ĪQĀN- Vol: 03, Issue: 02, Jun-2021
DOI: 10.36755/iqan.832.2021-PP: 127-144

OPEN ACCESS
ĪQĀN
pISSN: 2617-3336
eISSN: 2617-3700
www.iqan.com.pk

پس جدیدیت کا مذہبی استعمال: ویسٹ فال کے فکری منصوبے کا ناقدانہ جائزہ

Religious Appropriation of Postmodernism: A Critical Appraisal of Westphal's Intellectual Project

Dr. Qaisar Shahzad < qaiser.shahzad@iiu.edu.pk >
Associate Professor, Department of Comparative Religion,
International Islamic University, Islamabad, Pakistan.

Version of Record
Received: 12-Jul-20; **Accepted**: 01-Nov-20; **Online/Print**: 30-Dec-20

ABSTRACT

This paper presents a critical appraisal of the project of Westphal. Westphal attempted to make a case for the religious appropriation of post-modernism. Using both the methods of logico-rational analysis and religious parameters, the paper shows that his project is not a viable project. It is argued that the logical status of post-modernist claims is not, as he says, that of meta-narratives but of 'meta-meta narratives and thus they become entangled into a contradiction and cannot be seen to have the humble position Westphal wants them to have. We show the futility of the distinction made by Westphal between 'what' and 'how.' Finally, his hermeneutics of suspicion and that of infinitude are mutually inconsistent because he has attached the element of 'unconsciousness' with the former, while the latter completely ignores the Semitic idea of human deformity and only takes into account the sin of Adam. It is submitted that because of these shortcomings the religious appropriation project proposed by Westphal is not a feasible project. This is a significant area of research because the implications of postmodernism for religion have not been seriously examined in our culture and the focus of attention has been the field of literature.

Keywords: *Postmodernism; Hermeneutics; Mega-narratives; Negative Theology; Fall; Atheism; Derrida; Barthes; Westphal*

CC BY

تعارف:

اس مقالے کے حصہ اول[1] کے آغاز میں کہا گیا تھا کہ مذہب اور پسِ جدیدیت کے تعلق پر کام کرنے والے معاصر امریکی و یوروپی مفکرین و مصنفین میں میرلڈ ویسٹ فال اپنی اعتدال پسندی اور میانہ روی کے باعث ممتاز سمجھا جا سکتا ہے۔ مذکورہ بالا میں پیش کیے گئے تعارف سے امید ہے کہ یہ بات کھل کر سامنے آ گئی ہو گی۔ پسِ جدیدیت کے مکمل رد اور مطلق قبول کے مابین درمیانی راہ اختیار کرنے کے محرک کے تحت مہا/وراء بیانیوں کے معنی اور اقسام کا تجزیہ، بری اور اچھی مابعد الطبعیات میں فرق، لادین مفکرین کے پنجے سے الہیاتی استعمال کے قابل تصورات کی بازیافت، کیا مانا جائے اور کیسے مانا جائے میں فرق، تعبیرِ متن کے حوالے سے مشہور بلکہ بدنام نعروں، "مصنف کی موت" یا "متن کے باہر کچھ نہیں" کی تحلیل و توجیہ، مفکرین کو جلد بازی میں جدیدیت اور مابعد جدیدیت کے کیمپوں میں تقسیم کرنے کی بجائے ان کے فکر میں دونوں طرح کے رجحانات الگ الگ کرنا یہ سب ویسٹ فال کی فکری اعتدال پسندی سامنے لانے کے لیے کافی ہیں۔

فکری میانہ روی کی یہ روش ویسٹ فال کے موقف کو دلچسپ اور کافی حد تک متاثر کن بنانے میں اہم کردار ادا کرتی ہے۔ اس کے استدلالات اور راہِ فکر کی حتمی منزل علمِ انسانی کی محدودیت اور انسانی محرکات میں اخلاص کی کمی اور برے مقاصد کے لیے سچائی اور اچھائی کو استعمال کرنے کی روش سامنے لانا اور شدت پسندی، حرفیت اور سطحیت وغیرہ کا راستہ روکنے کی کوشش کرنا ہے۔ یہ سب قابلِ قدر اغراض و مقاصد ہیں۔ لیکن جہاں ایک طرف قاری اس کی اعتدال پسندی کو قدر کی نگاہ سے دیکھتا، اس کے تجزیے کی گہرائی، دلائل کی قوت سے متاثر ہوتا اور اسلوبِ تحریر کی چاشنی سے حظ اٹھاتا ہے وہیں کچھ سوالات بھی اس کے ذہن میں جنم لیتے ہیں۔ ان تنقیدی سوالات کو ہم انہی عنوانات کے تحت زیرِ بحث لائیں گے جن کے تحت ہم حصہ اول میں ویسٹ فال کے کام کا تجزیاتی تعارف پیش کر چکے ہیں۔

ا۔ پسِ جدیدیت، وراء بیانیے اور وراءِ وراء بیانیے (Meta-Meta Narrative):

پسِ جدیدیت کو اساسی طور پر الہیات دشمن سمجھے جانے کی ایک بنیادی وجہ اس کا چیزوں کو معنویت عطا کرنے والی، مبداء و معاد تک پھیلی داستانوں، 'مہا بیانیوں' meta-narratives کے خلاف اعلانِ بغاوت ہونا ہے۔ جبکہ ویسٹ فال کے مطابق métarécits/meta-narratives روزمرہ میں معنوں میں تو بے شک مہا بیانیے سمجھے جاتے ہیں لیکن 'فلسفیانہ بیانیے' میں اس سے مراد "دوسرے درجے کا بیانیہ" یعنی 'بیانیے کے متعلق بیانیہ' قرار دیا تھا۔ اس روشنی میں ہم نے اس لفظ کا ترجمہ 'مہا بیانیے' کی بجائے 'وراء بیانیہ' تجویز کیا تھا۔ اب اس مفہوم میں 'وراء بیانیوں پر بے اعتمادی' کا متناہیت کی تعبیریات اور تناظریت وغیرہ کے سانچے میں بخوبی سما جانے والا صافی معنی یہ بنتا ہے کہ بیانیوں سے وراء کوئی 'مقامِ لامقام' نہیں، ہم ہمیشہ خود کو کسی نہ کسی بیانیے کے اندر پاتے ہیں اور پائیں گے۔

بیانیوں کی مثال لامتناہی قدمچوں پر مشتمل اس زینے کی سی ہے جس کے ہر قدمچے کے بعد ایک اور قدمچہ نمودار ہو جاتا ہے اور چڑھنے والا شخص ہمیشہ اپنے آپ کو سیڑھیاں چڑھتا ہی پاتا ہے، چھت پر کبھی نہیں پہنچتا۔ اگر یہ درست ہے تو ہم بیانیوں پر تنقیدی نظر ڈال سکنے اور ان کی نوعیت کے متعلق کسی طرح کا حکم لگانے کی صلاحیت نہیں رکھتے۔ اب منطقی نقطہء نظر سے چونکہ پسِ جدید مفکرین وراء بیانیوں کے متعلق دعاوی پیش کرتے ہیں { مثلاً یہ کہ "وراء بیانیے وحدت اور یکسانیت کو کثرت اور گوناگونی پر ترجیح دیتے ہیں" ۔[2]}۔ اس طرح کی تمام باتیں جو پسِ جدید فکر اور ویسٹ فال جیسے شارحین واستعمال کنندگان { Appropriators } کے ہاں پائی جاتی ہے ان سب کی منطقی نوعیت معرضِ سوال میں آجاتی ہے۔ وراء بیانیوں پر بے اعتمادی کے اظہار کے بعد متبادل کے طور پر پسِ جدیدیت 'جزویت' fragmentariness [3] عطا کرتی ہے۔ یعنی کلی وآفاقی صداقتوں اور مطلق نقطہء ہائے نظر کے شائق اور داعی مہابیانیوں وراء نظام ہائے فکر سے دستبردار ہو کر حقیقتِ دنیا اور اپنے علم کی جزویت کو قبول لیا جائے۔ اگرچہ یہ تصور صریح طور پر ویسٹ فال کی تحریروں میں دکھائی نہیں دیا لیکن پسِ جدید مفکرین کے بنیادی علمیاتی موقف کا اس کا بیان کردہ درج ذیل خلاصہ لگ بھگ یہی مفہوم دیتا ہے:

"The truth is that there is no Truth."[4]

انگریزی کے برعکس اردو زبان میں چھوٹے اور بڑے حروف نہ ہونے کے باعث شاید اس جملے کا ترجمہ کچھ یوں کیا جاسکتا ہے:

سچ یہ ہے کہ حق کوئی نہیں

اس کا مطلب یہ ہوا کہ پسِ جدید مفکرین ہمیں یہ سکھاتے ہیں کہ وراء بیانیے کے معنوں میں کلی حق کوئی نہیں۔ ہمارے پاس صرف جزوی اور چھوٹی چھوٹی سچائیاں ہیں۔ اس جملے میں ویسٹ فال نے لفظ 'Truth' کو ایک جگہ چھوٹے 't' اور دوسری جگہ بڑے 'T' سے لکھا ہے تاکہ یہ واضح ہو جائے کہ خود یہ جملہ کلی سچ/حق/وراء بیانیہ ہونے کا دعوی نہیں کر رہا بلکہ ایک جزوی سچائی کا مرتبہ اپنے لیے کافی سمجھتا ہے۔

ویسٹ فال پس جدیدیت کے سکھائے اس سبق کو 'فکری تواضع' کا ایک راستہ دیکھتا ہے۔ اب جس مسئلے کی طرف اشارہ کرنا مقصود ہے وہ یہ ہے کہ اگرچہ پسِ جدیدیت کلیت پسند فکری نظاموں، وراء بیانیوں سے جزویت، اور دعویٰ ملکیت وادراکِ حق سے محض سچ کی جانب ایک منکسر المزاج پسپائی کی دعویدار ہے، منطقی طور پر وہ جزو کی جانب نہیں بلکہ پہلے دائرے سے بھی بڑے دائرے یا ورائی مقام سے بھی وراء کسی نکتہء نظر کو کو مستلزم ہے، جس سے ہمیں ورائی نقطہء نظر کے ہونے یا نہ ہونے کا فیصلہ کر سکیں۔ 'حق' 'Truth' کے نہ ہونے کا ادراک اور اظہار کر سکنے والی حقیقت 'حق' سے کم تر درجے کی جزوی سچائی 'Truth' نہیں بلکہ اعلیٰ تر مرتبے کی حامل حقیقت ہی ہو سکتی ہے۔ حق تو یہ دعوی کر سکتا ہے کہ کوئی سچ نہیں لیکن اس کی برعکس صورت وجدانی طور پر ناممکن ہے۔

افلاطون کے غار "کے اندر" پیدا ہونے اور عمر قید بھگتنے والے 'غار کے اندر بند ہونے' کا تب تک ادراک نہیں کر سکتے جب تک بقولِ افلاطون ان میں سے کوئی باہر نکلنے یا باہر سے کوئی اندر آنے میں کامیاب نہ ہو۔ ویسٹ فال کے ہیرو نطشہ کی یہ بات اگر درست ہے کہ '

صرف تعبیرات پائی جاتی ہیں' تو اس کا یہ کہنا کہ 'حقائق کا کوئی وجود نہیں' خود تعبیرات کے ناقابلِ عبور دائرے کو عبور کرنے کے بعد ہی کیا جاسکتا ہے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ جس طرح چیزوں اور ان کے باہم اضافتوں پر بات کرنے کے لیے لسان، اور لسان کے متعلق بات کرنے کے لیے وراء لسان Meta-language لازمی ہے اور جس طرح سب بیانیوں پر حکم لگانے کے لیے وراء بیانیے کے مقام کی ضرورت پیدا ہو جاتی ہے اسی طرح 'وراء بیانیوں' پر نظر ڈالنے کے لیے 'وراء وراء بیانیے' کا ہونا لازمی ہے۔ چنانچہ وراء بیانیوں سے شاکی پسِ جدیدیت خود 'وراء وراء بیانیے {Meta-meta narrative} کی حیثیت رکھتی ہے نہ کہ وہ متواضع حیثیت جو ویسٹ فال اسے دینا چاہتا ہے۔

۲۔ پسِ جدیدیت، مابعد الطبعیات اور مذہب:

کانٹ کی مدد سے 'عقلِ محض کی حاکمیتِ اعلیٰ کی پرچارک' مابعد الطبیعیات کے چنگل سے ایمانی زندگی کو بچانے اور ہائیڈیگر کی روشنی میں وجودی الٰہیات کے مجرد، تصوراتی اور بے فائدہ خدا سے لائقِ عبادت خداوندِ اسرائیل کی بازیافت کی مساعی بادیء النظر میں کوئی ایسی چیز معلوم نہیں ہوتی جس کے خلاف الٰہیاتی نقطہء نظر سے کچھ کہا جاسکے۔ لیکن غور کرنے پر ان دونوں مفکرین کے الٰہیاتی استعمال پر کچھ سوالات سامنے آتے ہیں۔

جہاں تک کانٹ کا تعلق ہے تو ویسٹ فال اس کے کوپرنیکی انقلاب کو اہلِ مذہب کے لیے ایک مددگار کے طور پر دیکھتا اور اسے دل و جان سے قبول کرنے کی متعدد مقامات پر سفارش کرتا ہے۔ وہ کانٹ کی اس بات کو نہایت سنجیدہ لیتا ہے کہ 'میں نے علم کا انکار ایمان کی گنجائش پیدا کرنے کے لیے ضروری سمجھا۔' چنانچہ کانٹ کے بعد کسی کے لیے، مثلاً، یہ کہنا ممکن نہیں کہ اس کی عقل مسیح کے خدا کا بیٹا ہونے کے خلاف بغاوت کرتی ہے۔[5]

کانٹ کے شارحین سے ویسٹ فال کو شکایت ہے کہ اس کے تنقیدی فلسفے کی مثبت الٰہیاتی جہات کو سامنے نہیں لاتے۔ چنانچہ کانٹ کے متعلق اپنی تحریروں میں وہ اس نکتے پر زور دیتا ہے کہ کانٹ کی تنقیدِ عقلِ محض کو صرف علمِ ظواہر کے امکان کا اثبات اور حقیقتِ اشیاء تک 'ہماری' عقل کی رسائی کے انکار کے طور پر پیش کرنا ادھوری تصویر کشی کے مترادف ہے کیونکہ کانٹ کے نزدیک یہ سب صرف عقلِ انسانی کی حدود سے متعلق ہے خدا، جس کے وجود کا اقرار کانٹ ضروری سمجھتا ہے، چیزوں کو بالکل ویسے جانتا ہے جیسی وہ اپنے ظواہر سے ماوراء اپنی حقیقت میں ہیں۔[6]

یہاں ہم کانٹ کے فلسفے کی اور دینیات کے لیے اس کے مضمرات کی متعدد، متنوع اور متعارض تعبیرات کی بھول بھلیوں میں داخل ہونے کی کوشش کیے بغیر صرف یہ سامنے لانا چاہیں گے کہ حیران کن طور پر ویسٹ فال کانٹ کے کوپرنیکی انقلاب کو کچھ اس طرح پیش کرتا ہے گویا وہ اچانک فضاء سے نمودار ہو جانے والی کوئی شے ہو جس کا نہ تو کوئی تاریخی پسِ منظر ہو اور نہ ہی سابق فلسفیوں سے اخذ کردہ کوئی فکری عناصر اس شامل ہوں۔ جبکہ عقلیت پسندانہ اور تجربی علمیات، جن کے منتخب عناصر کی تالیف سے کانٹ اپنا

انقلاب برپا کرنے میں کامیاب ہوا، دونوں نظریاتِ علم 'اساسیت ' Foundationalism کی صورتیں ہیں یعنی دونوں کے ہاں کارفرما تخیل میں علم کی مثال ایک عمارت کی سی ہے جس نے ایک خاص بنیاد پر قائم ہونا، اٹھنا اور مکمل ہونا ہے۔

ان دونوں نظریات سے ماخوذ عناصر سے تخلیقی انداز میں تالیف پانے والا کانٹی نظریہ علم بھی اساسیت کی نوعیت کا حامل ہی رہتا ہے۔ چنانچہ اس کے کوپرنیکی انقلاب پر مبنی نئے نظریہء علم میں یہ بات اساسی طور پر شامل ہے کہ علم کے ایجابی اجزائے ترکیبی حواسِ سے حاصل ہوتے ہیں اور جب تک وہ حاصل نہ ہوں عقلِ محض کے مقولات محض خالی سانچے ہی رہتے ہیں جن سے علم میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اب اگرچہ ویسٹ فال اور پس جدید مفکرین ہائیڈیگر، گاڈامیر اور ریکر وغیرہ کے زیرِ اثر یہ مانتے ہیں کہ اب نظریہء علم کی جگہ تعبیریات لے چکی ہے اس کے باوجود پسِ جدیدیت کے نقطہء نظر سے معاصر ان کے ہاں بار پانے والے سب ماہرین علمیات 'اساسیت ' پر مبنی تصورِ علم کے شدید ترین مخالف ہیں۔[7]

