Al-Mīthāq *(Research Journal of Islamic Theology)*
ISSN: 2791-0989 (P), 2791-0997 (E)
Volume 05, **Issue** 03, July - September 2026, **PP**: 267-289
Open Access at: https://almithaqjournal.org/

Article QR

نبی اکرم ﷺ کے وصال کے بعد پہلی دو صدیوں میں مسلم مسیحی تعامل سے متعلق استشراقی آراء

Orientalist Views on Muslim-Christian Interaction in the First Two Centuries After the Death of the Prophet Muhammad (PBUH)

1. Saira Bano saira@numl.edu.pk	*Lecturer,* *Department of Islamic Thought and Culture,* *National University of Modern Languages, Islamabad.*
2. Syed Adeel Shah syedadeelahmedgilani@gmail.com	• *Lecturer (Islamic Culture),* *University of Art and Culture, Jamshuro.* • *Research Associate,* *Muslim Studies Centre, Islamabad.*
3. Usman Haneef usmanhaneef7@gmail.com	*Lecture (Islamic Studies),* *Government Dyal Singh Graduate College, Lahore.*

How to Cite:	Saira Bano, Syed Adeel Shah and Usman Haneef. 2026: "Orientalist Views on Muslim-Christian Interaction in the First Two Centuries After the Death of the Prophet Muhammad (PBUH)". Al-*Mīthāq (Research Journal of Islamic Theology)* 5 (03): 267-289.
Article History:	**Received**: 14-08-2026 | **Accepted**: 23-09-2026 | **Published**: 30-09-2026

Copyright:	**©The Authors**
Licensing:	This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.

Conflict of Interest: Author(s) declared no conflict of interest.

Abstract & Indexing

Publisher

HIRA INSTITUTE
of Social Sciences Research & Development

نبی اکرم ﷺ کے وصال کے بعد پہلی دو صدیوں میں مسلم مسیحی تعامل سے متعلق استشراقی آراء

Orientalist Views on Muslim-Christian Interaction in the First Two Centuries After the Death of the Prophet Muhammad (PBUH)

1. **Saira Bano**
Lecturer, Department of Islamic Thought and Culture,
National University of Modern Languages, Islamabad.
saira@numl.edu.pk

2. **Syed Adeel Shah**
   - *Lecturer (Islamic Culture), University of Art and Culture, Jamshuro.*
   - *Research Associate, Muslim Studies Centre, Islamabad.*
syedadeelahmedgilani@gmail.com

3. **Usman Haneef**
Lecture (Islamic Studies), Government Dyal Singh Graduate College, Lahore.
usmanhaneef7@gmail.com

Abstract

This paper examines the earliest phase of Muslim–Christian relations from the rise of Islam to the ninth century CE, with particular emphasis on the reciprocal perceptions and policies that shaped interaction between the two communities. It argues that the rapid expansion of the Islamic state following the death of the Prophet Muḥammad transformed Muslim–Christian relations from limited contact within Arabia into sustained engagement across the Middle East. The study analyses the earliest Christian interpretations of Islam, demonstrating that they developed along three principal lines: Islam as the fulfillment of God's promises to Abraham and Ishmael, as an instrument of divine judgment upon heterodox Christians, and as a Christian heresy. These interpretations were profoundly influenced by contemporary theological controversies, especially the divisions between Chalcedonian and non-Chalcedonian churches, as well as by the political realities of Byzantine rule. The chapter further investigates the evolution of Muslim policies towards Christians, tracing their development from the precedents established during the Prophet's lifetime to the administrative arrangements implemented after the Islamic conquests. Particular attention is given to the Constitution of Medina, the agreements with the Christians of Najrān, the emergence of the concept of ahl al-dhimma and the Covenant of ʿUmar as milestones in the institutionalisation of Muslim–Christian relations. It argues that Muslim attitudes were neither uniform nor static but evolved in response to changing political, military, and social circumstances. Likewise, Christian responses to Islam reflected diverse ecclesiastical, theological, and historical contexts rather than a single unified perspective. The study concludes that the formative period of Muslim–Christian interaction was characterised by both conflict and accommodation, and that understanding these relationships requires careful consideration of their historical context rather than reliance upon later theological or polemical interpretations.

Keywords: *Muslim–Christian Relations, Early Islam, Qur'anic Attitudes towards Christians, Ahl al-Dhimma, Constitution of Medina, Islamic Conquests, Interreligious Relations.*

تعارف

ابتدائی مسلم-مسیحی تعلقات کے مطالعے میں بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ دونوں مذاہب کے باہمی روابط کو اکثر ایک ہی زاویے سے دیکھا جاتا ہے۔ بعض مطالعات میں مسلم فتوحات کو صرف عسکری غلبے کے طور پر پیش کیا گیا ہے جبکہ بعض میں مسلم حکمرانی کے تحت غیر مسلم آبادی کے لیے پیدا ہونے والے انتظامی و قانونی نظام کو صرف مذہبی رواداری یا صرف مذہبی جبر کے عنوان سے سمجھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اسی طرح ابتدائی مسیحی ردِ عمل کو بھی بعض اوقات ایک متحد مسیحی موقف کے طور پر پیش کیا جاتا ہے حالاں کہ ساتویں اور آٹھویں صدی کی مسیحی دنیا مختلف کلیسیائی اور عقائدی تقسیمات کا شکار تھی۔ اس مسئلہ کی روشنی میں اس مقالے کا بنیادی سوال یہ ہے کہ اسلام کے ظہور اور اسلامی فتوحات کے بعد مسلم-مسیحی تعلقات کس طرح تشکیل پاتے گئے اور ان تعلقات کے بارے میں مختلف مسیحی جماعتوں نے اسلام کو کن مذہبی و تاریخی تصورات کے ذریعے سمجھا؟ اسی کے ساتھ یہ سوال بھی اہم ہے کہ مسلمانوں کی جانب سے مسیحی آبادی کے ساتھ اختیار کیے گئے رویے کیا ایک ہی نوعیت کے تھے یا بدلتے ہوئے سیاسی، فوجی اور انتظامی حالات کے ساتھ ان میں بھی تبدیلی آتی رہی؟ اس مقصد کے لیے قرآن و حدیث، ابتدائی مسلم تاریخی مصادر، مسیحی و سریانی روایات، الٰہیاتی تحریروں اور بعد کی قانونی و فقہی تدوین کو ان کے تاریخی اور ادبی سیاق میں دیکھا گیا ہے۔ بالخصوص بعد کے مصنفین کی روایات کو ان کے زمانی فاصلے کو ملحوظ رکھتے ہوئے استعمال کیا گیا ہے۔ اسی طرح شہادت ناموں اور کلیسیائی روایات کو ان کی مخصوص صنفی خصوصیات کے ساتھ پڑھا گیا ہے۔

تاریخی پس منظر

632ء میں نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد آنے والی چند دہائیوں میں مسلمانوں نے تاریخ عالم پر ناقابلِ تردید اثرات مرتب کیے۔ اس کا اندازہ لگانے کے لیے یہ دیکھا جا سکتا ہے کہ 622ء میں آپ ﷺ نے مکہ سے مدینہ ہجرت فرمائی۔ اس کے بعد اگلے دس برسوں میں آپ ﷺ اور صحابہ کرامؓ عرب میں ایک غالب قوم بن کر ابھرے اور پھر اس کے بعد اتنے ہی عرصے میں مسلمانوں نے اقوامِ عالم پر اپنی گہری چھاپ مرتب کر دی۔

آپ ﷺ کی وفات کے صرف دس برس بعد، یعنی 642ء میں مسلمان عراق میں قادسیہ اور ایران میں نہاوند کی جنگوں کے بعد ساسانی فارس جیسی طاقتور سلطنت کو فتح کر چکے تھے۔ ساسانی سلطنت کا خاتمہ ہو گیا اور اس کا آخری حکمران یزدگرد سوم 651ء میں وسطی ایشیا میں انتہائی ناگفتہ بہ انجام سے دوچار ہوا۔ مسلمانوں نے 636ء میں یرموک اور 640ء میں مصر کی فتح کے بعد آگے بڑھ کر سلطنتِ روم کے ایک بڑے حصے کو بھی اپنے قبضے میں لے لیا۔ بازنطینی سلطنت کا تقریباً نصف حصہ مسلمانوں کے قبضے میں آ چکا تھا۔ مغربی مؤرخین نے لکھا ہے کہ یرموک میں مسلمانوں کی فتح کے بعد ہرقل نے انتہائی لاچاری کی حالت میں کہا کہ:

اے شام! الوداع۔ تم دشمن کے لیے انتہائی عمدہ ملک ثابت ہو گا[1]۔

اس کے بعد اگلی ایک صدی تک اسلامی ریاست میں توسیع ہوتی رہی۔ 750ء تک اسلامی ریاست اپنے رقبے اور طاقت کے اعتبار سے ایک عظیم ترین ریاست کا روپ اختیار کر چکی تھی، جس کی حدود میں شمالی افریقہ، وسطی ایشیا، اسپین، افغانستان اور برصغیر کے علاقے شامل تھے[2]۔

750ء کے بعد مسلمانوں کی فتوحات کا یہ سلسلہ کئی صدیوں تک معطل رہا۔ اس کی پہلی وجہ یہ تھی کہ مسلمانوں نے مزید توسیع کے بجائے ریاستی تنظیم اور استحکام کی طرف توجہ مبذول کی۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ مسلمان سیاسی دھڑوں میں تقسیم ہونے لگے

جس کی بنا پر مسلم دنیا کی آبادی گروہوں اور ٹکڑوں میں بٹنے لگی اور مرورِایام کے ساتھ اس تقسیم میں نمایاں تیزی پیدا ہوئی۔ اس کے باوجود ابتدائی عہد میں مسلمانوں کی جانب سے دنیا پر مرتب ہونے والے غیر معمولی اثرات کا انکار ممکن نہیں کیونکہ ان اثرات کی بنا پر تاریخِ عالم کا دھارا تبدیل ہو گیا تھا۔

عہد نبوی ﷺ اور مابعد ادوار میں ایک اہم فرق یہ تھا کہ عیسائیوں کے ساتھ آپ ﷺ کا تعامل محدود پیمانے پر تھا۔ بعد میں اسلامی ریاست میں توسیع ہوئی اور مسلمانوں کو عسکری اور سیاسی کامیابیاں حاصل ہوئیں جن کے نتیجے میں عیسائیوں سمیت دیگر ادیان کے پیروکاروں کے متعدد گروہوں کے ساتھ تعامل کا موقع میسر آیا۔ روم کی سلطنت کے جن علاقوں کو فتح کیا گیا ان میں زیادہ آبادی عیسائیوں کی تھی۔ ان کا تعلق الگ الگ کلیسیائی فرقوں کے ساتھ تھا۔ ایران میں بھی عیسائی اقلیت میں موجود تھے اور ان کا تعلق نسطوری کلیسیا سے تھا۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ مسلمانوں کو جن عیسائیوں کے ساتھ واسطہ پیش آیا وہ نام کی حد تک عیسائی ضرور تھے لیکن ان کا تعلق کسی ایک فرقے کے ساتھ نہیں تھا۔ ان فرقوں کے درمیان اختلافات کی شدت نمایاں تھی جس کی بنا پر مسلمانوں کا ان کے ساتھ رویہ بھی ایک جیسا نہیں تھا۔ تقریباً دو صدیوں یعنی نویں صدی عیسوی کے نصف اول تک، ان عیسائیوں کے ساتھ مسلمانوں کے تعلقات جاری رہے۔

اسلام کے بارے میں ابتدائی مسیحی تعبیرات

1: پہلی نمایاں تعبیر: مذہبی پیشین گوئی کا مصداق

مشرقِ وسطیٰ پر مسلم برادری کے ابتدائی اور گہرے اثرات کے بعد اس نئے ظہور پذیر ہونے والے مظہر کے بارے میں مسیحیوں کا پہلا ردِعمل یہ تھا کہ اسے عہد قدیم کے بعض بیانات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جائے کیونکہ عیسائیوں کو ان میں سے کچھ بیانات 630ء اور 640ء کی دہائیوں میں پیش آنے والی تبدیلیوں سے خاص مناسبت رکھتے ہوئے محسوس ہوتے تھے۔ خصوصی طور پر عہد قدیم کی پہلی کتاب "پیدائش" میں موجود بعض بیانات اس بات کی وضاحت کے لیے ایک اہم کلید معلوم ہوتے تھے کہ آخر یہ سب کچھ کیوں اور کیسے ہو رہا ہے۔ اس کو یوں سمجھا جا سکتا ہے کہ کتابِ پیدائش میں حضرت ابراہیم علیہ السلام کے دو بیٹوں کو خاص اہمیت دی گئی ہے۔ حضرت اسماعیل علیہ السلام زمانی اعتبار سے پہلے پیدا ہوئے تھے۔ یہودی اور عیسائی علما کا خیال ہے کہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی باندی ہاجرہ کے بیٹے تھے۔ مسلمان سیرت نگاروں کا موقف ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ السلام نے ہاجرہ کو آزاد کر کے ان سے شادی کی تھی اور اسماعیل علیہ السلام کی وفات کے وقت وہ آزاد خاتون کی حیثیت سے ابراہیم علیہ السلام کی زوجیت میں تھیں[3]۔

حضرت اسحاق علیہ السلام بعد میں پیدا ہوئے لیکن چونکہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زوجہ سارہ کے بیٹے تھے اس لیے یہودی اور مسیحی مؤرخین کی جانب سے انہیں حضرت ابراہیم علیہ السلام کا وارث قرار دیا گیا۔ مسلمانوں کے مطابق حضرت اسماعیل علیہ السلام بھی حضرت اسحاق علیہ السلام کی طرح حضرت ابراہیم علیہ السلام کے حقیقی وارث تھے۔ عہد عتیق میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے حضرت اسماعیل علیہ السلام کے بارے میں بعض وعدے فرمائے تھے۔ کتابِ پیدائش کے مطابق:

> "But God said to Abraham: … I will make a nation of the son of the slave woman [Hagar] also, because he is your offspring."[4]
>
> خدا نے ابراہیم علیہ السلام سے فرمایا کہ میں تمہاری کنیز ہاجرہ کے فرزند سے بھی ایک قوم پیدا کروں گا کیونکہ وہ بھی تمہاری نسل سے ہے۔

