AL-HAYAT Research Journal
HJRS HEC Journal Recognition System Category Y
Volume 4 Issue 1 (Oct-Dec 2026)
ISSN (Online): 3006-4767
ISSN (Print):: 3006-4759

بیسویں صدی کے نصفِ ثانی میں مسلم مسیحی تعاملات

Muslim-Christian interactions in the second half of the twentieth century

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 transformation of Muslim–Christian relations in the second half of the twentieth century, focusing on the emergence of formal interreligious dialogue as a mode of engagement qualitatively distinct from the polemics and disputations of earlier centuries. Using a historical and analytical method, the study traces the institutionalisation of dialogue in the wake of the Second Vatican Council, notably through the establishment of the Secretariat for Non-Christians in 1964, renamed the Pontifical Council for Interreligious Dialogue in 1988, and of the World Council of Churches' Sub-Unit on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies in 1971. It surveys the guidelines these bodies produced, the international consultations they convened, and the contribution of Muslim organisations, governments and individual scholars, among them Mohamed Talbi and Ismail Raji al-Faruqi, to the dialogical process. It further identifies the academic centres and scholarly groups, including the Groupe de Recherche Islamo-Chrétien, Hartford Seminary and the Selly Oak centre in Birmingham, that have sustained this engagement. These developments are situated within their political context: decolonisation, migration to Western Europe and North America, the Lebanese civil war, and conflicts in Iran, Algeria and Nigeria, which demonstrate that religious and political factors can seldom be neatly disentangled. Attention is paid to the internal diversity of both communities, contrasting the polemical writings of Ahmed Deedat with the liberation theology of Farid Esack, and evangelical apprehension about Islam with the more inclusive outlook of theologians such as John Macquarrie. A discussion of the Trinity and tawhid shows how linguistic and doctrinal misunderstandings have shaped mutual perceptions. The article concludes that the most fruitful model for future relations is that of fellow pilgrims in search of a truth whose full extent neither community has yet grasped, and that sustained, critical and intellectually demanding dialogue remains indispensable, even where it yields no consensus.

Keywords: *Muslim–Christian dialogue; Second Vatican Council; World Council of Churches; interreligious relations; religious pluralism*

پس منظر

بیسویں صدی کے دوران عیسائیوں اور مسلمانوں کے نقطۂ نظر میں ایک دوسرے کے حوالے سے رونما ہونے والی تبدیلیوں کا ایک اہم نتیجہ دونوں مذہبی برادریوں کے درمیان مکالمے کے فروغ کی صورت میں سامنے آیا۔ اگرچہ یہ کوئی بالکل نئی پیش رفت نہیں تھی کیونکہ گزشتہ صدیوں میں بھی عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان مناظروں اور مباحثوں کا سلسلہ جاری رہا تھا تاہم مکالمہ ان دونوں سرگرمیوں سے خاصی مختلف نوعیت کا حامل ہوتا ہے۔ مکالمے میں فکری و فلسفیانہ گہرائی اور باریک بینی پائی جاتی ہے جس کے فروغ میں مذہب کے جدید تنقیدی مطالعہ نے بھی اہم کردار ادا کیا ہے۔ اس کے علاوہ اس میں اپنے اپنے مؤقف کو درست ثابت کرنے پر اصرار کرنے کے بجائے ایک دوسرے کی بات سننے اور سمجھنے کا زیادہ رجحان پایا جاتا ہے۔

CC BY

دوسری ویٹیکن کونسل[1] اس سلسلے میں ایک اہم سنگِ میل ثابت ہوئی۔ اس کونسل نے اسلام اور دیگر مذہبی روایات کے بارے میں عیسائی فکر کو اس کے روایتی انفرادیت پسندانہ تصور سے آگے بڑھانے میں نمایاں کردار ادا کیا۔ اس کے ساتھ ساتھ اس نے عیسائیوں اور مسلمانوں کو دعوت دی کہ وہ ماضی کی تلخیوں کو فراموش کرکے باہمی افہام و تفہیم کے فروغ کے لیے خلوصِ دل سے کوشش کریں۔ اس دعوت کی بنیاد پہلے ہی 1964ء میں اس وقت رکھ دی گئی تھی جب پوپ پال ششم[2] نے 'غیر عیسائیوں کے لیے سیکرٹریٹ' قائم کیا۔ بعد ازاں 1988ء میں اس کا نام تبدیل کرکے 'بین المذاہب مکالمے کی پونٹیفیکل کونسل[3] رکھ دیا گیا۔ اس ادارے کے قیام کا بنیادی مقصد رومن کیتھولک عیسائیوں اور دیگر مذہبی برادریوں کے افراد کے درمیان باہمی افہام و تفہیم اور احترام کو فروغ دینا تھا۔

چند سال بعد 1971 میں پروٹسٹنٹ اور آرتھوڈوکس عیسائیوں نے بھی اسی نوعیت کا ایک قدم اٹھایا۔ اس مقصد کے لیے کلیساؤں کی عالمی کونسل[4] کے تحت 'زندہ مذاہب اور نظریات کے پیروکاروں کے ساتھ مکالمے کا ذیلی شعبہ[5] قائم کیا گیا۔ تاہم اس معاملے میں پروٹسٹنٹ رکن کلیساؤں کے درمیان اختلافِ رائے پایا جاتا تھا۔ ان میں سے بعض کلیسائیں مکالمے کے پورے تصور کے بارے میں شکوک و شبہات رکھتی تھیں جب کہ بعض آرتھوڈوکس کلیسائیں اس حوالے سے عمومی طور پر کہیں زیادہ مثبت رویہ رکھتی تھیں۔ 1991ء میں اپنے تنظیمی ڈھانچے میں وسیع تر تبدیلیوں کے ایک حصے کے طور پر کلیساؤں کی عالمی کونسل نے اس ذیلی شعبے کو ختم کر دیا اور اس کی ذمہ داریاں جنرل سیکرٹریٹ کے تحت قائم 'بین المذاہب تعلقات کے دفتر[6] کو منتقل کر دیں۔

ان دونوں اداروں نے بین المذاہب مکالمے کے فروغ کے لیے الگ الگ رہنما اصول مرتب کیے۔ کیتھولک رہنما اصول جنہیں لوئس گارڈٹ[7] اور جوزف کوک[8] نے تحریر کیا تھا، 1969 میں شائع ہوئے۔ ان کا دوسرا ایڈیشن 1981ء میں موریس بورمنز[9] کی نظر ثانی اور اصلاحات کے ساتھ شائع کیا گیا، جب کہ اس کا انگریزی ترجمہ 1990ء میں منظرِ عام پر آیا[10]۔

ان دونوں ایڈیشنوں کا تقابلی مطالعہ خاصا دلچسپ ہے کیونکہ ان میں ہونے والی تبدیلیاں 1970ء کی دہائی کے دوران عیسائی مسلم مکالمے کے حوالے سے حاصل ہونے والے تجربات اور ان سے اخذ کردہ اسباق کی واضح عکاسی کرتی ہیں۔ پہلے ایڈیشن میں اس بات پر خصوصی توجہ دی گئی ہے کہ عیسائیوں کو مکالمے کے لیے عملی اور روحانی، دونوں اعتبار سے کس طرح تیار ہونا چاہیے۔ اس سلسلے میں بالخصوص اس امر پر زور دیا گیا ہے کہ وہ اسلام کے بارے میں درست اور مستند معلومات حاصل کریں۔ اس کے برعکس دوسرا ایڈیشن ان پہلوؤں کو نظر انداز کیے بغیر دونوں مذہبی برادریوں کے درمیان باہمی افہام و تفہیم کی راہ میں حائل رکاوٹوں کی زیادہ وضاحت کرتا ہے۔ مزید برآں اس میں ان شعبوں کی بھی زیادہ متعین انداز میں نشاندہی کی گئی ہے جن میں عیسائی اور مسلمان عملی امور کے ساتھ ساتھ علمِ الٰہیات اور عقائد سے متعلق مسائل میں بھی تعاون کرسکتے ہیں یا اتفاقِ رائے تک پہنچ سکتے ہیں۔ دوسرے ایڈیشن کے انگریزی ترجمے میں ایک ضمیمہ (Appendix) بھی شامل کیا گیا ہے جس میں 1969ء سے 1988ء کے درمیان منعقد ہونے والی عیسائی مسلم مکالمے کی تقریباً تیس بین الاقوامی کانفرنسوں کی فہرست دی گئی ہے۔ اس فہرست میں ان کانفرنسوں کے سرپرست اداروں اور منتظمین کی تفصیلات بھی درج ہیں[11]۔

کلیساؤں کی عالمی کونسل نے اگرچہ خصوصی طور پر عیسائی مسلم مکالمے کے لیے کوئی الگ رہنما اصول مرتب نہیں کیے تاہم 1979 میں اس نے "زندہ مذاہب کے پیروکاروں کے ساتھ مکالمے کے رہنما اصول[12]" کے عنوان سے ایک دستاویز تیار کی جس پر وسیع پیمانے پر بحث و مباحثہ ہوا۔ چونکہ کلیساؤں کی عالمی کونسل کی تنظیمی نوعیت ویٹیکن کے مقابلے میں زیادہ غیر مرکزی (Decentralised) ہے اس لیے ان رہنما اصولوں کو کبھی بھی وہ حیثیت اور اختیارات حاصل نہ ہو سکے جو کیتھولک رہنما اصولوں کو حاصل تھے۔ تاہم انہیں مختلف قومی اور مقامی تناظرات میں متعارف کرایا گیا، ان پر بحث و مباحثہ کیا گیا اور بلاشبہ انہوں نے خاصا اثر مرتب کیا۔ 1992ء میں WCC نے ایک مختصر کتاب بھی شائع کی جس کا عنوان 'عیسائی مسلم تعلقات کے مسائل: ایک عالمگیر تناظر میں غور و فکر[13]' تھا۔ اس کتاب میں دونوں مذہبی برادریوں کے باہمی تعلقات کے ارتقاء کا جائزہ لیا گیا اور 1970ء اور 1980ء کی دہائیوں کے دوران ان تعلقات کے نتیجے میں سامنے آنے والے اہم مسائل کو اجاگر کیا گیا۔ ان مسائل میں بالخصوص مذہبی اقلیتوں کی حیثیت، شریعت اور قانونی نظام کا کردار شامل تھے[14]۔

ان سرکاری اداروں کے قیام نے عیسائی مسلم مکالمے کے حوالے سے متعدد کانفرنسوں کے انعقاد کی راہ بھی ہموار کی۔ ان ابتدائی کانفرنسوں میں مارچ 1972ء میں لبنان کے شہر برومانا[15] میں منعقد ہونے والی کانفرنس قابلِ ذکر ہے جس میں تیئس عیسائیوں اور مسلمانوں نے شرکت کی۔ اس کانفرنس کا موضوع

CC BY

"مکالمے کے ذریعے انسانی فہم و ادراک کی جستجو[16]" تھا۔ اسی سلسلے کی ایک اور اہم کانفرنس ستمبر 1995ء میں جنیوا کے قریب واقع مقام شمبیسی[17] میں منعقد ہوئی جس میں پچاس سے زائد عیسائیوں اور مسلمانوں نے شرکت کی۔ اس کانفرنس کا موضوع "مستقبل کے تناظر میں عیسائی اور مسلمان: مکالمے کے امکانات[18]" تھا[19]۔

حالیہ دور میں منعقد ہونے والی اہم عیسائی مسلم کانفرنسوں میں سے ایک 1993ء میں ویانا میں منعقد ہوئی جس کا اہتمام "ہاف برگ اکیڈمی[20]" نے کیا تھا۔ اس کانفرنس کا عنوان "انسانیت کے لیے امن[21]" تھا۔ اس میں تقریباً ساٹھ ممتاز علماء، دانشوروں اور اہلِ فکر نے شرکت کی۔ کانفرنس کا بنیادی مقصد یورپ میں بالخصوص اور دنیا کے دیگر حصوں میں بالعموم بڑھتی ہوئی کشیدگی اور مذہبی تعصبات کے تناظر میں عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان باہمی تعاون کے امکانات کا جائزہ لینا تھا۔ کانفرنس کے اختتام پر جاری کیے گئے اعلامیے میں باہمی احترام، انصاف کے تقاضوں کی پاسداری اور ایک دوسرے کے خلاف نفرت انگیز پروپیگنڈے کے خاتمے کی حمایت کی گئی[22]۔

اس کے علاوہ بھی دنیا کے مختلف خطوں میں متعدد اجتماعات اور کانفرنسیں منعقد ہوئیں، جن کا انفرادی طور پر ذکر کرنا ممکن نہیں۔ ان میں سے بعض کا انعقاد کلیساؤں کی عالمی کونسل کے تحت ہوا، جب کہ بعض کو کیتھولک کلیسیا یا مقامی تنظیموں کی سرپرستی حاصل تھی[23]۔