سوال یہ ہے کہ کانٹ کی فکر کے جس رخ کو ویسٹ فال، پسِ جدیدیت کے الہیاتی استعمال کے سیاق میں اپنانے کی سفارش کرتا ہے علم کا ایک ایسا تصور اس کا جزوِ لاینفک ہے جو واضح طور پر جدیدیت کا حصہ اور پسِ جدیدیت کے اہدافِ تنقید میں سے ایک ہے یعنی اساسیت۔ علم کو ایک خاص مرحلے {بنیاد ڈالنے } سے شروع ہونی والی عمارت قرار دینے والے ایسے تمام نظریہ ہائے علم خواہ ہو عقلیت پسند ہوں، تجربی ہوں یا دونوں کے ادغام سے بنتے ہوں، پسِ جدید فکر سے بالکل لگا نہیں کھاتے۔ چنانچہ ہمارا موقف یہ ہے کہ کانٹ کے ہاں جدیدیت وہاں بھی پائی جاتی ہے جہاں ویسٹ فال کو وہ دکھائی نہیں دیتی۔ کانٹ کے کوپرنیکی انقلاب کے اس رخ کو ویسٹ فال نے درخورِ اعتنا نہیں سمجھا۔ ہاں اس نے یہ ضرور کہا ہے کہ وہ اس کی عمومی ساخت قبول کرنے کی سفارش کرتا ہے تفاصیل اپنانے کی نہیں۔[8] اب یہ یقین سے کہنا مشکل ہے کہ کانٹ کی کوپرنیکی علمیات کی اساسیت، اس کی 'عمومی ساخت ' سے تعلق رکھتی ہے یا اس کی تفصیلات سے۔ لہٰذا یہ فیصلہ ہم اپنے قارئین پر چھوڑ کر ہائیڈیگر کی جانب بڑھتے ہیں۔

ہائیڈیگر کے زیرِ اثر اپنی تشکیل میں وجودیاتی۔الٰہیاتی نوعیت کی حامل مابعد الطبیعیات دو باتوں کے باعث ہدفِ تنقید بنتی اور ایمانی زندگی سے متعارض قرار پاتی ہے۔ اول: یہاں خدا کو عقلِ انسانی کی ایک ضرورت پوری کرنے کے وسیلے کے طور پر درآمد کیا جاتا ہے۔ وہ ضرورت یہ ہے کہ کائنات اور دنیا کی کوئی شے اور کوئی جہت اپنی عقلی توجیہ کے بغیر اور معقولیت کے دائرے سے باہر {یعنی سِرّ mystery } نہ رہ جائے۔ اس کا حتمی نتیجہ عقلِ انسانی کو ہر قضیے کے حوالے سے عدالتِ عظمیٰ مان لینا ہے۔ دوم: وجودیاتی-الٰہیات خدا کو جو اسماء عطاء کرتی ہے اور جن فکری سانچوں میں ڈھال کر قبول کرتی ہے وہ خدا کی معبودیت اور شخصانیت personhood کو ختم کردیتی اور ایک ایسا مجرد اور صوری خدا باقی رہنے دیتی ہے جو ایک منطقی استدلال کے محض نتیجے کی حیثیت رکھتا ہے۔ چنانچہ وجودیاتی الہیات پر 'قابو پانا' ضروری ہے۔ ہدفِ تنقید فی نفسہ الٰہیات یعنی علم الکلام نہیں بلکہ ایک خاص طرح کی طبیعی الہیات {Natural Theology} ہے جس کے پیشِ نظر فلسفے اور مابعد الطبیعیات سے درآمد کیے گئے تصورات کی مدد سے مذہبی عقائد کو معقول بنانے کی کوشش کی جاتی ہے۔

اسی طرح مذہبی تعلیمات کو نئے فکری و عملی رجحانات کے مطابق ثابت کرنے کے لیے ان کی عقلی تاویلات و توجیہات کرنے کا رجحان بھی وجودیاتی الٰہیات کے ذیل میں ہی آئے گا۔ اس کے مقابلے میں انسانی علم اور صفات سے خدا کی ماورائیت پر زور دینے والی سلبی اور سرّی الہیات {Negative and Mystical Theology} جس کی مثالیں یہودیت، عیسائیت اور اسلام تینوں کی روحانی روایتوں میں کثرت سے ملتی ہیں، وجودیاتی-الہیات کے دائرے سے باہر سمجھی جاسکتی ہے۔ عیسائیت کی فکری تاریخ میں سلبی الہیات کا سب سے بڑا نمائندہ دیونیزوس {Pseudo-Dionysius} کے قلمی نام سے شہرت پانے والا پانچویں/ چھٹی صدی عیسوی کا ایک مصنف ہے جس کی ایک کتاب کا عنوان ہی Mystical Theology ہے جبکہ سینٹ تھامس کو عقلی الہیات کے سرخیل کے طور پر جانا جاتا ہے۔ اگرچہ ویسٹ فال نے متعدد مقامات پر دعوی کیا ہے کہ اگر سینٹ تھامس کی تحریروں کا گہرائی سے مطالعہ کیا جائے تو اس کے ہاں بھی سلبی الہیات دکھائی دے جاسکتی ہیں۔

اب علمِ کلام میں مابعد الطبعیات اور وجودیاتی الہیات کے عناصر کی موجودگی پر ویسٹ فال کی تنقید کے حوالے سے ہم جو نکتہ اٹھانا چاہتے ہیں وہ صرف یہ ہے کہ دیگر تمام موضوعات سے بحث کرتے ہوئے جو احساسِ تناسب اور توازن ویسٹ فال دکھاتا ہے وہ وجودیاتی الہیات پر تنقید کے حوالے سے اس قدر واضح نہیں۔ سوال یہ ہے کہ کیا وجودیاتی الٰہیات یعنی عقل کی حاکمیتِ اعلیٰ کے اقرار اور مطلق انکار کی دو انتہاوں کی کوئی درمیانی صورت ممکن نہیں؟ جس طرح عقل پرستی نکال دینے کے بعد اور ویسٹ فال کے تجویز کردہ چند خصائص کے اضافے سے مابعد الطبیعیات قابلِ قبول بن جاتی ہے کیا وجودیاتی الٰہیات کو بھی اس طرح کی تطہیر کے بعد قبول نہیں کی جاسکتا؟ کیا ایسا ممکن نہیں کہ یہ مان لینے کے بعد کہ تناظر سے کبھی جدا نہ ہوسکنے کے باعث عقلِ انسانی تمام مسائلِ حیات کے حل کے لیے اعلیٰ ترین عدالت کی حیثیت نہیں رکھتی کائنات کو معقولیت کے دائرے میں مقولات و تصورات کی مدد سے ایک حد تک لانے کے داعیے کو فطری سمجھ کر اس کی کارفرمائی کا ایک دائرہ مقرر کیا جائے۔

آخر کار کانٹ نے بھی تو عقلِ محض کی کارفرمائی کی حدبندی ہی کی تھی اس کے بالکل بے کار ہونے کا دعوی تو نہیں کیا تھا۔ یہ سوال ہم خود ویسٹ فال کی دیگر مقامات پر اختیار کردہ حکمتِ عملی کی روشنی میں اٹھا رہے ہیں جس کے مطابق وہ مذہب مخالف تصورات سے جدا کرکے الہیات کے استعمال میں لایا جاسکتا ہے۔ خدا کو 'خالق' کہنے کی اجازت وہ اس شرط پر دیتا ہے کہ ان ناموں کا اطلاق کرنے کے بعد یہ سمجھا اور دعوی نہ کیا جائے کہ ہم نے وجودِ کائنات کی حتمی، مکمل اور یقینی توجیہ پیش کردی ہے۔ ان وجودیاتی –الہیاتی دلائل کے توجیہِ وجود کائنات نہ ہوسکنے کی دلیل کے طور پر وہ کیون ہارٹ کا اقتباس پیش کرتا ہے جس کے مطابق یہاں توجیہ کرنے والی حقیقت {Explanans} اس شے سے زیادہ پراسرار ہے جس کی توجیہ کرنا مقصود ہے {Explanandum}۔ [9]

