والے قارئین اور سامعین بآسانی میسر آجاتے ہیں جب کہ عربی اور اسلامی مطالعات کے اساتذہ کو ایسی سہولت حاصل نہیں ہوتی۔ لہٰذا پالیسی سازی کے عمل میں کسی محقق کی شمولیت ہمیشہ اس کے ذاتی انتخاب کا نتیجہ نہیں ہوتی بلکہ بعض اوقات یہ حالات اور پیشہ ورانہ ضروریات کا تقاضا بھی ہوتی ہے۔ اسی طرح ایڈورڈ سعید کی 1977ء سے 1991 تک فلسطینی قومی کونسل کی رکنیت کا یہ مطلب نہیں لیا جاسکتا کہ مشرقِ وسطیٰ کے بارے میں ان کی آرا اور علمی مباحث کی کوئی اہمیت نہیں تھی۔ اس لیے اسلام کے مغربی محققین کے بارے میں بعض اوقات سخت تنقیدی رائے قائم کرنا بجا ہو سکتا ہے لیکن اس کے باوجود غیر جانب دارانہ مطالعے اور خود تنقیدی علمی فہم کی تلاش کا سلسلہ جاری رہنا چاہیے۔

اسلام کے بارے میں عیسائی فکر میں تبدیلی

اسلامی دنیا کے بارے میں حاصل ہونے والی یہ اضافی معلومات اور عملی تجربات گزشتہ تقریباً دو صدیوں کے دوران اسلام کے بارے میں مسیحی فکر میں پیدا ہونے والی نئی تبدیلیوں کا ایک اہم سبب بنے۔ تاہم یہ نئی فکر محض اسلام کے بارے میں بہتر معلومات، زیادہ فہم اور باہمی روابط کا نتیجہ نہیں تھی بلکہ اس کے پس منظر میں خود مسیحی برادری کے اندر جدید الٰہیات (Modern Theology) کے تناظر میں پیدا ہونے والی فکری تبدیلیاں بھی کارفرما تھیں۔

چنانچہ انگریزی خدا پرستی (English Deism) کے فکری پس منظر میں لارڈ ہربرٹ از چربری 1583 (Lord Herbert of Cherbury)ء–1648ء نے یہ نظریہ پیش کیا کہ پانچ بنیادی تصورات ایسے ہیں جو تمام مذاہب میں مشترک ہیں اور خدا نے انہیں تمام انسانوں کے دلوں میں نقش کر دیا ہے۔ بعد ازاں مختلف مذہبی برادریوں نے اپنے اپنے مذاہب میں تفصیلی عبادات، تنظیمیں، مقدس کتابیں اور دیگر مذہبی ادارے قائم کیے لیکن یہ سب اسی مشترکہ بنیادی تصور کی مختلف صورتیں ہیں[25]۔

اگرچہ ہربرٹ دیگر مذہبی روایات کی وضاحت کرتے ہوئے ہمیشہ علمی دقت کا مظاہرہ نہیں کرتا تھا، مثلاً اس کا خیال تھا کہ رمضان کا مہینہ سال میں دو مرتبہ آتا ہے تاہم وہ مختلف مذاہب میں پائے جانے والے مشترکہ عقائد اور مذہبی مظاہر سے بہرحال واقف تھا۔

اسی طرح جرمنی کے مفکر "جی۔ ای۔ لیسنگ" کے آخری ڈرامے "Nathan the Wise" میں ایک اہم منظر شامل ہے۔ اس منظر میں یروشلم کا ایک دولت مند یہودی ناتھن، سلطان صلاح الدین ایوبی کے سامنے ایک تمثیل بیان کرتا ہے۔ اس تمثیل کے مطابق ایک شخص کے پاس ایک ایسی انگوٹھی تھی جس میں غیر معمولی جادوئی طاقت موجود تھی۔ اس کے تین بیٹے تھے لیکن وہ اصل انگوٹھی تینوں میں سے کسی ایک کو دینے کے بجائے سب کو دینا چاہتا تھا۔ چنانچہ اس نے اصل انگوٹھی جیسی دو مزید انگوٹھیاں بنوالیں اور ہر بیٹے کو ایک ایک انگوٹھی دے دی۔ اس کی وفات کے بعد جب تینوں بیٹوں کو معلوم ہوا کہ ان کے پاس تین انگوٹھیاں ہیں، جب کہ اصل انگوٹھی صرف ایک تھی، تو ان کے درمیان اس بات پر اختلاف پیدا ہو گیا کہ اصل انگوٹھی کس کے پاس ہے۔ تاہم ان میں سے کوئی بھی یہ ثابت نہ کر سکا کہ اس کی انگوٹھی ہی حقیقی ہے۔

لیسنگ اس تمثیل کے ذریعے یہ واضح کرنا چاہتا ہے کہ جس طرح ان تین انگوٹھیوں میں سے اصل انگوٹھی کی شناخت ممکن نہیں اسی طرح یہ قطعی طور پر ثابت کرنا بھی ممکن نہیں کہ یہودیت، مسیحیت اور اسلام میں سے کون سا مذہب حقیقی اور برحق ہے[26]۔

CC BY

جس مفکر کو عموماً جدید مسیحی الٰہیات کا بانی قرار دیا جاتا ہے وہ فریڈرک شلائرماخر (Friedrich Schleiermacher) ہے۔ وہ گوئٹے (Goethe) اور رومانوی تحریک (Romantic Movement) سے کسی حد تک متاثر تھا۔ اس کے نزدیک تمام مذاہب کی بنیاد محض عقائد کے کسی مخصوص نظام یا اخلاقی تعلیمات پر نہیں بلکہ احساسِ وابستگی اور مطلق انحصار (Absolute Dependence) کے تجربے پر قائم ہے۔

شلائرماخر کے مطابق یہ عالمگیر مذہبی احساس مختلف مذاہب میں الگ الگ انداز سے پروان چڑھا ہے۔ ہر مذہبی روایت خدا اور انسان کے باہمی تعلق کے کسی مخصوص پہلو کو نمایاں کرتی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ مسیحیت اور اسلام دنیا میں غلبہ حاصل کرنے کے لیے ایک دوسرے سے برسرِپیکار ہیں لیکن ان کے باہمی تعلق کو محض حق و باطل کی دوئی کے طور پر نہیں دیکھا جا سکتا بلکہ یہ زیادہ اور کم صداقت کے درمیان فرق کا معاملہ ہے[27]۔

انیسویں صدی کے اختتام اور بیسویں صدی کے آغاز پر ارنسٹ ٹروئلچ (Ernst Troeltsch) نے بھی مسیحیت اور دیگر مذاہب کے باہمی تعلق کے مسئلے پر غور و فکر کیا۔ مسیحی تاریخ کے تفصیلی اور تجربی مطالعے نے اس نے مذہبی تنظیموں کی دو اہم اقسام یعنی کلیسیا اور فقرہ کے درمیان بنیادی فرق متعین کرنے کی کوشش کی۔ ٹروئلچ نے ایک طرف مسیحیت کے مطلق حق ہونے کے تصور کو برقرار رکھنے کی کوشش کی، جب کہ دوسری طرف مختلف مذہبی روایات کے تاریخی ارتقا کے مطالعے سے مذہبی نسبیت (Relativism) کے ایک مخصوص تصور کو بھی فروغ دیا۔ اس کے سامنے بنیادی مسئلہ یہ تھا کہ مسیحیت کی حقانیت کے مطلق دعوے اور دیگر مذاہب کے تاریخی و نسبتی مطالعے کے درمیان کس طرح تطبیق پیدا کی جائے۔ ان دونوں فکری رجحانات کے درمیان موجود کشمکش ایک ایسا مسئلہ تھا جسے ٹروئلچ اپنی پوری علمی کوششوں کے باوجود کبھی مکمل طور پر حل نہ کر سکا[28]۔

ان بنیادوں پر بیسویں صدی عیسوی کی مسیحی الٰہیاتِ مذاہب میں بنیادی طور پر تین اہم نقطہ ہائے نظر سامنے آئے۔ ان میں:

1. پہلا نقطۂ نظر 'خارجیت پسندی (Exclusivism)' کہلاتا ہے۔ اس کے مطابق نجات یا خدا کی بارگاہ میں مقبولیت صرف مسیح پر ایمان لانے اور مسیحی برادری کا رکن بننے ہی سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اس نظریے کی نمایاں نمائندگی سوئس پروٹسٹنٹ ماہرِ الٰہیات "کارل بارتھ" (Karl Barth) کرتا ہے۔
2. دوسرا نقطۂ نظر 'شمولیت پسندی (Inclusivism)' ہے۔ اس کے مطابق نجات مسیح کے ذریعے ہی حاصل ہوتی ہے تاہم مسیح کا فضل دیگر مذہبی روایات میں بھی کارفرما ہو سکتا ہے۔ اس نظریے کا نمایاں نمائندہ جرمن رومن کیتھولک ماہرِ الٰہیات "کارل راہنر" (Karl Rahner) ہے۔
3. تیسرا نقطۂ نظر 'کثرت پسندی (Pluralism)' کہلاتا ہے۔ اس کے مطابق دنیا کی تمام بڑی مذہبی روایات کے پیروکاروں کے لیے نجات کا امکان موجود ہے۔ اس نظریے کی نمایاں نمائندگی انگریز فلسفی اور ماہرِ الٰہیات "جان ہک" (John Hick) نے کی ہے۔

ان تینوں نقطہ ہائے نظر کے مابین یہ امتیاز سب سے پہلے "ایلن ریس" (Alan Race) نے اپنی 1983ء میں شائع ہونے والی کتاب "Christians and Religious Pluralism" میں واضح کیا تھا۔ بعد ازاں یہ تقسیم وسیع پیمانے پر قبول کر لی گئی۔ تاہم یہ بات پیشِ نظر رہنی چاہیے کہ ان تینوں نقطہ ہائے نظر کے درمیان حدود قطعی اور غیر متغیر نہیں ہیں۔ بعض رومن کیتھولک مسیحی کثرت پسندی کے نقطۂ نظر سے قریب تر ہیں، جب کہ مشرقی آرتھوڈوکس (Eastern Orthodox) ماہرینِ الٰہیات میں بھی بعض زیادہ خارجیت پسند اور بعض زیادہ شمولیت پسند ہیں۔ مزید برآں کسی ماہرِ الٰہیات کے لیے وقت کے ساتھ اس مسئلے پر اپنا نقطۂ نظر تبدیل کر لینا بھی کوئی غیر معمولی بات نہیں۔ جان ہک اس کی ایک معروف مثال ہے جس نے خارجیت پسندی سے کثرت پسندی کی طرف رجوع کیا[29]۔ دوسرے لفظوں میں اس میں سے ہر نقطۂ نظر کے تحت آرا کا ایک وسیع سلسلہ پایا جاتا ہے اور یہ اصطلاحات محض مختلف نظریات کے مجموعے کو سمجھنے کے لیے مختصر رہنما کی حیثیت رکھتی ہیں۔

مزید برآں یہ بحث کسی فکری خلا میں نہیں ہوئی تھی بلکہ اس پر ان رپورٹوں کا بھی اثر تھا جو دنیا کے مختلف خطوں میں سرگرم مسیحی مشنریوں کی جانب سے مغربی یورپ اور شمالی امریکا کے ماہرینِ الٰہیات تک پہنچتی تھیں۔ ہندومت کے بارے میں مشنریوں کے نقطۂ نظر میں کوئی یکسانیت یا استحکام نہیں تھا۔ اس ضمن میں اسکاٹ لینڈ کا مشنری "جے۔ این۔ فارکوہر" (J. N. Farquhar) شمولیت پسندی کے ایک ابتدائی نمائندے کے طور پر سامنے آیا[30]۔

CC BY

"کلنٹن بینیٹ" (Clinton Bennett) نے اسلام کے بارے میں مسیحی مشنریوں کے نقطۂ نظر میں بھی اسی نوعیت کے رجحانات کی نشان دہی کی ہے۔ اسی طرح "کینتھ کریکنل" (Kenneth Cracknell) نے 1910ء میں ایڈنبرا میں منعقد ہونے والی پروٹسٹنٹ عالمی مشنری کانفرنس کی تیاری کے سلسلے میں بھیجے گئے ایک سوال نامے کے جوابات کا تفصیلی مطالعہ کیا ہے۔ اس مطالعے کی بنیاد پر اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ بعض پہلوؤں سے انیسویں صدی عیسوی کی مسیحی فکر (جس میں بعض مشنریوں کے افکار بھی شامل تھے) بعد کے ادوار کی مسیحی فکر کے مقابلے میں اس بات کے لیے زیادہ آمادہ تھی کہ مسیحیت اور دیگر مذاہب کے درمیان مکمل انقطاع کے بجائے تسلسل کے امکان کو تسلیم کیا جائے۔ اس تناظر میں اس کا استدلال ہے کہ کارل بارتھ (Karl Barth) اور کریمر (Kraemer) کے اثرات کے تحت بیسویں صدی عیسوی میں مسیحی فکر نے آگے بڑھنے کے بجائے پسپائی اختیار کی ہے[31]۔