ان کانفرنسوں اور علمی مباحث کے دوران متعدد اہم اور قابلِ غور موضوعات زیرِ بحث آئے۔ ابتدائی نشستوں میں زیادہ تر عمومی نوعیت کے مسائل پر توجہ مرکوز رہی تاہم وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ بحث کا دائرہ وسیع ہوا اور مخصوص موضوعات بھی زیرِ بحث آنے لگے۔ ان میں ایک اہم مسئلہ جس پر خاصا اختلاف اور بحث و مباحثہ ہوا، وہ "عیسائی مشن" اور "اسلامی دعوت" کا باہمی تعلق تھا۔ 1976ء میں سوئٹزرلینڈ کے مقام شمبیسی میں لیسٹر کی "اسلامک فاؤنڈیشن" اور "کلیساؤں کی عالمی کونسل" کے شعبۂ مکالمہ کے اشتراک سے ایک نشست منعقد ہوئی جس میں اسماعیل الفاروقی نے بھی شرکت کی[24]۔ بعد ازاں 1982ء میں سری لنکا میں WCC اور "**مؤتمر العالم الاسلامی**" کے اشتراک سے ایک کانفرنس منعقد ہوئی جس میں مذہبی اقلیتوں کا مسئلہ زیرِ بحث آیا[25]۔

اس نوعیت کے مسائل پر ہونے والی بحث سے واضح ہوتا ہے کہ مکالمے کی تحریک کو آگے بڑھانے میں عملی اور معاشرتی عوامل نے بھی بنیادی کردار ادا کیا۔ چنانچہ یہ تحریک محض ایک علمِ الٰہیاتی یا فکری کاوش تک محدود نہیں تھی بلکہ اس کے پس منظر میں متعدد سماجی تبدیلیاں بھی کارفرما تھیں۔ مغربی معاشروں میں سابقہ نوآبادیاتی علاقوں سے مسلمانوں کی مغربی یورپ کے مختلف ممالک کی طرف ہجرت اور شمالی امریکا میں دنیا کے تمام براعظموں سے لوگوں کی مسلسل آمد نے ایسے معاشروں کو جنم دیا جہاں مختلف مذاہب کے پیروکار ایک ساتھ رہنے لگے۔ اسی طرح افریقہ اور ایشیا کے ان ممالک میں بھی مذہبی تنوع کی یہی صورتِ حال دیکھنے میں آئی جو نوآبادیاتی تسلط سے آزاد ہو کر نئے ممالک کی حیثیت سے وجود میں آئے تھے۔ اس کے علاوہ 1975ء سے 1991ء تک جاری رہنے والی لبنان کی خانہ جنگی جیسے واقعات نے بھی عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان بہتر افہام و تفہیم اور خوش گوار تعلقات کے فروغ کی ضرورت کو مزید نمایاں کر دیا[26]۔

اب تک مکالمے کی اس تحریک کا جائزہ لینے سے بظاہر یہ تاثر پیدا ہو سکتا ہے کہ اس سلسلے میں تمام تر پہل کاری عیسائیوں ہی کی طرف سے ہوئی تھی۔ بعض مسلم اہلِ قلم نے بھی کسی حد تک اس صورتِ حال کا اعتراف کیا ہے۔ ان میں ایم اے انیس شامل ہیں جنہوں نے اس حقیقت کی نشان دہی کی کہ:

> "عالمِ اسلام میں... عیسائیت کے منظم مطالعے کا واضح فقدان موجود ہے۔' اسی طرح مراکش کے قانون دان محمد لیاذی نے عیسائیوں کی ایک کانفرنس سے خطاب کرتے ہوئے کہا تھا کہ 'مسلمان اس وقت ایک عبوری دور سے گزر رہے ہیں جس میں انہیں پہلے آپس میں مکالمہ کرنا ہے تاہم یہ مرحلہ بالآخر ایسے دور کی طرف لے جائے گا جہاں لوگوں کو مسلمانوں اور عیسائیوں کے باہم مل بیٹھنے میں کوئی رکاوٹ نہیں ہو گی"[27]۔

تاہم اس صورتِ حال کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ مسلمان اس مکالماتی عمل میں شریک نہیں رہے۔ انہوں نے نہ صرف انفرادی حیثیت سے مختلف کانفرنسوں میں شرکت کی اور ان سے خطاب کیا بلکہ متعدد اسلامی تنظیموں نے بھی اس سلسلے میں فعال کردار ادا کیا۔ ان تنظیموں میں کراچی میں قائم 'مؤتمر العالم الاسلامی'، مکہ مکرمہ میں 'رابطۃ العالم الاسلامی'، طرابلس (لیبیا) میں 'جمعیۃ الدعوۃ الإسلامیۃ العالمیۃ' اور قاہرہ میں 'المجلس الأعلی للشئون الإسلامیۃ' جیسی اہم تنظیمیں شامل ہیں[28]۔

انفرادی مسلم ممالک نے بھی ان کانفرنسوں کی سرپرستی یا مشترکہ سرپرستی میں حصہ لیا ہے۔ اس سلسلے میں نمایاں مثال حکومتِ سینیگال ہے جس نے 1979ء میں کلیساؤں کی عالمی کونسل (WCC) کی ایک کانفرنس کی میزبانی کی۔ اس کے علاوہ جامعہ تیونس؛ لیبیا کی عرب سوشلسٹ یونین؛ قاہرہ کی جامعہ الازہر؛ اور

حالیہ دور میں اردن کی 'آل البیت فاؤنڈیشن' بھی اس میں شامل ہے۔ مؤخر الذکر ادارے نے انگلستان کے اینگلیکن کانفرنس مرکز 'سینٹ جارج ہاؤس، ونڈسر[29] اور سوئٹزرلینڈ میں قائم آرتھوڈوکس مرکزِ بطریقیت[30] کے اشتراک سے متعدد کانفرنسیں منعقد کی ہیں[31]۔

انفرادی طور پر مسلم علماء نے بھی عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان مکالمے میں شرکت کے اثرات کا کھل کر اعتراف کیا ہے۔ اس حوالے سے محمد طالبی کی مثال خاص طور پر قابلِ ذکر ہے، جو اس مکالمے میں اپنی شرکت کے ذاتی اثرات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> "نومبر 1971ء میں مجھے اس ادارے کی جانب سے روم مدعو کیا گیا، جو اب 'پونٹیفیکل انسٹی ٹیوٹ آف عربک اینڈ اسلامک اسٹڈیز[32]' کے نام سے معروف ہے۔ وہاں مجھے طلبہ کے سامنے قرونِ وسطیٰ کی اسلامی تہذیب کی تاریخ پر لیکچر دینا تھا۔ میں نے کسی تحریری مقالے یا پہلے سے تیار شدہ متن کے بغیر، صرف چند نوٹس کی مدد سے 'اسلام اور مکالمہ: ایک جاری موضوع پر چند افکار' کے عنوان سے گفتگو کرنے کا فیصلہ کیا۔ درحقیقت، مجھے اپنے خیالات کو واضح کرنے کی شدید ضرورت محسوس ہو رہی تھی اور غیر شعوری طور پر میں نے روم میں میسر آنے والے اس موقع سے بھرپور فائدہ اٹھایا۔ یہ وہی شہر تھا جس نے ایک زمانے میں کارتھیج کو چیلنج کیا اور پھر اسے تباہ کر دیا تھا جسے 846ء میں میرے اغلبی اسلاف نے تاراج کیا تھا اور جہاں چند سال قبل دوسری ویٹیکن کونسل کا انعقاد ہوا تھا[33]۔

مسلم دنیا کی جانب سے ایک اور اہم پیش رفت 1985ء میں سامنے آئی جب مراکش کے شاہ حسن ثانی نے پوپ جان پال دوم[34] کو دعوت دی کہ وہ کاسابلانکا کے ایک اسپورٹس اسٹیڈیم میں تقریباً اسی ہزار نوجوان مراکشیوں سے خطاب کریں۔ اس خطاب کا موضوع عیسائیوں اور مسلمانوں کی مشترکہ برادری اور ان پر عائد مشترکہ ذمہ داریاں تھا۔ عیسائیوں اور مسلمانوں کے تعلقات کو مستحکم بنانے کے سلسلے میں ویٹیکن کو دیگر عیسائی تنظیموں پر ایک امتیازی برتری حاصل ہے کیونکہ وہ ایک مذہبی ادارہ ہونے کے ساتھ ساتھ ایک خود مختار ریاست بھی ہے۔ اس سفارتی اور سیاسی حیثیت کی بدولت اسے پوری مسلم دنیا کے ساتھ تعلقات استوار کرنے کا ایک منفرد موقع میسر آتا ہے[35]۔

ان تمام سرگرمیوں کے نتیجے میں دنیا کے مختلف حصوں میں ایسے متعدد ادارے وجود میں آئے ہیں جو عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان مکالمے کے فروغ میں دلچسپی رکھتے ہیں اور اس عمل میں فعال طور پر شریک ہیں۔ عالمِ اسلام میں اس سلسلے کی ایک نمایاں مثال اردن کے شہزادہ حسن عمان کے قائم کردہ 'رائل انسٹی ٹیوٹ فار انٹر فیتھ اسٹڈیز[36]' کی ہے جس نے 1994ء سے عرب اور اسلامی دنیا میں مذہبی مسائل کے حوالے سے قابلِ قدر کام کیا ہے[37]۔ اسی طرح مغربی دنیا میں لیسٹر کی 'اسلامک فاؤنڈیشن' کی جانب سے معروف جریدہ 'انکاؤنٹرز: جرنل آف انٹر کلچرل پرسپیکٹیوز[38]' بھی اس کی ایک مثال ہے جو بین الثقافتی اور بین المذاہب مکالمے کے مطالعے کے لیے مخصوص ہے۔

آرتھوڈوکس عیسائیوں میں لبنان کی 'بلمند یونیورسٹی[39]' نے اس شعبے میں نمایاں خدمات انجام دی ہیں۔ 1988ء میں اس یونیورسٹی کے تحت 'سینٹ جان آف دمشق فیکلٹی آف تھیالوجی[40]' کے قیام کے بعد سے اسلامی اور عیسائی مطالعات کے میدان میں تحقیق و تدریس کو خصوصی فروغ دیا گیا ہے[4241]۔

رومن کیتھولک کلیسیا کے زیرِ انتظام روم میں قائم ادارہ 'پونٹیفیکل انسٹی ٹیوٹ فار عربک اینڈ اسلامک اسٹڈیز[43]' عربی اور اسلامی علوم کی تدریس اور بین المذاہب مکالمے کی تربیت فراہم کرنے کا ایک بنیادی اور اہم مرکز ہے[44]۔

پروٹسٹنٹ عیسائیوں میں بھی اس شعبے کے متعدد اہم ادارے قائم ہیں۔ ان میں برمنگھم کے علاقے سیلی اوک[45] میں واقع مرکز برائے مطالعۂ اسلام و مسیحی مسلم تعلقات[46] خاص طور پر قابلِ ذکر ہے۔ اس ادارے کی بنیاد پروفیسر ڈیوڈ کیر[47] نے 1976ء میں رکھی تھی۔ اب یہ برمنگھم یونیورسٹی کا حصہ ہے اور اسلام اینڈ کرسچن مسلم ریلیشنز[48] نامی جریدہ بھی شائع کرتا ہے۔ اسی طرح واشنگٹن ڈی سی میں جارج ٹاؤن یونیورسٹی کے اسکول آف فارن سروس[49] کے تحت مرکز برائے فہم اسلام و مسیحیت[50] بھی قائم کیا گیا جس کی بنیاد پروفیسر جان ایسپوزیٹو[51] نے 1993ء میں رکھی تھی۔ جارج ٹاؤن یونیورسٹی ایک جیسوئٹ بنیادوں پر قائم ادارہ ہے۔

شمالی امریکہ ہی میں کنیکٹی کٹ[52] کا ہارٹ فورڈ سیمینری[53] بھی اسلامی مطالعات کے اہم مراکز میں شمار ہوتا ہے۔ 1894ء سے یہ اس خطے میں اس شعبے کا ایک نمایاں مرکز چلا آ رہا ہے، جب ڈنکن بلیک میکڈونلڈ[54] اس سیمینری کے تدریسی عملے میں شامل ہوئے۔ دی مسلم ورلڈ[55] نامی جریدہ پہلی مرتبہ 1910ء میں