چند فقرات کے بعد اسی عہد کا اعادہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"I will make him a great nation."[5]

میں اسے ایک بڑی قوم بنادوں گا۔

"گرہارڈوان ریڈ"(Gerhard von Rad) کے مطابق چار ابواب کے بعد کتابِ پیدائش کے باب 25 میں جب حضرت ابراہیم علیہ السلام کی نسل کا ذکر کیا جاتا ہے تو حضرت اسماعیل علیہ السلام کے بیٹوں کا تذکرہ حضرت اسحاق علیہ السلام کی اولاد سے پہلے کیا جاتا ہے۔ مزید یہ کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام کے بارہ بیٹوں کا ذکر کیا گیا ہے اور روایتی طور پر اس کی یہ تعبیر کی جاتی رہی ہے کہ جس طرح بنی اسرائیل کے بارہ قبیلے ایک مقدس اور مخصوص جماعت کی حیثیت رکھتے تھے، اسی طرح حضرت اسماعیل علیہ السلام کے بارہ بیٹے بھی کسی نہ کسی طرح ایک مقدس اور اہم وحدت کی نمائندگی کرتے تھے[6]۔

"جان مورہیڈ"(John Moorhead) لکھتا ہے کہ جب مسلم امت اچانک تاریخ کے افق پر نمایاں ہو کر سامنے آئی تو اس کے ظہور کی ایک تشریح یہ کی گئی کہ یہ دراصل ان کتابی وعدوں کی تکمیل ہے۔ مثال کے طور پر آرمینیائی بشپ "سیبیوس" (Sebeos) نے 661ء سے پہلے نبی اکرم ﷺ کی دعوت اور کردار کی وضاحت کرتے ہوئے بیان کیا کہ "وہ محمد ﷺ شریعتِ موسوی کے بہت بڑے عالم اور ماہر تھے اور انہوں نے عربوں کو ابراہیم علیہ السلام کے خدا کی معرفت سکھائی۔" مورہیڈ مزید لکھتا ہے کہ سیبیوس کے مطابق نبی اکرم ﷺ نے اپنے پیروکاروں کو یہ بھی بتایا کہ اللہ تعالیٰ ان کے ذریعے وہ وعدہ پورا کرنے والا ہے جو اس نے حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان کی نسل سے کیا تھا۔ اسی وجہ سے سیبیوس کے بقول "اسماعیلی عرب صحراء سے نکلے اور یروشلم کے گرد و نواح کی سرزمین کی طرف روانہ ہوئے[7]۔"

آسٹریلوی مؤرخ جان مورہیڈ (John Moorhead) اس حوالے سے تبصرہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"Sebeos reports that both Jews and Arabs accepted that the Arabs were descended from the patriarch Abraham … and seems to have accepted this connection between God's Old Dispensation and the Arabs of his time[8]."

سیبیوس بیان کرتا ہے کہ یہودی اور عرب دونوں اس بات کو تسلیم کرتے تھے کہ عربوں کا نسب حضرت ابراہیم علیہ السلام تک پہنچتا ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سیبیوس نے بھی خدا کے قدیم عہد اور اپنے زمانے کے عربوں کے درمیان اس تعلق کو قبول کر لیا تھا۔

جان مورہیڈ کے مطابق ایک گمنام راہب کی طرف ایک تاریخ کی کتاب منسوب ہے جو نسطوری روایت سے تعلق رکھتا تھا اور 670ء کی دہائی میں عراق میں لکھی گئی تھی۔ اس کتاب میں بھی یہ گواہی ملتی ہے کہ اسماعیلی عرب فتوحات حاصل کر رہے تھے اور یہ کامیابیاں کسی حد تک اس وجہ سے تھیں کہ وہ حضرت ابراہیم علیہ السلام کے نقشِ قدم پر چل رہے تھے۔ اس مؤرخ کے مطابق جب حضرت ابراہیم علیہ السلام صحرا میں جا کر آباد ہوئے تو انہوں نے وہاں خدا کی عبادت کرنے اور قربانی پیش کرنے کے لیے ایک عبادت گاہ تعمیر کی۔ لہٰذا عرب جب خدا کی عبادت کرتے ہیں تو وہ کوئی نئی چیز ایجاد نہیں کر رہے ہوتے بلکہ ایک قدیم ابراہیمی روایت کی پیروی کر رہے ہوتے ہیں۔ یہ مؤرخ ایک دلچسپ لسانی ربط بھی پیش کرتا ہے۔ اس کے مطابق یثرب کے نئے نام مدینہ کا تعلق "میدیان" سے ہے جو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے بیٹوں میں سے ایک کا نام تھا۔ یہ بیٹا حضرت ابراہیم علیہ السلام کی زوجہ قطورہ سے پیدا ہوا تھا[9]۔

حالیہ برسوں میں مستشرقین میں سے مائیکل کوک (Michael Cook) اور پیٹریشیا کرون (Patricia Crone) نے اپنی کتاب Hagarism میں اسلام کے آغاز اور ابتدائی ارتقا کے بارے میں ایک مکمل نظریہ اسی بنیاد پر پیش کیا ہے۔ اس نظریے

کے مطابق اسلام کو ایک ایسی تحریک کے طور پر سمجھا جانا چاہیے جو شعوری طور پر ہاجرہ کی اولاد سے تعلق رکھنے والوں کی تحریک تھی۔ اس کتاب کے ابتدائی صفحات میں ان دونوں تاریخی متون کا حوالہ دیا گیا ہے جن کا ابھی ذکر ہوا لیکن مصنفین نے انہیں محض اس حیثیت سے نہیں لیا کہ وہ اسلام کے ظہور کے بارے میں مسیحی تعبیرات اور تشریحات ہیں، بلکہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ انہیں روایتی مسلم بیانات کے مقابلے میں ابتدائی اسلامی تاریخ کی زیادہ قابلِ اعتماد اور زیادہ اہم توصیف سمجھتے ہیں[10]۔ اسی لیے خود مستشرقین میں سے نیل رابنسن (Neal Robinson) نے اس موقف پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ مذکورہ دونوں مصنفین اس موقف میں حد اعتدال سے آگے بڑھ گئے ہیں اور اس موقف کو تاریخی اعتبار سے بھی قبول کرنا مشکل ہے[11]۔ تاہم اسلام سے متعلق مذکورہ دونوں مصنفین کی یہ ابتدائی تعبیر زیادہ دیر تک برقرار نہ رہ سکی اور جلد ہی اسے متعدد چیلنجوں کا سامنا کرنا پڑا کیونکہ آہستہ آہستہ یہ بات واضح ہونے لگی کہ مسلمان اپنے آپ کو کسی نسلیت کے ساتھ مربوط کرنے کے بجائے اپنے ظہور کو خدا کی مشیت کا حصہ سمجھتے ہیں۔ ان کا نظریہ ہے کہ اسلام دراصل حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے پیغام میں ہونے والی تحریفات کی تطہیر کے علاوہ اس پیغام کی تکمیل کا ذریعہ بھی ہے۔ لہٰذا مسلمانوں کے فرائض میں اہلِ کلیسا کی اصلاح شامل ہے۔ اسی لیے ہمیں قرآن مجید اور احادیث مبارکہ میں عیسائیوں کو اسلام کی جانب دعوت دینے سے متعلق کثیر مواد ملتا ہے[12]۔ اس مسلم فکر کے مغربی دنیا میں پہنچنے کے نتیجے میں اسلام کو نہ صرف ایک الٰہی عہد کی تکمیل کے طور پر دیکھنے کی روایت شروع ہوئی بلکہ مسیحی دنیا نے اسے ایک ابھرتے ہوئے چیلنج کے طور پر محسوس کرنا شروع کر دیا۔

2: دوسری نمایاں تعبیر: خدائی مواخذہ

اس کے بعد بہت جلد اسلام کے ظہور کی ایک نئی تعبیر سامنے آئی۔ اس مرحلے میں مسیحی دنیا کے اندر موجود اختلافات اور تقسیمات نمایاں ہو کر اپنے اثرات ظاہر کرنے لگیں۔ نبی اکرم ﷺ کے بعد مسلمانوں اور مسیحیوں کے ابتدائی روابط میں شامل تمام مسیحی "مشرقی مسیحی" تھے۔ بعد میں جب اسلامی سلطنت شمالی افریقہ اور اسپین تک پھیل گئی تو مغربی مسیحیوں نے بھی اسلام کے بارے میں اپنی نسبتاً مختلف تعبیرات اور تشریحات پیش کرنا شروع کیں۔ لیکن اس دور کی مشرقی مسیحی دنیا خود بھی مختلف فرقوں میں تقسیم تھی۔ ان میں سب سے بنیادی اختلاف ان لوگوں کے درمیان تھا جنہوں نے عقائد سے متعلق "مجلسِ خلقیدون" کے فیصلوں کو قبول یا مسترد کر رکھا تھا۔

(**نوٹ:** مجلسِ خلقیدون (Council of Chalcedon) 451ء میں بازنطینی سلطنت کے شہر خلقیدون میں منعقد ہوئی۔ اس مجلس کا بنیادی موضوع حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی ذات اور آپ کی الوہیت وانسانیت کے باہمی تعلق کی تعیین تھا۔ مجلس نے اس عقیدے کی توثیق کی کہ مسیح ایک ہی شخص ہیں، مگر ان میں دو کامل طبیعتیں (الٰہی اور انسانی) موجود ہیں جو بغیر اختلاط، بغیر تبدیلی، بغیر تقسیم اور بغیر جدائی ایک ہی شخص میں متحد ہیں۔ اس کے علاوہ مجلس نے نیقیہ (325ء) اور قسطنطنیہ (381ء) کی سابقہ مجالس کے عقائد کی توثیق کی اور اسکندریہ کے سیرل اور رومی اسقف لیو اول کی مسیحی عقیدے سے متعلق تعلیمات کو بھی قبول کیا۔ اس فیصلے کے نتیجے میں مسیحی دنیا میں مزید مذہبی تقسیم پیدا ہوئی اور مصر، شام اور بعض دیگر علاقوں کے متعدد مسیحیوں نے خلقیدونی عقیدے کو قبول نہیں کیا۔)

اسلام کے بارے میں اس دور میں جو مختلف آراء اور فیصلے سامنے آنے لگے وہ بڑی حد تک نہ صرف اسی فرقہ وارانہ تقسیم کی عکاسی کرتے ہیں بلکہ اس تقسیم سے گہرے طور پر متاثر نظر آتے ہیں۔

"ولیم ہیو کلفرڈ فرینڈ" (William Hugh Clifford Frend) نے اس پہلو کی جانب توجہ مبذول کروائی ہے کہ سب سے پہلے غیر خلقیدونی مسیحیوں کے ہاں ابتدائی ابراہیمی تعبیر کے بعد اسلام کو اس طرح سمجھا جانے لگا کہ اس کا ظہور کسی نہ کسی معنی میں خدا کے فیصلے اور سزا کا اظہار تھا۔ یعنی یہ ایک ایسی تحریک تھی جس کا مقصد ان لوگوں پر الٰہی مواخذہ نافذ کرنا تھا جو گمراہی یا غلطی کا

شکار ہو گئے تھے۔ یہ نقطۂ نظر مونوفیزیت اور نسطوری مسیحیت سے تعلق رکھنے والے مصنفین میں ملتا ہے۔ مثلاً مصری کتاب "تاریخ البطارکۃ" کے قبطی مرتب سیوروس الاسمونی (Severus of Asmounein) نے لکھا ہے کہ خدا نے اہلِ روم کی افواج کا ساتھ چھوڑ دیا تھا۔ اس کی پہلی وجہ یہ تھی کہ رومی عیسائیوں میں فاسد عقائد در آئے تھے اور دوسری وجہ کہ تھی کہ مجلسِ خلقیدونیہ میں طے کیے گئے عقائد کے ردِ عمل کے طور پر آبائے کلیسا کی جانب سے ان پر لعنت کی گئی تھی جس کے نتیجے میں یہ لوگ خدا کی قربت سے محروم ہو گئے تھے[13]۔

جان مورہیڈ لکھتا ہے کہ بارہویں صدی عیسوی کے مونوفیزیت مصنف میخائل سریانی (Michael the Syrian) اس خیال کی ترویج کر رہا تھا کہ:

> منتقم خدا نے جنوب سے اسماعیل کی اولاد کو اٹھایا تاکہ ہمیں رومیوں کے شکنجے سے نجات دے۔ ہم رومیوں کے ظلم، ان کی بدکرداری، ان کے غضب اور ہمارے خلاف ان کی شدید سختی سے آزاد ہو گئے اور ہمیں امن نصیب ہوا۔ یہ ہمارے لیے کوئی معمولی فائدہ نہیں تھا[14]۔

یہاں ماخذی احتیاط ضروری ہے کہ میخائل سریانی ساتویں صدی کا معاصر مصنف نہیں بلکہ بارہویں صدی کا مؤرخ تھا؛ لہٰذا اس کی روایت کو براہِ راست معاصر شہادت کے بجائے بعد کی سریانی تاریخی یادداشت کے طور پر دیکھنا زیادہ مناسب ہے۔

اپنے باہمی اختلافات کے باوجود یہ دونوں مکاتبِ فکر اس بات پر متفق تھے کہ اسلام دراصل خدا کے فیصلے اور سزا کا ایک ذریعہ ہے لیکن ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک یہ سزا خود ان پر نہیں بلکہ ان کے مذہبی اور کلیسائی مخالفین پر نازل ہوئی تھی۔ یعنی یہ سزا ان مسیحیوں پر نازل ہوئی جنہوں نے مجلسِ خلقیدونیہ میں طے پانے والے عقائد کو قبول کیا تھا۔ اس مرحلے پر ایک اور بائبلی مثال کو بھی استعمال کیا گیا۔ یہ مثال بابلی بادشاہ بخت نصر کی تھی جس نے 58 یا 586 قبلِ مسیح میں یروشلم کو تباہ کر دیا تھا۔ عہد قدیم کے بعض انبیاء خصوصاً "یرمیاہ" نے بخت نصر کے اس اقدام کو محض ایک سیاسی یا فوجی واقعہ نہیں سمجھا تھا بلکہ اسے ایک ایسی قوم پر خدا کے فیصلے اور سزا کے نفاذ کے طور پر تعبیر کیا تھا جو اخلاقی اور دینی زوال کا شکار ہو چکی تھی۔ اسی طرح غیر خلقیدونی مسیحیوں نے اسلامی فتوحات کو بھی اپنے مخالف خلقیدونی مسیحیوں کے خلاف خدا کے فیصلے اور مواخذے کے طور پر سمجھا۔