یعنی ہم خدا کے متعلق کم جانتے ہیں اور دنیا کے متعلق زیادہ۔ چنانچہ خدا کو خالقِ کائنات کہا جاسکتا ہے لیکن اس پر علتِ اولی کا اطلاق نہیں کیا جاسکتا۔ اب خدا پر کس نام کا اطلاق ہوسکتا ہے اور کس کا نہیں اس کے حوالے سے وہ روایت پسندانہ موقف تو سمجھ میں آتا ہے جس کے مطابق خدا کو صرف وہی نام دیئے جاسکتے ہیں جو ہمیں دینی نصوص میں ملتے ہیں۔ مسیحیت میں 'صحائف سے ماخوذ' Scriptural اور 'مابعد الطبعیاتی' Metaphysical صفاتِ خداوندی کے درمیان امتیاز دیکھا جاسکتا ہے اور اسی طرح مسلم علمِ کلام میں خدا پر

'جوہر' وغیرہ کے اطلاق کی بحث سے رجوع کیا جاسکتا ہے۔ لیکن موجودہ سیاق میں سوال یہ پیدا ہوتا کہ جن شرائط کے تحت اور جن حدود کے اندر ہم خدا کو 'خالقِ کائنات کہہ سکتے ہیں انہی شرائط و حدود کے تحت اس پر 'علتِ اولی' کے فلسفیانہ نام کا اطلاق کیوں نہیں کر سکتے؟ یہ بالکل واضح نہیں کہ ہم ایک شے کو دوسرے کی علت تب تک نہیں کہہ سکتے جب تک اس کی کارفرمائیوں کا مکمل علم نہ رکھتے ہوں۔ ایک شے کا دوسری کے 'وجود' کی علت ہونا الگ مسئلہ ہے اور خود اس کے حوالے سے ہمارا علم رکھنا الگ سوال ہے۔

فلسفیانہ مناہج اور تصورات کے دینیات میں اندھا دھند استعمال کے نقصانات پر تنبیہ کے طور پر ہائیڈیگر کی تنقید اور ویسٹ فال کی تطبیق معقول ہونے کے علاوہ کئی مقامات پر خود دینی روایت میں موجود صوفیانہ اور روحانی نقطہ نظر سے علم الکلام پر کی جانے والی تنقید یاد دلاتی ہے لیکن جس طرح عقل کی اہمیت پر اس قدر زور دینا کہ حیات وکائنات اور مذہب کا سری اور ایمانی پہلو دب جائے مذہبی زندگی کے لیے مہلک ہے بالکل اسی طرح عقل، جو بہرحال انسانی شخصیت کا ایک جزو ہونے کے ناطے اپنے حصے کی مستحق ہے۔

وجودیاتی ۔الہیات پر دوسرا نقد یہ تھا کہ اس میں مابعد الطبیعیات سے ماخوذ مقولات، تصورات اور اسماء {مثلاً علتِ اولیٰ، محرکِ اول یا واجب الوجود} سے تشکیل پانے والا خدا مذہب کے لیے بے فائدہ ہے۔ ہماری رائے میں ایسا صرف اس صورت میں ہوتا ہے جب تصورِ خدا "صرف" مابعد الطبعیاتی مقولات سے تشکیل پائے اور اسی پر الہیات کا اختتام کردیا جائے ۔۔ لیکن اگر ان مقولات کو مذہبی مقولات کے ساتھ جمع کرنا ممکن ہو اور ایسا کرلیا جائے تو پھر غالبا وجودیاتی الہیات کہلانے والی شے پر اس قدر اساسی نوعیت کی تنقید غیر ضروری ٹھہرے گی۔

اب رہی بات یہ کہ آیا یہ جمع ممکن ہے یا نہیں تو اس کا تعین پرچون کے انداز میں یعنی انفرادی تصورات کو الگ الگ دیکھ کر کیا جائے گا نہ کہ تھوک کے انداز میں پہلے سے ہی دعوی کردیا جائے کہ ایسا ممکن نہیں۔ مثال کے طور پر مسلم کلامی روایت میں ایک مسئلہ یہ زیرِ بحث رہا کہ آیا ذاتِ باری پر ارسطالیسی مقولات سے ماخوذ لفظ 'جوہر' کا اطلاق کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ بیشتر سنی متکلمین کی رائے میں ایسا نہیں کیا جاسکتا جس کی بنیادی وجہ اس لفظ کا منصوص نہ ہونا بیان کی گئی۔ لیکن امام فخر الدین رازی نے اشعریت سے تعلق رکھنے کے باوجود اس کی گنجائش دیکھی۔ ان کا موقف تھا کہ یہ لفظ مبہم ہے جس سے مختلف معانی مراد لیے جاسکتے ہیں۔ انہوں نے اس کے چار ممکن معنی بتائے جن میں سے چوتھے معنی کے مطابق جوہر وہ ہے جو' کسی محل یعنی مقام میں حلول سے مستغنی ہو' اور ان معنوں میں رازی کے نزدیک ذاتِ باری تعالیٰ جوہر کہلانے کی سب سے زیادہ مستحق ہے۔ [10]

چنانچہ راسخ العقیدگی کے دائرے سے باہر نکلے بغیر بھی کسی متکلم کے لیے ممکن ہے کہ وہ مذہبی زبان کے متعلق فیصلہ معنی و مراد کے معروضی تجزیے کی بنیاد پر کرے نہ کہ صرف یہ دیکھتے ہوئے کہ کسی نام کا ماخذ دینی نصوص ہیں یا فلسفیوں کا عقل واستدلال۔

۳۔ پس جدیدیت، الحاد اور مذہب:

پس جدیدیت اور مذہب کے تعلق پر سوچنے اور لکھنے والے کئی مصنفین نطشے سے دریدا تک پسِ جدیدیت کے نمائندہ مفکرین کے الحاد کی تاویل کرتے ہیں مثلاً یہ کہا جاتا ہے کہ نطشے کے مرگِ خدا کے اعلان سے مراد خدائے ابراہیم نہیں بلکہ خدائے افلاطون وارسطو ہے۔ ویسٹ فال کے موقف کا ایک قابلِ قدر پہلو یہ ہے کہ وہ ایسا نہیں کرتا۔ اس کا بنیادی دعوی یہ ہے کہ ان مفکرین کے پیش کردہ اساسی

اہمیت کے حامل تصورات و مناہج ان کے الحاد سے جدا کر کے الہیاتی استعمال میں لائے جا سکتے ہیں۔ مزید یہ کہ اپنے ان اساسی تصورات و مناہج سے الحاد اخذ کرنے میں خود یہ مفکرین منطقی مغالطوں کا شکار رہے ہیں۔

ہم دیکھ آئے ہیں کہ اپنے اس دلچسپ اور اچھوتے موقف کو ثابت کرنے کے لیے ویسٹ فال کی اختیار کردہ منہاج حکمتِ عملی 'کیا' یعنی اعتقاد و عمل کے مشمول اور 'کیسے' یعنی اس کے مصدر، محرک اور اسلوب میں امتیاز قائم کرنا اور یہ دعوی کرنا ہے کہ پس جدید مفکرین کی آراء و مواقف کا تعلق موخر الذکر سے ہے اول الذکر سے نہیں۔ چنانچہ ان کے تصورات و دعاوی کا اس سے کوئی تعلق نہیں کہ ہم 'کیا' اعتقاد رکھتے ہیں یا کیا عمل کرتے ہیں ہے، یہ سب اس سوال کے گرد گھومتے ہیں کہ ہم وہ اعتقاد کیسے رکھتے ہیں۔ ویسٹ فال کے مطابق ان لوگوں کی پیش کردہ تنقید کا اصل ہدف 'مذہبیت' یعنی لوگوں کا مذہبی عقائد و تعلیمات کو برتنے سے ہے، ان کی صداقت 'نہیں۔

ہماری رائے میں یہ امتیاز قابلِ عمل تجویز نہیں۔ ایڈ تھ ویشو گوروڈ نے ویسٹ فال کے کام پر اپنے ایک مقالے میں اس جانب اشارہ کرتے ہوئے دریافت کیا تھا کہ آیا 'کیسے' 'کیا' میں پہلے سے گندھا نہیں ہوتا؟ "[11] جس کے جواب میں ویسٹ فال نے تسلیم کیا ہے کہ ان دونوں کو صفائی کے ساتھ ایک دوسرے سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔[12]