خارجیت پسند مسیحی مفکرین

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ عیسائیت اور دیگر مذاہب کے باہمی تعلق کا سوال آج عیسائی الٰہیات کے سامنے سب سے اہم سوال بن چکا ہے۔ اس کی بنیادی وجہ یہ ہے کہ ہجرت، سفر اور جدید ٹیکنالوجی نے مختلف مذہبی برادریوں کے افراد کے درمیان رابطے اور باہمی تبادلے کو آسان اور عام بنا دیا ہے[32]۔ تاہم اس صورتِ حال کے باوجود بعض اہم حالیہ مطالعات میں اس سوال کو یکسر نظر انداز کیا گیا ہے[33]۔ بہر حال اب ہمیں عمومی طور پر دیگر مذاہب کے بارے میں عیسائی فکر کے مطالعے سے آگے بڑھ کر بالخصوص اسلام کے بارے میں عیسائی فکر کا جائزہ لینا چاہیے۔

اس ضمن میں بھی ہمیں مختلف النوع آرا اور رجحانات دکھائی دیتے ہیں۔ کارل بارتھ کی فکری روایت سے تعلق رکھنے والے اور بنیادی طور پر 'خارجیت پسند' نقطۂ نظر کے نمائندے کے طور پر "ہینڈرک کریمر" کا نام نمایاں ہے۔ کریمر ایمسٹرڈیم میں پیدا ہوا۔ اس نے لائیڈن (Leiden) میں مشرقی علوم کی تعلیم حاصل کی اور بعد ازاں ہالینڈ بائبل سوسائٹی (Netherlands Bible Society) کے لیے خدمات انجام دینے کی غرض سے مشنری کی حیثیت سے انڈونیشیا چلا گیا۔ وہ 1922ء سے 1928ء تک اور پھر 1930ء سے 1936 تک وہاں مقیم رہا۔ 1930ء کی دہائی میں وہ دنیا بھر کے مشنری حلقوں میں تیزی سے اثر و رسوخ حاصل کرنے لگا۔

مشنری حلقوں میں ایک بڑی بحث 1933 میں شائع ہونے والی ایک رپورٹ کے باعث پیدا ہوئی، جس کا عنوان "Rethinking Missions: A Laymen's Enquiry" تھا۔ اس رپورٹ کی تدوین امریکی کانگریگیشنل مسیحی مفکر ڈبلیو۔ ای۔ ہاکنگ (W. E. Hocking) نے کی تھی جو ہارورڈ یونیورسٹی میں فلسفۂ مذہب کا استاد تھا[34]۔ اس رپورٹ میں مشن کے روایتی مسیحی تصور پر بنیادی نظر ثانی کی تجویز پیش کی گئی تھی۔ اس کے بجائے مختلف مذہبی روایات کے درمیان تعاون کی وکالت کی گئی تاکہ باہمی افہام و تفہیم کے ذریعے بالآخر ایک عالمی برادری وجود میں آسکے۔ اس طرح کے منصوبے میں مسیحیت کی انفرادیت، مطلقیت اور حتمیت کے تصورات کے لیے یہ امکان پیدا ہو جاتا ہے کہ وہ باہمی تبادلے کی راہ میں رکاوٹ بننے کے بجائے رفتہ رفتہ پس منظر میں چلے جائیں۔[35]

کریمر نے اس نقطۂ نظر کے خلاف شدید ردِ عمل کی تشکیل میں بنیادی کردار ادا کیا۔ اس کے ردِ عمل کا مرکزی نکتہ مسیحی پیغام کی انفرادیت اور اس کی عالمگیر معنویت کی توثیق کرنا تھا۔ اسی بنا پر وہ مسیحی مشن کے ایک واضح اور متعین تصور کی ضرورت پر بھی زور دیتا تھا۔ 1937 میں وہ یورپ واپس آیا اور لائیڈن یونیورسٹی میں تاریخ اور مظاہرِ مذاہب کا پروفیسر مقرر ہوا۔ اگلے ہی سال اس نے اپنی معروف کتاب "The Christian Message in a Non-Christian World" شائع کی جس میں اس کے مذہبی نقطۂ نظر کی واضح ترین ترجمانی ملتی ہے۔ یہ کتاب 1938 میں ہندوستان کے شہر مدراس کے قریب واقع مقام تمبارم (Tambaram) میں منعقد ہونے والی عالمی مشنری کانفرنس کی تیاری کے سلسلے میں لکھی گئی تھی۔ اس میں کریمر نے مسیحی وحی اور دیگر تمام مذاہب کے درمیان ایک "حقیقی اور ناقابلِ عبور فرق" قرار دیا۔ اس کے نزدیک دیگر تمام مذاہب انسانی کاوشوں اور کوششوں کا نتیجہ تھے[36]۔ بالخصوص اسلام کے بارے میں کریمر کا نقطۂ نظر خاصا منفی تھا۔ وہ لکھتا ہے:

"اسلام کو اس کے بنیادی عناصر اور تصورات کے اعتبار سے ایک سطحی مذہب قرار دینا چاہیے۔ خدا کے بارے میں اس کے تصور کی غیر معمولی سادگی اس حقیقت کو نہیں بدل سکتی کہ مذہبی زندگی کے بنیادی اور اہم ترین مسائل کے حوالے سے اس میں واضح سطحیت پائی جاتی ہے۔ اسلام کو ایسا مذہب کہا جاسکتا ہے جس کے سامنے تقریباً کوئی سوال نہیں اور جس کے پاس کوئی جواب بھی نہیں۔ ایک خاص اعتبار سے اس کی عظمت اسی کیفیت میں پوشیدہ ہے کیونکہ سوال

CC BY

اور جواب سے بے نیازی اس کے گہرے ترین جذبے کا مستقل اظہار ہے، جس کی عکاسی اس کے نام ہی سے ہوتی ہے :اسلام، یعنی قادرِ مطلق خدا، جو تمام اقتدار کا مالک ہے، کے سامنے مکمل طور پر سرِ تسلیم خم کر دینا۔"[37]

وہ مزید لکھتا ہے:

"یہ مذہب، جو گہرائی سے اس قدر محروم ہے، اپنے اصل اور مواد کے اعتبار سے ایک غیر متبادل مذہب بھی ہے۔ اس کے باوجود اپنے پیروکاروں میں مطلق مذہبی برتری کا احساس پیدا کرنے میں یہ دیگر تمام مذاہب سے بڑھ کر ہے۔ برتری کا یہی احساس اور اسلام کا یہ غیر معمولی خود اعتمادی پر مبنی شعور، دوسرے روحانی جہان کے لیے ذہن کے دریچے کھولنے سے اس کی ضدی انکار کی بنیاد بنتا ہے۔ یہی انکار اسلام کو ایک ایسا پُراسرار مشنری ہدف بنا دیتا ہے جس کا سامنا کرنا آسان نہیں۔"[38]

اس نے یہ بھی کہا ہے کہ:

"یہ بات نہایت قابلِ غور ہے کہ اسلام کے حقیقی مذہبی تصورات میں سے ایک کو 'شدتِ حرارت (Extreme Heat)' کے تصور سے تعبیر کیا جا سکتا ہے۔ وحی کا تصور اپنے تمام تر نتائج کے اعتبار سے اسی شدید حرارت کا حامل ہے۔ خدا کے تصور کے بارے میں بھی یہی بات کہی جا سکتی ہے۔ اسلام خدا مرکز (Theocentric) مذہب ہے لیکن اس کا خدا مرکز ہونا بھی ایک انتہائی شدید کیفیت رکھتا ہے۔ اسلام میں اللہ کا تصور ایسی عظمت، ایسی قدرتِ مطلقہ اور ایسی وحدانیت کا مظہر بن جاتا ہے جو گویا سفید دہکتی ہوئی آگ کی مانند ہے۔ اس کی شخصیت اس کے اوصاف کی اس دہکتی ہوئی شدت میں تحلیل ہو کر اوجھل ہو جاتی ہے۔"[39]

شمولیت پسند مسیحی مفکرین

اب شمولیت پسندی (Inclusivism)' کے نقطۂ نظر کا جائزہ پیش کیا جاتا ہے۔ اسلام کے حوالے سے معاصر رومن کیتھولک فکر کی وضاحت 1965ء دوسری ویٹیکن کونسل (Second Vatican Council) کی جانب سے اسلام کے بارے میں جاری کیے گئے اس اہم بیان سے بخوبی ہو سکتی ہے:

"کلیسا ان مسلمانوں کو بھی قدر کی نگاہ سے دیکھتا ہے جو ایک ایسے خدا کی عبادت کرتے ہیں جو یکتا، قائم بالذات، مہربان اور قادرِ مطلق ہے؛ جو آسمانوں اور زمین کا خالق ہے اور جس نے انسانوں سے کلام کیا ہے۔ اسلام اپنے ایمان کو خوشی کے ساتھ حضرت ابراہیمؑ سے منسوب کرتا ہے اور مسلمان (بالخصوص نماز، صدقے اور روزے کے ذریعے) خدا کی حمد و ثنا کو اپنی مذہبی زندگی کا اہم حصہ سمجھتے ہیں۔ اگرچہ وہ حضرت عیسیٰؑ کو خدا نہیں مانتے تاہم انہیں نبی کی حیثیت سے عزت و احترام دیتے ہیں۔ اسی طرح وہ ان کی کنواری والدہ حضرت مریمؑ کی بھی تعظیم کرتے ہیں اور بعض اوقات عقیدت کے ساتھ ان سے دعائیں بھی کرتے ہیں۔ مزید برآں مسلمان روزِ جزا کے منتظر ہیں، جب خدا تمام مردوں کو دوبارہ زندہ کرے گا اور ہر شخص کو اس کے اعمال کا بدلہ دے گا۔ اسی بنا پر وہ اخلاقی زندگی کو اہمیت دیتے اور بالخصوص نماز، صدقے اور روزے کے ذریعے خدا کی عبادت کرتے ہیں۔ اگرچہ صدیوں کے دوران مسیحیوں اور مسلمانوں کے درمیان متعدد مواقع پر بحث و نزاع اور دشمنی پیدا ہوتی رہی ہے تاہم یہ مقدس کونسل اب دونوں فریقوں پر زور دیتی ہے کہ وہ ماضی کو فراموش کریں، باہمی تفہیم کے لیے مخلصانہ کوششیں کریں اور تمام انسانوں کی بھلائی اور فلاح کے لیے سماجی انصاف، اعلیٰ اخلاق، امن اور آزادی کے تحفظ اور فروغ کی خاطر مل کر کام کریں۔"[40]

ایک ایسے مذہبی ادارے کے لیے جو کم از کم 1302 سے اس اصول پر قائم تھا کہ کلیسا سے باہر نجات ممکن نہیں، دیگر مذاہب کے بارے میں یہ پورا بیان، جس میں اسلام سے متعلق مذکورہ بالا موقف بھی شامل تھا، ایک غیر معمولی تبدیلی کی علامت تھا[41]۔ اس تبدیلی کے اسباب میں ایک سبب کلیسا کے اندر فیصلہ سازی کے اجتماعی اور کونسل پر مبنی طریقۂ کار کی طرف بڑھتا ہوا رجحان تھا جس کی ایک نمایاں مثال پندرہویں صدی کے "نکولس از کوسا" (Nicholas of Cusa) کی شخصیت اور فکر میں ملتی ہے۔ تاہم اس تبدیلی کا زیادہ اہم سبب فرانسیسی ماہرِ اسلامیات "لوئس میسنیون" کا اثر و رسوخ تھا۔ میسنیون نے قرونِ وسطیٰ کے صوفی منصور الحلاج کا مطالعہ کرنے میں کئی سال صرف کیے۔ الحلاج کو 922ء میں بغداد میں ان کے وجدانی کلمات، مثلاً "**انا الحق**" کی بنا پر سزائے موت دی گئی تھی۔ میسنیون نے الحلاج کو نہ تو ایک

CC BY

جعلی مسیحی قرار دیا اور نہ ہی، کارل راہنر کی اصطلاح مستعار لیتے ہوئے ایک 'گمنام مسیحی' کے طور پر پیش کیا۔ اس کے برعکس اس کا موقف تھا کہ الحلاج ایک حقیقی اسلامی شخصیت تھے اور اسلامی معاشرے میں ان کا وجود اس بات کا واضح ثبوت ہے کہ مسیح کا فضل مسیحی برادری سے باہر بھی اسی طرح حقیقی اور مؤثر ہے جس طرح اس کے اندر۔ بریز اس موقف کا خلاصہ ان الفاظ میں پیش کرتے ہیں:

"میسنیون نے کبھی بھی عیسائیت اور اسلام کے درمیان فرق کو مٹانے کی کوشش نہیں کی۔ اس کا یہ خیال نہیں تھا کہ اسلام دراصل عیسائیت کی کوئی قریب تر شکل ہے یا اس کی روحانی قدر و قیمت کا انحصار اس بات پر ہے کہ وہ عیسائیت کی تعلیمات سے کس قدر قریب ہے۔ نہ ہی اسے اس بات میں کوئی شبہ تھا کہ عیسائیت کے مقابلے میں اسلام میں بعض امور کی کمی ہے۔ تاہم وہ صاحبِ ایمان مسلمانوں کو ایسے مرد و خواتین کے طور پر دیکھتا تھا جن کی زندگیوں میں روحانی بالیدگی موجود ہے۔ وہ اسلام میں خدا یعنی مسیح کے فضل کو کارفرما دیکھتا تھا۔ چنانچہ اسے اس بات میں کوئی شبہ نہیں تھا کہ اسلام مردوں اور عورتوں کو خدا سے جوڑتا ہے۔"[42]

چنانچہ میسنیون نے اسلام کے ابراہیمی مذہب ہونے پر خاص زور دیا۔ اس کے نزدیک اسلام کی یہ حیثیت مسلمانوں میں روحانی سرگرمی اور بالیدگی کے تسلسل کو سمجھنے کے لیے ایک تاریخی و روحانی بنیاد فراہم کرتی تھی۔ اسلام کے بارے میں اس کے خیالات رومن کیتھولک مفکرین کے حلقوں میں ہی نہیں بلکہ کیتھولک کلیسا سے باہر بھی غیر معمولی طور پر مؤثر ثابت ہوئے۔ ان کے اثرات دنیا کے مختلف خطوں سے تعلق رکھنے والے مسلم مفکرین تک بھی پہنچے۔ اس لیے اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ میسنیون بیسویں صدی عیسوی میں اسلام کے بارے میں مسیحی فکر کی نئی تشکیل کے اہم معماروں میں سے ایک تھا[43]۔

تاہم یہ کہنا درست نہیں ہو گا کہ شمولیت پسندی (Inclusivism) کا اثر صرف اسلام کے بارے میں رومن کیتھولک فکر تک محدود رہا ہے۔ اس کی دو دیگر مثالیں بھی قابلِ ذکر ہیں۔ پہلی مثال برطانوی اینگلیکن عالمِ دین بشپ "کینتھ کریگ" (Bishop Kenneth Cragg) کی ہے۔ اس نے ایک طرف مسیحیوں کے سامنے اسلام کی ایک مثبت تعبیر پیش کرنے کی کوشش کی تو دوسری طرف روایتی مسیحی عقائد کو مسلمانوں کے لیے زیادہ قابلِ فہم بنانے کی سعی بھی کی۔ اس ضمن میں س کی کتاب "The Call of the Minaret" خاص اہمیت رکھتی ہے۔ قرآن مجید کے روحانی مفہوم اور اہمیت کو سمجھنے اور اس کا جائزہ لینے کی کوشش میں شاید ہی کسی دوسرے مسیحی مصنف نے اس سے زیادہ پیش رفت کی ہو[44]۔

ٹیمپل گارڈنر (Temple Gairdner) کے کام کو کسی حد تک آگے بڑھاتے ہوئے کریگ نے دونوں مذاہب کی تعلیمات کو ایک دوسرے کے لیے قابلِ فہم بنانے کی بھرپور کوشش کی۔ تاہم اس کوشش کا نتیجہ بعض اوقات دونوں مذہبی برادریوں کے افراد کی جانب سے اس کے کام پر سخت تنقید کی صورت میں بھی سامنے آیا۔ اس تنقید سے اسے پہنچنے والے دکھ اور ان کے اپنے فکری موقف کی پیچیدگی کا اندازہ ان کے ایک مضمون سے بخوبی ہوتا ہے، جس کا عنوان بھی خاصا معنی خیز ہے "Being Christian and Being Muslim: A Personal Debate"۔ اس مضمون میں کریگ اسلام کے بعض پہلوؤں کے لیے اپنی قدر و تحسین کا اظہار کرتا ہے۔ بالخصوص وہ قرآن مجید کے اس تصور کو سراہتا ہے کہ خدا کو خدا ہی رہنے دیا جائے اور انسان کو کائنات میں محض ایک خود مختار مالک کے بجائے اس کا امین و خلیفہ قرار دیا جائے۔ تاہم وہ اسلامی تعلیمات کے بعض دوسرے پہلوؤں پر اپنے تحفظات بھی بیان کرتا ہے۔ ان میں خاص طور پر خدا کی مطلق قدرت کے بارے میں قرآن مجید کا تصور شامل ہے جسے وہ اس قدر شدید اور غیر محدود قرار دیتا ہے کہ اس کے خیال میں اس کے نتیجے میں خدا کا تصور گویا بالکل بے پردہ ہو کر سامنے آتا ہے۔ اسی طرح وہ حضرت محمد ﷺ کے بارے میں مسلمانوں کے اس تصور پر بھی تنقید کرتے ہیں جس کے مطابق آپ ﷺ وحیِ الٰہی کے وصول کنندہ تھے۔

کریگ کے نزدیک یہ دونوں خصوصیات مل کر ایسے معاشروں کے قیام کا سبب بن سکتی ہیں جن میں جبر و استبداد کو فروغ حاصل ہو۔ اسی بنا پر وہ اپنے موقف کا اظہار ان الفاظ میں کرتا ہے کہ

"اسلام مجھے اپنی طرف راغب بھی کرتا ہے اور مجھ سے دور بھی کرتا ہے۔"[45]

یہ کریگ کا اپنا فہمِ اسلام ہے۔ اس نے اسلام میں خدا کے قادرِ مطلق ہونے کے تصور کو اللہ تعالیٰ کی دیگر اسماء وصفات کے ساتھ ربط کی صورت میں سمجھنے کی کوشش نہیں کی ہے اور نہ ہی مسلمان متکلمین کی کتب سے استفادہ کیا ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو اس کو معلوم ہو جاتا کہ خدا کی صفت عدل، صرف رحم، صفتِ قدرت اور صفتِ علم کے ساتھ ساتھ صفت انتقام، صفتِ جبر اور صفتِ عقاب کے مابین کیا ربط و تعلق ہے۔ جن مسیحی مفکرین نے اپنے نظریہ ذاتیت کی بنا پر اسلام کو سمجھنے کی کوشش کی ہے وہ عموماً اس نوعیت کی غلط فہمیوں کا شکار ہو جاتے ہیں۔

ایک ایسا آرتھوڈوکس مسیحی مفکر جسے شمولیت پسند (Inclusivist) قرار دیا جا سکتا ہے، جارج خضر (Georges Khodr) ہے۔ وہ لبنان کے علاقے ماؤنٹ لبنان کا یونانی آرتھوڈوکس (Greek Orthodox) میٹروپولیٹن تھا۔ 1971ء میں اس نے ادیس ابابا میں منعقدہ عالمی مجلسِ کلیسائی (World Council of Churches) کی مرکزی کمیٹی کے اجلاس میں ایک مقالہ پیش کیا جس میں یہ موقف اختیار کیا کہ مسیحیوں کو روح القدس کی کارفرمائی کے بارے میں ایک نئی اور زیادہ وسیع فہم و آگہی پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔ اس تصور کے پس منظر میں مشرقی اور مغربی مسیحیوں کے درمیان روح القدس کے 'صدور (Procession)' سے متعلق قدیم اختلاف بھی شامل ہے۔ بنیادی سوال یہ ہے کہ آیا روح القدس کا صدور صرف باپ سے ہوتا ہے (جیسا کہ مشرقی کلیسائی روایت میں عقیدہ پایا جاتا ہے) یا باپ اور بیٹے دونوں سے؟ (جیسا کہ مغربی کلیسائی روایت میں تسلیم کیا گیا ہے۔) اگر پہلا موقف درست ہو تو مسیحیوں کے لیے یہ تسلیم کرنا آسان ہو جاتا ہے کہ روح القدس کی کارفرمائی وہاں بھی جاری رہ سکتی ہے جہاں بیٹے کا بالخصوص ذکر نہ کیا گیا ہو۔ جارج خضر کے نزدیک خدا کا نجات بخش منصوبہ صرف مسیحیت تک محدود نہیں، بلکہ روح القدس دوسرے مذاہب میں بھی کارفرما ہو سکتا ہے اور ان کے ذریعے انسانوں پر خدا کی معرفت کے مختلف پہلو ظاہر کر سکتا ہے۔ اسی تناظر میں جارج خضر لکھتا ہے:

> "معاصر الہیات کو 'تاریخِ نجات' کے تصور سے آگے بڑھ کر 'اوئیکونومیا (Oikonomia)' کے مفہوم کو از سرِ نو دریافت کرنا چاہیے۔ مسیح کی تدبیرِ نجات کو اس کے تاریخی مظاہر تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔۔۔ درحقیقت اوئیکونومیا کا یہی تصور راز کے تصور سے وابستہ ہے۔۔۔ مذاہب کے اندر اس کا کام یہ ہے کہ مذہب کی دنیا میں پوشیدہ خدا کو ظاہر کرے اور اس طرح راز کے آخری اور کامل انکشاف اور ظہور کی راہ ہموار کرے۔"[46]

اسلام کے بارے میں بنیادی طور پر کثرت پسندانہ (Pluralist) نقطۂ نظر رکھنے والے مسیحی مفکر کی بہترین مثال غالباً کینیڈین اسکالر "ولفریڈ کینٹ ویل اسمتھ" (Wilfred Cantwell Smith) ہے۔ کریمر کی طرح اسمتھ نے بھی ہندوستان میں کئی سال مشنری کی حیثیت سے خدمات انجام دیں۔ اس طرح وہ اس دور میں ہندوستان میں موجود تھا جب 1947ء میں برطانوی اقتدار کے خاتمے کے نتیجے میں پاکستان اور بھارت وجود میں آئے تھے۔ یہ دور مسلمانوں اور ہندوؤں کے درمیان شدید فرقہ وارانہ کشیدگی کا زمانہ تھا۔ بالآخر آزادی اور تقسیمِ ہند کے موقع پر تقریباً پچاس لاکھ ہندو ان علاقوں سے ہندوستان منتقل ہوئے جو بعد میں پاکستان کا حصہ بنے جب کہ اتنی ہی تعداد میں مسلمان دوسری سمت سے پاکستان ہجرت کر گئے۔ اس دوران فرقہ وارانہ فسادات میں اندازاً پانچ لاکھ افراد ہلاک ہوئے۔ اسی تاریخی پس منظر میں اسمتھ نے اپنی پہلی کتاب "Modern Islam in India" تحریر کی جو پہلی مرتبہ 1943 میں شائع ہوئی۔ اس کتاب میں اس نے اس وقت مسلم معاشرے میں اثر و رسوخ رکھنے والے مختلف فکری رجحانات کا مارکسی نقطۂ نظر سے تجزیہ کیا تھا۔

ہندوستان میں قیام کے دوران حاصل ہونے والے تجربات اور مشاہدات کے ساتھ ساتھ 1948 میں راک فیلر ٹریولنگ اسکالرشپ (Rockefeller Travelling Scholarship) کے تحت مسلم دنیا کے مختلف خطوں میں اسلام کے عملی مظاہر کا مطالعہ کرنے کے مواقع نے بھی اسمتھ کی فکر کو گہرائی سے متاثر کیا۔ ان مشاہدات کا اظہار اس کی دوسری کتاب "Islam in Modern History" میں ہوا۔ ان تجربات کے نتیجے میں اسمتھ مذہبی زندگی کے اجتماعی اور معاشرتی پہلوؤں، نیز مذہب کے ظاہری اور باطنی پہلوؤں کے درمیان فرق کے بارے میں خاص طور پر حساس ہو گیا۔

اس کے اس فکری رجحان کی واضح عکاسی اس کی کتاب "The Meaning and End of Religion" میں ہوتی ہے۔ اس کتاب میں اسمتھ نے مذہب کے دو پہلوؤں کے درمیان فرق واضح کیا ہے:

- پہلے کو اس نے 'مجموعی روایت (Cumulative Tradition)' کا نام دیا جس سے مراد مذہب کے ظاہری مظاہر ہیں۔ مثلاً رسومات، عقائد، مذہبی برادریاں اور ادارے۔

- دوسرے کو اس نے 'ایمان (Faith)' قرار دیا جس سے مراد اعتماد اور بھروسا رکھنے کی وہ کیفیت ہے جو ہر مذہبی تجربے کے مرکز میں موجود ہوتی ہے[47]۔

اسلام کے حوالے سے اسمتھ اس حقیقت سے بخوبی آگاہ تھا کہ دیگر تمام مذہبی روایات کی طرح اسلام کے بھی ظاہری مظاہر اور ایک باطنی روحانی مرکز موجود ہے۔ وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ اسلام بھی خدا کی معرفت حاصل کرنے کا ایک حقیقی ذریعہ بن سکتا ہے۔ اس ضمن میں وہ لکھتا ہے:

"میرا خیال ہے کہ کوئی بھی ایسا مسلمان نہیں ہو سکتا جو تھامس ایکوائناس (Thomas Aquinas)، جان کیلون (John Calvin) یا سورین کیرکیگارڈ (Søren Kierkegaard) کی تحریروں کا بغور مطالعہ کرے اور اس حقیقت کو محسوس نہ کر سکے کہ ان مفکرین نے خدا اور اس کے ساتھ انسان کے تعلق کے حوالے سے انسانی وجود کی کیفیت کے بارے میں کتنی قیمتی باتیں بیان کی ہیں۔ اسی طرح میرا خیال ہے کہ کوئی بھی ایسا مسیحی نہیں ہو سکتا جو امام غزالی یا امام رازی کی تحریروں کا گہرا مطالعہ کرے اور ان کی علمی و روحانی بصیرت سے متاثر ہوئے بغیر رہ سکے۔ حقیقت یہ ہے کہ میں خود آج تک کسی ایسے مسلمان یا مسیحی سے نہیں ملا جس نے اس نوعیت کا مطالعہ کیا ہو اور وہ ان مفکرین کی قدر و منزلت کا قائل نہ ہوا ہو۔ البتہ اگر آپ ان کی تحریریں پڑھے بغیر یہ سمجھتے ہیں کہ اصولی طور پر یہ ماہرینِ الٰہیات خدا کے بارے میں کوئی قابلِ قدر بات جان ہی نہیں سکتے کیونکہ انہوں نے اپنی محدود انسانی حالت میں رہتے ہوئے اس لامحدود ہستی کے بارے میں لکھا ہے جو ان کی زندگیوں میں جلوہ گر ہوئی، تو درحقیقت یہ ان کی الٰہیات پر نہیں بلکہ آپ کے اپنے تصورِ الٰہیات پر ایک تبصرہ ہے۔۔۔ بعض مسیحیوں کا استدلال ہے کہ مسیحی روایت سے باہر رہنے والے لوگ خدا کو جزوی طور پر تو جان سکتے ہیں لیکن مکمل طور پر نہیں۔ مجھے خود اس بات کا علم نہیں کہ ہم میں سے کسی کو خدا کی مکمل معرفت حاصل کرنے کا کتنا موقع دیا گیا ہے۔ تاہم میں ایسے بعض مسلمانوں سے ضرور ملا ہوں جو بظاہر خدا کو میرے بعض مسیحی ساتھیوں کے مقابلے میں زیادہ گہرائی اور جامعیت کے ساتھ جانتے ہیں۔ اسی طرح مجھے یقین ہے کہ بعض مسلمان ایسے مسیحیوں سے بھی ملے ہوں گے جن کے بارے میں ان کا تاثر یہ ہو کہ وہ خدا کو اپنے بعض نام نہاد مسلمان ہم عصروں کے مقابلے میں کم جانتے ہیں۔ بلاشبہ، اس نوعیت کے تاثرات عارضی اور شخصی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ بہرحال، میں اور دوسرے لوگ خدا کے بارے میں حتمی فیصلہ اسی پر چھوڑنے میں پوری طرح مطمئن ہیں۔ تاہم ایک بات ایسی ہے جس کے بارے میں مجھے کوئی تردد نہیں: فیصلہ کرنے کا اختیار آپ کو یا مجھے نہیں بلکہ خدا ہی کو حاصل ہے۔"[48]

اسی نوعیت کی فکر کی بنیاد پر اسمتھ نے ایک 'عالمگیر الٰہیات (World Theology)' کی تشکیل کا ایک وسیع النظر اور جرأت مندانہ منصوبہ پیش کیا[49]۔

کثرت پسند مسیحی مفکرین

جیسا کہ پہلے اشارہ کیا جا چکا ہے، بعض دیگر مسیحی مفکرین بھی کثرت پسندی (Pluralism) کے نقطۂ نظر کی طرف مائل دکھائی دیتے ہیں۔ اس ضمن میں ہانس کونگ (Hans Küng) کی اسلام کے بارے میں مجوزہ کتاب خاص طور پر قابلِ توجہ ہوگی جو ابراہیمی مذاہب کے بارے میں اس کی تین جلدوں پر مشتمل تصنیفی سلسلے کو مکمل کرے گی۔ ہانس کونگ کی کتاب "Islam: Past, Present and Future" اسلام کی تاریخ، بنیادی عقائد، مذہبی تعلیمات، تہذیبی و فکری ارتقا اور عصرِ حاضر کے مسائل کا ایک جامع مطالعہ ہے جس میں مصنف نے اسلام کو یہودیت اور مسیحیت کے ساتھ ابراہیمی مذاہب کے وسیع تناظر میں سمجھنے، ان کے مشترکات و اختلافات کا جائزہ لینے اور بین المذاہب مکالمے، باہمی تفہیم اور عالمی امن کے امکانات کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے۔[50]

یقیناً اسلام کے موضوع پر لکھنے والے کئی دیگر مسیحی مصنفین کی تحریروں کا بھی جائزہ لیا جا سکتا تھا[51]۔

مزید برآں 'خارجیت پسندی (Exclusivism)'، 'شمولیت پسندی (Inclusivism)' اور 'کثرت پسندی (Pluralism)' پر مشتمل یہ درجہ بندی اسلام کے بارے میں مسیحی فکر پر بھی اسی طرح منطبق ہوتی ہے جس طرح دیگر مذاہب کے بارے میں مسیحی فکر پر ہوتی ہے۔ تاہم جن مصنفین کا یہاں جائزہ لیا گیا ہے ان کی تحریریں کم از کم اس وسعت کی نشان دہی ضرور کرتی ہیں جو عصرِ حاضر میں اسلام کے بارے میں مسیحی فکر میں پائی جاتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی ان سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ حالیہ برسوں میں اس موضوع پر کس حد تک نئے زاویۂ نظر اور فکری رجحانات سامنے آئے ہیں[52]۔

CC BY

عیسائیت کے بارے میں مسلم فکر میں تبدیلی

اب جب ہم معاصر مسلم فکر میں عیسائیت کے بارے میں مباحث کا جائزہ لیتے ہیں تو یہاں بھی ہمیں فکری تنوع اور بعض نئے تخلیقی رجحانات دکھائی دیتے ہیں۔ اس ضمن میں یہ بھی واضح ہو گا کہ کسی حد تک 'خارجیت پسندی، شمولیت پسندی، اور کثرت پسندی کی اصطلاحات مختلف مسلم مفکرین کے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے بھی استعمال کی جاسکتی ہیں۔ تاہم ان اصطلاحات کا اطلاق یہاں بھی اسی احتیاط کا تقاضا کرتا ہے جو معاصر مسیحی الہیاتِ مذاہب کے مطالعے میں ضروری ہے۔

خارجیت پسند مسلمان مفکرین

ایک مسلم مصنف جنہیں 'خارجیت پسند' رار دیا جاسکتا ہے، فلسطینی مفکر اسماعیل الفاروقی ہیں۔ ان کے فکری موقف کو "ہینڈرک کریمر" کے نقطۂ نظر کا ایک طرح کا عکس قرار دیا جاسکتا ہے۔ الفاروقی فلسطین کے شہر یافا میں پیدا ہوئے۔ انہوں نے فلسفے کی ابتدائی تعلیم "American University of Beirut" سے حاصل کی، جب کہ بعد ازاں انڈیانا یونیورسٹی اور ہارورڈ یونیورسٹی میں بھی فلسفے کا مطالعہ کیا۔ اس کے بعد انہوں نے پاکستان کے شہر کراچی میں قائم "Central Institute for Islamic Research" اور "Syracuse University" میں تدریسی خدمات انجام دیں۔ بالآخر 1968ء میں وہ فلاڈیلفیا کی "Temple University" میں اسلامیات کے پروفیسر مقرر ہوئے۔ الفاروقی نے 1981ء میں ورجینیا کے شہر ہرنڈن (Herndon) میں "International Institute of Islamic Thought" کے قیام میں بھی اہم کردار ادا کیا اور 1986ء/1406ھ میں اپنی اہلیہ کے ساتھ قتل کیے جانے تک اس ادارے کے صدر رہے[53]۔

الفاروقی کی پہلی اہم تصنیف "On Arabism: 'Urubah and Religion" تھی جو 1962ء میں شائع ہوئی۔ یہ کتاب اس بحث کے تناظر میں لکھی گئی تھی جو اس زمانے میں مشرقِ وسطیٰ میں عرب شناخت کی بنیادی اساس کے بارے میں جاری تھی۔ بنیادی سوال یہ تھا کہ:

- آیا عربوں کی شناخت کی اصل بنیاد عربیت (Arabism) ہے جو ایک غیر مذہبی تصور ہے اور جس کے تحت مسلمان اور مسیحی عرب اپنے مذہبی اختلافات سے بالاتر ہو کر ایک مشترک قومی و تہذیبی شناخت رکھتے ہیں؟
- یا پھر مذہبی شناخت بنیادی اہمیت کی حامل ہے جس کے نتیجے میں مسلمان اور مسیحی عربوں کے درمیان ایک گہری تفریق قائم ہو جاتی ہے[54]۔

اس بحث میں الفاروقی کا حصہ عربیت کے حق میں ایک پُرجوش فکری بیان کی صورت میں سامنے آیا۔ انہوں نے عربیت کو ایک عالمی مشنِ نجات کے طور پر پیش کیا کیونکہ ان کے نزدیک عرب ایک الٰہی پیغام کے حامل تھے۔ دوسرے لفظوں میں الفاروقی کے تصور میں عربیت کا رشتہ اسلام سے گہرا طور پر وابستہ تھا۔ کتاب کے پہلے حصے میں انہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ یہودیت اور مسیحیت بالترتیب عرب شعور کے پہلے اور دوسرے 'مراحل' کی نمائندگی کرتی ہیں[55]۔

تاہم یہودیت اور مسیحیت پر ان کی نسبتاً تفصیلی بحث سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہوں نے ان دونوں مذاہب کی تاریخ اور ارتقا کا گہرا مطالعہ کیا تھا۔ مسیحیت کے بارے میں ان کی اس علمی بصیرت کا اظہار ان کی اگلی اہم تصنیف "Christian Ethics: A Historical and Systematic Study of Its Dominant Ideas" میں مزید نمایاں طور پر ہوا[56]۔ یہ کتاب "McGill University" میں مسیحیت کے مطالعے کے دوران ان کی علمی کاوشوں کا نتیجہ تھی۔ میک گل میں گریجویٹ اسٹڈیز اینڈ ریسرچ کے ڈین "اسٹینلے برائس فراسٹ" (Stanley Brice Frost) کے تحریر کردہ ابتدائیے سے بھی واضح ہوتا ہے کہ الفاروقی نے وہاں اپنے علمی کام کے ذریعے گہرے اثرات مرتب کیے تھے[57]۔

اس کتاب کا مقدمہ ہینڈرک کریمر نے تحریر کیا تھا جو الفاروقی کی وفات سے کچھ عرصہ قبل لکھا گیا۔ کریمر نے اسے ان الفاظ میں سراہا:

> "ایک صاحبِ علم اور اعلیٰ تربیت یافتہ مسلمان عالم کی جانب سے مسیحی عقائد اور اخلاقیات کا، ان کی اپنی فہم کے مطابق مطالعہ کرنے کی یہ پہلی سنجیدہ کوشش ہے، جو ان کے تاریخی ارتقا کے وسیع اور گہرے مطالعے پر مبنی ہے۔"[58]

الفاروقی کی کتاب "Christian Ethics" کی دو خصوصیات خاص طور پر قابلِ توجہ ہیں:

- پہلی خصوصیت مسیحی مصادر اور مآخذ سے ان کی گہری واقفیت ہے۔ قرونِ وسطیٰ کے مصنفین مثلاً ابن حزم کی طرح جنہوں نے ابتدائی مسیحیوں پر نسلی تعصب کا الزام عائد کیا تھا، الفاروقی بھی مغربی مسیحی روایت سے پوری طرح واقف تھے۔

- اس واقفیت میں آگسٹین اور عہدِ اصلاح کے مفکرین بھی شامل تھے۔ مزید برآں وہ اسٹیفن نیل (Stephen Neill)اور ہینڈرک کریمر (Hendrik Kraemer)جیسے معاصر مصنفین، نیز کارل بارتھ (Karl Barth)، ولیم ٹیمپل (William Temple)اور رائن ہولڈ نیبوہر (Reinhold Niebuhr)جیسی ممتاز شخصیات کے افکار و نظریات پر بھی بحث کرتے ہیں[59]۔

