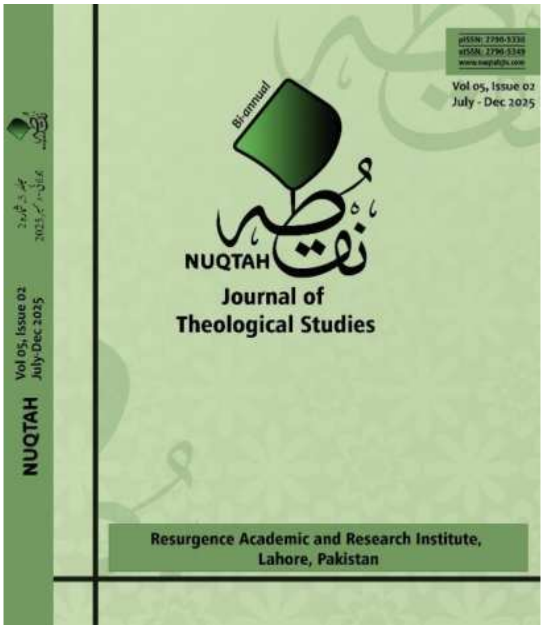

Nuqtah Journal of Theological Studies

Editor: Dr Shumaila Majeed

(Bi-Annual)

Languages: English, Urdu, Arabic

pISSN: 2790-5330 eISSN: 2790-5349

https://nuqtahjts.com/index.php/njts

Published by

Resurgence Academic and Research
Institute Lahore (53720), Pakistan

Email: editor@nuqtahjts.com

کتاب "پیغمبرِ دیگر: قرآنِ کریم میں عیسی، مصنّفین: کلاوس فون اسٹوش اور مُہند خورشید" کا ایک تنقیدی اور تلخیصی جائزہ

A Critical and Analytical Review of the Book "Another Prophet: Jesus in the Qur'an" by Klaus von Stosch and Mouhanad Khorchide

Dr Abdul Basit Zafar

Post-Doctoral Research Fellow, University of Bonn, Germany
email: azafar@uni-bonn.de

Published online: 15 Dec, 2025

View this issue

OPEN ACCESS

CC BY

Complete Guidelines and Publication details can be found at
https://nuqtahjts.com/index.php/njts/publication-ethics

Abstract

This article provides a critical and analytical assessment of *The Other Prophet: Jesus in the Qur'an* (2019) by Klaus von Stosch and Mouhanad Khorchide, contending that the work represents a substantial scholarly contribution to Islamic Christology and modern Muslim–Christian theological discourse. Utilizing the late-antique contextual interpretations of the Qur'an established by Angelika Neuwirth and Mahmoud Ayoub, the authors of the monograph reevaluate the dominant belief that a legitimate ecclesial form of Christianity was absent in Meccan culture at the onset of Islam. They argue that the Qur'an interacts with a more varied Christian context than any particular or "orthodox" doctrinal framework. Their intertextual and diachronic methodology is illustrated in their reading of Surahs (19), (3) and (5), where Jesus is placed within a cohesive theological context of divine mercy, sign (āya), miracle, and kalimat Allāh. The assessment highlights that the significant structural parallels between the birth narratives of John and Jesus demonstrate the Qur'an's commitment to maintaining, rather than undermining, the ongoing continuity of Israelite religious tradition. The assessment ultimately determines that the book introduces a novel kalām-theological perspective in which Qur'anic Christology is presented not as a denial or critique of Christianity, but as a depiction of Jesus as a prophet-reformer who exemplifies the fullest expression of divine mercy and significance, thereby facilitating a deeper and more intellectually robust comparative-theological discourse.

Keywords: Islamic Christology; Qur'anic exegesis; Comparative theology; Christian–Muslim dialogue; Divine mercy; Prophetic identity.

اینگلیکا نویورتھ (Angelika Neuwirth[1])، جو قرآنِ کریم کو دورِ قدیم کے آخری حصے (Late Antiquity) کی مذہبی و فکری فضا میں رکھ کر پڑھنے کی پیش رو اسکالر سمجھی جاتی ہیں، اور محمود ایوب (Mahmoud Ayoub[2])، جو اسلام اور مسیحیت کے تقابلی مطالعے میں اپنا منفرد مقام رکھتے ہیں، دونوں کے مطابق رسالت مآب کے عہد میں شہرِ مکّہ میں کسی منظم مسیحی آبادی کی موجودگی مشتبہ تھی۔ اس کے مقابلے میں کلاوس وان اسٹوش (Klaus von Stosch) جو تقابلی الٰہیات اور اسلام۔ مسیحیت کے مابین مکالمے کے نمایاں علمائے دین میں شمار ہوتے ہیں اور جرمنی میں ایسے تحقیقی مراکز کے سربراہ بھی رہے ہیں، اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اگرچہ شہرِ مکّہ میں باقاعدہ مسیحی کمیونٹی کی موجودگی کا قطعی تعین ممکن نہیں، تاہم وادیِ بطحا اور اس کے اطراف میں مختلف النوع مسیحی تصورات اور بیانیے ضرور رائج تھے۔ اسٹوش کی تحقیق یہی دکھاتی ہے کہ قرآنِ کریم کا مسیحیت سے مکالمہ اس وسیع فکری فضا کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو نہ مکمل کلیسائی تھی نہ مکمل بدعتی، بلکہ مقامی سطح پر رائج عقائد کا ایک مرکب تھی۔