CC BY

اسی ادارے سے سیموئل زویمر[56] کی ادارت میں شائع ہوا۔ اگرچہ زویمر کا نقطۂ نظر بنیادی طور پر روایتی تبلیغی مسیحیت سے وابستہ تھا تاہم 1951ء سے 1960ء کے دوران کینتھ کریگ[57] کی ادارت میں جریدے نے ایک بالکل مختلف طرزِ فکر اختیار کر لیا۔ مزید برآں ولیم بائل فیلڈ [58] کے قائم کردہ ڈنکن بلیک میکڈونلڈ مرکز برائے مطالعۂ اسلام و مسیحی مسلم تعلقات[59] کے ساتھ مل کر یہ ادارہ مکالمے پر مبنی نقطۂ نظر کو فروغ دینے کے لیے کوشاں ہے۔

اس کے علاوہ عیسائی اور مسلم دنیا کے مختلف خطوں میں علماء اور مذہبی رہنماؤں کے ایسے گروہ بھی کئی برسوں سے باقاعدگی کے ساتھ ملاقاتیں کرتے آ رہے ہیں جن کا مقصد باہمی دلچسپی کے موضوعات پر تبادلۂ خیال کرنا ہے۔ ان میں سے کم از کم بعض کا ذکر ضروری ہے۔ شاید ان میں سب سے زیادہ مؤثر گروپ گروپ دے رے شرش اسلاموکریتیاں[60] ہے۔ یہ فرانسیسی زبان بولنے والے مسلم اور مسیحی اہلِ علم کا ایک گروہ ہے جس میں بنیادی طور پر شمالی افریقہ کے مسلم علماء، جن میں محمد طالبی بھی شامل ہیں۔ نیز لبنان، فرانس اور بیلجیم کے مسیحی اہلِ علم شریک ہیں۔ یہ گروہ کئی برسوں سے باقاعدہ مقامی نشستوں اور سالانہ بین الاقوامی اجتماعات کے ذریعے مسیحی مسلم مکالمے کے بعض نہایت اہم اور پیچیدہ مسائل پر گفتگو کرتا رہا ہے۔ ان موضوعات میں بائبل اور قرآن کے باہمی تعلق، نیز مذہب اور ریاست کے تعلق جیسے اہم مباحث شامل ہیں[61]۔

انگریزی زبان کی دنیا میں ابھی تک ایسا کوئی مسیحی مسلم گروہ وجود میں نہیں آ سکا جو علمی مقام اور کام کے معیار کے اعتبار سے GRIC کے ہم پلہ ہو۔ تاہم برطانیہ میں انٹر فیتھ نیٹ ورک[62] نے بین المذاہب تعلقات کے وسیع تر دائرے میں مفید خدمات انجام دی ہیں۔ دنیا کے دیگر حصوں میں بھی ایسے گروہ موجود ہیں جو باقاعدگی سے اجلاس منعقد کرتے رہے ہیں۔ ان میں سیناکل لبنانی، قاہرہ کی جماعت الاخاء الدینی اور پاکستان ایسوسی ایشن فار انٹر ریلیجس ڈائیلاگ[63] قابلِ ذکر ہیں[64]۔

روم میں قائم "پونٹیفیکل انسٹی ٹیوٹ آف عربک اینڈ اسلامک اسٹڈیز" اور گریگورین یونیورسٹی[65] نے بھی ترکی کی متعدد جامعات کے ساتھ ایک دلچسپ تبادلۂ علمی پروگرام شروع کیا ہے۔ اسی طرح انڈونیشیا میں بھی مسیحی مسلم تعاون کی کئی حوصلہ افزا مثالیں سامنے آئی ہیں[66]۔

اس حقیقت سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض اوقات عیسائیوں اور مسلمانوں کے درمیان مکالمے کا عمل ایک دشوار گزار جدوجہد کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اس مکالمے سے متعلق دستاویزات کے ایک مفید مجموعے کا عنوان بھی اس امر کی نشان دہی کرتا ہے کہ اس عمل میں جدوجہد کا عنصر نمایاں رہا ہے[67]۔

بعض اوقات، بالخصوص حالیہ عرصے میں، یہ تاثر بھی سامنے آیا ہے کہ اب تک مکالمے کے میدان میں جو پیش رفت ہوئی ہے، وہ بھی کسی حد تک غیر مستحکم اور کمزور ہے۔ اس صورتِ حال کا اظہار روم میں مکالمہ اور اعلانِ مسیحیت[68] کے باہمی تعلق کے حوالے سے ہونے والی بحثوں میں بھی ہوا ہے۔ اسی تناظر میں فادر ژاک ڈوپوی[69] کا موقف بھی زیرِ بحث آیا، جو اسلام کے بجائے ایشیائی مذاہب کے ساتھ مکالمے میں سرگرم رہا تھا۔ تاہم عیسائیت اور دیگر مذاہب کے عمومی تعلق کے بارے میں اس کے خیالات بھی تنقیدی جائزے اور سوال و بحث کا موضوع بنے ہیں[70]۔ لیکن منطقی اعتبار سے دیکھا جائے تو زبانی ابلاغ کے دائرے میں مکالمے کا متبادل صرف دو صورتوں میں ممکن ہے:

- یک طرفہ گفتگو
- مکمل خاموشی

اس لیے یہ سمجھنا مشکل ہے کہ مکالمے کے عمل کو مکمل طور پر ترک کیا جا سکتا ہے۔

سیاسی تناظر

بین المذاہب مکالمے کے حوالے سے ہونے والی یہ تمام پیش رفت ایک ایسے سیاسی پس منظر میں سامنے آئی جس میں خود بھی مسلسل تبدیلیاں رونما ہو رہی تھیں۔ 1945 کے بعد تقریباً پوری دنیا سے نو آبادیاتی نظام کا خاتمہ ہو گیا اور اس کے نتیجے میں عالمِ اسلام کے بیشتر ممالک نے سیاسی آزادی حاصل کر لی۔ تاہم یہ آزادی جن سرحدوں کے اندر حاصل ہوئی، وہ بہت سے معاملات میں نو آبادیاتی طاقتوں کی طے کردہ تھیں جس کے نتیجے میں بعض مقامات پر سنگین مسائل پیدا ہوئے۔ اس کی ایک مثال لبنان ہے۔ دونوں عالمی جنگوں کے درمیانی عرصے میں فرانسیسی انتداب کے دوران اس کی سرحدیں اس کے تاریخی مرکز سے آگے تک پھیلا دی گئی تھیں

CC BY

تاکہ اسے معاشی اعتبار سے زیادہ مستحکم بنایا جاسکے۔ لیکن اس عمل کے نتیجے میں وہاں کی آبادی کا مذہبی تنوع بھی نمایاں طور پر بڑھ گیا۔ اسی طرح افریقہ میں بھی سیاسی سرحدیں لازماً روایتی نسلی یا لسانی حدود کے مطابق متعین نہیں کی گئی تھیں۔

چنانچہ اسی سیاسی پس منظر میں بین المذاہب مکالمے کے ساتھ ساتھ سیاسی مکالمے نے بھی فروغ پایا۔ اس کی ایک نمایاں مثال بحیرۂ روم کے دونوں جانب واقع ممالک کے درمیان روابط ہیں۔ ان ممالک کے مابین بعض صورتوں میں معاشی نقل مکانی کا سلسلہ بھی خاصا وسیع رہا ہے؛ مثلاً مراکش سے نیدرلینڈز اور ترکی سے جرمنی کی طرف نقل مکانی۔ اس کے علاوہ ان ممالک کے درمیان معاشی باہمی انحصار بھی نمایاں رہا ہے جس کی سب سے واضح مثال یورپ کی توانائی کی ضروریات کے لیے تیل پر انحصار ہے۔ اس طرح مسیحی مسلم مکالمے کے ساتھ ساتھ یورو عرب مکالمہ یا مغرب عرب مکالمہ بھی سامنے آیا[71]۔

بعض اوقات اس حوالے سے استعمال ہونے والی اصطلاحات میں بھی خلطِ مبحث پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کی ایک صورت یہ ہے کہ ایک مذہبی اکائی (یعنی اسلام) اور ایک سیاسی یا جغرافیائی اکائی (یعنی مغرب، کے درمیان مکالمے) کی بات کی جاتی ہے اور یوں بحث کا موضوع اسلام اور مغرب کے باہمی تعلقات بن جاتے ہیں۔ اس نوعیت کی بحث پروفیسر سیموئل ہنٹنگٹن[72] کے ہاں بھی ملتی ہے۔ اسی طرح 1993ء میں آکسفورڈ مرکز برائے مطالعاتِ اسلام[73] سے خطاب کے دوران شہزادہ چارلس[74] کی تقریر بھی اسی تناظر میں قابلِ ذکر ہے جسے ذرائع ابلاغ میں وسیع پیمانے پر رپورٹ کیا گیا تھا[75]۔

مذہبی اور سیاسی پہلوؤں کو ہمیشہ الگ الگ خانوں میں تقسیم کرنا یا ان کے درمیان واضح حدِ فاصل قائم رکھنا ممکن نہیں ہوتا۔ اس حقیقت کو امریکی مذہبی رہنماؤں کے ایک وفد میں شامل چارلس کِمبال[76] نے ایک یادگار واقعے کے ذریعے واضح کیا ہے۔ 1980ء میں سات امریکی مذہبی رہنماؤں پر مشتمل یہ وفد ایران گیا تھا جہاں اس نے ایرانی قیادت کے بعض ارکان سے ملاقات کی۔ اس وقت ایرانی حکام نے امریکی سفارت خانے میں ان کے 53 ہم وطنوں کو یرغمال بنا رکھا تھا اور ان پر جاسوسی کے الزامات عائد کیے گئے تھے۔ سفارت خانے پر قابض ایرانی طلبہ کے ساتھ ایک ملاقات کے دوران ایک طالب علم نے اعلان کیا:

"ان جاسوسوں کو پکڑنا اور انہیں یرغمال بنا کر رکھنا اسلام کی ایک عظیم خدمت ہے"۔

کِمبال کہتا ہے کہ اپنے ساتھیوں کی معمولی حیرت کے باوجود اس نے اس کے جواب میں کہا:

"یہ سراسر بے معنی بات ہے۔۔۔ میرے خیال میں میں سفارت خانے پر قبضہ کرنے اور ان لوگوں کو یرغمال بنانے کے حوالے سے آپ کے سیاسی محرکات کو سمجھتا ہوں۔۔۔ اس کے باوجود آپ کو معلوم ہونا چاہیے کہ آپ کے یہ اقدامات نہ صرف غیر قانونی ہیں بلکہ غیر اخلاقی بھی ہیں اور یقیناً انہیں اسلامی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ بحیثیت مسلمان آپ کی ذمہ داری ہے کہ اپنے درمیان موجود غیر ملکی شخص کی حفاظت کریں"۔

کِمبال مزید بیان کرتا ہے کہ کچھ دیر توقف کے بعد اس طالب علم نے دھیمی آواز میں کہا:

"ممکن ہے کہ ہم جو کچھ کر رہے ہیں وہ اسلامی نہ ہو، لیکن یہ ایک انقلابی اقدام ضرور ہے!"[77]

اسی طرح 1996 میں فرانس کے سات ٹراپسٹ راہبوں[78] کو (جو الجزائر کے اندرونی صحرائی علاقے میں چارلس ڈی فوکولڈ[79] کے نقشِ قدم پر چلتے ہوئے روحانی زندگی بسر کرنے کی کوشش کر رہے تھے) اغوا کر لیا گیا اور دو ماہ بعد مسلح اسلامی گروہ[80] نے انہیں قتل کر دیا۔ اس واقعے کے محرکات کے بارے میں یہ بات پوری طرح واضح نہیں کہ آیا یہ اقدام بنیادی طور پر مذہبی نوعیت کا تھا یا سیاسی۔ دنیا کے بعض دیگر خطوں میں مذہب اور سیاست کے درمیان یہ امتیاز کرنا اس سے بھی زیادہ دشوار ہو سکتا ہے[81]۔

چنانچہ اگر نائجیریا میں ملک کے دو بڑے نسلی گروہوں، یوروبا[82] اور ہاؤسا[83] کے درمیان کشیدگی اور تشدد کی صورتِ حال پیدا ہو جائے جس کے نتیجے میں جنوبی شہر ساگامو[84] میں تقریباً ساٹھ ہاؤسا افراد قتل کر دیے جائیں اور پھر اس پہلے قتلِ عام کی خبر شمالی شہر کانو [85] پہنچنے پر وہاں تقریباً تیس یوروبا افراد کو قتل کر دیا جائے (جیسا کہ جولائی 1999ء میں پیش آیا) تو اس واقعے کو مسیحی مسلم تصادم قرار دیا جائے گا یا یوروبا اور ہاؤسا قبائل کے درمیان نسلی تصادم[86]؟