لیکن یہ مسئلہ ویسٹ فال کے سارے استدلال کے لیے اس قدر مرکزی اہمیت کا حامل ہے کہ اس اتنے عمومی، اصولی اور مبہم انداز میں نمٹائے جانے پر تعجب ہوتا ہے۔ موجودہ تناظر میں 'کیا' کو 'کیسے' سے 'بالکل' جدا نہیں کیا جا سکتا۔ ویشو گوروڈ 'کیا' کے اندر 'کیسے' کی موجودگی کی جانب توجہ دلاتی ہے جبکہ ہمارے نقطہء نظر سے زیادہ اہم بات یہ ہے کہ 'کیسے' کے اندر 'کیا' کا پایا جانا لازمی ہے۔ چنانچہ نطشہ کی تنقیدِ مذہبیتکی بنیاد اور مشمول میں واضح طور پر 'کیا' کے دائرے میں آنے والے بہت سے ایجابی دعاوی دیکھے جا سکتے ہیں۔ مثلا ویسٹ فال نے نطشہ کے 'شک' کا مقصد یہ نشاندہی کرنا بیان ہے کہ "وجودِ خداوندی کا عقیدہ کس طرح پیدا ہو سکتا ہے اور یہ اپنا وزن اور اہمیت کس طرح حاصل کرتا ہے۔" اب اس بات سے انکار تو بالکل نہیں کیا جا سکتا کہ کوئی بھی اعتقاد، بشمول عقیدہء وجودِ خداوندی، مذموم مقاصد کے لیے استعمال کیا جا بھی سکتا ہے اور اکثر کیا بھی جاتا ہے۔

اس حوالے سے یہ نقطہتو بلا شبہ لوگوں کے اپنے عقائد کو برتنے کے اسلوب {مذہبیت} سے، یعنی 'کیسے' سے تعلق رکھتا ہے، لیکن عقیدہ وجودِ خداوندی "کس طرح پیدا ہو سکتا ہے" ایسا سوال ہے جو لوگوں کی مذہبیت سے نہیں بلکہ عقیدے کے اصل سے تعلق رکھتا ہے کیونکہ عقیدے کا اصل بھی مذہبی عقیدے کا حصہ ہوتا ہے چنانچہ کوئی بھی توحیدی مذہب عقیدہء توحید کے اصل کے سوال سے نہ تو لا تعلق رہ سکتا ہے نہ اسے اپنی صداقت کے مسئلے سے غیر جانبدار مان سکتا ہے۔ اسی طرح اخلاقی اقدار واقعی کمزوروں کے طاقتوروں کو قابو میں لانے کی تکنیک کے طور پر پیدا ہوئی تو پھر ان کا کوئی معروضی جواز یا وزن باقی نہیں رہتا۔ مسئلہ یہ ہے کہ ویسٹ فال نطشہ کے فلسفہء شک کے اس پہلو سے صاف پہلو بچا کر گزر جاتا ہے اور اس پر کوئی تبصرہ نہیں کرتا اور اپنی ساری توجہ اعتقادات کے برے استعمال پر رکھتا ہے۔

اسی طرح خود مذہبی اعتقادات ہمیں صرف یہی نہیں بتاتے کہ ہم نے کیا عقیدہ رکھنا ہے بلکہ یہ بھی کہ وہ اعتقاد کس طرح رکھنا ہے۔ یہ سب جانتے ہیں کہ کسی مذہب کے دائرے میں داخل ہونے کے لیے محض ظن، گمان یا عقیدہ کافی نہیں بلکہ یقین اور ایمان ضروری سمجھا جاتا ہے۔ ویسٹ فال نے تناظریت پر مبنی الہیات پر جو ممکنہ اعتراضات بیان کیے ہیں ان میں ایک اعتراض کچھ یوں ہے:

"یہ سب {یعنی مثلاً اپنے دینی موقف کا یوں اعلان کرنا کہ 'میرے تناظر کے مطابق خدا ایک ہے'} کھیل تماشے بلکہ فلسفیانہ نظریات کی حد تک تو قابلِ قبول ہے لیکن کسی متکلم کا اس انداز میں بات کرنا الٰہیات کے دعوتی پہلو ترک کردینے اور انجیل سے انجیل کو نکال دینے کے مترادف ہوگا۔ امریکی اکادیمی برائے مذہب {اے اے آر} کے اندر تو ماہرِ الہیات صرف ایک رائے ظاہر کرنے والا بن سکتا ہے، لیکن حقیقی الٰہیات کا کام صرف متجسس لوگوں کے ساتھ ہی نہیں بلکہ مومنین، کلیسا، صومعہ اور مسجد کے ساتھ بھی ایک تعلق قائم رکھنا ضروری ہوتا ہے۔" ویسٹ فال نے اس کا دلچسپ، لیکن ہماری رائے میں کچھ مشکلات لیے ہوئے، جواب دیا ہے:

> "لیکن سینٹ پال تو اس طرح بات کرتا ہے اور میری بہترین معلومات کی حد تک سینٹ پال 'اے اے آر' کا رکن نہیں تھا۔ اسے بھی کلیسا اور صومعہ سے روابط استوار کرنے کی تمنا تھی لیکن اس کے باوجود اسے اصرار تھا کہ ہمارا علم جزوی ہے۔۔۔ مسیح جو خدا کی صورت ہے اس کے جلال کی خوشخبری کی روشنی کے متعلق ہی بات کرتے ہوئے وہ تاکید کرتا ہے کہ 'ہمارے پاس یہ خزانہ مٹی کے برتنوں میں رکھا ہے تاکہ یہ حد سے زیادہ قدرت ہماری طرف سے نہیں بلکہ خدا کی طرف سے معلوم ہو'۔ الہام پر مبنی اور غلطیوں سے مبرا بائیبل دیتے ہوئے بھی خدا ہمیں ہماری متناہیت سے نہیں نکال سکتا اور ہمیں حقیقت اس طرح دیکھنے کے قابل نہیں بنا سکتا جیسی کہ وہ ہے"[13]

اس جواب کے ساتھ بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ یہاں ہمارے اور متن کے حقیقی معنی کے درمیان تعبیرات کے کبھی نہ ہٹائے جاسکنے والے پردے کی موجودگی کو جواز فراہم کرنے کے لیے خود متن کے ایک جزو ہی کو پیش کیا جارہا ہے اور اس حکمتِ عملی کا منطقی جھول واضح ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ اگر ہم اس منطقی جھول کے مسئلے کو نظر انداز کردیں اور متن کی کلیت کے حوالے سے فیصلہ اسی متن کے جزو کی روشنی میں کرنا درست تسلیم کرلیں تو پھر ہمیں خطوطِ پولس رسول کی بجائے اناجیل سے خود مسیح علیہ السلام کے کچھ ایسے اقوال ملیں گے جس میں وہ کام یقین کے لہجے میں اپنے متعلق کچھ ارشاد فرماتے اور دوسروں سے اسے 'یقین کے ساتھ' ماننے کا مطالبہ کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ مثلاً یہ کہ انجیل یوحنا: باب ۱۴ آیات ۶ تا ۷ میں ہے:

> "راہ، اور حق اور زندگی میں ہوں، کوئی میرے وسیلہ کے بغیر باپ تک نہیں آتا۔

اسی طرح باب ۱۴: آیت ۱۰، ۱۱ میں ہے:

> "کیا تو یقین نہیں کرتا کہ میں باپ میں ہوں اور باپ مجھ میں ہے؟۔۔۔ یقین کرو میں باپ میں ہوں اور باپ مجھ میں ہے۔"

اب یہاں تو ہمیں مٹی کے کسی برتن، کسی دھندلے آئینے کا ذکر نہیں ملتا بلکہ قطعیت کے ایک لہجے میں سیدھی بات کی جارہی ہے جس پر یقین لانے کا مطالبہ کیا جارہا ہے اور محض ایک رائے کے طور پر پیش کیا جارہا ہے۔ تیسری بات یہ ہے کہ خود سینٹ پال بھی اپنی مذکورہ بالا بات سے اس طرح کے علمیاتی نتائج برآمد کرتے دکھائی نہیں دیتے جو ویسٹ فال کو ان میں دکھائی دیتے ہیں۔ پیغامِ مسیح بے

شک 'مٹی کے برتن میں ' رکھا خزانہ 'قرار دیا لیکن ساتھ ہی یہ بھی کہا کہ مٹی کے برتنوں میں رکھا یہ خزانہ 'ہمارے ' پاس ہے، یعنی دوسروں کے پاس نہیں اور ہم نے ان تک یہ خزانہ پہنچانا ہے کیونکہ اسی خط میں کچھ آگے ہم پڑھتے ہیں کہ 'ہم مسیح کے ایلچی ہیں، گویا ہمارے وسیلے سے خدا التماس کرتا ہے'۔