کئی جدید اسکالرز کے نزدیک قرآنِ کریم میں عیسیٰ کے لیے "ولدُ اللہ" کہے جانے اور اس پر اٹھنے والا اعتراضِ توحید مجموعی مسیحیت پر تنقید نہیں ہے۔ اسٹوش اس نکتے سے جزوی اختلاف رکھتے ہیں اور اس بات کے قائل ہیں کہ یہ اعتراض بہر حال مسیحی ایمانیات ہی کے ایک رخ سے متعلق ہے، اگرچہ اس کا ہدف وہ مخصوص مسیحی عقیدے تھے جو مکّہ اور اس کے گرد ونواح میں موجود تھے۔ یہ قریباً مسیحی گروہ رسمی معنوں میں بدعتی (heretic) نہ تھا، لیکن اُن کے عقیدے میں کچھ ایسے مسائل موجود تھے، جیسا کہ آج بھی عیسائیوں میں ایسے اشکالی عقیدے (Problamatic) موجود ہیں۔

اِس ضمن میں اسٹوش (Stosch) اور مونا تاتاری (Mona Tatari[3]) کی مشترکہ تصنیف Mary in the Qur’an میں ہم اِن اعتراضات کی تفصیلی علمی اَبحاث دیکھ سکتے ہیں۔ اُن کا مؤقف یہ ہے کہ جب ہم قرآنی بیانیے میں جنابِ عیسیٰ علیہ السّلام سے متعلق آیات کا مطالعہ کرتے ہیں تو اس کے دو لازمی پہلو سامنے رکھے جاتے ہیں۔ اوّل یہ کہ ان آیات کو اُن کے تاریخی پسِ منظر اور اسبابِ نزول کی روشنی میں سمجھا جائے۔ دوئم یہ کہ ہر آیت کو اس کے داخلی و بیرونی بین المتونی ربط (intertextual readings) کے ساتھ پڑھا جائے، جس میں یہ دیکھنا بھی لازمی ہے کہ ایک سورت کا مجموعی موضوع، اس کا داخلی نظم، اور مرکزی پیغام کیا ہے۔ مثال کے طور پر سورۃ مریم کی پوری ساخت خدائے رحمٰن کی رحمت کا اِحساس دلاتی ہے، اور اسی لیے اس میں اسمِ رحمٰن اور لفظِ رحمت کی واضح تکرار پائی جاتی ہے۔

چونکہ مذکورہ کتاب کی بنیادی فکری توجہ اسلامی علمِ مسیح شناسی (Islamic Christology) پر مرکوز ہے، اس لیے جنابِ عیسیٰ علیہ السّلام کے بارے میں آیاتِ قرآن کو باہمی ربط کے ساتھ دیکھنا لازم ہے۔ مصنفین نے یہ جاننے کی کوشش کی ہے کہ سورۃ مریم اور سورۃ زخرف کے درمیان کیا ربط قائم کیا جا سکتا ہے، اور یہ بھی کہ سورۃ بنی اسرائیل (سورۃ 17) سمیت وہ سورتیں جو دورِ نبوت کے بعد مکّہ میں نازل ہونے والے کلامِ الٰہی سے تعلق رکھتی ہیں، بالخصوص وسطی مکّی دور (middle Meccan period) میں نازل ہونے والی آیات، مسیحی بیانیے کو کس طرح موضوع بناتی ہیں۔ اسی کے ساتھ یہ بھی دیکھا گیا ہے کہ بعد کے مسلم علما نے اِن آیات کو کیسے سمجھا اور ایک اسلامی علمِ مسیح شناسی کی تشکیل میں ان آیات نے کس قسم کا تکنیکی اور فکری مواد فراہم کیا۔

تاریخی مطالعے میں ابتدا میں مستشرقین نے یہ دعویٰ کیا کہ قرآن تورات و انجیل کا متاثرہ یا ماخوذ متن ہے۔ لیکن آج کی تحقیق، جس میں اسٹوش اور تاتاری کا کام ایک نمایاں مقام رکھتا ہے، اس بات کو واضح کرتی ہے کہ قرآن نہ نقالی ہے اور نہ سرقہ، بلکہ یہ مسیحی عقیدے میں موجود نہایت اہم سوالات کی طرف توجہ دلاتا ہے اور بہت سے مسائل پر اپنا ایک مربوط اور بامقصد جواب بھی پیش کرتا ہے۔ ایسا کرتے ہوئے بیانیے کا اُسلوب، اہلِ کتاب کے ساتھ علم، حکمت اور خوش اخلاقی سے ڈائیلاگ کی دعوت دیتا ہے۔