OPEN ACCESS

یہ صورتِ حال اس لیے بھی پیچیدہ ہے کہ ہاؤسا آبادی تقریباً مکمل طور پر مسلمانوں پر مشتمل ہے جب کہ یوروبا آبادی میں مسیحیوں اور مسلمانوں کی تعداد تقریباً برابر ہے۔ دنیا کے کئی دیگر خطوں میں بھی مذہبی اور نسلی یا لسانی آبادیوں کے درمیان توازن نہایت نازک نوعیت کا ہے[87]۔ لہٰذا عصرِ حاضر میں مسیحیوں اور مسلمانوں کے درمیان ہونے والے کسی بھی مبینہ تصادم کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ اسے اس کے فوری سیاسی پس منظر اور حالات کے تناظر میں دیکھا جائے[88]۔

مستقبل میں مسیحیوں اور مسلمانوں کو جن مشکل ترین مسائل کا سامنا کرنا پڑ سکتا ہے ان میں ایک اہم مسئلہ مذہبی اقلیتوں کا ہے۔ عالمِ اسلام میں مسیحی اقلیتیں موجود ہیں۔ ان میں سے (جیسا کہ مصر اور فلسطین / اسرائیل میں دیکھنے کو ملتا ہے) بعض ایسی آبادیوں کی باقیات ہیں جو قدیم زمانے میں کبھی مسیحی اکثریت رکھتی تھیں اور غالب حیثیت کی حامل تھیں۔ جب کہ بعض دیگر علاقوں میں (جیسا کہ پاکستان اور انڈونیشیا میں ہوا) مسیحی اقلیتوں کا وجود نسبتاً جدید دور کی مسیحی تبلیغی سرگرمیوں کا نتیجہ ہے۔ دوسری طرف مغربی دنیا بالخصوص یورپ اور شمالی امریکہ میں مسلم اقلیتیں بھی وجود میں آچکی ہیں۔ سوال یہ ہے کہ غالب اکثریتی معاشرے ان اقلیتوں کے ساتھ کیا رویہ اختیار کریں گے اور ان کے ساتھ کس طرح کا سلوک روا رکھیں گے؟

عالمِ اسلام میں کیا محمد طالبی کی یہ تجویز قبول کی جائے گی کہ مسلمانوں کو مسیحیوں کے بارے میں کلاسیکی تصورِ ذمّی سے آگے بڑھ کر میثاقِ مدینہ میں پیش کردہ زیادہ جامع مساوات اور معاشرتی شرکت کے تصور کی طرف رجوع کرنا چاہیے؟ یا پھر قرونِ وسطیٰ کے بعض مسلم مصنفین کا یہ نقطۂ نظر دوبارہ غالب آجائے گا کہ مسیحیوں کو پست رکھا جائے اور انہیں اپنی پستی کا احساس بھی دلایا جائے[89]؟

اسی طرح مغرب میں کیا مسلم معاشرے اسماعیل راجی الفاروقی کی مثال کی پیروی کرتے ہوئے اپنی شناخت کے بنیادی حوالے کو نسلی یا لسانی بنیاد سے منتقل کر کے مذہبی بنیاد پر استوار کریں گے؟ جس طرح الفاروقی نے عربیت کے بجائے اسلام کو اپنی شناخت کا مرکزی حوالہ بنایا تھا۔ یا وہاں زبان اور ثقافت کے عوامل ہی شناخت کے تعین میں غالب رہیں گے؟ ان سوالات کا اس مرحلے پر قطعی جواب دینا نہایت مشکل ہے تاہم یہ واضح ہے کہ ان کے مذہبی اور سیاسی، دونوں طرح کے اثرات مرتب ہوں گے[90]۔

ہم سفر رفقا

یہ کہنا کسی حد تک ایک مسلمہ حقیقت کا اظہار ہے کہ مسیحی اور مسلم دونوں معاشرے ایسے معاشرے ہیں جن کے اندر مختلف افکار و آراء پر بحث و مباحثہ جاری رہتا ہے[91]۔ چنانچہ دونوں مذہبی برادریوں کے اندر ایمان و مذہب کو سمجھنے کے عمومی طور پر دو مختلف رجحانات پائے جاتے ہیں۔ اس سلسلے میں قرونِ وسطیٰ کے شاعر ابو العلاء معرّی کی وہ تقسیم معروف ہے جس میں اس نے دنیا کو دو گروہوں میں بانٹا تھا:

- ایک وہ لوگ جن کے پاس مذہب ہے مگر عقل نہیں۔
- دوسرے وہ جن کے پاس عقل ہے مگر مذہب نہیں۔

اسی مفہوم سے ملتے جلتے خیالات ہمیں ڈبلیو۔ بی۔ ییٹس[92] کے اس قول میں بھی ملتے ہیں:

"بہترین لوگ ہر طرح کے یقین سے محروم ہیں جب کہ بدترین لوگ شدید جذباتی شدت سے لبریز ہیں۔"

برٹرینڈ رسل[93] کا کہنا ہے:

"لوگ کسی مقصد کے لیے اس وقت زیادہ پُرجوش ہوتے ہیں جب انہیں خود بھی اس کی صداقت کا پورا یقین نہیں ہوتا۔"

اسی طرح جان ہنری نیومین[94] کے الفاظ ہیں:

"جو لوگ کسی حقیقت کے بارے میں یقین رکھتے ہیں، وہ بحث و مباحثے میں سستی کا مظاہرہ کرتے ہیں۔"

اگر یہ بات ان دونوں مذہبی برادریوں کے داخلی فکری رجحانات کے بارے میں درست ہے جن کا ہم جائزہ لے رہے ہیں تو یہی صورتِ حال ایک دوسرے کے بارے میں ان کے رویّوں میں بھی دکھائی دیتی ہے۔ چنانچہ دونوں برادریوں کے اندر ایک مثبت اور ایک منفی، دونوں طرح کے فکری رجحانات کی نشان دہی کی جا سکتی ہے۔

CC BY

اس کی ایک تاریخی مثال قرونِ وسطیٰ کا اسپین ہے۔ وہاں مسیحیوں کے رویّوں میں **قشتالہ** کے بادشاہ "فرڈیننڈ سوم[95]" اور اس کے بیٹے الفانسو دہم، المعروف "الحکیم[96]" کے طرزِ عمل اور اس سے تقریباً دو صدیوں بعد آنے والے فرڈیننڈ اور ازابیلا[97] کے رویّوں میں نمایاں فرق دکھائی دیتا ہے۔ پہلے دونوں حکمران مسلمانوں کے ساتھ رواداری اور اسلامی تہذیب و ثقافت کے لیے کشادہ دلی کے حامل تھے۔ اس کا ایک واضح ثبوت الفانسو دہم کا وہ کتبہ ہے جو اس نے اپنے والد کی قبر کے لیے تیار کروایا تھا۔ یہ کتبہ قبر کے چاروں اطراف لاطینی، قشتالی، عبرانی اور عربی زبانوں میں تحریر کیا گیا تھا۔ اس کے برعکس فرڈیننڈ اور ازابیلا کی غرناطہ میں واقع قبر پر انہیں مسلمانوں اور یہودیوں کا خاتمہ کرنے والوں کے القاب کے ساتھ لکھا گیا ہے۔

مسلمانوں کے طرزِ عمل میں بھی اسی نوعیت کا نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ قرطبہ کی اموی خلافت کے دور میں مذہبی رواداری کا رجحان غالب تھا جب کہ بعد میں مرابطین اور موحدین کے ادوار میں حکومت کا رویہ کہیں زیادہ سخت ہو گیا۔ مرابطین کے دور میں 1127ء میں مستعرب مسیحیوں (یعنی عربی زبان بولنے والے مسیحیوں) کو جلاوطن کر کے مراکش بھیج دیا گیا جب کہ موحدین نے 1147ء میں یہودیوں کو حکم دیا کہ وہ اسلام قبول کر لیں بصورتِ دیگر انہیں سزائے موت دی جائے گی۔ اس صورتِ حال کے نتیجے میں بہت سے یہودی فرار ہو کر ان مسیحی علاقوں میں چلے گئے جہاں اس وقت نسبتاً زیادہ رواداری پائی جاتی تھی[98]۔

جدید تاریخ میں بھی اسی طرح کی تقسیم دیکھنے میں آتی ہے۔ مغرب سے تعلق رکھنے والی ایک خاتون سیاح (جو خود کیتھولک پس منظر رکھتی تھیں) نے پاکستان کے سفر کے دوران اپنے ایک مسلمان میزبان کا یہ تبصرہ نقل کیا۔ میزبان نے ملک میں کیتھولک اور پروٹسٹنٹ مشنریوں کے رویّوں میں پائے جانے والے نمایاں فرق کی طرف اشارہ کرتے ہوئے کہا:

> ''پروٹسٹنٹ بظاہر یہاں اس لیے آتے ہیں کہ وہ اسلام سے نفرت کرتے ہیں، جب کہ کیتھولک اس لیے آتے ہیں کہ وہ خدا سے محبت کرتے ہیں"[99]۔

یہ بات بھی درست ہے کہ آج کے مغربی مسیحیوں میں بھی ایک نمایاں فکری تقسیم دکھائی دیتی ہے۔ ایک طرف بعض پروٹسٹنٹ، بالخصوص ایونجیلیکل مسیحی حلقوں کے خیالات ہیں جب کہ دوسری طرف ایسے پروٹسٹنٹ اور رومن کیتھولک حلقے ہیں جو بین الکلیسائی ہم آہنگی کے زیادہ حامی ہیں۔ بظاہر بعض ایونجیلیکل مسیحی اسلام سے نفرت تو نہیں کرتے لیکن وہ اس سے خوف زدہ ضرور دکھائی دیتے ہیں۔

اس سوال کا جواب کیا ہے؟ بعض ایونجیلیکل مسیحیوں کے اسلام کے بارے میں منفی رویّے کے پسِ پشت ایک طرف مذہبیاتی اسباب ہیں جب کہ دوسری طرف وسیع تر ثقافتی اور مذہبی عوامل بھی کارفرما ہیں۔

اس کا ممکنہ جواب یہ ہے کہ مذہبیاتی اسباب میں سے:

- ایک یہ ہے کہ بہت سے ایونجیلیکل مسیحی بائبل کو مقدس صحیفے کی حیثیت سے نہایت بلند مقام دیتے ہیں یہاں تک کہ بعض اوقات اسے خطا سے پاک (Infallible) بھی قرار دیتے ہیں۔ قرآنِ مجید اس تصور کے لیے ایک خاص نوعیت کا چیلنج پیش کرتا ہے کیونکہ مسلمان اسے اللہ تعالیٰ کا نازل کردہ اور براہِ راست اس کا کلام قرار دیتے ہیں۔ مسیح کے بارے میں ان کا نہایت بلند تصور ہے جسے علمِ مسیحیات[100] کہا جاتا ہے۔ بہت سے ایونجیلیکل مسیحی اس تصور کے حامل ہیں اور اس معاملے میں کارل بارتھ[101] کے افکار سے متاثر ہیں۔ بارتھ کا تصورِ مسیح اس قدر بلند تھا کہ پال نِٹر[102] نے اسے ''مسیحیت پرستی[103]'' کا نام دیا۔ اس تصور میں مسیح کو خدا کے ساتھ اس حد تک وابستہ کر دیا جاتا ہے کہ علمِ مسیحیات تقریباً علمِ الٰہیات کی جگہ لے لیتا ہے۔ مسیح کی حتمیت اور آخری حیثیت پر اس قدر زور دینے والا یہ تصور بھی اسلام کو، ایک ایسے مذہب کی حیثیت سے جو مسیحیت کے بعد وجود میں آیا، ایک خاص چیلنج سمجھتا ہے[104]۔ دوسری طرف، بعض ایونجیلیکل مسیحیوں کے اسلام کے بارے میں منفی رویّے کے پیچھے وسیع تر ثقافتی اور مذہبی اسباب بھی موجود ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ ایمان اور ثقافت کو بہت قریب سے وابستہ سمجھتے ہیں۔ انیسویں صدی کی مسیحی تبلیغی سرگرمیوں کے تناظر میں ہم اس رجحان کا پہلے بھی جائزہ لے چکے ہیں۔ اس بنا پر جب اسلام مغربی ثقافت کو چیلنج کرتا ہے تو ان کا ردِ عمل خاصا شدید ہوتا ہے کیونکہ بعض ایونجیلیکل حلقے مغربی ثقافت کو خود مسیحی ثقافت تصور کرتے ہیں۔