اس صورتِ حال میں صرف مذہبی اور عقائدی عوامل ہی کارفرما نہیں تھے بلکہ سیاسی اور تاریخی عوامل نے بھی نہایت اہم کردار ادا کیا۔ نسطوری اور مونوفیزیت دونوں گروہ نہ صرف قسطنطنیہ میں قائم سرکاری کلیسا سے عقائدی اختلاف رکھتے تھے بلکہ مصر اور شام میں بازنطینی حکام کے ہاتھوں سخت مظالم اور ناروا سلوک کا بھی شکار رہے تھے۔ ان مظالم کی حوصلہ افزائی مجلسِ خلقیدون کے فیصلوں کو قبول کرنے والے بشپ صاحبان کی طرف سے بھی کی جاتی تھی۔ مثال کے طور پر مصر میں قبطی مسیحیوں کو "سائرس" کے دور میں شدید ظلم و ستم کا سامنا کرنا پڑا۔ سائرس کو 631ء میں بازنطینی شہنشاہ "ہرقل" نے بیک وقت مصر کا گورنر اور مصر کے کلیسا کا پادری اعظم مقرر کیا تھا۔ اپنی تقرری سے لے کر عربوں کے ہاتھوں مصر کی فتح تک سائرس نے مصر کے اکثر مسیحیوں کو نہ صرف مجلسِ خلقیدونیہ کے عقائد سے بلکہ بازنطینی سلطنت سے بھی بدظن کر دیا۔ عیسائی مؤرخین اس کو ”The Great Persecution“ (عظیم استبداد) کا عنوان دیتے ہیں۔ یہ ایسی سرکاری جبر و استبداد کی مہم تھی جس کا آغاز رومی شہنشاہ ڈایوکلٹین (Diocletian) نے 303ء میں کیا اور جو 312ء تک جاری رہی۔ اس مہم کا مقصد مسیحیوں کو ان کے مذہب سے دستبردار کرنا اور رومی سلطنت میں روایتی مشرکانہ مذہب کو دوبارہ مضبوط کرنا تھا۔ چنانچہ W. H. C. Frend لکھتا ہے:

قققازی نے دہشت کا ایسا دور شروع کیا جس کی مثال مصریوں نے عظیم ظلم و ستم کے زمانے کے بعد کبھی نہیں دیکھی تھی۔635ء سے 641ء کے درمیان ہر قل اور رومی سلطنت کے لیے جو بھی وفاداری باقی تھی، وہ بتدریج ختم ہو گئی[15]۔

مزید بر آں 608ء سے 629ء کے درمیان بازنطینی سلطنت کے مشرقی صوبے ایرانی یعنی ساسانی سلطنت کے قبضے میں رہے۔ اس عرصے میں غیر خلقیدونی مسیحیوں کے ساتھ ایرانی حکمرانوں نے نسبتاً زیادہ رواداری اور احترام کا برتاؤ کیا جو انہیں بازنطینی حکومت کے دور میں حاصل نہیں تھا۔ اسی لیے جب مسلمان پہلی مرتبہ ان علاقوں میں آئے تو بہت سے غیر خلقیدونی مسیحیوں نے ان کا خیر مقدم کیا۔ ان کی نظر میں مسلمان ایرانیوں کی طرح بازنطینی شہنشاہوں اور خلقیدونی کلیسائی حکام کے ظلم و ستم سے نجات دلانے والے آزاد کنندہ تھے۔ فرینڈ نے اس صورتِ حال کا خلاصہ کرتے ہوئے لکھا ہے:

"What the Persian era showed was that a foreign overlord was not necessarily a persecutor, but a Chalcedonian nearly always was[16]."

ایرانی دور نے یہ بات واضح کر دی تھی کہ ہر غیر ملکی حکمران لازماً ظالم نہیں ہوتا، لیکن ایک خلقیدونی حکمران تقریباً ہمیشہ (ظالم) ہوتا تھا۔

3: تیسری نمایاں تعبیر: اسلام بطور مسیحی بدعت

ان مسیحیوں میں اسلام کے ظہور کی ایک بالکل مختلف تعبیر سامنے آئی جو اسلامی حکومت قائم ہونے کے بعد بھی مجلسِ خلقیدونیہ سے اپنی وفاداری پر قائم رہے۔ بعد کے زمانے میں یہ گروہ ملکائی (Melkites) کے نام سے معروف ہوا کیونکہ وہ بازنطینی کلیسائی عبادت سے وابستہ تھا اور عام طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ اس کی سیاسی وفاداری بھی بازنطینی شہنشاہ کے ساتھ ہے۔

(**نوٹ:** ملکائی کا لقب دراصل سریانی زبان کے لفظ "ملکا" سے ماخوذ ہے، جس کے معنی "بادشاہ" ہیں۔ جدید دور میں "ملکائی" کی اصطلاح عام طور پر مشرقِ وسطیٰ کے ان رومن کیتھولک مسیحیوں کے لیے استعمال ہوتی ہے جو لاطینی عبادتی روایت کے بجائے بازنطینی عبادتی روایت کی پیروی کرتے ہیں۔ انہیں بعض اوقات یونانی کیتھولک بھی کہا جاتا ہے۔)

اسلامی حکومت کے پہلے تقریباً ایک سو برس کے دوران اس گروہ نے اسلام کے بارے میں ایک ایسی تشریح پیش کی جو غیر خلقیدونی مسیحیوں کی تعبیر سے نمایاں طور پر مختلف تھی۔ اس نقطۂ نظر کی نمائندگی کرنے والی ممتاز شخصیت یوحنا الدمشقی ہے۔ اس کے افکار اور تحریروں میں اس رجحان کی نمایاں مثالیں ملتی ہیں۔ جیسا کہ اس کے نام سے ظاہر ہوتا ہے، یوحنا الدمشقی کا خاندان دمشق سے تعلق رکھتا تھا، جہاں وہ ایک عرصے سے خاصا بااثر تھا۔ اس کا ایک ثبوت یہ ہے کہ اس کے دادا منصور بن سرجون نے 635ء میں دمشق شہر عرب فاتحین کے حوالے کیا تھا[17]۔ یوحنا الدمشقی پر کام کرنے والا محقق ڈینئیل جینوسک سہاس (Daniel Janosik Sahas) اس بات کی نشاندہی کرتا ہے کہ "منصور بن سرجون" نام یونانی طرز کا نہیں بلکہ شامی عرب مسیحیوں کے ناموں سے زیادہ مشابہت رکھتا ہے۔ ان کے نزدیک یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ عرب آبادی کا اثر ورسوخ شام اور اس سے آگے کے علاقوں تک پھیل چکا تھا۔ یوحنا الدمشقی نے غالباً بارہ سال کی عمر تک مسلمانوں کے ساتھ تعلیم حاصل کی جس کی وجہ سے وہ یونانی کے ساتھ ساتھ عربی زبان پر بھی عبور رکھتا تھا۔ اپنے والد اور دادا کی طرح اس نے بھی دمشق کی انتظامیہ میں ایک بلند سرکاری منصب حاصل کیا۔ بعض تاریخی روایات کے مطابق وہ شہر کے حاکم کا معاونِ خاص تھا، جبکہ دیگر روایات کے مطابق اس کے ذمے مالیاتی امور کی ایک اہم ذمہ داری تھی۔ تاہم اپنی زندگی کے آخری تقریباً پچیس برس اس نے فلسطین میں واقع "سینٹ ساباس" کی خانقاہ میں گزارے جہاں وہ دمشق کے مسلم حکمرانوں کی ملازمت سے سبک دوش ہونے کے بعد گوشہ نشین ہو گیا تھا۔ مشرقی کلیسا کی روایت میں یوحنا الدمشقی کو

عموماً آبائے کلیسا کی آخری عظیم شخصیت سمجھا جاتا ہے[18]۔

اپنے ذاتی تجربات اور گہرے الٰہیاتی غور و فکر کی بنیاد پر یوحنا الدمشقی نے اسلام کے بارے میں ایک نئی تعبیر پیش کی۔ اس تعبیر کا بنیادی نکتہ یہ تھا کہ اسلام کو مسیحیت کے ایک بدعتی فرقے کے طور پر سمجھا جانا چاہیے۔ مسلمانوں کے ساتھ مختلف مواقع اور مختلف سطحوں پر ہونے والے اپنے روابط کے نتیجے میں یوحنا اسلام کے عقائد اور مذہبی اعمال کے بارے میں براہِ راست اور کافی حد تک قابلِ اعتماد معلومات حاصل کرنے میں کامیاب ہوا۔ اسے قرآن مجید سے بھی کسی حد تک واقفیت حاصل ہو گئی تھی۔ اسی معلومات کی بنیاد پر اس نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ اگرچہ بہت سے بنیادی معاملات میں دونوں مذہبی برادریوں کے درمیان نمایاں اختلافات موجود ہیں تاہم مسلمانوں کے بعض عقائد مسیحیوں کے عقائد سے مشترک ہیں۔ یوحنا کے نزدیک اس اشتراک اور اختلاف دونوں کی سب سے مناسب توجیہ یہ تھی کہ اسلام کو مسیحیت سے نکلنے والی ایک بدعت قرار دیا جائے۔ یعنی اس کے خیال میں اسلام کوئی مکمل طور پر نیا یا مستقل مذہب نہیں تھا بلکہ مسیحی تعلیمات سے متاثر ہو کر وجود میں آنے والا ایک ایسا مذہبی فرقہ تھا جو بنیادی مسیحی عقائد سے انحراف کر گیا تھا۔ یہ نقطۂ نظر یوحنا الدمشقی نے اپنی دو تصانیف میں بیان کیا ہے۔ پہلی کتاب De Haeresibus یعنی "بدعات کے بارے میں" ہے جبکہ یہ کتاب اس کی دوسری تصنیف De Fide Orthodoxa یعنی "صحیح العقیدہ ایمان کے بارے میں" کی تکمیل کے طور پر لکھی گئی تھی۔

بدعات پر مشتمل کتاب میں یوحنا نے دنیائے مسیحیت کی ایک سو معروف بدعات کا ذکر کیا ہے۔ ان بدعات کی وضاحت کرتے ہوئے اس نے بڑی حد تک سابق مسیحی مصنفین کی تصانیف سے استفادہ کیا اور اس کے بعد اسلام کو بدعت نمبر 101 قرار دیا۔ اسلام کے بارے میں بحث کو یوحنا نے جس اسلوب میں پیش کیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک طرف اس کے پاس مسلمانوں کے عقائد اور عملی مذہبی زندگی کا براہِ راست مشاہدہ تھا اور دوسری طرف اس کے پاس نظریاتی معلومات بھی موجود تھیں۔ مثلاً وہ جانتا تھا کہ اسلام سے پہلے عرب میں رائج بت پرستانہ مذہب کی نوعیت کیا تھی۔ نبی اکرم ﷺ نے اسی ماحول میں توحید کی دعوت پیش کی تھی۔ اس ضمن میں یوحنا نے سورۂ اخلاص کا نسبتاً درست خلاصہ پیش کیا ہے کہ اللہ ایک ہے، تمام کائنات کا خالق ہے، نہ وہ کسی سے پیدا ہوا ہے اور نہ اس کی کوئی اولاد ہے۔ اسے قرآن مجید کے بعض مضامین سے بھی واقفیت تھی کیونکہ اس نے اس کی چار سورتوں کے نام نقل کیے ہیں:

- سورۃ البقرۃ۔
- سورۃ النساء۔
- سورۃ المائدۃ۔
- اور ایک ایسی سورت جسے وہ "اللہ کی اونٹنی" کہتا ہے۔

اس کے بارے میں محقق سہاس کی رائے ہے کہ غالباً اس سے مراد "سورۃ الاعراف" یا "سورۃ الشعراء" ہے۔ اسی طرح یوحنا مسلمانوں کے بعض مذہبی اعمال سے بھی واقف تھا، مثلاً:

- مکہ میں کعبہ کے کونے میں نصب حجر اسود کو بوسہ دینا؛
- ختنہ کرنا؛
- سبت کا اہتمام نہ کرنا؛
- بعض کھانوں اور شراب سے اجتناب کرنا[19]۔

یوحنا کو قرآن مجید میں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بارے میں بیان کردہ تعلیمات کا بھی علم تھا یعنی یہ کہ وہ اللہ کا کلمہ، اس کی

طرف سے روح اور اس کا بندہ ہیں، معجزانہ طور پر پیدا ہوئے، لیکن انہیں صلیب نہیں دی گئی۔ غالباً اسی نکتے کی بنیاد پر یوحنا نے اسلام کو ایک مسیحی بدعت کے طور پر پیش کیا تھا۔ یوحنا کا دعویٰ ہے کہ نبی اکرم ﷺ اتفاقاً عہد نامہ قدیم اور عہد نامہ جدید سے واقف ہوئے اور پھر ایک آریوسی راہب کی مدد سے اپنی ایک بدعت وضع کی۔ اگر روایتی کلیسیا کے ہاں آریوسیت بھی مسیحیت کی ہی ایک بدعتی صورت تھی تو یہ سمجھنا آسان ہے کہ اسلام کو بھی اسی طرح ایک بدعت کے طور پر کیوں پیش کیا گیا۔ چنانچہ یوحنا کے مطابق نبی اکرم ﷺ نے یہ دعویٰ کیا کہ ان پر آسمان سے ایک کتاب نازل کی گئی ہے لیکن یوحنا نے اسلام سے متعلق ناقص علم اور کلیسیائی مذہبی تعصب کا مظاہرہ کرتے ہوئے آپ ﷺ کے دعوائے نبوت کو مسترد کرتے ہوئے اسلام کو "اسماعیلیوں کی ایک فریب دینے والی خرافات" اور "دجال کا پیش رو" قرار دیا۔ اس کی دوسری تعبیر اسلام کے بارے میں نہایت منفی رائے کی عکاسی کرتی ہے لیکن سہاس کا خیال ہے کہ یہ اسلام کے خلاف کسی خاص عداوت کا اظہار نہیں تھا بلکہ یوحنا ہر اس شخص کو جسے وہ بدعتی سمجھتا تھا، معمول کے مطابق یہی لقب دیتا تھا۔ اسی کتاب میں اس نے یہی تعبیر نسطوریس (Nestorius) کے لیے بھی استعمال کی ہے اور اس کا ماخذ خود عہد جدید میں موجود ہے:

> اس سے تم خدا کے روح کو پہچانتے ہو۔ ہر وہ روح جو اقرار کرتی ہے کہ یسوع مسیح جسم میں آکر ظاہر ہوا ہے، وہ خدا کی طرف سے ہے۔ اور ہر وہ روح جو یسوع کا اقرار نہیں کرتی، وہ خدا کی طرف سے نہیں۔ یہی دجال کی روح ہے، جس کے بارے میں تم نے سنا تھا کہ وہ آنے والی ہے، بلکہ وہ اب بھی دنیا میں موجود ہے[20]۔

ان فقرات کا اصل ہدف غالباً گنوسیت تھا جو حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی الوہیت کے انکار کے بجائے ان کی بشریت کے انکار کی طرف زیادہ مائل تھی۔ بعد کی مسیحی فکر میں "دجال" کی اصطلاح ہر اس شخص کے لیے استعمال ہونے لگی "جو اس بات کا اقرار نہ کرے کہ خدا کا بیٹا جسمانی صورت میں دنیا میں آیا، وہ خود بھی کامل خدا تھا اور کامل خدا ہونے کی حالت میں ہی اس نے انسانی صورت اختیار کی[21]۔"

ایک نہایت اہم بات یہ ہے کہ یوحنا نے "دجال کا پیش رو" کی اصطلاح نبی اکرم ﷺ کی ذات کے لیے استعمال نہیں کی بلکہ اسلام بطور مذہب کے لیے استعمال کی۔ اسی پہلو سے سہاس یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ اگرچہ ہر گز تعریفی انداز میں نہیں لیکنیوحنا دمشقی اسلام کے حقائق کو منظم اور مربوط انداز میں پیش کرتا ہے۔ وہ اسلام کے بنیادی عقائد اور تصورات سے واقف ہے، اپنے مصادر سے آگاہ ہے اور مسلم ذہنیت کو سمجھتا ہے۔ باب 101 نفرت بھڑکانے والا نہیں بلکہ مسیحی بدعات پر لکھی گئی کتاب میں اسلام پر ایک باقاعدہ بحث ہے[22]۔ مسلمان علماء سہاس کے اس موقف سے متفق نہیں ہیں۔ ان کے مطابق یوحنا دمشقی اصل میں ایک اسلام دشمن شخص تھا اور اس کی تصنیفات میں اسلام کے خلاف لاعلمی، تعصب اور اکاذیب پائی جاتی ہیں[23]۔

اسلام کو ایک مسیحی بدعت قرار دینے کی یہی تعبیر یوحنا دمشقی کی طرف منسوب ایک دوسری تصنیف میں بھی ملتی ہے۔ اس کا عنوان Disputatio Saraceni et Christiani یعنی "ایک مسلمان اور ایک مسیحی کے درمیان مناظرہ" ہے۔ اس کتاب کے حقیقی مصنف کے بارے میں کچھ اختلاف پایا جاتا ہے۔ بعض محققین کا خیال ہے کہ یہ یوحنا کے بجائے اس کے شاگرد تھیوڈور ابو قرہ کی تصنیف ہے تاہم سہاس کا خیال ہے کہ اگر یہ یوحنا کی اپنی تصنیف نہ بھی ہو تو اسے اطمینان سے یوحنا کی فکری روایت کی پیداوار قرار دیا جاسکتا ہے[24]۔ اس کتاب کی نوعیت اور اس کے اسالیب De Haeresibus کے باب 101 سے خاصے مختلف ہیں۔ وہاں مقصد اسلام کا ایک الٰہیاتی تجزیہ پیش کرنا تھا، جبکہ یہاں مقصد زیادہ تر ان مسیحیوں کے لیے ایک رہنما کتابچہ فراہم کرنا ہے جو مسلمانوں کے ساتھ مذہبی اور الٰہیاتی مباحثوں میں شریک ہوتے تھے۔ اس کتاب میں بنیادی طور پر دو موضوعات زیر بحث ہیں:

- الٰہی قدرتِ کاملہ اور انسانی اختیار و آزادی کے باہمی تعلق کا مسئلہ۔

- کلمۃ اللہ کی حقیقت اور اس کی شناخت کا سوال۔

مغربی محققین میں سے ایم۔ ایس۔ سیل (M. S. Seale) نے اپنی کتاب Muslim Theology میں نشان دہی کی ہے کہ یہ دونوں مسائل بعد میں علمِ کلام کی اسلامی روایت کی تشکیل اور ارتقا میں بنیادی اہمیت اختیار کر گئے تھے۔ اس بنا پر یہ احتمال ظاہر کیا گیا ہے کہ یوحنا کے خیالات نے کسی نہ کسی حد تک اس علمی روایت کی تشکیل پر اثر ڈالا ہو۔ تاہم خواہ براہِ راست اثر و نفوذ کی مقدار کچھ بھی رہی ہو، Disputatio ابتدائی مسلم۔مسیحی مکالمے کے پہلے دور کے بارے میں نہایت قیمتی معلومات فراہم کرتی ہے[25]۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ نویں صدی عیسوی سے پہلے اسلام کے بارے میں مسیحیوں کی تین بنیادی تعبیرات سامنے آئی تھیں:

1. اسلام کو حضرت ابراہیم علیہ السلام اور ان کے بیٹے حضرت اسماعیل علیہ السلام سے کیے گئے خدا کے وعدوں کی تکمیل سمجھا گیا۔
2. اسلام کو ان مسیحیوں پر خدا کے عذاب اور فیصلے کا ذریعہ قرار دیا گیا جنہوں نے مجلسِ خلقیدونیہ کے مسیحی عقائدی فیصلوں کو قبول کیا تھا۔
3. اسلام کو مسیحیت ہی کے ایک بدعتی گروہ کے طور پر تعبیر کیا گیا۔

تاہم نویں صدی عیسوی کے دوران اسلام کے بارے میں نئی اور پہلے سے زیادہ منفی تعبیرات سامنے آنے لگیں اور یہی تبدیلی مسلم۔مسیحی تعلقات کے اگلے مرحلے کا آغاز ثابت ہوئی۔

مسیحیوں کے ساتھ مسلمانوں کا رویہ

اسلام کے بارے میں مسیحیوں کا ردِ عمل اور ان کی تعبیرات مسلمان فاتحین کے برتاؤ کے زیرِ اثر رہی تھیں۔ ان فاتحین اور عام مسلمانوں کا مسیحیوں کے ساتھ ہمیشہ ایک رویہ نہیں رہا تھا بلکہ اس میں تنوع اور تبدیلی دیکھی گئی تھی۔ نبی اکرم ﷺ نے اپنی حیاتِ مبارکہ میں مسیحیوں کے ساتھ محدود اور یہودیوں کے ساتھ نسبتاً زیادہ روابط قائم کیے۔ انہی روابط کے نتیجے میں مختلف مذہبی برادریوں کے باہمی تعلقات کے لیے متعدد نظائر وجود میں آئیں۔ یہودیوں کے معاملے میں ان نظائر کا دائرہ میثاقِ مدینہ کے نسبتاً فراخ دل اور روادار نمونے سے لے کر خیبر کے یہودیوں کے ساتھ نسبتاً سخت طرزِ عمل تک پھیلا ہوا تھا۔ ان دونوں کے مابین ایک درمیانی نوعیت کی صورت بھی سامنے آئی جو جنوبی عرب کے بعض یہودی اور مسیحی گروہوں کے ساتھ ہونے والے مذاکرات میں ظاہر ہوئی۔ ان معاہدات کے تحت انہیں اس شرط پر اپنے مذہب پر قائم رہنے کی اجازت دی گئی کہ وہ اسلامی حکومت کی پرامن بالادستی کو قبول کریں۔ 632ء میں نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد جب مسلم امت مشرقِ وسطیٰ کے وسیع علاقوں میں پھیلتی ہوئی پہلے کی نسبت کہیں زیادہ بڑی تعداد میں مسیحیوں اور یہودیوں سے واسطہ پیدا کرنے لگی تو نبی اکرم ﷺ کی حیاتِ مبارکہ کے یہی مختلف واقعات مسلمانوں کے لیے اس بات میں رہنمائی کا ذریعہ بنے کہ یہودیوں اور مسیحیوں کے ساتھ کس طرح کا برتاؤ کیا جائے۔

مسلمانوں کے رویوں کا تنوع

آپ ﷺ کی وفات کے بعد تقریباً دو صدیوں تک ان مختلف نظائر کے نتیجے میں مسلمانوں کے طرزِ عمل کی دو نمایاں صورتیں سامنے آئیں:

- پہلی صورت نسبتاً مختصر عرصے پر مشتمل تھی جس میں عرب سے باہر عسکری کارروائیاں کی گئیں اور خود جزیرۂ عرب سے یہودیوں اور مسیحیوں کو نکال دیا گیا۔ اس مرحلے کا رویہ نسبتاً سخت اور مبنی بر تصادم تھا۔
- دوسری صورت، جو زیادہ طویل عرصے تک جاری رہی، اس وقت سامنے آئی جب یہ عسکری کارروائیاں مستقل

فتوحات میں تبدیل ہو گئیں۔ اس مرحلے میں مسلمانوں کا رویہ نسبتاً مستحکم، مفاہمت پر مبنی اور مصالحانہ ہو گیا۔

مستشرقین میں سے مائیکل کوک اور پیٹریشیا کرون کے مطابق نبی اکرم ﷺ کی دعوتی زندگی کے آخری دور میں آپ ﷺ کے پیغام میں یہودیوں اور مسیحیوں دونوں کے بارے میں نسبتاً زیادہ تنقیدی انداز نمایاں ہونے لگا تھا۔ لہٰذا آپ ﷺ کی وفات کے بعد ابتدائی دور میں یہی نقطۂ نظر غالب رہا جس میں اہلِ کتاب کے خلاف قتال کا ذکر کیا گیا ہے[26]۔ اسی لیے جزیرۂ عرب کے گرد و نواح کے علاقوں پر فوجی حملے کیے گئے۔ ابتدائی فوجی مہمات میں خاص طور پر مسیحیت کے خلاف ایک نمایاں سختی دکھائی دیتی ہے۔ کوک اور کرون اس کی دلیل کے طور پر لکھتے ہیں کہ غزہ میں موجود بازنطینی فوجی دستے کو یہ اختیار دیا گیا کہ وہ اپنا مذہب ترک کرے، حضرت مسیح کا انکار کرے اور مسلمانوں کی عبادات میں شرکت کرے۔ جب ان فوجیوں نے ایسا کرنے سے انکار کیا تو ان سب کو قتل کر دیا گیا اور بعد کی مسیحی روایت نے انہیں شہید قرار دیا[27]۔

کرون اور کوک اس دور میں مسیحیوں کے خلاف سخت رویے کی مزید مثالیں بھی پیش کرتے ہیں، مثلاً:

- گرجا گھروں کو جلانا؛
- خانقاہوں کو تباہ کرنا؛
- کوہِ سینا پر صلیبیوں کی بے حرمتی کرنا؛
- حضرت مسیح اور کلیسا کے خلاف دیگر گستاخانہ اقدامات۔

ان دونوں کا خیال ہے کہ خود جزیرۂ عرب میں بھی نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد والے عشرے میں یہودیوں اور مسیحیوں کے بارے میں مسلمانوں کے طرزِ عمل میں کسی حد تک تبدیلی واقع ہوئی کیونکہ اس دور میں عرب سے یہودی اور مسیحی برادریوں کو نکال دیا گیا۔ دوسری طرف مسلم تاریخی مصادر اس عمل کی تفصیلات اور اس کے وقت کے بارے میں مختلف بیانات پیش کرتے ہیں:

1. واقدی کے مطابق حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے حجاز کے یہودیوں کو وہاں سے نکال دیا[28]۔ واقدی یہ بھی لکھتے ہیں کہ عمر رضی اللہ عنہ نے خیبر اور فدک کے یہودیوں کو تو جلاوطن کیا، لیکن تیماء اور وادی القریٰ کے یہودیوں کو نہیں نکالا کیونکہ یہ علاقے شام کے جغرافیائی دائرے میں آتے تھے[29]۔ وہ یہ وضاحت بھی کرتے ہیں کہ جب حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو مظہر بن رافع کے یہودیوں کے ہاتھوں قتل کی خبر ملی تو انہوں نے لوگوں میں خطبہ دیا اور اعلان کیا کہ وہ یہودیوں کو یہاں سے نکالنے اور ان کے مال و اسباب کی حد بندی کرنے جا رہے ہیں۔ چنانچہ اس کے بعد انہوں نے حجاز کے یہودیوں کو وہاں سے نکال دیا[30]۔
2. دوسری طرف طبری بیان کرتے ہیں کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے خیبر کے یہودیوں کو وہاں سے بے دخل کر دیا اور خیبر کی زمین مسلمانوں میں تقسیم کر دی۔

تاہم گورڈن نیوبی (Gordon Darnell Newby) نے تسلیم کیا ہے کہ عرب کے تمام یہودیوں کو نہیں نکالا گیا تھا بلکہ بعد کے تاریخی مصادر حجاز اور خیبر کے اطراف میں یہودی برادریوں کی مسلسل موجودگی کا ذکر کرتے ہیں۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ خلیفہ کے احکام ہر جگہ مکمل طور پر نافذ نہیں کیے گئے تھے۔ تاہم ان اقدامات کے نتیجے میں عرب میں باقی رہ جانے والے یہودی واضح طور پر معاشرتی اور سیاسی اعتبار سے محدود ہو گئے تھے[31]۔