یہاں دلچسپ معلومات یہ ہیں کہ قرآن دورِ مکّہ میں یہودی اور عیسائی عقیدے کی مخالفت نہیں کرتا، بلکہ بعض علما کے مطابق ابتدائی مکی پیغام یہودیت اور عیسائیت سے کسی نمایاں انحراف یا کسی نئی مذہبی شناخت کی تشکیل کے طور پر بھی سامنے نہیں آتا۔ اس کی ایک وجہ یہ ہے کہ ابتدا میں مسلمان اپنی علیحدہ شناخت کی تلاش میں نہیں تھے، بلکہ

اُن کی تمام توجہ توحید اور آخرت پر ایمان جیسے بنیادی حقائق پر مرکوز تھی۔ ایسی آخرت جس کا وقوع کسی بھی لمحے ہو سکتا تھا اور جس کی آمد قریب تصور کی جاتی تھی۔ اسی طرح ابتدائی مکی آیات میں اخلاقی تعلیمات، سماجی بھلائی، یتیموں اور مسکینوں کے ساتھ حسنِ سلوک جیسے موضوعات نمایاں ہیں۔ لہٰذا ان آیات میں کسی مستقل نئے دین کی تشکیل کا شعوری مقصد دکھائی نہیں دیتا، شاید اس لیے کہ اُس وقت مسلمان معاشرتی سطح پر کمزور تھے اور ظلم و ستم کا نشانہ بن رہے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ قرآن اُس زمانے میں یہود و نصاریٰ کے خلاف تنقیدی لہجہ اختیار نہیں کرتا، بلکہ ایک برادرانہ ہم آہنگی کی فضا محسوس ہوتی ہے۔ سورۃ مریم بھی اسی وسطی مکی دور میں نازل ہوئی، اور اسٹوش کے مطابق سورۃ مریم میں پیغمبر اسلام اور بی بی مریم ایک مشترک روحانی و سماجی آزمائش میں نظر آتے ہیں، کیونکہ جنابِ مریم جو ذہنی، روحانی اور سماجی دباؤ کا سامنا کرتی ہیں وہ ہمیں پیغمبرِ اسلام پر کیے گئے طعن و تشنیع کی طرف بھی متوجہ کرتا ہے یوں اس تصنیف سے یہ بات واضح ہوتی ہے کہ قرآن کے عہد میں کون سی نوعیت کی مسیحی جماعتیں اور عقیدتی صورتیں موجود تھیں، اسے سمجھنے کے لیے لازم ہے کہ اُس دور کی مسیحی فرقہ بندی کو سامنے رکھا جائے، اور ساتھ ہی ترتیبِ نزول کے مسلم حواشی، آیات کے طرزِ بیان، اور ان کی لسانی و اسلوبی ساخت کا باریک بینی سے مطالعہ کیا جائے۔

اسمِ الرحمٰن:

قرآنِ کریم میں خدا کی غیر مشروط اور مشروط دونوں اقسام کی رحمت کا احاطہ کرتا ہے۔ غیر مشروط رحمت وہ ہے جو تمام مخلوقات کو گھیرے ہوئے ہے، جیسا کہ انجیلِ متی کے باب پنجم میں کہا گیا ہے کہ "خداوند اپنا سورج نیک اور بد دونوں پر چمکاتا ہے اور بارش راست باز اور ناراست دونوں پر برساتا ہے۔ مگر مغفرت اور آخرت کی بخشش بھی مشروط رحمت ہے، جس کے لیے انسان کا رجوع، توبہ، اور دل کا تنگ نہ ہو۔ اسٹوش کے مطابق mercy کا مفہوم یہی ہے کہ بندہ اپنے دل کو خدا کی رحمت کے لیے کشادہ رکھے؛ "اگر کھویا ہوا بیٹا لوٹ کر ہی نہ آئے تو رحم دل باپ ہونے کے باوجود معاف نہیں کر سکتا"۔ یہی مضمون وہ انجیلِ لوقا کے باب 15 کی دلیل سے بھی سمجھاتے ہیں۔ قرآنِ کریم بھی اسی رجوع پر غیر معمولی زور دیا گیا ہے، یہاں تک کہ دو مقامات پر یہ بیان ملتا ہے کہ خدا نے اپنے اوپر رحمت کو لازم کر لیا ہے (كَتَبَ عَلٰى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ)۔ اور خاص بات یہ ہے کہ وسطی مکی دور تک خدا کو زیادہ تر الرحمٰن کے نام سے پکارا گیا ہے۔

مذکورہ کتاب کا ایک دوسرا اہم موضوع حضرت یحییٰ اور حضرت عیسیٰ کی ولادت کے بیانیوں میں پائی جانے والی گہری مماثلت ہے۔ دونوں کی پیدائش معجزاتی نوعیت رکھتی ہے۔ حضرت زکریا بڑھاپے میں اولاد کے لیے نشانی مانگتے ہیں جبکہ جنابِ مریم کسی سوال و تردد کے بغیر کامل رضائے الٰہی پر قائم نظر آتی ہیں۔ ایک کے ہاں ارذل عمر میں فرزند کی بشارت اور دوسری کے ہاں کنواری حیثیت میں معجزاتی ولادت — یہ دونوں واقعات عقلِ عام کی سطح سے ماوراء ہیں۔ اس ضمن میں ذیشان غفار[4] کی تحقیق ایک نہایت خوبصورت اضافہ فراہم کرتی ہے۔