OPEN ACCESS

دوسرا اہم سبب مسیحی صہیونیت[105] کا وسیع اثر ورسوخ ہے، بالخصوص شمالی امریکہ میں۔ یہ نظریہ ریاستِ اسرائیل کی غیر تنقیدی حمایت کرتا ہے حتیٰ کہ اس کے توسیع پسندانہ عزائم کی بھی تائید کرتا ہے کیونکہ اس کے پیروکار ان عزائم کو کسی نہ کسی طور پر بائبل کی پیش گوئیوں کی تکمیل سمجھتے ہیں۔ اس نقطۂ نظر کا لازمی نتیجہ اسلام کو ایک منفی اور شیطانی قوت کے طور پر پیش کرنا ہے۔ اس حوالے سے یہ امر بھی قابلِ توجہ ہے کہ 1999ء میں جب اسرائیل کے وزیر اعظم "بن یامین نیتن یاہو "[106] نے امریکہ کا دورہ کیا تو اسے "ریورنڈ جیری فیلویل[107]" جیسے ایونجیلیکل رہنماؤں کی جانب سے یہودی برادری کے رہنماؤں کے مقابلے میں کہیں زیادہ گرم جوشی سے خوش آمدید کہا گیا[108]۔

اس نقطۂ نظر کے تحت مسلمان گویا ایک ایسی جماعت بن جاتے ہیں جس سے میل جول یا رابطہ رکھنا بھی نامناسب سمجھا جاتا ہے۔ ایونجیلیکل مسیحیت کے اس رجحان کے عالمی سطح پر وسیع اثرات کے پیشِ نظر دنیا کے مختلف خطوں میں مسیحی مسلم تعلقات پر اس کے منفی اثرات مرتب ہوتے ہیں۔ افریقہ میں یہ اثرات بالخصوص نمایاں ہیں۔ وہاں جنوبی افریقہ سے تعلق رکھنے والے مسیحی مبلغ "رائن ہارڈ بونکے[109]" کے اسلام کے بارے میں رویّے جس کا اظہار نائجیریا میں منعقد ہونے والی ان کی بعض "صلیبی مہمات[110]" میں ہوا اور "کارڈینل فرانسس آریزے[111]" کے نقطۂ نظر میں زمین آسمان کا فرق ہے[112]۔

مجموعی مسیحی برادری میں اسلام کے بارے میں بہت سے دوسرے نقطہ ہائے نظر بھی پائے جاتے ہیں۔ ایک بقطہ نظر میں "کارل راہنر[113]" اور "لوئی ماسینیوں[114]" کے افکار کے علاوہ جان ہِک[115] اور "ولفرڈ کینٹویل اسمتھ[116]" کے نظریات خاص طور پر قابلِ ذکر ہیں۔ شاید مسیحیوں اور مسلمانوں کے مستقبل کے تعلقات کو بہتر بنانے کا ایک مؤثر راستہ یہ ہو کہ بعض ایونجیلیکل مسیحی حلقوں میں اسلام کے بارے میں زیادہ کشادہ دلی، رواداری اور فراخ نظری کو فروغ دیا جائے۔

اس مقصد کے لیے ضروری ہے کہ بعض ایونجیلیکل دستاویزات میں پائے جانے والے قدرے متکبرانہ اور برتری پر مبنی لہجے کی جگہ زیادہ جامع اور شمولیتی رویہ اختیار کیا جائے۔ اس کی ایک مثال 1991ء میں چرچ آف انگلینڈ کے اندر گردش کرنے والا وہ کھلا خط[117] ہے جس میں عشرۂ تبلیغِ مسیحیت[118] کے دوران دوسرے مذاہب کے پیروکاروں تک مسیحی پیغام پہنچانے کی ضرورت پر زور دیا گیا تھا اور اینگلیکن کلیساؤں کی عمارتوں کو کسی بھی نوعیت کی بین المذاہب عبادت کے لیے استعمال کرنے کی مخالفت کی گئی تھی۔

اس کے برعکس ہمیں پروفیسر جان میکوری[119] کے ہاں زیادہ جامع اور وسیع القلب رویّے کی ایک عمدہ مثال ملتی ہے۔ اس نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں جدید تصورات پر اپنی کتاب کے اختتام پر اس ایمان افروز شخصیات کی فہرست پر گفتگو کی ہے جو عبرانیوں کے خط کے گیارہویں باب میں مذکور ہے۔ اس ضمن میں وہ لکھتا ہے:

> ''عبرانیوں کے خط میں مردوں اور عورتوں کا یہ سلسلہ حضرت ابراہیمؑ سے بھی پہلے بعض ایسی شخصیات سے شروع ہوتا ہے جو پوری انسانیت سے تعلق رکھتی ہیں۔ کیا ہمیں اس سلسلے میں حضرت ابراہیمؑ کے بعد آنے والی بعض شخصیات کو بھی شامل نہیں کرنا چاہیے؟ فرض کیجیے کہ یہ سلسلہ اس مقام تک پہنچ چکا ہے جہاں حضرت موسیٰؑ کا ذکر آتا ہے کیونکہ مسیحی بھی یقیناً یہودیوں کی طرح انہیں اپنا پیش رو تسلیم کرتے ہیں۔ 'ایمان ہی کے وسیلے سے جب حضرت موسیٰؑ بالغ ہوئے تو انہوں نے فرعون کی بیٹی کا بیٹا کہلانے سے انکار کر دیا اور چند روزہ گناہ کی لذتوں سے لطف اندوز ہونے کے بجائے خدا کی قوم کے ساتھ مصیبتیں برداشت کرنے کو ترجیح دی۔' ایمان ہی کے وسیلے سے جب محمد ﷺ نے اہلِ مکہ کو بت پرستی کے باعث گمراہی اور پستی میں مبتلا دیکھا تو انہیں ایک ایسی واحد، نادیدہ ہستی کا پیغام پہنچایا جو عادل بھی ہے اور رحم کرنے والی بھی''[120]۔

میکوری مزید وضاحت کرتا ہے کہ عبرانیوں کے خط کے مطابق ایمان کی تاریخ اپنی تکمیل حضرت عیسیٰ مسیحؑ کی ذات میں پاتی ہے تاہم اس کے نزدیک اس کا ہرگز یہ مطلب نہیں کہ ان لوگوں کی معمولی سی بھی بے حرمتی کی جائے جنہوں نے کسی دوسرے مذہب کے ذریعے خدا کے ساتھ اپنا تعلق قائم کیا ہے[121]۔

آج کی دنیا میں مسلمانوں کے اندر بھی مسیحیت کے بارے میں آراء اور رویّوں کا ایک وسیع تنوع پایا جاتا ہے۔ اس کی وضاحت کے لیے جنوبی افریقہ ہی کی مثال کافی ہے جہاں ایک ہی مسلم معاشرے میں مسیحیت کے بارے میں دو بالکل مختلف رجحانات دیکھنے کو ملتے ہیں۔

CC BY

الشیخ احمد دیدات

ایک طرف معروف مسلمان سکالر الشیخ احمد دیدات کے مناظرانہ پمفلٹس اور ویڈیوز ہیں جن کے عنوانات بھی خاصے جاذبِ نظر اور اشتعال انگیز ہوتے ہیں، مثلاً "مصلوبیت یا مصلوبیت کا افسانہ[122]؟" اور "قیامتِ مسیح یا محض احیا[123]؟"[124]۔ ان تحریروں میں مسیحیت کے خلاف نہایت سخت اور مخالفانہ انداز اختیار کیا گیا ہے۔ کیٹ زبیری[125] ان کے بارے میں تبصرہ کرتی ہے کہ:

> ''ان کی تحریروں کی وسیع مقبولیت اور اثر و رسوخ میں کوئی شبہ نہیں۔۔۔ اگرچہ یہ تحریریں مسیحی مسلم تعلقات کے لیے بلاشبہ ناموافق اثرات کی حامل ہیں۔''

اس کے باوجود الشیخ احمد دیدات کی تصانیف کا متعدد زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے اور 1986ء میں سعودی عرب میں انہیں اسلام کے لیے خدمات کے اعتراف میں شاہ فیصل ایوارڈ سے بھی نوازا گیا[126]۔

فرید اسحاق

دوسری طرف فرید اسحاق[127] کی تحریریں ہیں، جن سے واضح ہوتا ہے کہ جنوبی افریقہ کے مخصوص حالات میں بعض مسلمان نسل پرستانہ نظامِ امتیاز کے خلاف جدوجہد میں دیگر مذہبی برادریوں کے افراد کے ساتھ تعاون کرنے پر پوری طرح آمادہ تھے۔ اسحاق کچھ برہمی کے ساتھ اس بات کی نشان دہی کرتے ہیں کہ دیدات کی تحریروں میں نسل پرستی کے نظام کا ذکر صرف مناظرانہ تناظر میں ملتا ہے، جہاں محض یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ مسیحیت اس نظام کی ذمہ دار ہے جب کہ اسلام اس کا حل پیش کرتا ہے۔

اس کے برعکس اسحاق ایک اسلامی الٰہیاتِ آزادی[128] مرتب کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ بہت سے مسلمانوں کے نزدیک ان کا یہ طرزِ فکر تفسیری تعبیرِ نو[129] کی سمت میں ضرورت سے زیادہ آگے بڑھ جاتا ہے۔ تاہم ان کی تحریروں کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ وہ ''دوسرے[130]'' کے بارے میں قرآنی رویّے کا تفصیلی جائزہ لیتے ہیں۔ بالخصوص وہ اس سوال پر بحث کرتے ہیں کہ لفظ **مشرکون** (جس کے لغوی معنی "شرک کرنے والے" ہیں لیکن عموماً اس کا ترجمہ "بت پرست" یا "کثرتِ معبودان کے قائل" کیا جاتا ہے) کو کس مفہوم میں سمجھا جائے اور آیا اس کا اطلاق اہلِ کتاب پر بھی کیا جا سکتا ہے یا نہیں[131]۔

اس طرح ایک ہی ملک کی نسبتاً محدود مسلم آبادی کے اندر مسیحیت کے بارے میں آراء اور رویّوں کا غیر معمولی تنوع موجود ہے۔ یہی تنوع پوری مسلم دنیا میں کئی گنا زیادہ وسعت اور شدت کے ساتھ دکھائی دیتا ہے۔ مثلاً اردن میں "بین المذاہب مطالعات کا شاہی ادارہ[132]" قائم ہے اور وہاں تمام اسکولوں کے طلبہ کی مذہبی تعلیم میں مسیحیت کا مطالعہ لازمی جزو کی حیثیت رکھتا ہے۔ اس کے برعکس پڑوسی ملک سعودی عرب میں عوامی مقامات پر مسیحی عبادت کی اجازت نہیں ہے۔ یہ مسلم معاشروں میں مسیحیوں کی حیثیت کے بارے میں پائے جانے والے مختلف رویّوں کی محض ایک مثال ہے۔

اسی طرح ایک طرف ایران کے سابق صدر محمد خاتمی کا مارچ 1999ء میں پوپ جان پال دوم[133] نے ویٹیکن میں خیر مقدم کیا جب کہ دوسری طرف ایران سے وہاں کے مقامی مسیحیوں کو ہراساں کیے جانے کی اطلاعات بھی مسلسل سامنے آتی رہی ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ کسی ایک معاشرتی یا سیاسی تناظر میں بھی مکمل یکسانیت اور مطابقت شاذ ہی دیکھنے میں آتی ہے چہ جائیکہ دنیا بھر میں پھیلی ہوئی کسی مذہبی برادری کے تمام افراد اور معاشروں کے رویّے یکساں ہوں[134]۔

لبرل عیسائی مفکرین کی رائے

مسلمان ممالک میں رہنے والے عیسائی رہنماؤں کا خیال ہے کہ مسلم معاشرے میں ایک ایسی تبدیلی جو دنیا بھر میں مسیحی مسلم تعلقات کی فضا کو بہتر بنانے میں نمایاں کردار ادا کر سکتی ہے یہ ہے کہ وہ مسلمان جو مسیحیوں کے بارے میں کسی حد تک معاندانہ رویّہ رکھتے ہیں، اس حقیقت کو تسلیم کریں کہ مسیحی دراصل تثلیث کے باوجود تین خداؤں کے قائل نہیں ہیں۔ یہاں بنیادی مسئلہ تثلیث کا ہے جو مسیحی الٰہیات میں بھی اور مسیحیوں اور مسلمانوں کے درمیان بھی ایک پیچیدہ اور نہایت متنازع موضوع رہا ہے۔ وہ مزید کہتے ہیں کہ یہ درست ہے کہ تثلیث کا عقیدہ وحدانیت نہیں ہے لیکن اسی طرح اسے تعددِ خدائی یا تین خداؤں کے عقیدے

CC BY

(Tritheism) کے مترادف بھی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اگر مسلمان اس فرق کو تسلیم کر لیں تو اس سے نہ صرف مسیحیت کو بہتر طور پر سمجھنے میں مدد ملے گی بلکہ بعض مسلمانوں کے دلوں میں مسیحیت کے خلاف پائی جانے والی شدید مخالفت اور تلخی کو کم کرنے میں بھی مدد مل سکتی ہے۔