چنانچہ ویسٹ فال کی تجویز کردہ تعبیریاتِ متناہیت پر مبنی الٰہیات کے دعوتی نقطہ ء نظر سے ناقابلِ استعمال ہونے کا فرضی اعتراض کافی وزنی معلوم ہوتا ہے جبکہ ویسٹ فال کا جواب دلچسپ ہونے کے باوجود تشفی بخش نہیں۔ ہم مان لیتے ہیں کہ پس جدید تناظریت کا یہ مطلب نہیں کہ ہر تعبیر مساوی طور پر درست ہے اور ہر شخص کو آزادی ہے کہ وہ جو چاہے کہتا پھرے۔ لیکن اپنے مذہبی عقیدے کی تبلیغ تناظریت کے فریم ورک میں فٹ نہیں بیٹھتی۔

ذرا تصور کیجئے کہ مسیح علیہ السلام نے مذکورہ بالا بات یوں کہے رہے ہوں : پیارے بھائیو !۔ مجھے لگتا ہے کہ راہ، حق اور زندگی میں ہوں اور مجھے یہ بھی گمان ہوتا ہے کہ خدا تک کوئی بھی میرے وسیلے کے بغیر نہیں آتا۔"

اگر دینی دعوت اس انداز میں دینا ممکن نہیں اور پس جدید الہیات دعوت کا صرف یہ اسلوب جائز سمجھتی ہے تو پھر واضح طور پر معترض کا یہ خیال درست ہے کہ پسِ جدیدیت الٰہیات کے ایک جوہری پہلو یعنی دعوتی جہت سے لگا نہیں کھاتی۔ کم از کم عیسائیت {اور اسلام} کی حد تک دعوت ایجابی حصے یعنی 'کیا' سے تعلق رکھتی ہے اور فی نفسہ 'کیسے ' سے نہیں۔ ہاں جہاں تک اپنی بات پورے تیقن کے ساتھ مخاطب تک پہنچا دینے ، اسے واضح کر دینے کے بعد اسے قبول یا رد کرنے کے لیے آزاد چھوڑ دینے اور اس کے اخروی مقام کا حتمی فیصلہ نہ کرنے کا سوال ہے تو یہ پہلو بہر حال اسلوبیات سے تعلق رکھتا ہے اور ویسٹ فال کی تجویز اس کی حد تک ضرور منطبق ہوتی ہے اگرچہ اس میں کوئی نئی بات نہیں۔

مذکورہ بالا گذارشات اگر درست ہیں اور ویسٹ فال کی اسلوب /استعمال { "کیسے" } اور مشمول { "کیا" } کے درمیان فرق کا منہج ان مسائل سے دوچار ہے تو پسِ جدیدیت کے الہیاتی استعمالTheological Appropriation کے منصوبے کی کامیابی کا امکان معدوم ہو جاتا ہے کیونکہ پھر وہ قرنطینہ ختم ہو جاتا ہے جس میں آپ نے پسِ جدیدیت کو قابلِ استعمال بنانے کے لیے ملحد مفکرین کے مذہب مخالف دعاوی کو الگ کر دیا تھا۔

۴۔پسِ جدیدیت، تعبیریات اور مذہبی متون:

ہم دیکھ آئے ہیں کہ ویسٹ فال کی نگاہ میں تعبیریات پسِ جدیدیت کا جوہر ہے۔ فلسفیانہ تعبیریات کے پیش کردہ اصولوں اس کے مطابق کسی نص کے کلامِ الٰہی ہونے کو ناممکن نہیں بناتے اور پس جدید تعبیریات کا یہ مطمح نظر ہر گز نہیں کہ ایک متن سے ہر قاری جو مفہوم چاہے برآمد کر لے۔ پال ریکر کے ہاں مصنف سے زیادہ متن کی اہمیت پر بحث میں ویسٹ فال مذہبی متون خصوصا صحائفِ مقدسہ کو ایک طرح کی استثنائی صورت تسلیم کرتا دکھائی دیتا ہے جن پر ریکر کے وضع کردہ تعبیریاتی اصول مکمل طور پر لاگو نہیں ہوتے۔

جب کہ دریدا اور رولاں بارتھ[14] Roland Barthes کے بدنام اصول 'مرگِ مصنف' پر گفتگو میں اس نے بنیادی طور پر دعوی کیا کہ اس اصول پر مبنی تعبیریات کی اصل مراد الفاظ کی کثیر المعنویت، لہٰذا ایک سے زیادہ تعبیرات کا دائمی امکان، مرادِ مصنف یا مکمل

مفہوم تک حتمی رسائی کا عدم امکان اور زبان کی غیر شفافیت ہے، یعنی زبان کا معنیٰ مراد کو متاثر کرنا، ہے۔ جیسا کہ ہم نے پہلے کہا دینیاتی اعتبار سے شاید ریکر کی تعبیریات، خصوصا ویسٹ فال کی پیش کردہ تصویر کے مطابق، قابلِ اعتراض معلوم نہیں ہوتی۔ البتہ جن دو اصولوں میں اس نے دریدا کی تعبیریات کو سمونے کی کوشش کی ہے وہ بحث کے متقاضی ہیں۔

پہلے اصول کے مطابق معنی کا زبان سے تعلق داخلی ہے اور زبان معنی پر اثر انداز ہوتی ہے اس کی توضیح میں ویسٹ فال کی پیش کردہ مثال یہ تھی: "اگر مجھے اپنی بیوی یا خدا کی جانب سے محبت نامہ ملے تو میں اسے یہ جاننے کی نیت سے پڑھ سکتا ہوں کہ وہ یا خدا مجھ سے کیا کہہ رہا ہے۔ مجھے معلوم ہو یا نہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ اگر اس نے مجھے ڈنمارکی زبان میں خط لکھا ہوتا تو وہ مجھے بعینہٖ یہی پیغام نہ پہنچا سکتی۔ اور اگر بائبل عبرانی اور یونانی میں نہ لکھی گئی ہوتی یا میں انگریزی کے بجائے چینی زبان میں ترجمہ پڑھ رہا ہوتا۔"

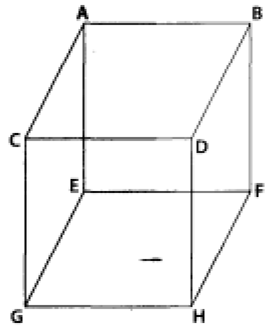
یہاں اہم سوال یہ ہے کہ 'بعینہٖ یہی پیغام' کی مراد اور حدود و قیود کیا ہیں۔ اگر خدا ہر قوم کو اس کی زبان میں اپنا پیغام سناتا ہے، ہر قوم مختلف زبان رکھتی ہے، اور مختلف زبانیں اپنے مشمول کو اساسی طور پر آلودہ کرتی ہیں، تو کیا وہ 'بعنیہ' ایک زبان/ثقافت رکھنے والی قوم کو دیا گیا پیغام دوسری قوم تک اس کی زبان میں پہنچا سکتا ہے؟ یہ سمجھنا مشکل ہے کہ ویسٹ فال کیونکر اس کا جواب اثبات میں دے سکتا ہے۔ چنانچہ پہلے تعبیریاتی اصول کے اطلاق کا ایک دینیاتی نتیجہ یہ برآمد ہوتا ہے مختلف زبانوں میں خدا ایک ہی عقیدے پر مبنی وحی نازل نہیں کرسکتا۔ اب یہ چیز اگرچہ مذہبی متون سے صریح متعارض ہے لیکن یہاں ہم نصوص سے منطقی طور پر استدلال نہیں کر سکتے کیونکہ یہاں تعبیرِ نصوص ہی مابہ النزاع ہی ہے۔ اس نتیجے کے ساتھ اصل مشکل یہ ہے کہ پس جدیدیت کو قابلِ قبول بنانے کے لیے ویسٹ فال کی 'کیا' اور 'کیسے' کے درمیان کھڑی کی گئی دیوار میں ایک اور دراڑ نمودار ہو جاتی ہے۔

اس لیے کہ یہ بات دینی عقائد کے مشمول سے تعلق رکھتی ہے کہ کچھ اساسی اور بنیادی نوعیت کے عقائد ایسے ہیں جو مختلف اقوام کو ان کی اپنی زبانوں میں بعینہٖ پہنچائے گئے۔ عہد نامہ جدید میں جا بجا عہدِ قدیم کے حوالے {'جیسا کہ لکھا ہے'} ہیں اور قرآنِ کریم میں متعدد مقامات پر بتایا گیا کہ خدا نے آدم سے محمد صلّی اللہ علیہ وسلم تک تمام انبیاء کو توحید کی پیروی اور شرک سے بچنے کا پیغام دیا۔