اُس دور میں پاپائے کلیسا عیسیٰ کو یحییٰ پر فوقیت دیتے تھے، کیونکہ اُن کے نزدیک اس ترجیح کا مطلب کلیسا کی برتری کو بنی اسرائیل پر قائم کرنا تھا۔ جنابِ یحییٰ کا ظہور خود بنی اسرائیل کی مذہبی روایت کی داخلی دنیا میں ہوا تھا: اُن کی ولادت کششِ اعظم (High Priest) کے گھر ہوئی، اور جنابِ زکریا کی سورتِ مریم میں مذکور دعا: يَرِثُنِىۡ وَيَرِثُ مِنۡ اٰلِ يَعۡقُوۡبَ، صرف ذاتی خواہش نہیں بلکہ اٰلِ یعقوب کے لئے ایک وارث اور بارآور سلسلۂ نبوت کی تمنا ہے۔ اینگلیکا نویورتھ بھی اسی تاویل سے اتفاق کرتی ہیں۔ لیکن اکثر مفسرین اس گہرے تناظر کو نظر انداز کرتے ہوئے واقعے کو صرف اس زاویے سے دیکھتے ہیں کہ زکریا کے ہاں اولاد نہ تھی اور بڑھاپا آ چکا تھا۔ حالانکہ آیت واضح کرتی ہے کہ زکریا ایک پادری کی حیثیت سے اپنی قوم، اٰلِ یعقوب کے مستقبل کے لئے فکر مند ہیں۔

اسٹوش اس پوری بحث میں ایک اہم نکتہ بین السطور سامنے لاتے ہیں: کلیسائی روایت میں زکریا کا شہید ہونا، اور یحییٰ کے قتل ہو جانا، پاپاؤں کے نزدیک اس بات کی علامت بن گیا کہ بنی اسرائیل کا سلسلہ گویا ختم ہو گیا ہے[5]۔ جب دونوں شخصیتیں باقی نہ رہیں تو کلیسا نے اس فکری جواز کو مذہبی برتری کے طور پر استعمال کیا اور خود کو اٰلِ یعقوب کا متبادل بلکہ افضل قرار دے دیا۔ یہی وہ روایتی کلیسائی بیانیہ تھا جس نے صدیوں تک مذہبی اختیار (religious authority) کی بنیاد فراہم کی۔

اس تناظر میں ایک اور تاریخی شہادت بھی اہم ہے: سرزمینِ قدس پر ساسانیوں کی فتح۔ زکریا اور یحییٰ کے واقعاتی اختتام کے بعد جب یروشلم ایرانی سلطنت کے زیرِ نگیں آیا تو شہر کی شناخت یہودی کے بجائے عیسائی دکھائی دیتی ہے۔ پاپائے کلیسا نے اسی پس منظر کو اپنی روحانی بالادستی کے ثبوت کے طور پر پیش کیا۔ سورتِ مریم تقریباً سن 615 یا 616 عیسوی میں نازل ہوئی، یعنی محاصرۂ یروشلم اور ایرانی فتح کے ایک سال بعد—اسی دور میں جب عیسائی مغلوب ہو چکے تھے اور یہودی اپنی امیدِ مسیحا کے ساتھ معبد کی از سرِ نو تعمیر چاہتے تھے۔ کلیسا یہی کہتا تھا کہ ہم خدا کے ناپسندیدہ نہیں، بلکہ اسی کے محافظ ہیں۔

قرآنِ کریم اس کے برعکس ایک زندہ اور حاضر زکریا کا نقشہ پیش کرتا ہے یعنی ایک ایسے شخص کا جو خدا کے ساتھ براہِ راست مناجات کرتا ہے، اور خداوند اس دعا کا جواب خود عطا فرماتا ہے: یحییٰ کی ولادت، ایک ایسا نام جسے خدا نے خود تجویز کیا اور جس کا معنیٰ "زندہ ہونے والا" ہے۔ اسٹوش کے مطابق قرآن کریم کا یہ بیان اٰلِ یعقوب کی زندگی اور تسلسل کا استعارہ ہے؛ یہ اعلان ہے کہ کلیسا نے بنی اسرائیل کی روحانی میراث کو نہ چھینا ہے نہ وہ اس پر حق فوقیت رکھتے ہیں۔ یہ پاپائی مذہبی اجارہ داری اور تاریخی برتری کے بیانیے پر قرآنِ کریم کا براہِ راست اعتراض ہے۔ لہٰذا قرآنِ کریم کے نزدیک جنابِ عیسیٰ اور یحییٰ دونوں اپنی اپنی جگہ کامل اور معزز ہیں، اور کسی کو بھی دوسرے پر فضیلت نہیں دی گئی۔ لیکن اسٹوش اس نکتے پر زور دیتے ہیں کہ دونوں کرداروں میں ایک بنیادی فرق ہے: جنابِ عیسیٰ کا اپنا قول: اِنِّیۡ عَبۡدُ اللّٰہِ (میں خدا کا بندہ ہوں)، جو فقہی، روحانی، اور مسیحی مکالمے میں decisive حیثیت رکھتا ہے۔ یہی وہ مقام ہے جسے کتاب میں مسیحیت بارہا۔ اُجاگر کرتی نظر آتی ہے، بالخصوص انجیلِ یوحنا میں "I am" کے بیانیے میں، [6] جہاں یہ اصطلاح عیسیٰ کی الوہیت کے استدلال میں مرکزی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔

یہاں ایک نہایت بنیادی نکتہ ہے کہ اناجیل میں مسیح کی اصل شناخت اُن کا "خدا کا بندہ" ہونا ہے،[7] اور یہی جملہ "میں خدا کا بندہ ہوں" علمِ مسیح شناسی کی ایک جامع اور فیصلہ کن تلخیص کی حیثیت رکھتا ہے، خصوصاً جب یہ اعلان پنگھوڑے ہی میں سامنے آتا ہے۔ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کوئی نومولود بچہ کیسے یوں کہہ سکتا ہے؟ اور رسالت کے عام اصول میں یہ کیسے ممکن ہے کہ ایک نبی پیدائش ہی کے ساتھ نبوت کے مقام پر فائز ہو جائے، حالانکہ انبیاء ایک خاص عمر میں منصبِ رسالت کے لیے چُنے جاتے ہیں۔ لیکن عیسیٰ کے معاملے میں اُن کی ساری عمر، یعنی ولادت، اسفار اور رفعت، ہر شے کو قرآنِ کریم نے آیت اور رحمت کی علامت قرار دیا ہے، جو علمِ مسیح شناسی کے وسیع ترین مفہوم کی نمائندگی کرتی ہے۔ اُن کا ہر ظاہر و باطن، ہر جنبش و سکوت، خدا کی نشانی کے طور پر بیان ہوا ہے۔ جدید جامعات میں اس معجزے کو literal معنوں میں قبول کرنا ممکن نہیں کیونکہ قرآنِ کریم عمومی طور پر اُن معجزات کو بیان کرتا ہے جن کی عقلی توجیہ فراہم کی جا سکے۔ ایسے میں سب سے بڑی مشکل تھوڈیسی (theodicy) کی ہے: صرف عیسیٰ ہی نے کیوں پنگھوڑے میں کلام کیا؟ باقی بچوں کو یہ طاقت کیوں نہیں ملی؟ ایسے سوالات سے بچنے کے لیے natural law اور free will defense جیسے مباحث سامنے آتے ہیں۔ لہٰذا اس واقعے کو ایک طاقتور استعاری بیانیے کے طور پر سمجھنا زیادہ معقول دکھائی دیتا ہے: مریم شدید خوف میں مبتلا ہیں، اُنہیں بستی والے سنگسار کر سکتے تھے، کیونکہ یہودی شریعت کے مطابق کنواری کے پاس بچے کا ہونا سنگین جرم تھا۔ قرآنِ کریم میں یوسف نجار کا ذکر بھی نہیں۔ ایسے میں جنابِ مریم کا بولنے سے روک دیا جانا اور نومولود پر دفاع چھوڑ دینا ایک ایسے ماحول کی علامت ہے جس میں بچے کی “قدسی تاثیر” لوگوں کے دلوں میں مرہمت پیدا کرتی ہے، جیسا کہ عقل پرست متکلمین نے اسے وجدانی اثر اور روحانی تاثر سے تعبیر کیا ہے۔ یوں عیسیٰ اپنی پیدائش ہی سے رحمتِ الٰہی کی علامت نظر آتے ہیں، اور قرآنِ کریم نے مریم اور مسیح دونوں کو اپنی رحمت کی نشانی کہا ہے۔ اگرچہ قرآنِ کریم آلِ یعقوب اور کلیسا میں کسی برتری کا اعلان نہیں کرتا، لیکن بیانیہ اسلوب میں عیسیٰ کی فوقیت یحییٰ سے زیادہ نمایاں نظر آتی ہے۔ یہاں یہ بھی سمجھ لینا چاہیے کہ قرآنِ کریم کے مخاطبین صرف راسخ العقیدہ عیسائی نہیں تھے بلکہ اُس خطے کی زبانی روایات، عوامی عقائد، غیر مطبوع اناجیل اور اساطیری حکایات بھی اس ماحول میں گردش کر رہی تھیں۔ اسی لیے بعض روایات مثلاً پنگھوڑے میں کلام یا مٹی کے پرندوں میں روح پھونکنا، انجیل اربعہ میں شامل نہیں، اگرچہ گوسپل آف انفنسی میں مذکور ہیں۔ اسکالرز اس بات پر حیران ہیں کہ یہ موضوعات قرآنِ کریم میں کیوں نمایاں ہیں، خصوصاً وہ واقعات جن میں ایک انسان کو زندگی دینے کی قوت ملتی ہے جو کہ خالصتاً الٰہی صفت ہے۔ اسٹوش کے مطابق یہی وہ مرکزی عنصر ہے جو قرآنِ کریم کی مسیحیات (Christology) کو منفرد اور فیصلہ کن بناتا ہے۔ اگرچہ عیسائی بھی مانتے ہیں کہ معجزات خدا کے اذن سے ہوئے، مگر زندگی دینا الوہی مرحلے سے وابستہ ہے۔ لزارس کا واقعہ بلاشبہ اہم ہے مگر مٹی کی بے جان چیز کو زندگی دینا ایک منفرد سطح رکھتا ہے۔ قرآنِ کریم میں “بِإِذْنِ اللّٰہ” کا اضافہ حاخامی ادبیات میں عیسیٰ پر ساحری کے الزام کے ردّ کے لیے ہے، کیونکہ ربّی روایات (Rabbanic tradition) میں خصوصاً استثنا 21:23 کی روشنی میں جنابِ عیسیٰ کو ساحر قرار دے کر مصلوب کیا گیا۔ قرآنِ کریم اس کے مقابل ایک دفاعی اور اصلاحی بیانیہ پیش کرتا ہے۔ لفظ اِذن کے بارے میں اسٹوش اسے قانونی “permission” کے بجائے “مدد و معاونت” کے معنوں میں زیادہ موزوں سمجھتے ہیں، جو متن کی روح کے زیادہ قریب ہے۔