ان مسیحی مفکرین نے تثلیث اور توحید کے مفاہیم سے متعلق بھی اپنی آراء پیش کی ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ یقیناً اس معاملے میں لسانی اور مذہبیاتی، دونوں طرح کے پیچیدہ مسائل درپیش ہیں۔ عربی مسیحی اصطلاح تثلیث بھی فہم و تفہیم کے عمل میں زیادہ معاون ثابت نہیں ہوتی ہے۔ عربی زبان کے بیشتر الفاظ تین حروف پر مشتمل مادّے سے مشتق ہوتے ہیں۔ زیرِ بحث لفظ میں یہ حروف "ث"، "ل" اور "ث" ہیں، جن سے لفظ **ثلاثة** بنتا ہے جس کے معنی "تین" ہیں۔ اصطلاحی قواعدِ صرف کے مطابق تثلیث اسی مادّے سے فعل کے دوسرے باب کے مصدر کی صورت میں مشتق ہے۔ اس باب میں عموماً کسی چیز کو بنانے یا کسی عمل کے ذریعے کسی حالت میں لانے کا مفہوم پایا جاتا ہے۔ اس اعتبار سے تثلیث کا لفظی مفہوم "تین بنانا" یا "تین میں تبدیل کرنا" سمجھا جاسکتا ہے۔

ان عیسائی مفکرین کے مطابق یہ مفہوم عربی اصطلاح توحید کے بالکل برعکس معلوم ہوتا ہے حالاں کہ دونوں الفاظ صرفی ساخت کے اعتبار سے ایک ہی طرز پر ہیں۔ توحید کا مادّہ "و"، "ح" اور "د" ہے، جن سے لفظ واحد بنتا ہے جس کے معنی "ایک" ہیں۔ اس اعتبار سے توحید کا مفہوم "ایک بنانا" یا "ایک قرار دینا" لیا جاسکتا ہے۔ یوں "ایک بنانا" اور "تین بنانا" کے درمیان ایک واضح لفظی تضاد پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر مسیحی عربی اصطلاحات میں کسی مناسب ترمیم یا زیادہ واضح تعبیر پر اتفاق ہو سکے تو اس سے مسلمانوں کو تثلیث اور تعددِ خدائی کے درمیان فرق سمجھنے میں مدد مل سکتی ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ یہ مسئلہ خود مسیحی الٰہیات کے اندر بھی خاصا پیچیدہ ہے۔ مشرقی اور مغربی مسیحی روایتوں میں تثلیث کے تصور کی تعبیر اور اس پر زور دینے کے انداز میں نمایاں فرق پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مشرقی مسیحیت کے چوتھی صدی عیسوی کے "کپاڈوشیائی آباء[135]" تثلیث کے حوالے سے کثرت کے پہلو پر گفتگو کرنے میں مغربی مسیحیت کے سینٹ آگسٹین[136] کے مقابلے میں زیادہ آمادہ دکھائی دیتے ہیں۔ دلچسپ بات یہ ہے کہ موجودہ دور میں مغربی مسیحی فکر میں بھی تثلیث کے حوالے سے کپاڈوشیائی آباء کے افکار کو خاصا اثر و رسوخ حاصل ہے جو ہمارے زیرِ بحث مقصد کے لیے شاید زیادہ معاون نہ ہو۔ تاہم اس مسئلے پر مسیحیوں کے اندرونی مباحث اور مسیحیوں و مسلمانوں کے درمیان مزید غور و فکر یقیناً فہم و بصیرت میں اضافے کا باعث بن سکتا ہے[137]۔

مسیحی اور مسلم برادریوں کے درمیان ہی نہیں بلکہ ان دونوں کے اندر بھی پائے جانے والے فکری اور مذہبی تنوع کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ مستقبل میں مسیحیوں اور مسلمانوں کے تعلقات کے لیے سب سے موزوں نمونہ کون سا ہو سکتا ہے؟ متوازن رائے کے مطابق اس کا بہترین جواب کینتھ کریگنیل[138] کے بیان کردہ اس تصور میں ملتا ہے جس کے مطابق مسیحی اور مسلمان دونوں "حقیقت کی تلاش کے ہم سفر ہیں جس کی وسعت و عظمت کا ادراک ہم میں سے کسی نے بھی ابھی پوری طرح حاصل نہیں کیا"[139]۔

دوسرے لفظوں میں حقیقت ہمیشہ انسان کی دسترس سے بلند اور اس کے فہم و ادراک سے وسیع تر ہوتی ہے۔ اس لیے حقیقت کے بارے میں ہماری سمجھ ہمیشہ عارضی، محدود اور قابلِ نظرِ ثانی رہتی ہے۔ تاہم اس فہم کو مزید وسعت دینے اور اسے بہتر بنانے کی کوشش میں مسیحی اور مسلمان، دونوں اپنے معتبر اور مفید علمی و فکری تصورات پیش کر سکتے ہیں، خصوصاً اس لیے کہ بہت سے مسائل کے بارے میں ان کے درمیان مشترک فہم بھی پایا جاتا ہے۔

لیکن ان موضوعات پر بھی جن کے بارے میں دونوں کے درمیان اختلاف موجود ہے، مکالمے اور تعمیری تعامل کے ذریعے ایک دوسرے سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ اس کی ایک مثال گروپ "دے رے شرش اسلاموکریتیاں[140]" کی تحقیقی رپورٹوں میں دیکھی جاسکتی ہے۔ اس نوعیت کا سنجیدہ، فعال اور فکری محنت کا تقاضا کرنے والا مکالمہ ممکن ہے کہ ہمیشہ اتفاقِ رائے پر منتج نہ ہو لیکن یہ حقیقت کے ادراک کو ضرور آگے بڑھاتا ہے۔

لہٰذا مسیحی اور مسلمان، دیگر مذاہب کے پیروکاروں کے ساتھ، حقیقت کے ادراک کی منزل کی طرف رواں سفر کے ہم راہی ہیں۔ انہیں ایک دوسرے کے بارے میں یہ تصور قائم نہیں کرنا چاہیے کہ ان میں سے کوئی ایک پہلے ہی حقیقت کا مکمل اور قابلِ فخر مالک بن چکا ہے، جیسا کہ بعض مسیحی اور مسلمان حلقے سمجھتے ہیں۔

برطانیہ میں مسلم آبادی کے اہم مراکز میں سے ایک بریڈفورڈ[141] ہے۔ "ینگلیکن ڈایوسیس آف بریڈفورڈ[142]" کا دائرۂ اختیار صرف شہر بریڈفورڈ تک محدود نہیں بلکہ اس میں قریبی علاقے "یارکشائر ڈیلز[143]" کا بیشتر حصہ بھی شامل ہے جو اپنی غیر معمولی قدرتی خوب صورتی کے باعث شہرت رکھتا ہے۔

اسی خوب صورت وادی کے وسط میں "ایپل ٹری وِک[144]" اور "اسکائی ریہولم[145]" نامی چھوٹے دیہات کے قریب، ڈایوسیس کا ایک مرکز قائم ہے جو روحانی خلوت، تزکیۂ نفس اور کانفرنسوں کے لیے مخصوص ہے۔ اس کا نام "پارسیوال ہال[146]" ہے۔ یہ ایک دلچسپ عمارت ہے، جو یارکشائر کے روایتی طرزِ تعمیر کے

CC BY

مطابق بنے ہوئے ایک قدیم دیہی مکان پر مشتمل ہے۔ "سر ولیم ملنر [147]" نے 1927ء کے لگ بھگ اس عمارت کی مرمت، توسیع اور جدید تزئین و آرائش کروائی۔ اس کا انتقال 1960ء میں ہوا تھا۔

"سر ولیم" کی بہن کی شادی "لارڈ لِن لِتھگو [148]" سے ہوئی تھی جو 1936ء سے 1943ء تک ہندوستان کا وائسرائے رہا تھا۔ اس خاندانی تعلق کے ذریعے سر ولیم کو ہندوستانی ثقافت اور فنِ تعمیر سے دلچسپی پیدا ہوئی۔ یہی وجہ تھی کہ جب اس نے "پارسیوال ہال" کے باغات کی ترتیب و تزئین کا کام انجام دیا تو اس کے لیے مغلیہ طرزِ تعمیر کو بنیاد بنایا۔ نتیجتاً یہ باغات ایک بالکل مختلف جغرافیائی اور ثقافتی ماحول میں ہونے کے باوجود محدود پیمانے پر کشمیر اور لاہور کے عظیم مغلیہ باغات کی یاد دلاتے ہیں۔

بعد ازاں 1993ء سے ڈایو سیس نے ان باغات میں صلیب کے مقاما تبھی قائم کیے۔ یہ مسیحی روایت میں ایک مختصر زیارتی سفر کی صورت ہے جس کے دوران مسیحی حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی زندگی کے آخری ایام کے واقعات پر غور و تذکر کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لیے باغ میں ایک مخصوص راستہ ترتیب دیا جاتا ہے جس پر مختلف مقامات قائم ہوتے ہیں اور ہر مقام حضرت عیسیٰؑ کی زندگی کے آخری ایام کے کسی خاص واقعے کی نمائندگی کرتا ہے۔

ان میں چودھواں مقام حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے جسدِ مبارک کو قبر میں رکھے جانے کے واقعے کی علامت ہے۔ یہ مقام باغ کے اس حصے میں واقع ہے جس کا طرزِ تعمیر سب سے زیادہ مغلیہ باغات سے مشابہت رکھتا ہے۔ یہاں پانی سیڑھیوں کے ایک سلسلے سے گزرتا ہوا نیچے ایک چھوٹے حوض میں گرتا ہے۔ یہ منظر لاہور کے شالامار باغات کی خاصی یاد دلاتا ہے۔

پانی مسیحی روایت میں قیامت اور دوبارہ جی اٹھنے کی علامت ہے۔ بظاہر یہ بات قدرے ناموزوں محسوس ہو سکتی ہے کہ اس مقام کو مسیحی مسلم تعلقات کی مثال کے طور پر پیش کیا جائے کیونکہ مسلمان نہ تو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی مصلوبیت کے عقیدے کو تسلیم کرتے ہیں اور نہ ہی قبر سے ان کے دوبارہ جی اٹھنے کے مسیحی تصور کو مانتے ہیں۔ تاہم پارسیوال ہال کے باغات کا یہ مختصر سا گوشہ اس بات کی ایک خوب صورت تمثیل بن سکتا ہے کہ اگر دونوں مذہبی برادریاں اپنی اپنی روایات کے بہترین پہلوؤں سے استفادہ کریں تو مسیحی مسلم تعلقات کس نوعیت کے ہو سکتے ہیں۔

پارسیوال ہال کا یہ باغ ایک مغلیہ طرزِ تعمیر سے متاثر قدرتی ماحول میں مسیحی روحانیت کی ایک چھوٹی سی مثال پیش کرتا ہے۔ یقیناً اس کے بالمقابل کسی مسیحی طرزِ تعمیر سے متاثر ماحول میں مسلم روحانیت کی مثال بھی قائم کی جا سکتی ہے۔ یوں یہ مقام مسیحیوں اور مسلمانوں کو حقیقت کی تلاش کے سفر میں ایک دوسرے کے ہم سفر کے طور پر پیش کرنے کی علامت بن سکتا ہے؛ ایسی حقیقت جس کی وسعت و عظمت کا مکمل ادراک ابھی تک کسی ایک فریق کو بھی حاصل نہیں ہو سکا۔

خلاصہ و نتائج

زیرِ نظر مقالے میں بیسویں صدی کے نصفِ ثانی کے دوران مسلم مسیحی تعلقات میں رونما ہونے والی تبدیلیوں کا تاریخی اور تجزیاتی جائزہ لیا گیا ہے۔ اس مطالعے سے واضح ہوتا ہے کہ اس دور میں دونوں برادریوں کے باہمی روابط مناظرے اور مباحثے کے دائرے سے نکل کر باقاعدہ مکالمے کی صورت اختیار کر گئے، جس میں اپنے مؤقف کو منوانے کے بجائے دوسرے فریق کی بات سننے اور سمجھنے پر زور دیا جاتا ہے۔ اس تبدیلی میں مذہب کے جدید تنقیدی مطالعے، مسلمانوں کی مغرب کی طرف ہجرت اور کثیر المذاہب معاشروں کے ظہور نے بنیادی کردار ادا کیا۔