الفاروقی کی سوانحِ حیات کا ایک اہم پہلو 1948ء میں صہیونیت سے متعلق ان کا تجربہ ہے جو یہودیت اور مسیحیت کے بارے میں ان کے بعض تبصروں کو سمجھنے میں مدد دیتا ہے۔ انہوں نے اپنی 1980ء میں شائع ہونے والی کتاب "Islam and the Problem of Israel" میں اسلام، یہودیت اور صہیونیت کے باہمی تعلق کا جائزہ لیا[60]۔ تاہم صہیونیت سے ان کی شدید مخالفت کے باوجود انھوں نے یہودیت کے سنجیدہ علمی مطالعے سے گریز نہیں کیا تھا۔ چنانچہ 1982ء میں انہوں نے ایک ایسی کتاب بھی مرتب کی جس میں یہودیت، مسیحیت اور اسلام کے مابین مکالمے اور مباحث کو موضوع بنایا گیا تھا[61]۔

اسی طرح مسیحیت کے بارے میں اپنے سخت تنقیدی موقف کے باوجود وہ مسلم مسیحی تعلقات کے موضوع پر منعقد ہونے والی متعدد کانفرنسوں میں مسیحی مفکرین کے ساتھ ہوتے رہے ہیں۔ ان کے علمی سفر کے مختلف مراحل میں تحریر کیے گئے متعدد مضامین کو حال ہی میں لیسٹر کے ایک ادارے "The Islamic Foundation" سے وابستہ ڈاکٹر عطاء اللہ صدیقی نے ایک ہی جلد میں جمع کیا ہے[62]۔

اس مجموعے میں الفاروقی کے گیارہ مضامین شامل ہیں۔ کتاب کے پہلا حصے میں مشرقِ قریب کے مذاہب، بالخصوص یہودیت اور مسیحیت کے باہمی تعلقات سے متعلق مباحث شامل ہیں۔ دوسرے حصے میں خاص طور پر اسلام اور مسیحیت کے تعلقات سے متعلقہ مباحث ہیں جب کہ تیسرے حصے میں دعوتکے حساس موضوع پر دو مضامین شامل کیے گئے ہیں[63]۔

پہلے حصے کے مضامین الفاروقی کی کتاب "On Arabism" میں پیش کیے گئے فکری موقف کی عکاسی کرتے ہیں تاہم ہمارے زیرِ بحث موضوع سے سب سے زیادہ متعلقہ مضامین دوسرے حصے میں شامل ہیں[64]۔ الفاروقی اپنی بحث کا آغاز اس وضاحت سے کرتے ہیں کہ ان دونوں مذاہب میں سے کوئی بھی دوسرے سے الگ تھلگ رہ کر نہیں رہ سکتا۔ دونوں کو ایک دوسرے کے دعووں اور تعلیمات میں دلچسپی لینی چاہیے اور مکالمے کے ذریعے ان کا جائزہ لینا چاہیے۔ ان کے نزدیک اس مکالمے کا مقصد کسی کو مسیحیت یا اسلام قبول کرنے پر آمادہ کرنا نہیں بلکہ اسے حق کی طرف رجوع کرنے اور حقیقت کو تسلیم کرنے پر مائل کرنا ہونا چاہیے[65]۔

ایک ایسے مسلم مصنف کی مثال کے طور پر جنہیں سب سے زیادہ موزوں طور پر 'شمولیت پسند (Inclusivist)' قرار دیا جاسکتا ہے، ہم تیونس کے عالمِ دین محمد الطالبی کی بعض تحریروں کا جائزہ لیں گے۔ وہ بھی اسماعیل الفاروقی کی طرح 1921ء میں پیدا ہوئے تھے۔ اپنی ریٹائرمنٹ تک وہ جامعہ تیونس میں تاریخ کے پروفیسر رہے۔ اس سے قبل انہوں نے پیرس میں تعلیم حاصل کی جہاں 1966ء میں انہیں ڈاکٹریٹ کی ڈگری دی گئی تھی[66]۔

پیرس اور دیگر مقامات پر حاصل ہونے والے مختلف تجربات اور علمی و فکری روابط کے نتیجے میں الطالبی کی دلچسپی مسیحی-مسلم تعلقات کے موضوع میں بھی پیدا ہوئی۔ اس میدان میں انہوں نے 1972ء میں "Islam et Dialogue" کے عنوان سے ایک مختصر کتابچہ شائع کرکے اہم کردار ادا کیا[67]۔ یہ تحریر دراصل روم میں ایک عوامی لیکچر کے طور پر پیش کی گئی تھی۔ اس میں اس بات پر زور دیا گیا تھا کہ اسلام کے لیے دنیا کے ساتھ اپنے روابط کو از سرِ نو استوار کرنے کی غرض سے مکالمے کو فروغ دینا نہایت ضروری ہے[68]۔ ان کا کہنا تھا کہ آئندہ کے لیے بنیادی ضرورت یہ ہے کہ مذہبی مناظرانہ طرزِ عمل سے گریز کیا جائے اور دوسروں کو اپنا مذہب تبدیل کرنے پر آمادہ کرنے کا مقصد ترک کر دیا جائے۔ امام غزالی اور محمد عبدہ جیسے مسلم مصنفین کی مثالوں سے رہنمائی لیتے ہوئے طالبی یہ تجویز پیش کرتے ہیں کہ بعض حالات میں غیر مسلموں کے لیے بھی نجات کی گنجائش موجود ہے، بالخصوص جب ان کی زندگی خلوص اور دیانت داری پر مبنی ہو[69]۔

چنانچہ اسلام، مسیحیت اور دیگر بڑے مذاہب میں سے کسی کے لیے بھی یہ ناممکن نہیں کہ وہ اپنے مذہبی متون کی روشنی میں اور قدیم الٰہیاتی روایت کے ایک مخصوص دھارے کی تائید سے ایسا الٰہیاتی تصور مرتب کرے جو نجات کے مختلف راستوں کو ایک خاص حد تک تسلیم کرتا ہو[70]۔ تاہم طالبی مکمل معنوں میں 'کثرت پسندی' کے قائل نہیں ہیں۔ اس لیے 'کثرت کے ایک خاص درجے' سے متعلق ان کا بیان خاص اہمیت رکھتا ہے[71]۔

CC BY

اپنے ایک نسبتاً ذاتی نوعیت کے بعد کے مضمون میں طالبی نے اس فکری سفر کا خاکہ پیش کیا ہے جس کے نتیجے میں ان کے خیالات نے یہ صورت اختیار کی۔ ان کی ابتدائی تعلیم فرانسیسی ماحول میں ہوئی۔ اسکول آتے جاتے ہوئے وہ ایک ایسی دکان کے سامنے سے گزرتے تھے جس کی کھڑکی میں بائبل اور قرآن مجید کے متوازی متون آویزاں ہوتے تھے[72]۔ حالیہ عرصے میں تیونس سے شائع ہونے والی اپنی دو تصانیف میں پروفیسر طالبی نے ان موضوعات سے متعلق اپنے خیالات عربی زبان میں یکجا کیے ہیں جو ان کی پوری زندگی ان کے فکری مشاغل کا مرکز رہے ہیں۔ ان کتابوں کے نام "عیال اللہ :افکار جدیدہ فی علاقات المسلم بغیرہ " اور "امة الوسط :الاسلام و تحدیات المعاصرة" ہیں[73]۔

اس عہد کے حوالے سے کسی ایسے مسلم مصنف کی نشاندہی کرنا نسبتاً مشکل ہے جو مسیحیت یا عمومی طور پر دیگر مذاہب کے بارے میں اس انداز سے لکھتا ہو کہ اسے 'کثرت پسند' قرار دیا جاسکے، یعنی اس مفہوم میں جس میں یہ اصطلاح پہلے جان ہک یا ولفریڈ کینٹ ویل سمتھ کے حوالے سے استعمال ہوئی ہے۔ تاہم ایک طرح کی 'ابتدائی کثرت پسندی (Proto-pluralism)' کے آثار متعدد نوجوان ترک مسلم مصنفین کی تحریروں میں دیکھے جاسکتے ہیں۔ ان مصنفین نے مذہبی کثرت کے فلسفیانہ مسئلے یا اسلام کے بارے میں مسیحی نقطہ ہائے نظر کے مختلف پہلوؤں پر تحقیق کی ہے[74]۔ مثلا:

- استنبول کے "Centre for Islamic Studies" سے وابستہ ریسرچ فیلو عدنان اسلان نے اپنی پی ایچ ڈی کی تحقیق میں (جو "University of Lancaster" میں جمع کرائی گئی ہے) مذہبی کثرت کے بارے میں جان ہک اور ایرانی مفکر سید حسین نصر کے نقطہ ہائے نظر کا جائزہ لیا۔ اسلان نے واضح طور پر بتایا ہے کہ وہ ان دونوں میں سے نصر کے نقطۂ نظر کو ترجیح دیتے ہیں[75]۔
- برمنگھم یونیورسٹی پی ایچ ڈی مکمل کرنے والے محمود آیدین شاید اس معاملے میں اسلان سے بھی آگے بڑھتے ہیں۔ ان کا تحقیقی مقالہ اسلام کے بارے میں جدید مغربی مسیحی فکر، بالخصوص کیتھولک اور پروٹسٹنٹ نقطہ ہائے نظر کے مطالعے پر مرکوز تھا جس میں حضرت محمد ﷺ اور قرآن مجید کی حیثیت پر خصوصی توجہ دی گئی تھی[76]۔
- یقیناً، متعدد دیگر مسلم مصنفین کے خیالات بھی معاصر مسلم فکر کے تنوع کی مثال کے طور پر پیش کیے جاسکتے تھے۔ ان میں ہندوستانی نژاد ممتاز اسلامی مفکر ڈاکٹر فضل الرحمٰن اور شبیر اختر شامل ہیں جنہوں نے اپنی کتاب "Be Careful with Muhammad!" میں سلمان رشدی کے ناول "The Satanic Verses" کی 1988ء میں اشاعت کے خلاف روایتی اسلامی مؤقف کا دفاع کیا تھا[77]۔

یہ مثال بھی اس موضوع پر معاصر مسلم فکر کے وسیع تنوع کو سمجھنے میں مدد دیتی ہے[78]۔

اختتام

بیسویں صدی عیسوی میں مسلم مسیحی تعلقات اور باہمی فکری تعامل کا مطالعہ اس حقیقت کو نمایاں کرتا ہے کہ اس دور میں دونوں مذہبی برادریوں کے درمیان تعلقات محض تاریخی مناظروں، مذہبی اختلافات اور دعوتی و تبلیغی سرگرمیوں تک محدود نہیں رہے، بلکہ ان میں علمی تحقیق، مذہبی تفہیم، فلسفیانہ مکالمے اور باہمی اثر پذیری کے نئے پہلو بھی سامنے آئے۔ اس تبدیلی کے پس منظر میں جہاں ایک طرف اسلامی دنیا کے بارے میں مغربی علمی و تحقیقی مطالعات کی ترقی، استشراقی اداروں کا قیام، اسلامی مصادر کی اشاعت اور مسلم معاشروں کے ساتھ براہِ راست روابط نے اہم کردار ادا کیا، وہاں دوسری طرف خود مسیحی الٰہیات میں پیدا ہونے والی فکری تبدیلیوں نے بھی اسلام کے بارے میں مسیحی نقطۂ نظر کی تشکیلِ نو کے امکانات پیدا کیے۔ تاہم اس پورے علمی عمل کو یکساں طور پر غیر جانب دارانہ اور منصفانہ قرار نہیں دیا جاسکتا، کیونکہ اس میں علمی تجسس اور حقیقی تحقیق کے ساتھ ساتھ استعماری مفادات، مشنری مقاصد، مذہبی تعصبات اور پہلے سے قائم فکری مفروضات بھی مختلف انداز میں کارفرما رہے۔

اس تحقیق سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ اسلام کے بارے میں مغربی علمی مطالعے کی تاریخ محض منفی رویوں یا مذہبی مخالفت کی تاریخ نہیں ہے۔ اس میں ایسے محققین بھی موجود ہیں جنہوں نے اسلامی مصادر سے استفادہ کیا، مسلم معاشروں کا براہِ راست مشاہدہ کیا اور اسلام کی مذہبی، تہذیبی اور فکری خصوصیات کو سمجھنے کی سنجیدہ کوشش

CC BY

کی۔ ایڈریان ریلانڈ، جارج سیل، ایڈورڈ گبن اور دیگر اہلِ علم کی کاوشیں اس علمی ارتقا کے مختلف پہلوؤں کو نمایاں کرتی ہیں۔ اسی طرح ایڈورڈ سعید کی تنقید نے اس امر کی طرف توجہ دلائی کہ علمی تحقیق کے نام پر پیش کیے جانے والے بعض مطالعات بھی اپنے عہد کے سیاسی، تہذیبی اور استعماری تصورات سے متاثر ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ اسلام کے مغربی مطالعے کا متوازن جائزہ لینے کے لیے نہ تو تمام مستشرقین کی علمی خدمات کو یکسر مسترد کرنا مناسب ہے اور نہ ہی ان کے نتائج کو تنقیدی جانچ کے بغیر قبول کیا جا سکتا ہے۔