محمود ایوب کے مطابق لفظ **وَلَد** کو literal اور **اِبْن** کو metaphorical طور پر سمجھنا چاہیے۔ اُن کا استدلال یہ ہے کہ مشرکینِ مکّہ عیسیٰ کے لیے "ولدُ اللہ" کی اصطلاح استعمال کرتے تھے، جبکہ مسیحی روایت میں "ابنُ اللہ" ایک استعاراتی، علامتی اور مابعد الطبعی (metaphysical) مفہوم رکھتی ہے۔ قرآنِ کریم میں جس جگہ (خصوصاً آیت ۳۵) عیسیٰ کے لیے ولد ہونے کی نفی کی گئی ہے وہ دراصل مشرکینِ مکّہ کی اسی لغوی اور جسمانی نوعیت کے نسبت کو ردّ کرتی ہے؛ وہی مشرکین جو خدا کو بیٹیاں (لات، عزیٰ، منات) منسوب کرنے کے ساتھ ساتھ ایک بیٹا بھی تسلیم کرنے پر تیار تھے۔ اس کے برعکس مسیحی نہ عیسیٰ کو حیاتیاتی (biological) معنی میں خدا کا فرزند کہتے ہیں[8] اور نہ کبھی ایسا تصور ممکن ہے، بلکہ اُن کے نزدیک ابنُ اللہ ایک علامتی، معنوی اور ماورائی نسبت ہے جسے لغوی معنوں میں لینا اُن کے عقیدے کی توہین شمار ہو گا۔ یہ بحث سورۃ زخرف میں تفصیل سے موجود ہے جہاں مشرکینِ مکّہ کا یہ کہنا نقل ہوا ہے کہ کون سے معبود بہتر ہیں، اور انبیاء و اوثان کے سلسلے میں ایک طرح کا تقابل کیا جاتا ہے۔ سورۃ مریم اور سورۃ زخرف کے مخاطبین اور موضوعِ بحث کے درمیان ایک واضح ربط موجود ہے، کیونکہ مخاطبین وہ لوگ تھے جو عیسیٰ کو خدا کی دوسری اولاد کے ساتھ ایک "ولد" کے طور پر قبول کرتے تھے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ اُس زمانے کے "عیسائی" مکمل کلیسائی عقیدہ رکھنے والے نہ ہوں بلکہ مقامی سطح پر پائی جانے والی مختلف مسیحی روایات اور نیم عیسائی فرقوں سے تعلق رکھتے ہوں، جن میں باہمی رقابتیں بھی موجود تھیں۔ یہاں ہیرودیس (Herod) کے سیاسی و مذہبی اثرات بھی پس منظر میں کردار ادا کرتے ہیں۔