اوّلاً، دوسری ویٹیکن کونسل کے بعد قائم ہونے والے اداروں، یعنی ویٹیکن کی بین المذاہب مکالمے کی پونٹیفیکل کونسل اور کلیساؤں کی عالمی کونسل کے شعبۂ مکالمہ، نے اس عمل کو ادارہ جاتی شکل دی اور ان کے رہنما اصولوں اور کانفرنسوں نے مکالمے کو ایک منظم سرگرمی بنا دیا۔

ثانیاً، اگرچہ ابتدا میں پہل کاری زیادہ تر مسیحیوں کی جانب سے ہوئی تاہم مسلمان اس عمل سے لاتعلق نہیں رہے۔ متعدد اسلامی تنظیموں، مسلم حکومتوں اور محمد طالبی اور اسماعیل راجی الفاروقی جیسے اہلِ علم نے اس میں فعال کردار ادا کیا، جب کہ مشرق و مغرب کے کئی علمی مراکز نے اسے علمی بنیادیں فراہم کیں۔ اردن کا رائل انسٹی ٹیوٹ فار انٹر فیتھ اسٹڈیز اس کی نمایاں مثال ہے۔

CC BY

ثالثاً، مکالمے کی یہ تحریک ایک بدلتے ہوئے سیاسی پس منظر میں آگے بڑھی۔ لبنان کی خانہ جنگی، ایران کا یرغمالی بحران، الجزائر میں راہبوں کا قتل اور نائجیریا کے فسادات اس امر کی نشان دہی کرتے ہیں کہ مذہبی اور سیاسی عوامل کو ایک دوسرے سے الگ کرنا اکثر ممکن نہیں ہوتا۔ لہٰذا کسی بھی مبینہ تصادم کو اس کے فوری سیاسی تناظر میں سمجھنا ضروری ہے۔ اسی طرح مذہبی اقلیتوں کی حیثیت کا مسئلہ مستقبل کے اہم ترین چیلنجوں میں شامل ہے۔

رابعاً، دونوں برادریاں اپنے اندر بھی یکساں نہیں ہیں۔ مسیحیوں میں بعض ایوانجیلیکل حلقوں کی اسلام سے خوف زدگی کے مقابلے میں جان میکوری اور کینتھ کریگنیل جیسے مفکرین کا وسیع القلب رویّہ موجود ہے، جب کہ مسلمانوں میں احمد دیدات کے مناظرانہ اسلوب کے مقابلے میں فرید اسحاق کی بین المذاہب یکجہتی پر مبنی فکر پائی جاتی ہے۔ اس تنوع کے پیشِ نظر کسی برادری کے بارے میں عمومی حکم لگانا درست نہیں۔

خامساً، تثلیث اور توحید کی بحث سے واضح ہوتا ہے کہ باہمی غلط فہمیوں کی جڑیں صرف عقائد میں نہیں بلکہ اصطلاحات اور زبان میں بھی پیوست ہیں، چنانچہ اصطلاحات کی واضح تعبیر باہمی فہم میں اضافہ کر سکتی ہے۔

مجموعی طور پر یہ مقالہ اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ مسیحیوں اور مسلمانوں کے مستقبل کے تعلقات کے لیے موزوں ترین نمونہ 'ہم سفر رفیقوں' کا ہے، جو حقیقت کی اس تلاش میں شریک ہیں جس کی وسعت کا مکمل ادراک ابھی تک کسی فریق کو حاصل نہیں ہوا۔ مکالمے کا متبادل صرف یک طرفہ گفتگو یا مکمل خاموشی ہے، اس لیے اختلافات کے باوجود سنجیدہ مکالمے کا تسلسل ناگزیر ہے اور یہی باہمی احترام اور پُرامن بقائے باہمی کی راہ ہموار کر سکتا ہے۔

حوالہ جات

---

(1)- Second Vatican Council (Vatican II)

(2)- Pope Paul VI (Giovanni Battista Enrico Antonio Maria Montini) (d. 1978)

(3)- Pontifical Council for Interreligious Dialogue

(4)- World Council of Churches — WCC

(5)- Sub-Unit on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies

(6)- Office on Inter-Religious Relations

(7)- Louis Gardet (d. 1986)

(8)- Joseph Cuoq (d. 1986)

(9)- Maurice Borrmans (d. 2017)

(10)- Secretariat for non-Christians, *Guidelines for a Dialogue between Christians and Muslims*, Ancora, Rome, (1969).

اس کا دوسرا ایڈیشن ایم۔ بورمانس نے مرتب کیا:

Maurice Borrmans, *Orientations pour un Dialogue entre Chrétiens et Musulmans*, 2nd ed., Cerf, Paris, (1981).

اور اس کا انگریزی ترجمہ مارسٹن اسپائٹ نے کیا:

Maurice Borrmans, *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims*, tr. R. Marston Speight, Paulist Press, Mahwah NJ, (1990).

(11)- اس کے انگریزی ایڈیشن کے لیے دیکھیے:

Ibid, P. 115-121.

(12)- Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths

(13)- Issues in Christian–Muslim Relations: Ecumenical Reflections

(14)-

- World Council of Churches, *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths*, WCC Publications, Geneva, (1979).
- Office on Inter-Religious Relations, *Issues in Christian-Muslim Relations: Ecumenical Relations*, WCC Publications, Geneva, (1992).

(15)- Broummana

(16)- The Search for Human Understanding in Dialogue

CC BY

(17)- Chambésy

(18)- Christians and Muslims in Dialogue in the Future

(19)- Stanley J. Samartha and John B. Taylor (eds.), *Christian-Muslim Dialogue: Papers Presented at the Broumana Consultation*, World Council of Churches, Geneva, (1973).

(اس کا اختتامی میمورنڈم صفحات 156 تا 163 پر موجود ہے۔)

(20)- Hofburg Academy

(21)- Peace for Humanity

(22)- Andreas Bsteh (ed.), *Peace for Humanity: Principles, Problems and Perspectives of the Future as Seen by Christians and Muslims*, Vikas, Delhi, (1996).

(اس کا اختتامی اعلامیہ جرمن، انگریزی، فرانسیسی اور عربی زبانوں میں صفحات 274 تا 283 پر موجود ہے۔)

(23)-

کلیساؤں کی عالمی کونسل ((WCC کے زیرِ اہتمام کانفرنسوں کے لیے دیکھیے:

- *Christians Meeting Muslims: WCC Papers on Ten Years of Christian-Muslim Dialogue*, World Council of Churches, Geneva, (1977).
- Stuart E. Brown (ed.), *Meeting in Faith: Twenty Years of Christian-Muslim Conversations Sponsored by the World Council of Churches*, WCC Publications, Geneva, (1989).

کیتھولک کلیسیا کی شمولیت کے لیے دیکھیے:

- Maurice Borrmans, "The Muslim-Christian Dialogue of the Last Ten Years", *Pro Mundi Vita* (Brussels), No. 74, (1978).
- Maurice Borrmans, *Guidelines for Dialogue between Christians and Muslims*, P. 115-121.

(24)-

- Maurice Borrmans, "Le Séminaire du Dialogue Islamo-Chrétien de Tripoli (Libye) (1-6 Février 1976)", *Islamochristiana*, Vol. 2, (1976), P. 135-170.
- David Kerr and Khurshid Ahmad (eds.), "Christian Mission and Islamic Da'wah", *International Review of Mission*, Vol. 65, (1976), P. 365-460.

(یہ آخری تحریر بعد ازاں 1982ء میں اسلامک فاؤنڈیشن، لیسٹر سے دوبارہ شائع ہوئی۔)

(25)- Thomas Michel, "The Rights of non-Muslims in Islam: An Opening Statement", *Journal of the Institute of Muslim Minority Affairs*, Vol. 6, (1985), P. 7-20.

(اسی جریدے کے بعد کے شماروں میں اس پر محمد حمید اللہ، فضل الرحمٰن اور حسن عسکری کے جوابات اور تبصرے، نیز ولیم شیپرڈ اور اینڈریاس ڈی سوزا کی مزید مسیحی آراء بھی شائع ہوئیں۔)

(26)-

- John Hick (ed.), *Truth and Dialogue*, Sheldon Press, London, (1974).
- Eric J. Sharpe, *Comparative Religion: A History*, 2nd ed., Duckworth, London, (1986), Chapter 11.

(27)-

Munawar Ahmad Anees, "The Dialogue of History", in Munawar Ahmad Anees, Syed Z. Abedin and Ziauddin Sardar, *Christian-Muslim Relations: Yesterday, Today, Tomorrow*, Grey Seal, London, (1991), P. 13.

لیازغی کا قول سی۔ میک وی نے درج ذیل تحریر میں نقل کیا ہے:

C. McVey, "Preface", *The World of Islam*, special issue of *New Blackfriars*, (February 1990), P. 56.

(28)- ان تنظیموں کے بارے میں دیکھیے:

Ataullah Siddiqui, *Christian-Muslim Dialogue in the Twentieth Century*, Macmillan, London, (1997), Chapter 11.

(29)- St George's House, Windsor

(30)- Patriarchate's Orthodox Centre

(31)- ان کی مکمل فہرست درج ذیل کتاب میں موجود ہے:

Maurice Borrmans, *Orientations pour un Dialogue entre Chrétiens et Musulmans*.

CC BY

(32)- PISAI

(33)- Mohamed Talbi, "Unavoidable Dialogue in a Pluralist World: A Personal Account", *Encounters*, Vol. 1, (1995), P. 62.

(34)- Pope John Paul II (Karol Józef Wojtyła) (d. 2005)

(35)- Pontifical Council for Inter-religious Dialogue, *Recognize the Spiritual Bonds which Unite Us*, Pontifical Council for Inter-religious Dialogue, Vatican City, (1994), P. 137-142.

(ان صفحات میں عالمِ اسلام کے ان مذہبی اور سیاسی رہنماؤں کی جزوی فہرست دی گئی ہے جنہوں نے 1978ء/1398ھ اور 1993ء/1414ھ کے درمیان ویٹیکن کا دورہ کیا۔)

(36)- Royal Institute for Interfaith Studies

(37)- El Hassan bin Talal, *Christianity in the Arab World*, Royal Institute for Inter-Faith Studies, Amman, (1994).

(اس کتاب کا برطانوی ایڈیشن 1998ء میں ایس سی ایم، لندن سے شائع ہوا۔)

(38)- Encounters: Journal of Inter-Cultural Perspectives

(39)- University of Balamand

(40)- St John of Damascus Faculty of Theology

(41)- Tarek Mitri (ed.), *Religion, Law and Society: A Christian-Muslim Discussion*, WCC, Geneva, (1995).

(42)- N. Michael Vaporis (ed.), *Orthodox Christians and Muslims*, Holy Cross Orthodox Press, Brookline MA, (1986).

(اس کتاب میں '**یونانی آرتھوڈوکس تھیولوجیکل ریویو**' میں شائع ہونے والے مقالات شامل ہیں۔)

(43)- Pontifical Institute for Arabic and Islamic Studies—PISAI

(44)-

- Mohamed Talbi, "Les Réactions non Catholiques à la Déclaration de Vatican II 'Dignitatis Humanae' – Point de Vue Musulman", *Islamochristiana*, Vol. 17, (1991), P. 15-20.
- Mohammed Arkoun, "Réflexions d'un Musulman sur le 'Nouveau Catéchisme'", *Islamochristiana*, Vol. 19, (1993), P. 43-54.

(45)- Selly Oak

(46)- Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations

(47)- David Kerr (d. 2008)

(48)- Islam and Christian-Muslim Relations

(49)- School of Foreign Service

(50)- Center for Muslim-Christian Understanding

(51)- John Louis Esposito (b. 1940, living)

(52)- Connecticut

(53)- Hartford Seminary

(54)- Duncan Black Macdonald (d. 1943)

(55)- The Muslim World

(56)- Samuel Marinus Zwemer (d. 1952)

(57)- Albert Kenneth Cragg (d. 2012)

(58)- Willem Abraham Bijlefeld (d. 2013)

(59)- Duncan Black Macdonald Center for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations

(60)- Groupe de Recherche Islamo-Chrétien—GRIC

(61)- ان کی پہلی رپورٹ کے انگریزی ترجمے کے لیے دیکھیے:

Muslim-Christian Research Group, *The Challenge of the Scriptures*, Orbis, Maryknoll NY, (1989).

'مذہب اور ریاست' کے موضوع پر گروپ کے مباحث کے دوسرے سلسلے کی رپورٹ، جو آر۔ کاسپر نے پیش کی:

- Robert Caspar, Report on "Religion and the State", *Islamochristiana*, Vol. 12, (1986), P. 49-72.
- Jean-Paul Gabus, "L'expérience de Dialogue Islamo-Chrétien dans le Cadre du GRIC", *Islamochristiana*, Vol. 19, (1993), P. 117-124.