مقالے کا ایک اہم نتیجہ یہ بھی ہے کہ بیسویں صدی میں مسیحی الٰہیات کے اندر دیگر مذاہب، بالخصوص اسلام، کے بارے میں تین بنیادی فکری رجحانات سامنے آئے: خارجیت پسندی، شمولیت پسندی اور کثرت پسندی۔ ان رجحانات نے اسلام کے بارے میں مسیحی نقطۂ نظر کی تفہیم کے لیے ایک اہم نظریاتی فریم ورک فراہم کیا۔ ہینڈرک کریمر کی فکر خارجیت پسندی کی نمائندگی کرتی ہے، جس میں مسیحی وحی اور نجات کے تصور کو دیگر مذہبی روایات سے بنیادی طور پر مختلف اور برتر قرار دیا جاتا ہے۔ اس کے برعکس لوئس میسنیون، کینتھ کریگ اور جارج خضر جیسے مفکرین کی تحریروں میں شمولیت پسندانہ رجحانات نمایاں ہیں۔ ان کے نزدیک مسیح کا فضل اور روح القدس کی کارفرمائی مسیحی کلیسا کی ظاہری حدود سے باہر بھی موجود ہو سکتی ہے۔ دوسری طرف ولفریڈ کینٹ ویل اسمتھ اور بعض دیگر مفکرین نے مذہبی کثرت کے مسئلے کو زیادہ وسیع تناظر میں دیکھنے اور مختلف مذہبی روایات میں موجود روحانی تجربات اور خدا کی معرفت کے امکانات کو تسلیم کرنے کی کوشش کی۔

اسی طرح ہانس کونگ کی تصنیفی کاوشیں اس امر کی عکاسی کرتی ہیں کہ معاصر مسیحی فکر میں اسلام کو محض ایک مخالف مذہبی روایت کے طور پر دیکھنے کے بجائے اسے ایک مستقل ابراہیمی مذہب کی حیثیت سے سمجھنے اور اس کے ساتھ علمی و فکری مکالمے کو فروغ دینے کی خواہش بھی موجود رہی ہے۔ اس تناظر میں یہ بات قابلِ توجہ ہے کہ مسیحی مفکرین کے درمیان اسلام کی مذہبی حیثیت، اس کے پیروکاروں کی نجات اور دوسرے مذاہب میں خدا کی کارفرمائی کے بارے میں مکمل اتفاقِ رائے موجود نہیں۔ لہٰذا ان مفکرین کی آراء کو ایک ہی عمومی عنوان کے تحت جمع کرنے کے بجائے ان کے مخصوص مذہبی، فلسفیانہ اور الٰہیاتی پس منظر میں سمجھنا ضروری ہے۔

دوسری طرف مسیحیت کے بارے میں معاصر مسلم فکر کا جائزہ بھی غیر معمولی فکری تنوع کو ظاہر کرتا ہے۔ اسماعیل راجی الفاروقی کی تحریروں میں اسلامی عقیدۂ توحید اور مذہبی حقانیت کے حوالے سے ایک واضح تنقیدی موقف سامنے آتا ہے، تاہم اس کے ساتھ ساتھ ان کی مسیحی مصادر اور مسیحی الٰہیات سے گہری واقفیت بھی قابلِ توجہ ہے۔ انہوں نے مسیحیت کا مطالعہ محض خارجی تنقید کے نقطۂ نظر سے نہیں کیا بلکہ اس کے تاریخی ارتقا، بنیادی عقائد اور اخلاقی تصورات کو ان کے اپنے علمی و مذہبی تناظر میں سمجھنے کی کوشش بھی کی۔ اس کے برعکس محمد الطالبی کی بعض تحریروں میں بین المذاہب مکالمے، مذہبی رواداری اور غیر مسلموں کے لیے نجات کے امکان سے متعلق نسبتاً وسیع تر رجحانات دکھائی دیتے ہیں۔ تاہم ان کے موقف کو بھی مکمل مذہبی کثرت پسندی قرار دینا درست نہیں ہو گا۔ اسی طرح بعض معاصر ترک مسلم مفکرین کی تحریریں اس موضوع پر مسلم فکر میں پیدا ہونے والی نئی بحثوں اور ابتدائی کثرت پسندانہ رجحانات کی نشان دہی کرتی ہیں۔

ان تمام مباحث سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ مسلم مسیحی تعامل کی تاریخ کو صرف دو متقابل مذہبی برادریوں کے درمیان اختلافات اور کشمکش کی تاریخ سمجھنا درست نہیں۔ اس تاریخ میں مخالفت کے ساتھ علمی استفادے، مذہبی تفہیم کے ساتھ تنقید اور اعتقادی اختلاف کے ساتھ مکالمے کے متعدد امکانات بھی موجود رہے ہیں۔ تاہم مکالمے اور باہمی تفہیم کا مطلب یہ نہیں کہ دونوں مذاہب کے بنیادی عقائد، مذہبی امتیازات اور حقانیت کے دعووں کو غیر اہم قرار دے دیا جائے۔ ایک حقیقی علمی مکالمہ اسی وقت نتیجہ خیز ہو سکتا ہے جب دونوں فریق ایک دوسرے کے مذہبی مؤقف کو اس کی اصل نوعیت میں سمجھنے، اپنے اپنے تصورات کو دیانت داری سے پیش کرنے اور اختلافات کا معروضی جائزہ لینے کے لیے آمادہ ہوں۔

اس مطالعے کی روشنی میں یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ خارجیت پسندی، شمولیت پسندی اور کثرت پسندی جیسی اصطلاحات اگرچہ مذہبی تعلقات کے مختلف نظریات کو سمجھنے میں مدد فراہم کرتی ہیں، تاہم انہیں کسی مفکر کی پوری علمی و فکری شخصیت کا حتمی تعارف نہیں سمجھنا چاہیے۔ بعض مفکرین کے افکار میں ایک سے زیادہ رجحانات بیک وقت موجود ہو سکتے ہیں، جب کہ بعض اوقات ان کے نظریات میں وقت کے ساتھ تبدیلی بھی واقع ہوتی ہے۔ اس لیے ان کی درجہ بندی کرتے ہوئے ان کی تصانیف، تاریخی حالات، مذہبی وابستگیوں اور مخصوص فکری استدلال کو پیشِ نظر رکھنا ضروری ہے۔

CC BY

بالآخر بیسویں صدی کے مسلم مسیحی فکری تعامل کا مطالعہ اس حقیقت کی طرف رہنمائی کرتا ہے کہ مذہبی اختلاف کے باوجود علمی تعاون، باہمی احترام اور سنجیدہ مکالمے کے امکانات ہمیشہ موجود رہتے ہیں۔ عصرِ حاضر میں مذہبی تنوع، بین الاقوامی روابط اور مختلف معاشروں کے باہمی انحصار میں اضافے کے پیشِ نظر ان امکانات کی اہمیت مزید بڑھ گئی ہے۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ مسلم اور مسیحی اہلِ علم ایک دوسرے کے مذہبی مصادر، فکری روایات اور تاریخی تجربات کا مطالعہ محض دفاعی یا مناظرانہ نقطۂ نظر سے نہ کریں بلکہ علمی دیانت، تنقیدی شعور اور تاریخی بصیرت کے ساتھ آگے بڑھیں۔ اس طرح نہ صرف دونوں مذہبی روایات کے بارے میں پائے جانے والے غلط فہمیوں اور سطحی تصورات کی اصلاح ممکن ہو گی بلکہ انسانی معاشروں میں مذہبی رواداری، باہمی اعتماد اور پُرامن بقائے باہمی کے فروغ میں بھی مدد مل سکے گی۔ یہی اس پورے تاریخی اور فکری مطالعے کا ایک اہم علمی اور عملی تقاضا ہے۔

حوالہ جات

---

[1]
- Jacques Waardenburg (ed.), *Classical Approaches to the Study of Religion*, Mouton, The Hague, (1973-1974), 2 Vols.
- Frank Whaling (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Mouton, Berlin, (1983-1985), 2 Vols.

[2]
- Edward W. Said, *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*, 2nd ed., Penguin, London, (1995).
- Edward W. Said, *Covering Islam: How the Media and the Experts Determine How We See the Rest of the World*, 2nd ed., Vintage, London, (1997).
- Edward W. Said, *Culture and Imperialism*, Chatto and Windus, London, (1993).
- Abdul Latif Tibawi, "English-speaking Orientalists: A Critique of their Approach to Islam and Arab Nationalism", *Muslim World*, Vol. 53, (1963), P. 185-204 and 298-313.
- Abdul Latif Tibawi, "Second Critique of English-speaking Orientalists and their Approach to Islam and the Arabs", *Islamic Quarterly*, Vol. 13, (1979), P. 3-54.

[3] Mary Douglas, *Evans-Pritchard*, Fontana, London, (1980), P. 43.
[4] Edward Evan Evans-Pritchard, *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford University Press, Oxford, (1949), P. iii.
[5] Mary Douglas, *Evans-Pritchard*, P. 43.

[6]
Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 2nd ed., Duckworth, London, (1986), P. 11.
Hugh P. Goddard, *Muslim Perceptions of Christianity*, Grey Seal, London, (1996), Chapter 2.
- K. Kazi and J. G. Flynn, *Muslim Sects and Divisions*, Kegan Paul International, London, (1984).
- William Montgomery Watt, "A Muslim Account of Christian Doctrine", *Hamdard Islamicus*, Vol. 6, (1983), P. 57-68.
- Bruce B. Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, Mouton, The Hague, (1976).

[7]
- Maxime Rodinson, "Western Views of the Muslim World", in Maxime Rodinson, *Europe and the Mystique of Islam*, I.B. Tauris, London, (1988), P. 3-82, esp. P. 40-48.
- Albert Hourani, *Islam in European Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, (1991), P. 7-60, esp. P. 12-14.
- Gerhard Endress, *An Introduction to Islam*, Edinburgh University Press, Edinburgh, (1988), Chapter 2.
- Nabil Matar, *Islam in Britain, 1558-1685*, Cambridge University Press, Cambridge, (1998), Chapter 3.
- Charles E. Butterworth and Blake Andrée Kessel (eds.), *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*, Brill, Leiden, (1994).

[8]
- Maxime Rodinson, "Western Views of the Muslim World", P. 3-82, esp. P. 40-48.
- Albert Hourani, *Islam in European Thought*, P. 7-60, esp. P. 12-14.
- Gerhard Endress, *An Introduction to Islam*, Chapter 2.
- Nabil Matar, *Islam in Britain*, Chapter 3.
- Charles E. Butterworth and Blake Andrée Kessel, *The Introduction of Arabic Philosophy into Europe*.

[9] Maxime Rodinson, "Western Views of the Muslim World", P. 46-47.

[10] اس دور میں اسلام کے بارے میں پائے جانے والے تمام رویّوں کی عکاسی کرنے والی بعض تحریروں کے لیے دیکھیے:
David A. Pailin, *Attitudes to Other Religions: Comparative Religion in Seventeenth and Eighteenth Century Britain*, Manchester University Press, Manchester, (1984), P. 81-104, 198-222 and 269-273.
[11] Lady Mary Wortley Montagu

[12]

CC BY

- Robert Halsband, Christopher Pick and Dervla Murphy (eds.), *Embassy to Constantinople: The Travels of Lady Mary Wortley Montagu*, Century, London, (1988).
- Bernard Lewis, *Islam in History*, Alcove, London, (1973), P. 37-40.
- Elizabeth Warnock Fernea, "An Early Ethnographer of Middle Eastern Women: Lady Mary Wortley Montagu (1689-1762)", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol. 40, (1981), P. 329-338.

[13] Albert Hourani, "Volney and the Ruin of Empires", in Albert Hourani, *Europe and the Middle East*, Macmillan, London, (1980), P. 81-86.

[14]

Edward William Lane, *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians*, 5th ed., reprint, Dover, New York, (1973).

اس بارے میں ایڈورڈ سعید کے نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے:

Edward W. Said, *Orientalism*, P. 158-166.

[15]

- Richard Francis Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah*, Memorial ed., reprint, Dover, New York, (1964), 2 Vols.
- Augustus Ralli, *Christians at Mecca*, Heinemann, London, (1909).
- Arthur Jeffery, "Christians at Mecca", *Muslim World*, Vol. 19, (1929), P. 221-235.
- Robin Bidwell, *Travellers in Arabia*, Hamlyn, London, (1976).

برٹن کے بارے میں ایڈورڈ سعید کے نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے:

Edward W. Said, *Orientalism*, P. 194-197.

[16]

Christiaan Snouck Hurgronje, *Mekka*, Nijhoff, The Hague, (1888-1889), 2 Vols.

اس کی دوسری جلد کا انگریزی ترجمہ جے۔ ایچ۔ موناہن نے کیا:

- Christiaan Snouck Hurgronje, *Mecca in the Latter Part of the Nineteenth Century*, tr. J. H. Monahan, Brill, Leiden, (1931).
- Eldon Rutter, *The Holy Cities of Arabia*, Putnams, New York, (1928), 2 Vols.