جہاں تک عرب کے مسیحیوں کا تعلق ہے، مسلم مصادر میں یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے انہیں

بھی عرب چھوڑنے کا حکم دیا اور ایسی روایات بھی ملتی ہیں کہ نجران کے مسیحی عراق کی طرف ہجرت کر گئے تھے۔ تاہم جوہن سپنسر (John Spencer Trimingham) کی تحقیق کہتی ہے کہ ان واقعات کی تاریخی حیثیت پوری طرح یقینی نہیں ہے۔ س کے برعکس ایسے شواہد بھی موجود ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ نجران میں کم از کم مزید دو سو سال تک مسیحیوں کی موجودگی برقرار رہی[32]۔

مستشرقین یہاں مسلمانوں پر الزام لگاتے ہوئے یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ جزیرۂ عرب میں مذہبی یکسانیت قائم کرنے کا ایک رجحان نظر آتا ہے۔ اس رجحان کو ثابت کرنے کے لیے نبی اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی طرف ایک بیان منسوب کرتے ہیں کہ "جزیرۂ عرب میں دو مذاہب اکٹھے نہیں رہ سکتے[33]۔" حقیقت یہ ہے کہ یہ آپ صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کا فرمان نہیں ہے اور اسے نبی اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی طرف غلط منسوب کیا گیا ہے[34]۔ مستشرقین کا یہ بھی خیال ہے کہ نبی اکرم صَلَّی اللّٰہُ عَلَیْہِ وَسَلَّمَ کی طرف منسوب مذکورہ فرمان پر عمل درآمد فوری طور پر نہیں کیا گیا تھا بلکہ اس کے نفاذ کا عمل بتدریج اور مختلف صورتوں میں سامنے آیا۔ وہ کہتے ہیں کہ اسی عرصے میں مشرقِ وسطیٰ کے وسیع علاقے میں بھی جب مسلم امت محض عسکری کارروائیوں سے آگے بڑھ کر مستقل فتوحات اور آبادکاری کی طرف متوجہ ہوئی تو مسلمانوں اور مسیحیوں کی اکثریت پر مشتمل مفتوحہ آبادی کے درمیان تعلقات کا نمونہ بھی تبدیل ہونے لگا۔ یہ تبدیلی 631ء میں نجران کے عیسائیوں کے ساتھ حضرت خالد بن ولید رضی اللہ عنہ کی قیادت میں جانے والے وفد کے طرزِ عمل پر مبنی تھی۔ تاہم نجران کی اس نظیر میں کچھ ارتقا بھی ہوا۔ نجران میں آبادی کو اسلام قبول کرنے یا حملے کا سامنا کرنے کا اختیار دیا گیا تھا، اگرچہ وہاں کے یہودیوں اور مسیحیوں کو یقین دہانی کرائی گئی تھی کہ اگر وہ اپنے مذہب پر قائم رہیں تو انہیں زبردستی اس سے نہیں ہٹایا جائے گا۔ اس کے برعکس شام اور دیگر مفتوحہ علاقوں میں صورتِ حال مختلف تھی کیونکہ وہاں مسیحی لوگ اقلیت نہیں بلکہ آبادی کی اکثریت تھے۔ اس لیے مذاکرات اور معاہدوں کی شرائط بھی کسی حد تک مختلف ہو گئیں۔

مسلم تاریخی مصادر فتوحات کے دوران پیش آنے والے واقعات اور خصوصاً مسلم قائدین اور مفتوحہ شہروں کے درمیان طے پانے والے معاہدوں کی تفصیلات کے بارے میں مختلف روایات نقل کرتے ہیں۔ مجموعی طور پر معلوم ہوتا ہے کہ دمشق جیسے شہروں کے باشندوں کو عام طور پر دو میں سے ایک راستہ اختیار کرنے کا اختیار دیا جاتا تھا:

- یا تو وہ پرامن طور پر ہتھیار ڈال دیتے۔ اس صورت میں ان کی جان، مال اور عبادت گاہوں کے تحفظ کی ضمانت دی جاتی تھی۔
- یا پھر وہ مزاحمت کرتے[35]۔

اگر کسی شہر کو جنگ کے ذریعے فتح کرنا پڑتا تو اس پر عائد کی جانے والی شرائط نسبتاً زیادہ سخت ہوتیں۔ ایسی صورت میں ان کی بعض عبادت گاہیں مسلمانوں کے قبضے میں لے کر انہیں مساجد میں تبدیل کیا جا سکتا تھا اور انہیں نئی عبادت گاہیں تعمیر کرنے کی اجازت بھی نہیں دی جاتی تھی۔ چنانچہ تعجب کی بات نہیں کہ دمشق جیسے بہت سے شہروں نے پرامن طور پر صلح کرنا ہی بہتر سمجھا۔ پہلے ذکر ہو چکا ہے کہ یوحنا الدمشقی کے دادا نے 635ء میں دمشق کی پرامن حوالگی کے لیے مذاکرات کیے تھے۔ تاہم بعض دیگر شہروں کے باشندوں نے مزاحمت کی۔ ان میں یروشلم اور قیصریہ نمایاں تھے۔ لیکن 640ء میں یروشلم کے باسیوں نے صلح کی درخواست کر دی جبکہ قیصریہ بھی اسی سال مسلمانوں کے قبضے میں آ گیا۔ یروشلم کی صلح کے حالات خاص طور پر اہم ہیں کیونکہ اس شہر کی حوالگی کے مذاکرات یونانی آرتھوڈوکس آرچ بشپ سوفرونیوس (Sophronius) نے کیے جبکہ حضرت عمر بن خطاب رضی اللہ عنہ نے خود شہر کا دورہ کیا تاکہ اس کی فتح کو مستحکم بنایا جا سکے۔ یروشلم میں قیام کے دوران حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قدیم یہودی ہیکل کے مقام کا بھی دورہ

کیا جو اس وقت ویران پڑا تھا۔ آپ رضی اللہ عنہ نے اسے صاف کرنے کا حکم دیا اور اسے مسلمانوں کی عبادت کے لیے مخصوص کر دیا۔

کرون اور کوک جیسے مستشرقین ان اقدامات کو اپنے اس نظریے کے حق میں دلیل کے طور پر پیش کرتے ہیں کہ اسلام کسی نہ کسی معنی میں ایک مسیحائی تحریک تھی اور ان کے نزدیک حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے یہاں ایک مسیحائی کردار ادا کیا۔ تاہم جو بات یقینی ہے وہ یہ ہے کہ ان اقدامات کے نتیجے میں یروشلم کے مقدس جغرافیے میں ایک بنیادی تبدیلی واقع ہوئی۔ مذہبی مرکزیت شہر کی مغربی پہاڑی سے، جہاں کنیسہ مقبرۂ مقدس اور متعدد دوسرے مسیحی گرجاگھر اور خانقاہیں واقع تھیں، منتقل ہو کر مشرقی پہاڑی پر آ گئی۔ وہاں قدیم یہودی ہیکل واقع تھا اور بعد میں مسلمانوں نے شہر میں اپنی اہم عبادت گاہیں تعمیر کیں[36]۔

جب حالات کسی حد تک مستحکم ہو گئے، یعنی بازنطینی سلطنت نے شام پر مسلمانوں کے قبضے کو عملاً تسلیم کر لیا اور حضرت ابو عبیدۃ بن الجراح رضی اللہ عنہ کی قیادت میں شہری انتظامیہ قائم ہو گئی تو مسلم فاتحین اور شام کی غالباً مسیحی آبادی کے درمیان تعلقات میں ایک طرح کا استحکام پیدا ہو گیا۔ اس تعلق کی بنیادی خصوصیات یہ تھیں کہ سیاسی اور فوجی اقتدار مکمل طور پر عرب مسلم حکمرانوں کے ہاتھ میں رہے گا لیکن غیر مسلم آبادی مذہبی آزادی سے مستفید ہو گی بشرطیکہ اس نے مسلمانوں کی حکومت کو پرامن طور پر قبول کیا ہو۔ یعنی وہ اپنی عبادت گاہوں میں آزادی کے ساتھ اپنے مذہبی مراسم ادا کر سکے گی۔ اس کے بدلے میں انہیں جزیہ ادا کرنا ہو گا۔ یہی وہ اصطلاح ہے جو قرآن مجید میں استعمال ہوئی ہے۔ مسلمانوں کو حکم دیا گیا ہے کہ وہ اہلِ کتاب میں سے ان لوگوں سے جنگ کریں جو اللہ اور یومِ آخرت پر ایمان نہیں رکھتے، اللہ اور اس کے رسول کی حرام کردہ چیزوں کو حرام نہیں سمجھتے اور دینِ حق کو قبول نہیں کرتے، یہاں تک کہ وہ مغلوب ہو کر جزیہ ادا کریں[37]۔

عہد نامۂ عمر: متن، نسبت اور تاریخی حیثیت

ان انتظامات کی تفصیلات بعد میں "عہد نامۂ عمر" کی صورت میں مرتب ہوئیں۔ اس عہد نامے کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے نام سے منسوب کیا گیا کیونکہ یہ دعویٰ کیا گیا کہ اس میں حضرت عمر رضی اللہ عنہ اور مفتوحہ علاقوں کے باشندوں کے درمیان طے پانے والے معاہدوں کا ریکارڈ محفوظ ہے۔ تاہم مستشرقین کا خیال ہے کہ یہ دستاویز بہت بعد کے زمانے کی تصنیف ہے۔ یہ عہد نامہ ابتدائی اسلامی مؤرخین کی بعض کتابوں میں مختلف صورتوں میں ملتا ہے۔ ابن عساکر نے اس ضمن میں دو روایات پیش کی ہیں۔ مستشرقین میں سے آرتھر سٹینلے ٹرائٹن (Arthur Stanley Tritton) نے ان روایات پر تفصیلی بحث کی ہے۔ پہلی روایت حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے ایک خط کے اقتباس کی صورت میں ہے جس میں وہ مسیحیوں کے ایک خط کو نقل کرتے ہیں۔ اس میں مسیحیوں کی طرف سے کہا گیا ہے کہ جب آپ رضی اللہ عنہ ہمارے پاس آئے تو ہم نے اپنی جانوں، اپنے اہل و عیال، اپنے اموال اور اپنے مذہب کے پیروکاروں کے لیے ان شرائط پر امان طلب کی:

- ہم جزیہ اپنے ہاتھ سے ادا کریں گے اور محکوم حیثیت اختیار کریں گے۔
- ہم کسی مسلمان کو دن یا رات کے وقت اپنے گرجاگھروں میں قیام کرنے سے نہیں روکیں گے، بلکہ اسے تین دن تک وہاں ٹھہرائیں گے، اس کی مہمان نوازی کریں گے اور اسے کھانا فراہم کریں گے اور اپنے دروازے اس کے لیے کھلے رکھیں گے۔
- ہم اپنے گرجاگھروں میں استعمال ہونے والے ناقوس کو آہستہ بجائیں گے اور عبادت کے دوران اپنی آواز بلند نہیں کریں گے۔

- ہم اپنے گرجاگھروں اوراپنے گھروں میں آپ کے دشمنوں کے کسی جاسوس کو پناہ نہیں دیں گے۔
- ہم کوئی نیا گرجا، خانقاہ، عبادت گاہ یاراہبوں کا مسکن تعمیر نہیں کریں گے، نہ ہی منہدم شدہ عبادت گاہوں کی مرمت کریں گے اور نہ ہی مسلمانوں کے محلوں میں واقع کسی عبادت گاہ میں یا مسلمانوں کی موجودگی میں اجتماع کریں گے۔
- ہم بت پرستی کا عملی طور پر مظاہرہ نہیں کریں گے، نہ اس کی دعوت دیں گے، نہ اپنے گرجاگھروں پر صلیب نمایاں کریں گے اور نہ مسلمانوں کی سڑکوں یابازاروں میں صلیب ظاہر کریں گے۔
- ہم قرآن نہیں سیکھیں گے اور نہ ہی اپنی اولاد کو اس کی تعلیم دیں گے۔
- اگر ہمارے کسی رشتہ دار کی خواہش اسلام قبول کرنے کی ہو تو ہم اسے اس سے نہیں روکیں گے۔
- ہم اپنے سر کے اگلے حصے کے بال کاٹیں گے۔
- ہم اپنی کمر پر زنار باندھیں گے۔
- ہم اپنے مذہب پر قائم رہیں گے۔
- ہم لباس، ظاہری شکل، زین اوراپنی مہروں کے نقوش میں مسلمانوں سے مشابہت اختیار نہیں کریں گے، یعنی اپنی مہروں پر عربی عبارت نہیں کھدوائیں گے۔
- ہم مسلمانوں کی کنیتیں استعمال نہیں کریں گے۔
- ہم مسلمانوں کا احترام کریں گے، ان کی تعظیم کریں گے، ان سے ملاقات کے وقت ان کے لیے کھڑے ہوں گے، ان کے راستے میں ان کی رہنمائی کریں گے۔
- ہم اپنے گھروں کو مسلمانوں کے گھروں سے بلند نہیں بنائیں گے۔
- ہم ہتھیار یا تلواریں نہیں رکھیں گے، نہ شہروں میں اور نہ اسلامی علاقوں کے سفر میں انہیں ساتھ لے جائیں گے۔
- ہم شراب فروخت نہیں کریں گے اور نہ اس کی نمائش کریں گے۔
- ہم اپنے مردوں کے ساتھ مسلمانوں کے راستوں میں آگ نہیں جلائیں گے، نہ جنازوں میں بلند آواز سے ماتم کریں گے اور نہ اپنے جنازوں کو مسلمانوں کے قریب سے گزاریں گے۔
- ہم کسی مسلمان کو نہیں ماریں گے۔
- ہم ایسے غلام اپنے پاس نہیں رکھیں گے جو پہلے مسلمانوں کی ملکیت میں رہ چکے ہوں۔
- ہم یہ تمام شرائط اپنے اوپر اوراپنے ہم مذہبوں پر لازم کرتے ہیں اور جو شخص ان کو قبول نہ کرے، اسے کوئی امان حاصل نہیں ہوگی[38]۔