سورۃ اسریٰ (۱۷:۱۱۱) میں خدا کے لیے اولاد کا انکار اس مفروضے کی نفی ہے کہ خدا کسی کمزوری، محتاجی یا دوستی کی ضرورت کے باعث اولاد رکھتا ہو۔ نہ ہم اور نہ ہی کوئی عیسائی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ خدا کی کوئی احتیاج ہے۔ قرآنِ کریم اس خیالی مفروضے کا ردّ کرتا ہے جو مشرکانہ ذہنی ساخت میں موجود تھا، نہ کہ اُس مسیحی تصور کا جو ابنُ اللہ کو حیاتیاتی نہیں بلکہ وجودی اور ماورائی نسبت سمجھتا ہے اور اُن گروہوں کے مابین باہمی رقابت بھی موجود تھی۔ خدا کی وہ تصویر جو مشرکینِ مکّہ کے ذہن میں تھی یعنی خدا کے بیٹے اور بیٹیاں ہونا، اور خدا کا کسی کمزوری کے باعث رفیق یا اولاد کا محتاج ہونا، اُس عہد کے کسی بھی مسیحی عقیدے میں موجود نہیں تھی، اور اپنے سیاق میں یہ آیات کسی طرح بھی مسیحیت کی تردید یا تنقید نہیں بنتیں۔ سورۃ اخلاص کے بارے عام طور پر کہا جاتا ہے کہ وہ مکی دور میں نازل ہوئی اور بعض علما نے اسے مسیحیت، خصوصاً عقیدۂ نیکیائی (Nicene Creed) کا ردّ سمجھا ہے، مگر یہ مفروضہ تاریخی و سیاقی سطح پر قائم نہیں رہتا۔ اگر یہ سورت مکہ میں نازل ہوئی ہے تو سٹوش کے مطابق اس کے مخاطبین وہ لوگ ہیں جو خدا کے بیٹے اور بیٹیوں کے وجود کو مانتے تھے اور سمجھتے تھے کہ خدا اکیلا ہے اور اسی سبب اُسے رفیق، مددگار یا اولاد کی ضرورت ہے۔ اس بنا پر قرآنِ کریم مسیحیت کا نہیں بلکہ اُن مشرکانہ عقائد کا ردّ کرتا ہے جن کے مطابق عیسیٰ بھی خدا کے "جنے ہوئے بیٹوں" میں شمار ہوتے تھے۔ سٹوش اسی لیے اس روایتی تفسیر سے اختلاف کرتے ہیں اور یہ کہتے ہیں کہ سورۃ اخلاص کسی طور بھی مسیحیت مخالف (anti-Christian) نہیں ہے۔

کیتھولک روایت میں یُوکرِست (Eucharist)، یعنی عشائے ربّانی، نہایت مقدس اور متبرک ساکرامنٹ ہے جس کی ادائیگی محض ایک مذہبی رسم نہیں بلکہ ایسا روحانی تجربہ ہے جس کے ذریعے کوئی صاحبِ ایمان مسیحی جنابِ عیسیٰ کے بابرکت جسم کو “چھوتا” ہے اور اسے اپنے وجود اور روح کا حصہ بناتا ہے۔ اس کے مقابل پروٹیسٹنٹ تصور میں اہمیت اس بات کی ہے کہ سب لوگ ایک ہی پیالے اور ایک ہی روٹی کے ٹکڑے سے تبرک حاصل کریں۔ یہ تصور نسبتاً زیادہ جمہوری (egalitarian) سمجھا جاتا ہے، کیونکہ ان کے نزدیک ایک ہی روٹی کا ٹکڑا سب کو ویسے ہی باہم جوڑتا ہے جیسے عیسیٰ نے اپنی تعلیمات کے ذریعے اپنے متبعین کو یکجا کیا تھا۔ اِسی طرح کیتھولک مذہب میں عام مسیحیوں اور پادریوں کے درمیان ایک مخصوص مذہبی تخصیص موجود ہے۔ اُن کے نزدیک صرف کلیسائی طور پر نامزد پادری ہی یہ اختیار رکھتے ہیں کہ عام روٹی اور عام جام کو عیسیٰ کے جسد اور خون میں قلبِ ماہیت (transubstantiation) کر سکیں، اور یہ عمل بالکل اسی طریقے پر ادا کیا جاتا ہے جس کا ذکر انجیلِ مقدس میں آیا ہے (متی باب 26، آیات 26 تا 28)۔ اسی عقیدے کی بنا پر شفاعت کے لیے پادری کو ایک روحانی وسیلہ (mediator) سمجھا جاتا ہے جس کے ذریعے مومن فضلِ مسیح تک رسائی پاتا ہے۔ اسٹوش نے خود اعتراف کیا ہے کہ اس باب کی تدوین میں انہیں بہت سی علمی دشواریاں اور تنقیدات کا سامنا کرنا پڑا، اور انگریزی ترجمے میں بھی کئی مقامات پر اُن کی بعض دقیق آراء جوں کی توں منتقل نہیں ہو سکیں۔ حال ہی میں انہوں نے ایک اضافی مضمون میں اس بات کا اعتراف کیا کہ وہ اب اس رائے کے قائل نہیں کہ مکّہ میں کوئی نصاریٰ موجود نہیں تھے، جیسا کہ نوائے ورتھ اور محمود ایوب نے کہا تھا؛ اُن کے نزدیک مکّہ کے ماحول میں کچھ نہ کچھ مسیحی اثرات اور مقامی نصاریٰ کے وجود کے امکانات کو ردّ کرنا تاریخی احتیاط کے خلاف ہے۔ قرآنِ کریم کا کسی تصور کے بارے خاموش رہنا اُس تصور پر تنقید کے برابر نہیں ہوتا۔ مثال کے طور پر اگر قرآنِ کریم نے تورات کی طرح خدا کے لیے “باپ” کا استعارہ استعمال نہیں کیا تو یہ اس بات کے مترادف نہیں کہ خدا اپنے آپ کو باپ کہلوانا پسند نہیں کرتا یا یہ کہ “باپ” ہونا خدا کی شان کے خلاف ہے۔ فرق یہ ہے کہ اسلامی روایت میں قرآنِ کریم اس بات کا حد درجہ اہتمام کرتا ہے کہ خدا کے لیے کوئی ایسا استعارہ اختیار نہ کیا جائے جس سے انسانی تشبیہ یا مجاز کا دروازہ کھلے۔ اس احتیاط کے باوجود خاموشی کو نفی (negation) کے طور پر لینا درست نہیں۔ اس پورے فکری منظر میں سب سے اہم استدلال سٹوش کا یہ ہے کہ قرآنِ کریم اپنی تنقید میں کبھی بھی عیسائی عقیدے کو ہدف نہیں بناتا بلکہ اُس مشرکانہ ذہنی ساخت کو چیلنج کرتا ہے جو خدا کو صنفی رفاقت، اولاد اور جسمانی نسبتوں سے تعبیر کرتی تھی، اور جس کے تحت عیسیٰ کو خدا کی بیٹیوں کے ساتھ ایک ولد کی شکل میں دیکھا جاتا تھا۔ اس بنا پر قرآنِ کریم کی مسیحیات خود مسیحی فکر سے بہت قریب ہے، نہ کہ اس کے مخالف۔ یہی وجہ ہے کہ سٹوش سورۃ اخلاص کو Anti-Christian متن ماننے سے انکار کرتے ہیں۔ اس hermeneutical زاویے سے دیکھا جائے تو قرآنِ کریم کا عیسیٰ سے متعلق خطاب ایک نئے theological افق کو کھولتا ہے جس میں نبوّت، معجزہ، رحمت، آیت اور الٰہی مدد سب ایک وحدانی تشکیل میں ضم ہو جاتے ہیں۔