[17] John Sweetman, *The Oriental Obsession: Islamic Inspiration in British and American Art and Architecture 1500-1920*, Cambridge University Press, Cambridge, (1987), esp. P. 12, 13, 104-111, 189-192 and 219-221.

[18]

- Alexander Murray (ed.), *Sir William Jones 1746-94: A Commemoration*, Oxford University Press, Oxford, (1998).
- David A. Pailin, *Attitudes to Other Religions*, P. 247-252.
- Edward W. Said, *Orientalism*, P. 77-79.

[19]

- Maxime Rodinson, "Western Views of the Muslim World", P. 53-54 and 56-57.
- Albert Hourani, *Islam in European Thought*, P. 19 and 34.
- Gerhard Endress, *An Introduction to Islam*, P. 12-13.
- Edward W. Said, *Orientalism*, P. 167-168 and 152.

[20]

- Albert Hourani, *Islam in European Thought*, P. 32-33.
- Edward W. Said, *Orientalism*, P. 123-130.

[21]

- Albert Hourani, *Islam in European Thought*, P. 41.
- Edward W. Said, *Orientalism*, P. 255-257.

[22]

- Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le Miroir de l'Occident*, Mouton, Paris, (1962).
- Albert Hourani, *Islam in European Thought*, P. 36-41 and 50.

(صفحات 36 تا 41 گولڈزیہر کے بارے میں اور صفحہ 50 میکڈونلڈ کے بارے میں ہے۔)

Edward W. Said, *Orientalism*, P. 209-210 and 276-278.

(صفحات 209 تا 210 گولڈزیہر اور میکڈونلڈ کے بارے میں اور صفحات 276 تا 278 میکڈونلڈ کے بارے میں ہیں۔)

ان دونوں شخصیات کے بارے میں مزید

Róbert Simon, *Ignaz Goldziher: His Life and Scholarship as Reflected in his Works and Correspondence*, Brill, Leiden, (1986).

CC BY

میکڈونلڈ کی اپنی خودنوشت یادداشتیں:

- *Hartford Seminary Foundation Bulletin*, Vol. 1, (June 1946).
- Peter Ipema, *The Islam Interpretations of Duncan B. Macdonald, Samuel M. Zwemer, A. Kenneth Cragg and Wilfred C. Smith: An Analytical Comparison and Evaluation*, Unpublished PhD Thesis, Hartford Seminary, Hartford, (1971).

گولڈزیہر کے لیکچرز پہلی مرتبہ 1910ء میں ہائیڈلبرگ (ناشر: ونٹر) سے شائع ہوئے اور ان کا انگریزی ترجمہ اس عنوان سے شائع ہوا:

Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton University Press, Princeton, (1981).

میکڈونلڈ کی کتاب پہلی مرتبہ 1903ء میں رسل اینڈ رسل، نیویارک سے شائع ہوئی۔

23

Asaf Hussain, Robert Olson and Jamil Qureshi (eds.), *Orientalism, Islam and Islamists*, Amana, Brattleboro VT, (1984).

اس کتاب کا باب 5 (جی۔ ای۔ پروئٹ) میکڈونلڈ پر، باب 6 (ضیاء الحسن فاروقی) گب پر، باب 7 (برائن ایس۔ ٹرنر) فان گرونباوم پر، باب 8 (جمیل قریشی) کریگ پر اور باب 9 (ایس۔ ایس۔ نیانگ اور ایس۔ عابد ربو) برنارڈ لیوس پر ہے؛ نیز باب 3 (جی۔ ای۔ پروئٹ) میں بھی گب اور فان گرونباوم پر تفصیلی بحث موجود ہے۔

گب کے بارے میں ایک مختلف نقطۂ نظر کے لیے دیکھیے:

Albert Hourani, "H. A. R. Gibb: The Vocation of an Orientalist", in Albert Hourani, *Europe and the Middle East*, Macmillan, London, (1980), P. 104-134.

ایڈورڈ سعید نے گب اور ماسینیون پر بحث کی ہے:

Edward W. Said, *Orientalism*, P. 255-284.

24

- Albert Hourani, "H. A. R. Gibb: The Vocation of an Orientalist", P. 104.
- Mrs. J. M. Campbell, Unpublished Diary of a Trip to Egypt in 1902/1319, P. 16-17.

(1902ء/1319ھ میں مسز جے۔ ایم۔ کیمبل کے سفر مصر کی غیر مطبوعہ ڈائری)

Edward W. Said, *Orientalism*, P. 275.

25

لارڈ ہربرٹ آف چربری کی کتاب De Veritate سے ماخوذ اس کی تحریر 'Common Notions concerning Religion' کے لیے دیکھیے:

- Owen C. Thomas (ed.), *Attitudes toward Other Religions*, SCM, London, (1969), P. 32-48.
- Richard J. Plantinga (ed.), *Christianity and Pluralism*, Blackwell, Oxford, (1999), P. 169-181.

نیز دیکھیے:

- David A. Pailin, *Attitudes to Other Religions*, P. 162-170 and 266-291.
- R. A. Johnson, "Natural Religion, Common Notions and the Study of Religions: Lord Herbert of Cherbury (1583-1648)", *Religion*, Vol. 24, (1994), P. 213-224.

26

- Richard J. Plantinga, *Christianity and Pluralism*, P. 182-187.
- Karl-Josef Kuschel, *Abraham: A Symbol of Hope for Jews, Christians and Muslims*, SCM, London, (1995), P. 193.

27

اس کی کتاب On Religion سے ایک اقتباس:

Owen C. Thomas, *Attitudes toward Other Religions*, P. 51-69.

اور اس کی کتاب The Christian Faith سے ایک اقتباس:

Richard J. Plantinga, *Christianity and Pluralism*, P. 190-208.

نیز دیکھیے:

Albert Hourani, *Islam in European Thought*, P. 23-24.

28

ایک طرف اس کی کتاب، جو پہلی مرتبہ 1902ء میں شائع ہوئی اور جس کا انگریزی ترجمہ ڈیوڈ ریڈ نے کیا:

Ernst Troeltsch, *The Absoluteness of Christianity and the History of Religions*, tr. David Reid, John Knox Press, Richmond VA, (1971).

اور دوسری طرف اس کا لیکچر 'The Place of Christianity among the World Religions' جو اس نے اپنی وفات سے کچھ ہی عرصہ قبل 1923ء/1342ھ میں آکسفورڈ میں دیا تھا:

- Owen C. Thomas, *Attitudes toward Other Religions*, P. 73-91.
- Richard J. Plantinga, *Christianity and Pluralism*, P. 211-222.
- John Hick and Brian Hebblethwaite (eds.), *Christianity and Other Religions*, Fontana, London, (1980), P. 11-31.

CC BY

نیز دیکھیے:

Reinhold Bernhardt, *Christianity without Absolutes*, SCM, London, (1994), P. 96-99.

29

ایک ایسے انجیلی (Evangelical) مصنف کے لیے جو 'شمولیت پسندی' (Inclusivism) کی طرف مائل ہے، دیکھیے:

John Sanders, *No Other Name*, SPCK, London, (1994).

اس رائے کے لیے کہ رومن کیتھولک عالم ہانس کیونگ 'تکثیریت پسند' (Pluralist) بن چکا ہے، دیکھیے:

Scott Cowdell, "Hans Küng and World Religions: The Emergence of a Pluralist", *Theology*, (March 1989), P. 85-92.

ہک کی رائے میں آنے والی تبدیلی کے بارے میں خود ہک کے بیان کے لیے دیکھیے:

John Hick, "Introduction: A Spiritual Pilgrimage", in John Hick, *God Has Many Names*, Macmillan, London, (1980), P. 1-9.

30

- Eric J. Sharpe, *Faith Meets Faith: Some Christian Attitudes to Hinduism in the Nineteenth and Twentieth Centuries*, SCM, London, (1977).
- Eric J. Sharpe, *Not to Destroy but to Fulfil: The Contribution of J.N. Farquhar to Protestant Missionary Thought in India before 1914*, Swedish Institute of Missionary Research, Uppsala, (1965).

31

- Clinton Bennett, *Victorian Images of Islam*, Grey Seal, London, (1992).
- Kenneth Cracknell, *Justice, Courtesy and Love: Theologians and Missionaries Encountering World Religions, 1846-1910*, Epworth, London, (1995).

32

اس مفہوم کے بیان کے لیے چرچ آف انگلینڈ کے ڈاکٹرائن کمیشن کی رپورٹ دیکھیے:

Doctrine Commission of the Church of England, *Believing in the Church*, SPCK, London, (1981), esp. P. 258 and 300-301.

اور اس سوال سے نمٹنے کے لیے کمیشن کی بعد کی کاوشیں:

- Doctrine Commission of the Church of England, *We Believe in God*, Church House Publishing, London, (1987), esp. P. 13-14 and 133-135.
- Doctrine Commission of the Church of England, *The Mystery of Salvation*, Church House Publishing, London, (1995), Chapter 7.

33

- Colin E. Gunton (ed.), *The Cambridge Companion to Christian Doctrine*, Cambridge University Press, Cambridge, (1997).
- Philip F. Esler (ed.), *Christianity in the Twenty-First Century*, T. and T. Clark, Edinburgh, (1998).
- David George Mullan (ed.), *Religious Pluralism in the West: An Anthology*, Blackwell, Oxford, (1998).

(یہ آخری کتاب صرف مسیحیت کی اندرونی، یعنی فرقہ وارانہ، تکثیریت کا جائزہ لیتی ہے، نہ کہ بین المذاہب تکثیریت کا۔)

[34] William Ernest Hocking (ed.), *Rethinking Missions: A Laymen's Enquiry*, Harper, New York, (1933).
[35] Timothy Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*, Cambridge University Press, Cambridge, (1994), P. 72.

36

- Gavin D'Costa (ed.), *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Orbis, Maryknoll NY, (1990), Chapter 3.
- Timothy Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*, P. 105-117.
- Carl F. Hallencreutz, *Kraemer towards Tambaram: A Study in Hendrik Kraemer's Missionary Approach*, Swedish Institute of Missionary Research, Uppsala, (1966).

[37] Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, Edinburgh House Press, London, (1938), P. 216-217.
[38] Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, P. 220.
[39] Hendrik Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, P. 221.

40

- John Hick and Brian Hebblethwaite, *Christianity and Other Religions*, P. 82-83.
- Richard J. Plantinga, *Christianity and Pluralism*, P. 305-308.

[41] Richard J. Plantinga, *Christianity and Pluralism*, P. 124-125 and 305-308.

(صفحات 124 تا 125 پر 1302ء/702ھ کا بیان اور صفحات 305 تا 308 پر 1965ء/1385ھ کا مکمل بیان درج ہے۔)

[42] Bert F. Breiner, "Louis Massignon: An Interpretive Essay", *Newsletter of the Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations* (Birmingham), No. 14, (May 1985), P. 25.

43

CC BY

ماسینیون پر ایک ابتدائی مطالعہ:

Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le Miroir de l'Occident*.

کیتھولک حلقوں کی جانب سے اس کی قدر شناسی کے لیے دیکھیے:

- Christian W. Troll, "Islam and Christianity Interacting in the Life of an Outstanding Christian Scholar of Islam: The Case of Louis Massignon (1883-1962)", *Islam and the Modern Age*, Vol. 15, (1984), P. 157-166.
- Sidney H. Griffith, "Sharing the Faith of Abraham: The 'Credo' of Louis Massignon", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8, (1997), P. 193-210.
- David B. Burrell, "Mind and Heart at the Service of Muslim-Christian Understanding: Louis Massignon as Trail-Blazer", *Muslim World*, Vol. 88, (1998), P. 268-278.

دیگر آراء کے لیے دیکھیے:

- Julian Baldick, "Massignon: Man of Opposites", *Religious Studies*, Vol. 23, (1987), P. 29-39.
- Neal Robinson, "Massignon, Vatican II and Islam as an Abrahamic Religion", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 2, (1991), P. 182-205.
- Bert F. Breiner, "Louis Massignon: An Interpretive Essay", P. 19-26.

مسلمانوں پر اس کے اثرات کے لیے دیکھیے:

- Seyyed Hossein Nasr, "In Commemoration of Louis Massignon: Catholic Scholar, Islamicist and Mystic", in Seyyed Hossein Nasr, *Traditional Islam in the Modern World*, Kegan Paul International, London, (1987), P. 253-272.
- Anthony O'Mahony, "Mysticism and Politics: Louis Massignon, Shi'a Islam, Iran and 'Ali Shari'ati – A Muslim-Christian Encounter", in Alan Jones (ed.), *University Lectures in Islamic Studies*, Altajir World of Islam Trust, London, (1998), Vol. II, P. 113-134.
- Hugh P. Goddard, "Christianity from the Muslim Perspective: Varieties and Changes", in Jacques Waardenburg (ed.), *Islam and Christianity: Mutual Perceptions since the mid-Twentieth Century*, Peeters, Louvain, (1998), P. 213-255, esp. P. 221, 248 and 250.