پہلے جملے میں استعمال ہونے والے الفاظ واضح طور پر آیتِ جزیہ کا اعادہ کرتے ہیں۔ تاہم یہاں آیتِ جزیہ کی کہیں زیادہ تفصیل بیان کی گئی ہے تاکہ معلوم ہوسکے کہ اس کا عملی اطلاق کس نوعیت کا ہو سکتا ہے۔ اس دستاویز سے واضح ہوتا ہے کہ مسیحیوں سے سیاسی وفاداری کی توقع کی جاتی تھی۔ اس وعدے سے یہی ظاہر ہے کہ وہ مسلمانوں کے دشمنوں کے کسی جاسوس کو پناہ نہیں دیں گے۔ اسی طرح ان کی فوجی سرگرمیوں پر بھی پابندی عائد کی گئی تھی۔ مسیحیوں کو اپنی عبادت کرنے کی اجازت تو تھی لیکن یہ بھی واضح کیا گیا

کہ عبادت کا اظہار زیادہ تر محدود اور غیر نمایاں انداز میں ہو گا۔ صلیبوں کی عوامی نمائش کی اجازت نہیں ہو گی اور مذہبی رسومات کے دوران ناقوس کی آواز بھی آہستہ رکھی جائے گی۔ نئے گرجاگھروں کی تعمیر ممنوع ہو گی اور جو گرجاگھر یا عبادت گاہیں منہدم یا خستہ حال ہو جائیں، ان کی مرمت بھی نہیں کی جائے گی۔ ایک دلچسپ بات یہ بھی ہے کہ ایک طرف مسیحی اپنے مذہب پر قائم رہنے کا عہد کرتے ہیں لیکن دوسری طرف یہ بھی قبول کرتے ہیں کہ اگر ان کے کسی رشتہ دار کی خواہش اسلام قبول کرنے کی ہو تو وہ اسے اس سے نہیں روکیں گے۔ اس کے علاوہ انہیں لباس اور ظاہری وضع قطع میں مسلمانوں سے ممتاز اور الگ رہنے کا بھی پابند بنایا گیا۔

ابن عساکر کی منقول دوسری روایت بھی ایک خط پر مشتمل ہے، لیکن اس مرتبہ یہ خط دمشق کے مسیحیوں کی طرف سے حضرت ابو عبیدہ بن الجراح رضی اللہ عنہ کے نام لکھا گیا ہے۔ اس روایت میں بعض اضافی شرائط بھی بیان کی گئی ہیں، مثلاً مسیحی یہ وعدہ کرتے ہیں کہ:

- وہ صلیب یا انجیل کو جلوس، خصوصاً عید قیامت یا اتوار نخل کے موقع پر نہیں اٹھائیں گے۔
- وہ کسی مسلمان کو مسیحیت کی طرف مائل کرنے یا اس کی دعوت دینے کی کوشش نہیں کریں گے۔
- مسلمانوں کی زبان یا طرز زندگی اختیار نہیں کریں گے؛ زین والی سواری استعمال نہیں کریں گے۔
- اپنے گھروں کو مسلمانوں کے گھروں سے بلند نہیں بنائیں گے[39]۔

ان میں سے بعض اقدامات کا مقصد بظاہر یہ ظاہر کرنا تھا کہ مسلمانوں کے مقابلے میں مسیحیوں کی حیثیت دوسرے درجے کے شہریوں کی ہے۔ مثال کے طور پر نہ خود وہ اور نہ ہی ان کے مکانات مسلمانوں یا ان کے گھروں سے بلند یا برتر دکھائی دینے چاہئیں۔ ٹرائٹن کا دعویٰ ہے کہ اگرچہ ان دستاویزات کو حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف منسوب کیا گیا ہے لیکن غالب امکان یہی ہے کہ ان کی اصل تدوین اسلامی دوسری صدی میں ہوئی۔

اگرچہ یہ ممکن ہے کہ ان میں بعض ایسی پالیسیاں اور رویے محفوظ ہوں جو مفتوحہ آبادی کے بارے میں اموی خلیفہ حضرت عمر بن عبد العزیز کے دور میں نمایاں ہونا شروع ہوئے تھے، لیکن یہ متون اپنی موجودہ شکل میں اس دور کے کافی بعد مرتب کیے گئے۔ ٹرائٹن کے الفاظ میں:

> یہ عہد نامہ فقہی مکاتب میں مرتب کیا گیا اور پھر بہت سی دوسری چیزوں کی طرح اسے حضرت عمر اول، عمر فاروق رضی اللہ عنہ، کی طرف منسوب کر دیا گیا[40]۔

اس متن کی تاریخی حیثیت کچھ بھی ہو اور اس میں مذکور اقدامات پہلی مرتبہ جس زمانے میں بھی نافذ کیے گئے ہوں، یہ بات واضح ہے کہ یہ مفتوحہ آبادی کے بارے میں اس نسبتاً جارحانہ طرز عمل کے مقابلے میں کہیں زیادہ فراخ دلانہ رویے کی عکاسی کرتا ہے جو نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد پہلے تقریباً ایک عشرے میں دیکھنے میں آیا تھا۔ اس طرح یہ متن اس تبدیلی کی نمائندگی کرتا ہے جس میں مسلمان عرب کے سرحدی علاقوں پر محض فوجی حملے کرنے اور مسیحیوں اور ان کی مذہبی علامات کے خلاف سخت رویہ اختیار کرنے سے آگے بڑھ کر ایک ایسی صورتِ حال میں داخل ہو چکے تھے جہاں انہیں اپنی حکومت کو مستحکم کرنا تھا اور اسی وجہ سے وہاں کی موجودہ آبادی کے ساتھ نسبتاً زیادہ مصالحانہ اور مفاہمانہ طرز عمل اختیار کرنا ضروری ہو گیا تھا۔

اسی تناظر میں یہودیوں اور عیسائیوں کے لیے قرآن مجید کی اصطلاح "اہلِ کتاب" زیادہ معروف ہوئی اور اسلامی ریاست کے یہودیوں اور عیسائیوں کے لیے "اہل ذمہ" کی اصطلاح کا وسیع پیمانے پر استعمال ہوا۔ "ذمہ" قرآن مجید میں دو مرتبہ آیا ہے۔ ان

دونوں مقامات پر یہ لفظ نبی اکرم ﷺ کے مشرکین کے ساتھ معاملات کے تناظر میں استعمال ہوا ہے۔ ان مقامات پر یہ الزام عائد کیا گیا ہے کہ وہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ کیے گئے اپنے عہد و پیمان کا احترام نہیں کرتے۔ تاہم فتوحات کے دور میں "ذمہ" کی اصطلاح زیادہ تر مفتوحہ آبادی اور ان کے مسلم حکمرانوں کے درمیان ہونے والے معاہدوں کے لیے استعمال ہونے لگی اور اس طرح اس کا مفہوم زیادہ متعین اور مخصوص ہو گیا[41]۔

بعض مستشرقین نے یہ رائے پیش کی ہے کہ اہلِ ذمہ کے حقوق اور پابندیوں سے متعلق بہت سے تفصیلی ضوابط قرآن و حدیث سے نہیں بلکہ دراصل ایک پہلے سے موجود تاریخی نمونے سے ماخوذ تھے۔ یہ اصول و ضوابط ان قواعد سے ماخوذ تھے جو ساسانی ایران میں عراق کی مذہبی اقلیتوں کے بارے میں رائج تھے۔ ساسانی سلطنت میں عراق کے اندر ایک نہایت منظم یہودی برادری موجود تھی، نیز مونوفیزیت اور نسطوری مسیحیوں کی الگ الگ جماعتیں بھی آباد تھیں۔ ساسانی دور کے آخری زمانے میں حکمرانوں نے ایسے انتظامات اختیار کیے جن کے تحت مذہبی اقلیتوں کو فوجی تحفظ اور ایک حد تک مذہبی آزادی فراہم کی جاتی تھی، جبکہ اس کے بدلے ان سے ٹیکس وصول کیا جاتا تھا تاکہ ان کی وفاداری کو یقینی بنایا جا سکے۔ یہ ٹیکس جزیہ نما شخصی محصول کی صورت میں وصول کیا جاتا تھا اور اس کی وصولی کی ذمہ داری ہر مذہبی جماعت کے قائدین پر عائد ہوتی تھی[42]۔ لہٰذا اگر مستشرقین کے اس موقف کو مان لیا جائے تو اس کے نتیجے میں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مسلمانوں اور مفتوحہ مسیحی آبادی کے درمیان طے پانے والے معاہدوں کی تمام تفصیلات نہ تو بالکل نئی تھیں اور نہ ہی مکمل طور پر اصل اور بے مثال، بلکہ ان میں سے بہت سے عناصر پہلے سے موجود انتظامی اور قانونی روایات سے اخذ کیے گئے تھے۔

یہاں ایک اہم تحقیقی امتیاز ضروری ہے: کسی انتظامی روایت سے استفادہ اور کسی شرعی حکم کے بنیادی ماخذ کا ایک ہونا دو الگ دعوے ہیں۔ اس لیے سابقہ سلطنتوں کے انتظامی تجربات سے مشابہت کو براہِ راست شرعی اخذ کا ثبوت نہیں سمجھا جا سکتا۔ ابتدائی دور کے مسلم۔ مسیحی تعلقات میں مسلمانوں کے زیرِ حکومت آنے والے مسیحیوں کے ساتھ برتاؤ کا نسبتاً تفصیلی جائزہ لینے کے بعد یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس زمانے کے تمام مسیحی اس صورتِ حال سے دوچار نہیں تھے۔ خاص طور پر بازنطینی سلطنت، جس نے اپنی تقریباً نصف سلطنت، یعنی مصر اور شام، نئی اسلامی ریاست کے ہاتھوں کھو دی تھی، پھر بھی ایک طاقتور قوت کے طور پر باقی رہی۔ بہت جلد خلافت اور بازنطینی سلطنت کے درمیان سرحد طوروس کے پہاڑی سلسلے کے قریب مستحکم ہو گئی۔ اس کے بعد بھی دونوں طاقتوں کے درمیان سیاسی اور فوجی رقابت جاری رہی، خواہ زمینی سرحدوں پر ہو یا سمندر میں بحری جنگوں کی صورت میں۔ تاہم ان عسکری تصادمات کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی نہایت اہم ہے کہ اسی دور میں دونوں تہذیبوں کے درمیان مثبت ثقافتی اور علمی روابط بھی برقرار رہے۔ چنانچہ ایک طرف 669ء اور 717ء میں عربوں نے خود قسطنطنیہ پر بحری حملے کیے اور دوسرے حملے کے موقع پر عرب بیڑے کی کشتیاں قبطی مسیحیوں نے چلائی تھیں۔ لیکن دوسری طرف شاہ لیو سوم کے دورِ حکومت میں قسطنطنیہ میں پہلی مسجد قائم کی گئی۔ اسی طرح بازنطینی شہنشاہ جسٹینین دوم نے اپنے دوسرے دورِ حکومت، 705ء تا 711ء، میں خلیفہ ولید بن عبد الملک کی مدد کے لیے کاریگر بھیجے، جنہوں نے نہ صرف دمشق کی جامع مسجد بلکہ مدینہ منورہ کی مسجد نبوی کی آرائش و تزئین میں بھی حصہ لیا۔ مزید برآں بازنطینی مصادر میں یہ روایت بھی ملتی ہے کہ خلیفہ عبد الملک بن مروان کو مسجد حرام کے لیے ستون جسٹینین دوم نے فراہم کیے تھے۔ یہ اقدام یروشلم کے بعض مسیحیوں کی درخواست پر کیا گیا تھا تاکہ عبد الملک یروشلم کے کسی گرجا گھر سے ستون نکلوانے کی ضرورت محسوس نہ کریں[43]۔

تین اہم ملحوظات

مسلم مسیحی تعلقات کے ضمن میں مقالہ ہذا میں (چند مستثنیات کے علاوہ) تمام آراء اور مصادر مغربی علمی روایت سے لیے گئے ہیں۔ اس میں سامنے آنے والے مندرجہ ذیل تین مسائل ایسے ہیں جو علمی اعتبار سے محل نظر ہیں۔ یہاں ان پر مختصر گفتگو کی جاتی ہے۔

1: مذہب کی جبری تبدیلی اور اجتماعی قتل کا مسئلہ

مستشرقین میں سے مائیکل کوک اور پیٹریشیا کرون کی جانب سے یہ کہنا محل نظر ہے کہ مسلمان فاتحین نے جبری مذہبی تبدیلی کا راستہ اپنایا اور عیسائیوں کو اسلام میں داخل ہونے کی شرط پر زندہ رکھا۔ جن عیسائیوں نے اسلام قبول نہ کیا بلکہ وہ کلیسیائی مذہبی ضابطۂ حیات پر کھڑے رہے، ان کو قتل کر دیا۔ اس مقدمہ کے لیے "Passio sanctorum sexaginta martyrum" کا حوالہ دیا جاتا ہے۔ انگریزی میں اس کا ترجمہ "The Passion of the Sixty Martyrs" اور اردو میں اس کا ترجمہ "ساٹھ شہداء کی شہادت کا بیان" ہے۔ یہاں اس مصدر کے بارے میں ملحوظ رہے کہ:

- یہ تاریخ کی کتاب نہیں ہے۔ نہ ہی اس کو تاریخی اصول پر لکھا گیا ہے۔ یہ دراصل ایک کلیسیائی شہادت نامہ (Hagiographical) ہے جس میں یہ بتایا گیا ہے کہ ساٹھ لوگوں نے کلیسیا کے ساتھ اپنی وفاداری کے لیے اپنی جانوں کی شہادت پیش کی تھی۔
- اس کو "Hippolyte Delehaye" نے ایڈٹ کر کے شائع کروایا ہے جس کا زمانہ 1859ء سے 1941ء تک کا ہے۔ یہ ایک معروف Jesuit Bollandist تھا۔ اس کے تخصص کا میدان "Martyr Acts" کی تدوین تھا۔ اس کا اسلامی تاریخ کی تحقیق سے کوئی تعلق نہیں تھا۔

اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ مائیکل کوک اور پیٹریشیا کرون نے براہ راست کسی اسلامی ماخذ سے نہیں بلکہ ایک قدیم مسیحی شہادت نامے (Martyrdom Account) سے استدلال کیا ہے۔ Martyr literature کا بنیادی مقصد واقعات کی غیر جانب دار تاریخ لکھنا نہیں بلکہ کلیسیائی شہداء کے ایمان، استقامت اور تقدس کو بیان کرنا ہوتا ہے۔ کلیسیائی مقدسین کی سوانح نویسی کی صنف میں مذہبی ترغیب بنیادی مقصد ہوتی ہے، اس لیے مورخین اسے براہ راست تاریخی حقیقت کا بیان نہیں مانتے۔

اس کا اصل متن ساتویں صدی میں یونانی زبان میں تیار کیا گیا تھا جو اب دنیا میں موجود نہیں ہے۔ موجودہ متن لاطینی ترجمہ ہے۔ یہ لاطینی متن بھی صرف دسویں صدی کے ایک مخطوطے میں محفوظ ہے۔ بعد کی ایک اور لاطینی روایت (Story of St Florian) بھی موجود ہے، لیکن اسے مورخین کم قابل اعتماد سمجھتے ہیں کیونکہ اس میں کلیسیائی خدمت گاروں کے عجیب وغریب معجزاتی عناصر کی بھرمار ہے۔

حالیہ تحقیق میں "Lukasz Karczewski" نے لکھا ہے کہ غزہ کی فتح کے بارے میں ابتدائی ذرائع بہت کم ہیں، اس لیے Passio ایک اہم ماخذ ہے، لیکن اسے تنقیدی انداز میں استعمال کرنا چاہیے[44]۔ اسی طرح Robert G. Hoyland جیسے محققین بھی اسے استعمال کرتے ہیں، لیکن اسے واحد فیصلہ کن ثبوت نہیں سمجھتے[45]۔ ابتدائی اسلامی مصادر مثلاً بلاذری، طبری اور ابن اسحاق وغیرہ اس مخصوص واقعہ کا ذکر نہیں کرتے۔ یہ خاموشی ایک اہم نکتہ ہے کیونکہ اگر ایسا غیر معمولی واقعہ پیش آیا ہوتا تو توقع کی جاسکتی ہے کہ کم از کم بعض اسلامی یا دیگر معاصر غیر مسلم مصادر میں اس کا ذکر ہوتا۔

2: معاہدہ عمر کی سند پر اعتراض کا مسئلہ

مستشرقین کا دعویٰ ہے کہ معاہدہ عمر حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں تیار نہیں ہوا تھا بلکہ یہ بعد کے ادوار میں لکھا گیا تھا۔ اس کی نوعیت اسلامی ریاست کے سیاسی معاہدے کی نہیں بلکہ مسلمانوں کے فقہی لٹریچر کی ہے۔ مقالہ ہٰذا جگہ کی کمی کے باعث اس پر تفصیلی بحث کا متحمل نہیں ہو سکتا ہے۔ تاہم ڈاکٹر عبد الفتاح محمد العویسی المقدسی نے اس موضوع پر ایک مستقل مقالہ تحریر کر رکھا ہے۔ ان کا کہنا ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی طرف معاہدے کے منسوب متن کے حوالے سے طبری میں سیف بن عمر کی روایت اور ان سے نقل کرنے والوں کی روایات ایسے اختلافات اور اضافے ظاہر کرتی ہیں جن کی بنا پر کسی ایک متن پر بھی یہ مکمل بھروسہ (یا یقین) نہیں کیا جا سکتا کہ یہی وہ اصل متن ہے جو عمر بن الخطاب نے تحریر فرمایا تھا اور جس پر گواہ مقرر کیے تھے۔ ڈاکٹر عبد الفتاح کے اس اہم تحفظ کے باوجود وہ "فلپ حتی" اور ٹرائٹون سے اتفاق نہیں کرتے جنہوں نے عہد نامے کے بعض متن میں روایات کے اختلاف کی بنیاد پر سرے سے حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ کے معاہدے کے وجود کا ہی انکار کر دیا ہے۔ اسی طرح ڈاکٹر صاحب "شلومو گوئٹین (Shlomo Goitein) " سے بھی متفق نہیں ہے جس کا خیال ہے کہ معاہدے کی دستاویز جعلی ہے اور اس کا کوئی وجود ہی نہیں۔ اس نے اپنے اس دعوے کی بنیاد بلاذری کی اس عہد نامے کا متن ذکر نہ کرنے پر خاموشی کو بنایا ہے۔ ڈاکٹر عبد الفتاح کی رائے ہے کہ گوئٹین اس معاہدے کے بارے میں اپنے تجزیات میں خود تضاد کا شکار ہے۔ وہ بلاذری کی روایت کو سب سے زیادہ قابل اعتماد قرار دیتا ہے لیکن پھر یعقوبی اور ابن البطریق کی روایات کو تسلیم نہیں کرتا جن کے بارے میں اس نے خود کہا تھا کہ انہوں نے ایسے متن پیش کیے ہیں جو "عام، مختصر اور بلاذری کی روایت سے کوئی نمایاں اختلاف نہیں رکھتے"۔

مذہبی علامات کے خلاف سخت رویہ اختیار کرنے سے آگے بڑھ کر ایک ایسی صورت حال میں داخل ہو چکے تھے جہاں انہیں اپنی حکومت کو مستحکم کرنا تھا اور اسی وجہ سے وہاں کی موجودہ آبادی کے ساتھ نسبتاً زیادہ مصالحانہ اور مفاہمانہ طرز عمل اختیار کرنا ضروری ہو گیا تھا۔ اسی تناظر میں یہودیوں، عیسائیوں کے لیے قرآن مجید کی اصطلاح "اہل کتاب" زیادہ معروف ہوئی اور اسلامی ریاست کے یہودیوں اور عیسائیوں کے لیے "اہل ذمہ" کی اصطلاح کا وسیع پیمانے پر استعمال ہوا۔ ذمہ قرآن مجید میں دو مرتبہ آیا ہے۔ ان دونوں مقامات پر یہ لفظ نبی اکرم ﷺ کے مشرکین کے ساتھ معاملات کے تناظر میں استعمال ہوا ہے۔ ان مقامات پر یہ الزام عائد کیا گیا ہے کہ وہ نبی اکرم ﷺ کے ساتھ کیے گئے اپنے عہد و پیمان کا احترام نہیں کرتے۔ اس کے نتیجے میں نبی اکرم ﷺ بھی ان کے ساتھ اپنی ذمہ داریوں سے بری الذمہ قرار دیے گئے اور ان کی حیثیت پہلے کی نسبت زیادہ غیر محفوظ ہو گئی۔ تاہم فتوحات کے دور میں "ذمہ" کی اصطلاح زیادہ تر مفتوحہ آبادی اور ان کے مسلم حکمرانوں کے درمیان ہونے والے معاہدوں کے لیے استعمال ہونے لگی اور اس طرح اس کا مفہوم زیادہ متعین اور مخصوص ہو گیا۔

بعض مستشرقین نے یہ رائے پیش کی ہے کہ اہل ذمہ کے حقوق اور پابندیوں سے متعلق بہت سے تفصیلی ضوابط قرآن و حدیث سے نہیں بلکہ دراصل ایک پہلے سے موجود تاریخی نمونے سے ماخوذ تھے۔ یہ اصول و ضوابط ان قواعد و ضوابط سے ماخوذ تھے جو ساسانی ایران میں عراق کی مذہبی اقلیتوں کے بارے میں رائج تھے۔ ساسانی سلطنت میں عراق کے اندر ایک نہایت منظم یہودی برادری موجود تھی، نیز مونوفیزیت اور نسطوری مسیحیوں کی الگ الگ جماعتیں بھی آباد تھیں۔ ساسانی دور کے آخری زمانے میں حکمرانوں نے ایسے انتظامات اختیار کیے جن کے تحت مذہبی اقلیتوں کو فوجی تحفظ اور ایک حد تک مذہبی آزادی فراہم کی جاتی تھی، جبکہ اس کے بدلے ان سے ٹیکس وصول کیا جاتا تھا تاکہ ان کی وفاداری کو یقینی بنایا جا سکے۔ یہ ٹیکس جزیہ نما شخصی محصول کی صورت میں

وصول کیا جاتا تھا اور اس کی وصولی کی ذمہ داری ہر مذہبی جماعت کے قائدین پر عائد ہوتی تھی۔ لہٰذا اگر مستشرقین کے اس موقف کو مان لیا جائے تو اس کے نتیجے میں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ مسلمانوں اور مفتوحہ مسیحی آبادی کے درمیان طے پانے والے معاہدوں کی تمام تفصیلات نہ تو بالکل نئی تھیں اور نہ ہی مکمل طور پر اصل اور بے مثال بلکہ ان میں سے بہت سے عناصر پہلے سے موجود انتظامی اور قانونی روایات سے اخذ کیے گئے تھے۔

ابتدائی دور کے مسلم مسیحی تعلقات میں مسلمانوں کے زیر حکومت آنے والے مسیحیوں کے ساتھ برتاؤ کا نسبتاً تفصیلی جائزہ لینے کے بعد یہ بات یاد رکھنا ضروری ہے کہ اس زمانے کے تمام مسیحی اس صورتِ حال سے دوچار نہیں تھے۔ خاص طور پر بازنطینی سلطنت، جس نے اپنی تقریباً نصف سلطنت، یعنی مصر اور شام، نئی اسلامی ریاست کے ہاتھوں کھو دی تھی، پھر بھی ایک طاقتور قوت کے طور پر باقی رہی۔ بہت جلد خلافت اور بازنطینی سلطنت کے درمیان سرحد طوروس کے پہاڑی سلسلے کے قریب مستحکم ہو گئی۔

اس کے بعد بھی دونوں طاقتوں کے درمیان سیاسی اور فوجی رقابت جاری رہی، خواہ زمینی سرحدوں پر ہو یا سمندر میں بحری جنگوں کی صورت میں۔ تاہم ان عسکری تصادمات کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی نہایت اہم ہے کہ اسی دور میں دونوں تہذیبوں کے درمیان مثبت ثقافتی اور علمی روابط بھی برقرار رہے۔ چنانچہ ایک طرف 669ء اور 717ء میں عربوں نے خود قسطنطنیہ پر بحری حملے کیے اور دوسرے حملے کے موقع پر عرب بیڑے کی کشتیاں قبطی مسیحیوں نے چلائی تھیں۔ لیکن دوسری طرف شاہ "لیو سوم (Leo III) " کے دور حکومت میں قسطنطنیہ میں پہلی مسجد قائم کی گئی۔ اسی طرح بازنطینی شہنشاہ "جسٹینین دوم (Justinian II) " نے اپنے دوسرے دور حکومت (705ء–711ء) میں خلیفہ ولید بن عبد الملک کی مدد کے لیے کاریگر بھیجے، جنھوں نے نہ صرف دمشق کی جامع مسجد بلکہ مدینہ منورہ کی مسجد نبوی کی آرائش و تزئین میں بھی حصہ لیا۔ مزید برآں، بازنطینی مصادر میں یہ روایت بھی ملتی ہے کہ خلیفہ عبد الملک بن مروان کو مسجد حرام کے لیے ستون "جسٹینین دوم" نے فراہم کیے تھے۔ یہ اقدام یروشلم کے بعض مسیحیوں کی درخواست پر کیا گیا تھا تاکہ عبد الملک یروشلم کے کسی گرجا گھر سے ستون نکلوانے کی ضرورت محسوس نہ کریں۔

3: جزیہ کی اصل: شریعت اسلامیہ یا ایرانی قانون

اس مقالہ میں مستشرقین کا ایک دعویٰ یہ بھی سامنے آیا ہے کہ مسلمانوں نے خلافت راشدہ کے عہد میں جزیہ نافذ کرنے کے وقت قرآن وحدیث سے استنباط نہیں کیا تھا۔ ان سے قبل ایران میں غیر سرکاری مذاہب کے پیروکاروں سے مخصوص ٹیکس لیے جاتے تھے، مسلمانوں نے بھی اس ایرانی پالیسی کو اپنایا اور اس کو مذہبی جواز کے ساتھ نافذ کر دیا۔

اسلامی نقطۂ نظر سے یہ دعویٰ تاریخی اور علمی لحاظ سے درست معلوم نہیں ہوتا۔ اس دعوے میں تاریخی مماثلت اور شرعی ماخذ کے درمیان فرق کو نظر انداز کر دیا گیا ہے۔

سب سے پہلے یہ حقیقت پیش نظر رہنی چاہیے کہ جزیہ کا حکم قرآنِ کریم میں خلافت راشدہ کے قیام اور ایران کی فتح سے پہلے نازل ہو چکا تھا۔ سورہ توبہ کی آیت 29 میں اہل کتاب سے جزیہ لینے کا واضح حکم موجود ہے۔ چونکہ یہ آیت 9 ہجری میں نازل ہوئی، جبکہ ساسانی ایران کی فتوحات حضرت عمر کے دور خلافت میں ہوئیں، اس لیے یہ کہنا درست نہیں کہ جزیہ کا تصور مسلمانوں نے ایرانی نظام سے اخذ کیا تھا۔ اسی طرح رسول اللہ ﷺ کی سنت بھی جزیہ کے شرعی جواز کو واضح کرتی ہے۔ نبی اکرم ﷺ نے اہل نجران، اہل بحرین اور دیگر غیر مسلم جماعتوں کے ساتھ ایسے معاہدے کیے جن میں جزیہ کا ذکر موجود ہے۔ مزید برآں مجوسیوں سے جزیہ لینا خود نبی ﷺ سے ثابت ہے۔ بجالہ بن عبدہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ حضرت عمر بن خطاب مجوسیوں سے جزیہ نہیں لیتے تھے،

یہاں تک کہ حضرت عبدالرحمان بن عوف رضی اللہ عنہ نے گواہی دی کہ رسول اللہ ﷺ نے ہجر کے مجوسیوں سے جزیہ وصول کیا تھا، تب حضرت عمر نے ان سے جزیہ لینا شروع کیا[46]۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فیصلہ براہ راست سنت نبوی سے مستنبط تھا، نہ کہ ایرانی قانون کی تقلید پر مبنی۔