حوالہ جات:

---

[1] Neuwirth, Angelika. *Der Koran als Text der Spätantike. Ein europäischer Zugang*. Berlin: Verlag der Weltreligionen, 2010.

[2] Ayoub, Mahmoud. *A Muslim View of Christianity: Essays on Dialogue (Faith Meets Faith Series)*. Edited by Irfan A. Omar. New York: Orbis, 2007.

[3] Tatari, Muna, and von Stosch, Klaus. *Mary in the Qur'an: Friend of God, Virgin, Mother*. London: Gingko Library, 2021.

[4] ذیشان غفار کا کہنا ہے کہ یہودیت اور عیسایت میں موجود وہ قربِ قیامت اور نزولِ مسیحا کی علامات کہ جن میں معبد، معبد کا مشرقی دروازے سے مسیحا کا ظہور وغیرہ شامل ہیں، قرآنِ کریم اُن کا استعمال کرتا ہے، اُنہیں رد کیے بغیر اُنہیں نئے پیرایے میں ڈھالتا ہے۔ قرآنِ کریم مریم کی بکارت کو جھٹلاتا نہیں ہے، اور نہ ہی مشرقی دروازے بارے کوئی ایسی معلومات دیتا ہے جو مسیحی یہودی تصور کے مطابق یا منافی ہوں۔ قرآنِ کریم کے لیے اہم یہی ہے کہ عیسیٰ کی پیدایش کے وقت مریم کنواری باکرہ تھیں، اور بعد میں کہیں یوسف بڑھی یا کسی اور شخص کا تذکرہ نہیں ملتا۔ اگر قرآنِ کریم مریم کی بکارت کو مسخ کرنا چاہتا تو بہت آسان تھا لیکن اِس کی بجائے قرآنِ کریم مسیحی استعاروں کی تکریم کرتا ہے اور اُنہیں ایک ایسے بیانیے میں ڈھالتا ہے کہ جس سے وہ یہود دشمن (anti jewish) نہیں رہتے۔ فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُوْنِہِمْ حِجَابًا یعنی پردے کا ذکر ہے جس کی چاکی مسیحا کی آمد کی علامت ہے (Matthew 27:51)، اور، مریم کی پاک بازی کا ذکر ہے، معبد کا اور مشرقی حجرے کا، لیکن مفاہیم میں متکلمین کے لیے جدت کا اُسلوب ہے۔ دیکھیے Ghaffar, Zishan Ahmad. “Kontrafaktische Intertextualität im Koran und die exegetische Tradition des Syrischen Christentums.” *Der Islam* 98, no. 2 (2021): 313–58.

[5] دیکھیے Protoevangelium of James, The Apocryphon of John

[6] The “I am” the bread of life (John 6:35), the light of the world (John 8:12), the door (John 10:7), the good shepherd (John 10:11, 14), the resurrection and the life (John 11:25), the way the truth and the life (John 14:6) and the true vine (John 15:1)۔

[7] Philippians 2:7

[8] یونانی اساطیر میں ہرقل (Heracles)، جو زیوس کا بیٹا تھا، اور کئی دیگر شخصیات کو خداؤں کی اولاد سمجھا جاتا تھا، کیونکہ دیوتا انسانوں سے ملاپ کر کے ان سے بیٹے پیدا کرتے تھے۔ تقریباً 360 قبل مسیح کے بعد سکندرِ اعظم نے بھی "بیٹا آمون–زیوس" کے لقب کا استعمال کر کے یہ تاثر دیا کہ شاید وہ بھی ایک نیم خدائی ہستی (demigod) ہے۔