نیز دیکھیے:

Daniel Massignon (ed.), *Présence de Louis Massignon: Hommages et Témoignages*, Maisonneuve et Larose, Paris, (1987).

(ڈینیئل ماسینیون، لوئی ماسینیون کے صاحبزادے ہیں۔)

- Mary Louise Gude, *Louis Massignon: The Crucible of Compassion*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, (1996).
- H. Fattah, "Report on the Conference 'Louis Massignon: The Vocation of a Scholar': Notre Dame University, Indiana, 2-5.10.1997", *Bulletin of the Royal Institute for Inter-Faith Studies*, Vol. 1, (1999), P. 212-217.

44

Albert Kenneth Cragg, *The Call of the Minaret*, 2nd ed., Collins, London, (1985).

اور قرآن پر اس کی تین کتابیں:

- Albert Kenneth Cragg, *The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture*, Allen and Unwin, London, (1971).
- Albert Kenneth Cragg, *The Mind of the Qur'an: Chapters in Reflection*, Allen and Unwin, London, (1973).
- Albert Kenneth Cragg, *Readings in the Qur'an*, Collins, London, (1988).

45

Albert Kenneth Cragg, "Being Christian and Being Muslim: A Personal Debate", *Religion*, Vol. 10, (1980), P. 196-207.

(اقتباس صفحہ 197 سے ماخوذ ہے۔)

کریگ کے بارے میں دیکھیے:

- Peter Ipema, *The Islam Interpretations*.
- Timothy Yates, *Christian Mission in the Twentieth Century*, P. 150-155.
- Christopher Lamb, *The Call to Retrieval: Kenneth Cragg's Christian Vocation to Islam*, Grey Seal, London, (1997).
- Jamil Qureshi, "'Alongsidedness – in Good Faith?': An Essay on Kenneth Cragg", in Asaf Hussain, Robert Olson and Jamil Qureshi (eds.), *Orientalism, Islam and Islamists*, Amana, Brattleboro VT, (1984), P. 203-258.

اس کتاب کے مرتبین کے مقدمے میں کریگ کے کام پر ایک نہایت طنزیہ تبصرہ موجود ہے، جسے 'سیکولر بنیاد پرستی' کی ایک عمدہ مثال کہا جاسکتا ہے: 'کریگ کی تحریریں، جیسا کہ ایک مسیحی پادری سے توقع کی جاسکتی ہے، اس کے اپنے عالمی نقطۂ نظر کی داخلی حدود کا شکار ہیں۔'

Asaf Hussain, Robert Olson and Jamil Qureshi, *Orientalism, Islam and Islamists*, P. 4.

[46] Georges Khodr, "Christianity in a Pluralistic World: The Economy of the Holy Spirit", *Sobornost*, Vol. 6, (1971), P. 170.

47

CC BY

- Wilfred Cantwell Smith, *Modern Islam in India*, 2nd ed., Ashraf, Lahore, (1946).
- Wilfred Cantwell Smith, *Islam in Modern History*, Princeton University Press, Princeton, (1957).
- Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, Macmillan, New York, (1962).

48

- Wilfred Cantwell Smith, "Christian-Muslim Relations: The Theological Dimension", *Studies in Inter-Religious Dialogue*, Vol. 1, (1991), P. 22-23.
- Wilfred Cantwell Smith, *On Understanding Islam*, Mouton, The Hague, (1981), esp. Part IV.

(بالخصوص حصہ چہارم بعنوان 'Muslim-Christian Relations')

49

Wilfred Cantwell Smith, *Towards a World Theology*, Macmillan, London, (1981).

اسمتھ کے بارے میں دیکھیے:

- Edward J. Hughes, *Wilfred Cantwell Smith: A Theology for the World*, SCM, London, (1986).
- Langdon Gilkey and H. Smith, "Wilfred Cantwell Smith: Early Opus and Recent Trilogy", *Religious Studies Review*, Vol. 7, (1981), P. 298-310.
- Peter Ipema, *The Islam Interpretations*.

کریگ اور اسمتھ کے تقابلی مطالعے کے لیے دیکھیے:

R. J. Jones, "Wilfred Cantwell Smith and Kenneth Cragg on Islam as a Way of Salvation", *International Bulletin of Missionary Research*, Vol. 16, (1992), P. 105-110.

50

- Hans Küng, *Judaism*, SCM, London, (1992).
- Hans Küng, *Christianity*, SCM, London, (1995).

[51] Jane I. Smith, "Some Contemporary Protestant Theological Reflections on Pluralism: Implications for Christian-Muslim Understanding", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 8, (1997), P. 67-83.

(اس مقالے میں زویمر، کریگ، اسمتھ اور ہک کے ساتھ ساتھ فل پارشل اور جان بی۔ کوب جونیئر کے افکار کا بھی جائزہ لیا گیا ہے۔)

52

اس درجہ بندی کی حدود کے بارے میں دیکھیے:

Hugh P. Goddard, "The Salvific Value of Other Faiths with Special Reference to Islam", *Christian-Muslim Reflections*, Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations (Birmingham), Vol. 2, (1994), P. 1-15.

گزشتہ پچاس برسوں میں اسلام کے بارے میں مسیحی فکر کے جائزے کے لیے درج ذیل کتاب کے ابتدائی تین ابواب دیکھیے، جن میں بالترتیب کیتھولک (سی۔ ڈبلیو۔ ٹرول)، پروٹسٹنٹ (جے۔ سی۔ باسے) اور آرتھوڈوکس (اے۔ آر جیریو) آراء کا جائزہ لیا گیا ہے:

Jacques Waardenburg (ed.), *Islam and Christianity: Mutual Perceptions since the mid-Twentieth Century*, Peeters, Louvain, (1998), Chapters 1-3.

اسلام کے بارے میں عوامی اور علمی دونوں سطحوں کے معاصر مسیحی لٹریچر کے جائزے کے لیے دیکھیے:

Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oneworld, Oxford, (1997), esp. Chapters 3 and 5.

[53] *Arabia*, No. 59, (July 1986), P. 14-17.

54

- Albert Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798-1939*, 2nd ed., Oxford University Press, Oxford, (1970), Chapter 11.
- George Antonius, *The Arab Awakening*, Hamish Hamilton, London, (1939).
- Issa J. Boullata, *Trends and Issues in Contemporary Arab Thought*, State University of New York Press, Albany, (1990).

[55] Ismail Raji al-Faruqi, *On Arabism: 'Urubah and Religion*, Djambatan, Amsterdam, (1962), P. 11 and 12.

[56] Ismail Raji al-Faruqi, *Christian Ethics: A Historical and Systematic Analysis of its Dominant Ideas*, McGill University Press, Montreal, (1967).

[57] Ismail Raji al-Faruqi, *Christian Ethics*, P. vi.

[58] Ismail Raji al-Faruqi, *Christian Ethics*, P. vii.

[59] Ismail Raji al-Faruqi, *Christian Ethics*, P. vii.

60

Ismail Raji al-Faruqi, *Islam and the Problem of Israel*, Islamic Council of Europe, London, (1980).

اس کتاب کے باب 10 کا ایک اقتباس درج ذیل کتاب میں شامل ہے:

John L. Esposito (ed.), *Voices of Resurgent Islam*, Oxford University Press, Oxford, (1983), P. 261-267.

CC BY

[61] Ismail Raji al-Faruqi (ed.), *Trialogue of the Abrahamic Faiths*, International Institute of Islamic Thought, Washington DC, (1982).
[62] Ismail Raji al-Faruqi, *Islam and Other Faiths*, ed. Ataullah Siddiqui, Islamic Foundation, Leicester, (1998).
[63] Ismail Raji al-Faruqi, "Rights of non-Muslims under Islam: Social and Cultural Aspects", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol. 1, (1979), P. 90-102.

(اسی جریدے کی جلد6اور7میں اس موضوع پر ہونے والی بحث بھی ملاحظہ ہو۔)

[64] Ismail Raji al-Faruqi, "Islam and Christianity: Diatribe or Dialogue?", *Journal of Ecumenical Studies*, Vol. 5, (1968), P. 45-77.

[65]

John L. Esposito, "Ismail R. al-Faruqi: Muslim Scholar-Activist", in Yvonne Yazbeck Haddad (ed.), *The Muslims of America*, Oxford University Press, Oxford, (1991), P. 65-79.

- Kate Zebiri, "Relations between Muslims and non-Muslims in the Thought of Western-Educated Muslim Intellectuals", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 6, (1995), P. 258-262.
- Ataullah Siddiqui, "Introduction", in Ismail Raji al-Faruqi, *Islam and Other Faiths*, Islamic Foundation, Leicester, (1998), P. xi-xxix.

[66]

Abu Bakr Muhammad ibn al-Walid al-Turtushi, *Kitab al-Hawadith wa'l-Bida'*, ed. Muhammad al-Talbi, al-Matba'a al-Rasmiyya li'l-Jumhuriyya al-Tunisiyya, Tunis, (1959).

اس کتاب پر ایم۔ جے۔ کسٹر کا تبصرہ:

Meir Jacob Kister, Review, *Journal of Semitic Studies*, Vol. 6, (1961), P. 137-142.

[67]

Mohamed Talbi, *Islam et Dialogue: Réflexion sur un Thème d'Actualité*, Maison Tunisienne de l'Edition, Tunis, (1972).

اس کا انگریزی ترجمہ درج ذیل کتاب میں موجود ہے:

Richard W. Rousseau (ed.), *Christianity and Islam: The Struggling Dialogue*, Ridge Row Press, Scranton PA, (1985), P. 53-73.

اور یہی ترجمہ درج ذیل کتاب میں دوبارہ شائع کیا گیا:

Paul J. Griffiths (ed.), *Christianity through non-Christian Eyes*, Orbis, Maryknoll NY, (1990), P. 82-101.
[68] Richard W. Rousseau, *Christianity and Islam*, P. 56-57.
[69] متعلقہ متون، قرونِ وسطیٰ کے اخوان الصفا اور مصر کے محمد کامل حسین (1901ء/1318ھ–1977ء/1397ھ) کی دو دیگر تحریروں سمیت، پروفیسر طالبی کے ایک شاگرد پروفیسر عبدالمجید الشرفی نے یکجا کیے ہیں:

Abdelmajid Charfi, "L'Islam et les Religions Non Musulmanes: Quelques Textes Positifs", *Islamochristiana*, Vol. 3, (1977), P. 39-63.
[70] Richard W. Rousseau, *Christianity and Islam*, P. 63.
[71] Richard W. Rousseau, *Christianity and Islam*, P. 63.

(تاہم یہ ترجمہ مصنف کا اپنا ہے، کیونکہ روسو کے استعمال کردہ ترجمے سے یہ تاثر ملتا ہے کہ مومن ہی بدستور مرکز و محور رہتا ہے!)

[72] Mohamed Talbi, "Unavoidable Dialogue in a Pluralist World: A Personal Account", *Encounters*, Vol. 1, (1995), P. 56-69.

[73]

- Mohamed Talbi, *'Iyal Allah: Afkar Jadida fi 'Alaqat al-Muslim bi-Ghayrihi*, ed. H. ibn 'Uthman, Dar Siras, Tunis, (1992).
- Mohamed Talbi, *Ummat al-Wasat: al-Islam wa Tahaddiyat al-Mu'asara*, Cérès, Tunis, (1996).

[74]

- Frithjof Schuon, *The Transcendent Unity of Religions*, Faber, London, (1953).
- Frithjof Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, with a Preface by Seyyed Hossein Nasr, World of Islam Festival Publishing, London, (1976).
- Frithjof Schuon, *Christianity/Islam: Essays on Esoteric Ecumenicism*, World Wisdom Books, Bloomington IN, (1985).

[75] Adnan Aslan, *Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr*, Curzon, London, (1998).

[76]

- Mahmut Aydin, *Modern Western Christian Theological Understanding of Muslims since the Second Vatican Council*, Unpublished PhD Thesis, University of Birmingham, Birmingham, (1998).
- Mahmut Aydin, "Common Values and Common Aims", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 6, (1995), P. 279-284.

نیز ایک اور ترک مصنف کا مقالہ، جو 'شمولیت پسندی' اور 'تکثیریت پسندی' کی سرحد پر معلق دکھائی دیتا ہے:

CC BY

Bülent Şenay, "The 'Religious Other' in Islam: Revelation, Diversity, and 'Living Together'", *Discernment*, Vol. 5, (1998), P. 10-35.

[77] اختر کے بارے میں مصنف کا مقالہ دیکھیے:

Hugh P. Goddard, "Christianity from the Muslim Perspective", P. 223-226.

[78]

- Hugh P. Goddard, *Muslim Perceptions of Christianity*.
- Hugh P. Goddard, "Modern Pakistani and Indian Muslim Perceptions of Christianity", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 5, (1994), P. 165-188.
- Hugh P. Goddard, "Christianity from the Muslim Perspective", P. 213-255.
- Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, esp. Chapters 2 and 4.