یہ بھی درست ہے کہ خلافتِ راشدہ نے ریاستی نظم و نسق اور مالیاتی انتظام میں سابقہ ساسانی اور بازنطینی سلطنتوں کے بعض تجربات سے فائدہ اٹھایا۔ حضرت عمرؓ نے دیوان، بیت المال، اراضی کی پیمائش، مالی رجسٹریشن اور دیگر انتظامی امور میں ان سلطنتوں کے مؤثر طریقوں کو اختیار کیا، لیکن اس سے یہ نتیجہ اخذ نہیں کیا جاسکتا کہ ان اداروں یا قوانین کی شرعی حیثیت بھی انہی سے اخذ کی گئی تھی۔ اسلامی فقہ میں کسی حکم کی شرعی بنیاد اور اس کے نفاذ کے انتظامی طریقہ کار کو الگ الگ حیثیت حاصل ہے۔ کسی سابقہ تہذیب کے انتظامی تجربے سے استفادہ کرنا اس بات کی دلیل نہیں بنتا کہ اس حکم کا شرعی ماخذ بھی وہی تہذیب تھی۔

یہ حقیقت بھی قابلِ توجہ ہے کہ ساسانی ایران میں غیر سرکاری مذاہب کے ماننے والوں سے مختلف نوعیت کے محصولات وصول کیے جاتے تھے، لیکن مذہبی یا سرانہ ٹیکس صرف ایران ہی کا خاصہ نہیں تھا۔ رومی سلطنت، قدیم مصر اور دیگر قدیم ریاستوں میں بھی اس نوعیت کے محصولات رائج تھے۔ لہٰذا صرف اس بنیاد پر کہ دونظاموں میں ظاہری مماثلت پائی جاتی ہے، یہ ثابت نہیں کیا جاسکتا کہ ایک نے دوسرے سے اپنا بنیادی تصور اخذ کیا ہے۔ مزید بر آں، اگر جزیہ کا حکم واقعی ایرانی قانون سے ماخوذ ہوتا تو ابتدائی فقہاء اپنے استدلال میں ساسانی قوانین کا حوالہ دیتے، لیکن ایسا نہیں ہے۔ ائمہ فقہ نے جزیہ کے مسئلے میں ہمیشہ قرآن، سنت، عمل نبوی، عمل صحابہ اور اجماع کو بنیاد بنایا ہے۔ فقہی ذخیرے میں جزیہ کے شرعی جواز کے لیے ایرانی قانون کو دلیل کے طور پر پیش نہیں کیا گیا۔

اس لیے ایک متوازن علمی نتیجہ یہی ہے کہ خلافت راشدہ نے جزیہ کے شرعی حکم کو قرآن و سنت سے اخذ کیا، جبکہ اس کے نفاذ کے بعض عملی اور انتظامی پہلوؤں میں سابقہ سلطنتوں کے تجربات سے استفادہ کیا۔ چنانچہ یہ کہنا درست نہیں کہ مسلمانوں نے جزیہ کا حکم ایرانی پالیسی سے لیا اور بعد میں اسے مذہبی رنگ دے دیا، البتہ یہ کہنا درست ہو سکتا ہے کہ جزیہ کی وصولی کے بعض انتظامی طریقوں میں ساسانی یا بازنطینی مالیاتی نظام کے تجربات سے فائدہ اٹھایا گیا تھا۔ یہی موقف تاریخی شواہد، اسلامی مصادر اور فقہی روایت سے زیادہ ہم آہنگ معلوم ہوتا ہے۔

نتائج تحقیق

مقالہ ہٰذا میں مسلم۔ مسیحی تعلقات کے ابتدائی دور کا تاریخی اور فکری جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ اس کے مطابق 632ء میں نبی اکرم ﷺ کی وفات کے بعد مسلمانوں نے نہایت مختصر عرصے میں ایک عظیم سیاسی و عسکری قوت کی حیثیت اختیار کرلی۔ ساسانی سلطنت کا خاتمہ ہوا اور بازنطینی سلطنت کا ایک بڑا حصہ مسلمانوں کے زیر اقتدار آ گیا۔ ان فتوحات کے نتیجے میں مسلمانوں کا پہلی مرتبہ بڑی تعداد میں مختلف مسیحی فرقوں سے براہِ راست رابطہ قائم ہوا، جس نے دونوں مذاہب کے باہمی تعلقات کی نئی بنیاد استوار کی۔

اس مقالے میں واضح ہوا کہ ابتدائی مسیحی مفکرین نے اسلام کی تین بنیادی تعبیریں پیش کیں۔ پہلی تعبیر کے مطابق اسلام حضرت ابراہیم اور حضرت اسماعیل علیہما السلام سے کیے گئے الٰہی وعدوں کی تکمیل تھا۔ دوسری تعبیر میں اسے ان مسیحیوں پر خدا کے عذاب اور فیصلے کا ذریعہ قرار دیا گیا جو مجلسِ خلقیدونیہ کے عقائد کے حامی تھے۔ تیسری تعبیر، جسے یوحنا الدمشقی نے منظم انداز میں پیش کیا، یہ تھی کہ اسلام دراصل مسیحیت ہی کا ایک بدعتی فرقہ ہے۔ یہ تعبیرات صرف مذہبی اختلافات کا نتیجہ نہیں تھیں بلکہ اس دور کے سیاسی حالات، بازنطینی ظلم و ستم، فرقہ وارانہ کشمکش اور مسلم فتوحات نے بھی ان پر گہرا اثر ڈالا۔

دوسری جانب مسلمانوں کا رویہ بھی ہر دور میں یکساں نہیں رہا۔ ابتدا میں عسکری فتوحات کے دوران بعض مواقع پر سختی اختیار کی گئی لیکن جلد ہی ایک ایسا نظام وجود میں آیا جس میں اہلِ کتاب کو جزیہ کی ادائیگی کے بدلے جان و مال کے تحفظ اور اپنے مذہب پر عمل کی اجازت دی گئی۔ بعد ازاں "اہلِ ذمہ" کا تصور اسی انتظامی و قانونی نظام کی بنیاد بنا۔ تاہم عہد نامۂ عمر کے باب میں ماخذی احتیاط ضروری ہے۔ اس کے مختلف متون، نسبت اور تدوین کو ایک ہی تاریخی واقعہ سمجھنا مناسب نہیں۔ اسی طرح اس کے موجودہ مفصل متن کو لازماً ساتویں صدی کی ایک مکمل اور جامد دستاویز سمجھنا بھی تاریخی تنقید کے اصولوں سے مطابقت نہیں رکھتا۔

اسی طرح جزیہ کے بارے میں شرعی ماخذ اور انتظامی طریقۂ کار میں فرق قائم کرنا ضروری ہے۔ قرآن مجید میں جزیہ کا حکم ایرانی فتوحات سے پہلے موجود تھا، جبکہ ریاستی انتظام میں سابقہ سلطنتوں کے تجربات سے استفادہ ممکن تھا۔ اس لیے ابتدائی مسلم۔مسیحی تعلقات کی زیادہ متوازن تعبیر یہ ہے کہ یہ تعلقات نہ صرف تصادم پر مبنی تھے اور نہ صرف رواداری پر۔ ان میں جنگ اور مفاہمت، سیاسی غلبہ اور مذہبی بقا، قانونی تفاوت اور مذہبی آزادی، مالی ذمہ داری اور انتظامی تعاون، اور ساتھ ہی فکری والٰہیاتی مناظرہ مختلف صورتوں میں بیک وقت موجود رہے۔ یہی پیچیدگی ابتدائی مسلم۔ مسیحی تعلقات کی اصل تاریخی خصوصیت ہے۔

References

[1] Francesco Gabrieli, *Muhammad and the Conquests of Islam*, (London: Weidenfeld and Nicolson, 1968), p. 150.
[2] Ibid., pp. 180–223.
[3] Ṣafī al-Raḥmān Mubārakpūrī, *al-Raḥīq al-Makhtūm*, (Lahore, Maktabah Salafiyyah, 20010, p. 36; Qāḍī Sayyid Sulaymān Manṣūrpūrī, *Raḥmat li-l-ʿĀlamīn*, (Delhi, Ḥanīf Book Depot, 1931), vol. 2, pp. 36–37.
[4] Genesis, 21:12-13.
[5] Genesis, 21:18.
[6] Gerhard von Rad, *Genesis: A Commentary*, (London: SCM Press, 1961), p. 258.
[7] John Moorhead, "The Earliest Christian Theological Response to Islam," *Religion Journal*, London, Vol. 11, 1981, pp. 265–266.
[8] Ibid., p. 266.
[9] Genesis, 25:1; See for detaile: John Moorhead, *The Earliest Christian Theological Response to Islam*, pp. 266–267.
[10] Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism: The Making of the Islamic World*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), pp. 3–15.
[11] Neal Robinson, *Discovering the Qur'an*, (London: SCM Press, 1996), pp. 47–59.
[12] For details, See:

- ʿAlī ibn Aḥmad al-Aḥmad, *Daʿwat al-Nabī li-l-Naṣārā wa-abraz Maʿālimuhā wa-Thimāruhā*, Majallat al-Dirāsāt al-Daʿawiyyah, 1429 AH, no. 1, pp. 132–239.
- Sārī Muḥammad Sālim al-Ḍurūs, *Manhaj al-Nabī fī Daʿwat Nuṣārā ʿAṣrih*, University of Jordan, 2010.
- ʿAṭāʾ Allāh Janjūʿah, *ʿĪsāʾiyōn ko Daʿwat-i Fikr*, (Sargodha, Markaz Muʿādh ibn Jabal, 2023).

[13] William Hugh Clifford Frend, *The Rise of the Monophysites*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), p. 353.
[14] John Moorhead, *"The Monophysite Response to the Arab Invasions," Byzantion, Brussels,* Vol. 51, 1981, p. 585.
[15] W. H. C. Frend, *The Rise of the Monophysites*, p. 351.
[16] Ibid., p. 337.
[17] Daniel Janosik Sahas, *John of Damascus on Islam*, (Brill, Leiden, 1972), p. 7.
[18] Ibid., pp. 38, 48.
[19] *John of Damascus on Islam*, pp. 67–95.
[20] John, 4:2-3.
[21] Daniel Janosik Sahas, *John of Damascus on Islam*, p. 69.
[22] Ibid., p. 95.

[23] ʿAlī ibn Muḥammad al-ʿAwdah al-Ghāmidī, *Yūḥannā al-Dimashqī Rāʾid al-ʿUdūwān al-Fikrī ʿalā al-Islām*, (Makkah, Umm al-Qurā University, 2015).
[24] *John of Damascus on Islam*, pp. 99–122.
[25] For details, See: Daniel Janosik Sahas, *John of Damascus on Islam*, pp. 121–122؛ Morris S. Seale, *Qur'an and Bible*, Croom Helm, London, 1978, pp. 63–70.
[26] Al-Qur'ān 9:29.
[27] Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism*, pp. 6, 120.
[28]Muhammad Bin Umar Al-Waqidi, The Life of Muḥammad: Al-Waqidi's Kitāb al-Maghāzī, (English Translator: Rizwi Faizer, Amal Ismail and AbdulKader Tayob), (Canada: Routledge, 2011), P. 348.
[29] Ibid, P. 350.
[30] Ibid, P. 352, 353.
[31] Gordon Darnell Newby, *A History of the Jews of Arabia*, (Columbia: University of South Carolina Press, 1988), p. 99.
[32] John Spencer Trimingham, *Christianity among the Arabs in Pre-Islamic Times*, (London: Longman, 1979), p. 307.
[33] Gordon Darnell Newby, *A History of the Jews of Arabia*, p. 99.
[34] For the Orientalist position regarding the historical status of this tradition and a detailed discussion of the events associated with it, see: Stephen Ward, "Expel the Jews and Christians from the Arabian Peninsula," *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Cambridge University Press, London, Vol. 53, 1990, pp. 407–420.
[35] For a discussion of the texts (matn) of these traditions, see: Donald Routledge Hill, *The Termination of Hostilities in the Early Arab Conquests A.D. 634–656*, Luzac, London, 1971؛ Fred McGraw Donner, *The Early Islamic Conquests*, Princeton University Press, Princeton, 1981؛ Walter Emil Kaegi, *Byzantium and the Early Islamic Conquests*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
[36] Patricia Crone and Michael Cook, *Hagarism*, pp. 5, 154–155.
[37] Al-Qur'ān 9: 29.
[38] For details, see: Arthur Stanley Tritton, *The Caliphs and Their Non-Muslim Subjects*, (London: Cass, 1930), pp. 5–6.
[39] Ibid., pp. 6–8.
[40] Ibid., p. 233.
[41] Al-Qur'ān 9:8-10.
[42] For details, see: Michael G. Morony, "Religious Communities in Late Sassanian and Early Muslim Iraq," *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, Brill, Leiden, Vol. 17, 1974, pp. 113–135؛ Michael G. Morony, "The Effects of the Muslim Conquest on the Persian Population of Iraq," *British Institute of Persian Studies*, London, Vol. 14, 1976, pp. 41–59؛ Michael G. Morony, "Conquerors and Conquered: Iran," in *Studies on the First Century of Islamic Society*, edited by G. H. A. Juynboll, Southern Illinois University Press, Carbondale, 1982, pp. 73–87.
[43] Clifford Edmund Bosworth, *The Arabs, Byzantium and Iran*, Variorum, London, 1996, Article XIII. Hamilton Alexander Rosskeen Gibb, *Studies on the Civilization of Islam*, edited by Stanley J. Shaw and William R. Polk, (Boston: Beacon Press, 1982), pp. 47–61.
[44] Łukasz Karczewski, The martyrdom of the Gaza garrison during the early Muslim conquests in the light of Passio sanctorum sexaginta martyrum. Saeculum Christianum, Pismo Historyczne, (2021), Vol 24, P. 27–36
[45] For details, see: Robert G. Hoyland, Seeing Islam as Others Saw It, (New Jersy: Darwin Press, Princeton, 1997).
[46] al-Bukhārī, Muhammad Bin Ismail, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, (Riyadh: Dar Al Salam, 2014), ḥadīth no. 3156.