(62)- Inter-Faith Network

(63)- Pakistan Association for Inter-Religious Dialogue—PAIRD

(64)-

- Jean Corbon, "Le Cénacle Libanais et le Dialogue Islamo-Chrétien", *Islamochristiana*, Vol. 7, (1981), P. 227-240.
- Christiaan van Nispen, "L'Association de la Fraternité Religieuse", *Islamochristiana*, Vol. 5, (1979), P. 253-258.
- Andreas D'Souza, "Dialogue in the Islamic Republic of Pakistan", *Islamochristiana*, Vol. 14, (1988), P. 211-218.

(65)- Gregorian University

(66)-

- Thomas Michel, "Teaching the Christian Faith in the Faculties of Theology of Turkey", *Encounter* (Rome), No. 164, (1990).
- Tarmizi Taher, "Pancasila Fifty Years On", *Islamochristiana*, Vol. 21, (1995), P. 87-94.

(مقالہ نگار انڈونیشیا کے وزیر مذہبی امور تھے۔)

Ibrahim M. Abu-Rabi', "Christian-Muslim Relations in the Twenty-First Century: Lessons from Indonesia", *Islamochristiana*, Vol. 24, (1998), P. 19-35.

(67)-

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

مکالمے سے متعلق متون کا ایک اور مفید مجموعہ، جس کا عنوان نسبتاً زیادہ مثبت ہے:

Leonard Swidler (ed.), *Muslims in Dialogue: The Evolution of a Dialogue*, Edwin Mellen Press, Lewiston, (1992).

(68)- Dialogue and Proclamation

(69)- Jacques Dupuis, S.J. (d. 2004)

(70)-

Pontifical Council for Inter-religious Dialogue and Congregation for the Evangelization of Peoples, *Dialogue and Proclamation: Reflections and Orientations on Inter-religious Dialogue and the Proclamation of the Gospel of Jesus Christ*, Vatican City, (1991).

(یہ دستاویز پونٹیفیکل کونسل برائے بین المذاہب مکالمہ اور جماعت برائے تبشیرِ اقوام نے مشترکہ طور پر شائع کی، اور اس میں دونوں اداروں کے سربراہان، کارڈینل فرانسس ارنزے اور کارڈینل جوزف ٹومکو، کے تعارفی کلمات اور مشترکہ بیان بھی شامل ہے۔)

اس پر ایم۔ فٹزجیرالڈ کا تبصرہ:

Michael L. Fitzgerald, Comment on "Dialogue and Proclamation", *Pro Dialogo* (Bulletin of the Pontifical Council for Inter-Religious Dialogue), Vol. 28, (1993), P. 23-33.

نیز فادر ڈوپوئی کی درج ذیل کتاب کے بارے میں ہونے والی تحقیقات کی رپورٹیں:

Jacques Dupuis, *Towards a Christian Theology of Religious Pluralism*, Orbis, Maryknoll NY, (1997).

The Tablet, (21 November 1998).

(اسی جریدے میں 16 جنوری 1999ء کو کارڈینل کونگ کی جانب سے فادر ڈوپوئی کا دفاع اور 13 مارچ 1999ء کو کارڈینل راٹزنگر کا جواب بھی شائع ہوا۔)

(71)-

- S. Al-Mani' and S. Al-Shaikhly, *The Euro-Arab Dialogue*, Pinter, London, (1983).
- Derek Hopwood (ed.), *Euro-Arab Dialogue: Relations between the Two Cultures*, Croom Helm, London, (1985).
- Haifaa A. Jawad, *Euro-Arab Relations*, Macmillan, London, (1992).
- Jørgen S. Nielsen and Sami A. Khasawnih, *Arabs and the West: Mutual Images*, University of Jordan Press, Amman, (1998).

(72)- Samuel Phillips Huntington (d. 2008)

(73)- Oxford Centre for Islamic Studies

(74)- Charles Philip Arthur George, now King Charles III (b. 1948, living)

(75)-

HRH Prince Charles, *Islam and the West*, Oxford Centre for Islamic Studies, Oxford, (1993).

CC BY

یہ خطاب درج ذیل جریدے میں بھی شائع ہوا:

HRH Prince Charles, "Islam and the West", *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 5, (1994), P. 67-74.

(76)- Charles Kimball (living)

(77)- Charles Kimball, *Striving Together: A Way Forward in Christian-Muslim Relations*, Orbis, Maryknoll NY, (1991), P. 1-2.

(78)- Trappist Monks

(79)- Charles Eugène de Foucauld (d. 1916)

(80)- Groupe Islamique Armé—GIA

(81)- Charles de Foucauld, *Letters from the Desert*, Burns and Oates, London, (1977).

(82)- Yoruba

(83)- Hausa

(84)- Sagamu

(85)- Kano

(86)- اس کی رپورٹ کے لیے دیکھیے:

The Economist, (31 July 1999).

(87)-

- John O. Hunwick (ed.), *Religion and National Integration in Africa: Islam, Christianity, and Politics in the Sudan and Nigeria*, Northwestern University Press, Evanston IL, (1992).
- Hugh P. Goddard, "Christian-Muslim Relations in Nigeria and Malaysia", in Lloyd Ridgeon (ed.), *Islamic Interpretations of Christianity*, Curzon, London, (2000).

(اصل انگریزی متن کے مطابق یہ کتاب 2000ء میں زیر اشاعت تھی۔)

(88)- Suad Joseph and Barbara L. K. Pillsbury (eds.), *Muslim-Christian Conflicts*, Westview Press, Boulder CO, (1978).

(89)- اس موضوع پر طالبی نے اپنی کتاب 'عیال اللہ' میں بحث کی ہے، جس کا تجزیہ آر۔ ایل۔ نیٹلر نے درج ذیل مقالے میں کیا ہے:

Ronald L. Nettler, "Mohamed Talbi: 'For Dialogue between All Religions'", in Ronald L. Nettler and Suha Taji-Farouki (eds.), *Muslim-Jewish Relations: Intellectual Traditions and Modern Politics*, Harwood Academic Publishers, Amsterdam, (1998), P. 190-193.

(90)-

Jørgen S. Nielsen (ed.), *Religion and Citizenship in Europe and the Arab World*, Grey Seal, London, (1992).

Yvonne Yazbeck Haddad and Adair T. Lummis, *Islamic Values in the United States*, Oxford University Press, Oxford, (1987).

(91)- اس کا موازنہ درج ذیل کتاب کے عنوان سے کیجیے:

Michael M. J. Fischer and Mehdi Abedi, *Debating Muslims: Cultural Dialogues in Postmodernity and Tradition*, University of Wisconsin Press, Madison, (1980).

(92)- William Butler Yeats (d. 1939)

(93)- Bertrand Arthur William Russell (d. 1970)

(94)- John Henry Newman (d. 1890)

(95)- Ferdinand III of Castile (d. 1252)

(96)- Alfonso X of Castile, 'the Wise' (d. 1284)

(97)- Ferdinand II of Aragon (d. 1516) and Isabella I of Castile (d. 1504)

(98)-

F. de B. de Medina, "Islam and Christian Spirituality in Spain: Contacts, Influences, Similarities", *Islamochristiana*, Vol. 18, (1992), P. 87-108.

یہودیوں کے بارے میں دیکھیے:

Mark R. Cohen, *Under Cross and Crescent: The Jews in the Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton, (1994).

(99)- Dervla Murphy, *Full Tilt*, Century, London, (1983), P. 138.

(100)- Christology

(101)- Karl Barth (d. 1968)

(102)- Paul Francis Knitter (b. 1939, living)

(103)- Christomonism

(104)- Paul F. Knitter, "Christomonism in Karl Barth's Evaluation of the non-Christian Religions", *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie*, Vol. 15, (1973), P. 38-64.

(105)- Christian Zionism

(106)- Benjamin Netanyahu (b. 1949, living)

(107)- Jerry Lamon Falwell Sr. (d. 2007)

(108)-

- Paul C. Merkley, *The Politics of Christian Zionism, 1891-1948*, Cass, London, (1998).
- Robert C. Fuller, *Naming the Antichrist: The History of an American Obsession*, Oxford University Press, Oxford, (1995).
- Paul Boyer, *When Time Shall Be No More: Prophecy Belief in Modern American Culture*, Harvard University Press, Cambridge MA, (1992).

(109)- Reinhard Willi Gottfried Bonnke (d. 2019)

(110)- Crusades

(111)- Cardinal Francis Arinze (b. 1932, living)

(112)-

- Paul Gifford, "'Africa Shall be Saved': An Appraisal of Reinhard Bonnke's Pan-African Crusade", *Journal of Religion in Africa*, Vol. 17, (1987), P. 63-92.
- Paul Gifford, *The New Crusaders: Christianity and the New Right in Southern Africa*, 2nd ed., Pluto, London, (1991), esp. P. 108-115.
- Paul Gifford, *Christianity and Politics in Doe's Liberia*, Cambridge University Press, Cambridge, (1993), esp. P. 257-271.

(113)- Karl Rahner (d. 1984)

(114)- Louis Massignon (d. 1962)

(115)- John Harwood Hick (d. 2012)

(116)- Wilfred Cantwell Smith (d. 2000)

(117)- Open Letter

(118)- Decade of Evangelism

(119)- John Macquarrie (d. 2007)

(120)-

John Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought*, SCM, London, (1990), P. 421-422.

نیز اس کی درج ذیل کتاب، بالخصوص باب 9 جو حضرت محمد ﷺ کے بارے میں ہے:

John Macquarrie, *The Mediators*, SCM, London, (1995), esp. Chapter 9.

(121)-

John Macquarrie, *Jesus Christ in Modern Thought*, P. 422.

کھلے خط (Open Letter) کے مکمل متن کے لیے دیکھیے:

John Wolffe (ed.), *The Growth of Religious Diversity: Britain from 1945 – A Reader*, Open University, London, (1994), P. 205-206.

(122)- Crucifixion or Cruci-Fiction?

(123)- Resurrection or Resuscitation?

(124)- یہ کتابچے اسلامک پروپیگیشن سینٹر انٹرنیشنل، ڈربن کی جانب سے مفت تقسیم کیے جاتے ہیں، اور بالترتیب 1984ء اور 1978ء میں پہلی مرتبہ شائع ہوئے۔

(125)- Kate Zebiri

OPEN ACCESS

(126)- Kate Zebiri, *Muslims and Christians Face to Face*, Oneworld, Oxford, (1997), P. 46.

(127)- Farid Esack

(128)- Islamic Theology of Liberation

(129)- Hermeneutical Revisionism

(130)- The Other

(131)-

Farid Esack, *Qur'an, Liberation and Pluralism: An Islamic Perspective of Interreligious Solidarity against Oppression*, Oneworld, Oxford, (1997), esp. P. 154-155 and 218-219.

(صفحات 154 تا 155 'مشرکون' کے بارے میں اور صفحات 218 تا 219 دیدات کے بارے میں ہیں۔)

Farid Esack, *On Being a Muslim: Finding a Religious Path in the World Today*, Oneworld, Oxford, (1999), esp. P. 153-154.

(یہ صفحات دیدات کے بارے میں ہیں۔)

(132)- Royal Institute for Inter-Faith Studies

(133)- Pope John Paul II (Karol Józef Wojtyła) (d. 2005)

(134)- 1998ء/1419ھ میں اینگلیکن کمیونین کی لیمبتھ کانفرنس میں ہونے والے مباحث کی رپورٹیں، جو عالمِ اسلام کے مختلف حصوں میں مسیحیوں کی صورتِ حال کے حوالے سے پائے جانے والے نمایاں تنوع سے متعلق ہیں:

The Church Times, (31 July 1998).

(135)- Cappadocian Fathers

(136)- Augustine of Hippo (Aurelius Augustinus) (d. 430 CE)

(137)-

مسلمانوں کے لیے تثلیث کے تصور کو قابلِ فہم بنانے کی ایک مسیحی کوشش کے لیے دیکھیے:

David Brown, *The Divine Trinity*, Sheldon Press, London, (1969).

ایک زیادہ فنی اور تاریخی بحث کے لیے دیکھیے:

Rachid Haddad, *La Trinité Divine chez les Théologiens Arabes, 750-1050*, Beauchesne, Paris, (1985).

(138)- Kenneth Robert Cracknell (d. 2022)

(139)- Kenneth Cracknell, *Considering Dialogue*, British Council of Churches, London, (1981), P. 1.

(140)- Groupe de Recherche Islamo-Chrétien—GRIC

(141)- Bradford

(142)- Anglican Diocese of Bradford

(143)- Yorkshire Dales

(144)- Appletreewick

(145)- Skyreholme

(146)- Parcevall Hall

(147)- Sir William Frederick Victor Mordaunt Milner, 8th Baronet (d. 1960)

(148)- Victor Alexander John Hope, 2nd Marquess of Linlithgow (d. 1952)