اس مشکل سے نکلنے کا ایک راستہ یہ ہوسکتا تھا کہ ہم متن کے اندر حصوں کے درمیان فرق کر پاتے جن میں سے ایک پر زبان کی غیر شفافیت کا یہ اصول لاگو نہ ہوتا۔ لیکن ویسٹ فال کی مذکورہ بالا تعبیریات اس کی گنجائش نہیں رکھتی۔ یہ درست ہے کہ وہ مذہبی متون اور خصوصی تعلق رکھنے والے افراد کے درمیان خط وکتابت وغیرہ کو 'مرگِ مصنف' کے اصول سے مستثنیٰ قرار دیا ہے لیکن یہ امتیاز 'مختلف نوع کے متون' کے درمیان ہے، ہم جس امتیاز کی بات کر رہے ہیں وہ ایک ہی متن کے اندر پایا جاسکنے والا ہے اور اس کا سراغ ویسٹ فال کے ہاں ہمیں نہیں ملتا، اور اس کی تعبیریات منطقی طور پر اس کی اجازت دے بھی نہیں سکتی۔

دوسرا دعوی، ژاک دریدا کے حوالے سے، اپنی کلیت میں زبان کے تحریر کی نوعیت کا حامل ہونے کا تھا۔ اس دعوے کی رو سے مصنف اور قاری کے درمیان ہمیشہ متن کی صورت میں ایک خلیج حائل رہتی ہے اور رہے گی۔ کسی متن کا حتمی مفہوم کبھی طے نہیں ہوسکتا اور ہمارے پاس ایک سے زیادہ تعبیرات کے امکان کو تسلیم کرنے کے علاوہ کوئی چارہ نہیں۔ ہاں ایسا نہیں کہ درست اور غلط تعبیرات میں

کوئی فرق نہ ہو بلکہ بات یہ ہے درست تعبیرات ایک سے زیادہ ہوتی ہیں، جبکہ کچھ تعبیرات واضح طور پر غلط ہوتی ہیں۔ اس بات کو ویسٹ فال نے ایک خوبصورت مثال کے ذریعے واضح کیا ہے۔



اس شکل کی اوپری جانب کون سی ہے؟ اس سوال کے جواب کا انحصار اس پر ہے کہ آپ اس شکل کو کس طرح دیکھ رہے ہیں۔ پہلی نظر میں یہ زمین یا کسی اور مستوی پر دھرا ایک مکعب دکھائی دے گا اور اسکی "اوپری جانب " مربع ABCD کو سمجھا جائے گا اور اس شکل کو ہمیشہ اسی طرح دیکھتے رہنے والے اسی تعبیر کو واحد درست اور حتمی تعبیر قرار دیں گے۔ لیکن اسی شکل کو ایک اور انداز سے دیکھیں تو یہ مکعب ایک دیوار کے ساتھ منسلک اور اوپری دائیں جانب مائل دکھائی دے گا اور یوں اس ایک اور سطح یعنی ABEF کو اوپری جانب نظر آئے گی۔

یہاں سے دو باتیں واضح ہوتی ہیں:

۱۔ اس مکعب کی 'اوپری جانب' کی دو ممکنہ تعبیرات ہیں جن میں سے کوئی بھی غلط نہیں۔

۲۔ اس مکعب کی 'اوپری جانب' کی مذکور دو تعبیرات کے علاوہ کوئی بھی تیسری تعبیر غلط ہو گی۔

ویسٹ فال واضح کرنا چاہتا ہے کہ ایک سے زیادہ تعبیرات کے امکان کا مطلب درست اور غلط تعبیرات کا امتیاز مٹانا نہیں بلکہ صرف ایک تعبیر کے حتمی اور مطلق درست ہونے کا انکار ہے۔ تعبیرات کے ممکنہ اختلاف کا ایک دائرہ ہے۔ اس دائرے سے باہر نکلنا بھی غلط ہے اور اس دائرے کے وجود کا انکار یعنی صرف ایک تعبیر کے درست ہونے پر اصرار بھی غلط ہے۔

اس صورتِ حال کی بنیادی وجہ جیسا کہ ہم دیکھ آئے ہیں، ہمارا محدود صلاحیتوں کا مالک انسان ہونا اور چیزوں کو دیکھنے اور سمجھنے کے لیے اپنے تناظر کا ہمیشہ کے لیے پابند ہونا ہے۔ صرف خدا ہی امور کو کسی خاص تناظر سے ہٹ کر دیکھ سکتا ہے۔

یہ نقطہء نظر نہایت معقول ہے اور حرفیت پرستوں اور انتہاء پسندوں کے علاوہ شاید ہی کوئی اس بات کا انکار کرے کہ دینی نصوص ایک سے زیادہ تعبیرات کی گنجائش رکھتی ہیں۔ فکرِ اسلامی میں قرآن کے ظنی الدلالت ہونے کا روایتی موقف اس کا بین ثبوت ہے۔ مزید یہ بھی خود دینی نصوص کی روشنی میں دکھایا جاسکتا ہے کہ تمام اختلافاتِ تعبیرات کے حتمی فیصلے کا اختیار خدا نے اپنے پاس رکھا ہے۔

البتہ اس حوالے سے سوال یہ اٹھتا ہے کہ کیا مطلقاً ایسی کوئی نص نہیں ہو سکتی جس کی صرف اور صرف ایک ہی درست تعبیر ممکن ہو؟ جس شکل کی مثال ویسٹ فال نے دی ہے وہ ایک خاص طرح کی شکل ہے۔ فلسفے اور نفسیات کی کتابوں میں ایسی کئی اشکال مل جاتی ہیں۔ ان میں بطخ۔خرگوش یا بوڑھی۔جوان عورت کی تصاویر معروف ہیں۔ سوال یہ ہے کہ جس طرح ایک بطخ کی شبیہ کی درست تعبیر بطخ ہی ہوگی، اور خرگوش کی شبیہ کی درست تعبیر خرگوش ہی ہوگی، کیا نصوص و متون کے ایسے حصوں کا امکان نہیں جن کی صرف ایک تعبیر ممکن ہو اور باقی تمام تعبیرات غلط؟ {مثال کے طور پر مذکورہ بالا مسلم موقف نص قرآنی میں مذکور اعداد کو قطعی الدلالت قرار دیتا ہے} اس سوال میں موجود تنقید کا ہدف وہ تعمیم ہے جو پیش کردہ مثالوں کو 'تمام' نصوص پر منطبق کرتی ہے۔

لیکن ویسٹ فال کیپیش کردہ تشریح کے ساتھ زیادہ بڑا مسئلہ یہ ہے کہ یہ دریدا کے فلسفیانہ کام کو اس کی انفرادیت اور نئے پن سے محروم کرکے اسے تعدد تعبیرات کی اہم لیکن پیش پا افتادہ بات تک محدود کردیتی ہے۔ دریدا کا یہ اصول کہ 'ہر' مدلول اپنی جگہ ایک نئے دلالت کنندہ کی حیثیت رکھتا ہے ایک لامتناہی تعطّلِ معنی کی جانب اشارہ کرتا ہے جس کے باعث ممکنہ درست تعبیرات کے دائرے کی کوئی حد بندی نہیں کی جاسکتی۔ نہ ہی یہ کہا جاسکتا ہے کہ نصِ قرآنی کے ہر لفظ کی 'لغت میں' جتنی ممکن تعبیرات ہیں وہ سب مرادِ خداوندی ہیں۔[15] کیونکہ دریدائی پس جدیدیت کے مطابق لغت میں فراہم کیے گئے معانی خود نئے دلالت کنندہ ہیں جو نئے مدلولات کی طرف اشارہ کرتے ہیں اور یہ عمل لامتناہی ہے۔ لہٰذا بادیٔ النظر میں ویسٹ فال پر جان ڈی کیپوٹو کا یہ اعتراض درست معلوم ہوتا ہے کہ اس کی فکر کی اساسیت ناکافی {Insufficiently Radical} ہے۔ یعنی اسے دریدا وغیرہ کے اتباع میں جس حد تک جانا چاہیے وہ اس حد تک نہیں جاتا۔

۵۔ متناہیت، شک اور پس جدیدیت کا دینیاتی استعمال:

سب سے آخر میں ہم ویسٹ فال کے کام کے مرکزی حصے پر کچھ بات کریں گے۔ اس کی تجویز کردہ حکمتِ عملی کے مطابق، لادینی سیاق سے مجرد کرنے کے بعد پس جدیدیت کی عطا کردہ متناہیت اور شک کی تعبیریات کو اپنا لینا چاہیے کیونکہ متناہیت ہماری مخلوقیت کے عقیدے اور شک ہمارے ہبوط شدہ ہونے کے دینی تصور کی ایک توسیع ہے۔

متناہیت کی تعبیریات کو اپنانے کا مطلب یہ یاد رکھنا ہے کہ ہمارا علم ہمیشہ ہمارے محدود تناظر کا پابند رہتا ہے اور شک کی تعبیریات کو اپنانے کا مطلب یہ سمجھنا، یاد رکھنا اور اپنے منہاج کی بنیاد بنانا ہے کہ اپنی فردوسی حالت {Paradisiacal State} کھو بیٹھنے کے باعث تقریباً سب لوگ تقریباً ہمیشہ تقریباً ہر سچائی اور ہر اچھائی کو 'لاشعوری طور پر' مذموم مقاصد کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ دینیاتی و روحانی نقطۂ نظر سے ان معنوں میں پسِ جدیدیت کو اپنانے کی اہمیت ایک تو اس لیے ہے کہ یہ خود دینی مصادر میں موجود مذہبیت کی تنقید سے ماخوذ اور اس کا تسلسل سمجھی جاسکتی ہے اور دوسرے اس لیے کہ اہلِ مذہب کی اخلاقی و روحانی ذمہ داری بنتی ہے کہ اپنے {ملحد} ناقدین کی تنقید پر چیں بجبیں ہونے اور ان کے رد کی فکر میں رہنے کی بجائے اس کی روشنی میں خود احتسابی کی حکمتِ عملی اختیار کریں۔ یہ سب بظاہر تو بہت معقول معلوم ہوتا ہے لیکن تنقیدی نظر سے دیکھنے پر اس میں کچھ مسائل دکھائی دیتے ہیں۔

لگتا ہے کہ مخلوقیتِ آدم سے منطقی طور پر مستنبط شدہ تعبیریاتِ متناہیت کے پیچھے فطرتِ انسانی کا ایک خاص تصور فرض کیا گیا ہے جس میں انسان نطشے کی اصطلاح میں human, all too human ہے اپنے اندر کوئی ماورائی اور فوقِ انسانی نہیں عنصر یا جہت نہیں رکھتا۔ اور اس کی ذات کے اندر ہرمی انداز { hierarchically } میں مرتب عناصر موجود نہیں۔ چنانچہ اس کے اندر لامتناہی کا کوئی عکس، کوئی چنگاری نہیں۔ ظاہر ہے یہ سب ویسٹ فال نے صراحت کے ساتھ نہیں کہا، بلکہ اس کا پسِ جدیدیت اور اس کے اندر موجود تعبیریات کے ایجابی عقائد کے حوالے سے بالکل غیر جانبدار ہونے کا دعوی اس کی تردید کرتا ہے۔ لیکن ہمارا خیال ہے کہ یہ سب اس کی پیش کردہ تعبیریاتِ متناہیت کی منطقی بنیاد کے طور پر موجود ہے۔

اب بائبل اور دیگر الہامی صحائف کے مطابق آدم تخلیقِ خداوندی ہونے کے ساتھ صورتِ خداوندی پر پیدا کی گئی مخلوق بھی ہے لہٰذا اگر انسان کے مخلوق ہونے کے لازماً علمیاتی مضمرات ہوں گے تو کیا صورتِ خداوندی پر پیدا کیا جانا کوئی علمیاتی مضمرات نہیں رکھتا ہوگا؟ چنانچہ مخلوقیت کے عقیدے پر تعمیر شدہ پسِ جدید تعبیریات متناہیت یا موخر الذکر کو جواز فراہم کرنے کے لیے اول الذکر سے رجوع صرف آدھے سچ کی حیثیت رکھتا ہے جسے مکمل کیا جانا چاہیے۔ یہ درست ہے کہ ہم چیزوں کو ایسے نہیں دیکھ سکتے جیسے انہیں خدا دیکھتا ہے، لیکن مبنی بر وحی سمجھے جانے والے اعتقادات میں سے کم از کم کچھ ایسے ضرور ہوتے ہیں کہ ان کے معانی و مضمرات کی تمام جہتوں اور تہوں تک کبھی رسائی نہ پاسکنے کے باوجود ان پر یقین، نہ کہ صرف ظن و گمان، رکھنا ضروری ہوتا ہے۔ اور تعبیر کا دائرہ جس قدر بھی وسیع ہو کم از کم ایک محدود تعداد کے عقائد کا اس سے باہر ہونا ضروری ہے۔ آخر مخلوقیتِ انسانی کا تصور تعبیریاتِ متناہیت کی بنیاد تب ہی بن سکتا ہے جب وہ خود محض ایک تعبیر نہ ہو بلکہ اس سے بڑھ کر کچھ ہو۔

عقیدہ ہبوطِ آدم کی شرح قرار دی جانے والی شک کی تعبیریات بھی چند مسائل کا شکار دکھائی دیتی ہے:

ا۔ ہبوط کے ساتھ وابستہ گناہِ اصلی کے توارث کا عقیدہ عیسائیت کے ساتھ خاص ہے چنانچہ اس پر مبنی یا اس سے جواز حاصل کرنے والی تعبیریات عیسائیت تک ہی محدود رہے گی۔

۲۔ اگرچہ ویسٹ فال متنبہ رہنے کی نصیحت کرتا ہے کہ کہیں شک کی تعبیریات ہمیں قنوطیت اختیار کرنے اور فضلِ خداوندی کو فراموش کر دینے پر مائل نہ کر دے۔ لیکن اس نصیحت کے باوجود یہ امر اپنی جگہ پر قائم رہتا ہے کہ خود عیسائیت میں بھی ہبوط اور گناہ تصویر کا آدھا رخ ہے جس کی تکمیل الوہیت و صلبِ مسیح سے ہوتی ہے۔ چنانچہ عقیدے کے نصف پر قائم تعبیریات مکمل طور پر 'عیسائی' نہیں کہلا سکتی۔ اگر ہبوط کے علمیاتی مضمرات کو تسلیم کر لیا جائے تو اس سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد از ہبوط انسان کو اپنے اصل وطن یا اصل منزل سے تعلق قائم کرنے کے لیے کوئی مدد فراہم نہیں کی گئی۔ چنانچہ یہاں بھی ویسا ہی یک رخا پن جھلکتا ہے جس کی جانب ہم نے متناہیت کے تعبیریات کے ضمن میں تصورِ فطرتِ انسانی کے حوالے سے اشارہ کیا تھا۔

۳۔ ویسٹ فال نے متناہیت کی تعبیریات کے حوالے تسلیم کیا ہے کہ اپنے تناظر کے قیدی ہونے اور مطلق یقینی علم تک رسائی نہ رکھنے کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ خود تناظریت اور تعبیریاتِ متناہیت کوئی مطلق علمی دعوی کی نہیں بلکہ صرف ایک تناظر کی حیثیت رکھ سکتی ہے۔ اب واضح ہے کہ اگر ہبوط شدہ انسان ہر حقیقت، ہر صداقت اور ہر اچھائی کا مذموم مقاصد کے لیے استعمال کرنے کے باعث مشکوک

ٹھہرتا ہے تو کیا نطشہ، مارکس، فرائڈ اور فوکو جیسے 'ائمہ شک' کی پیش کردہ تعبیرات پر بھی یہ بات لاگو ہوگی۔ اگر ہبوط اور گناہِ اصلی کے یہی لازمی نتائج ہیں جو بیان کیے جا رہے ہیں تو ان کی بیان کردہ صداقتیں بھی لازماً مسخ شدہ ہوں گی۔ اور اگر ایسا ہے تو پھر خود مسخ شدہ اور مذموم مقاصد کی خاطر استعمال کی جانے والی صداقتیں ہمیں وہ فریم ورک کیسے دے سکتی ہیں جس کو استعمال کرتے ہوئے ہم نے دیگر تمام قضایا کے حوالے سے اپنے رویوں کا جائزہ لینا ہے؟

۴۔ اوپر کی گذارشات متناہیت اور شک کی تعبیریات میں سے ہر ایک میں پائی جانے والی مشکلات کے حوالے سے تھیں آخر میں ہم ان دونوں کے باہم تعلق کے حوالے سے کچھ بات کریں گے۔ عقیدہء مخلوقیت اور کائنٹی انقلاب پر مبنی تعبیریاتِ متناہیت کا نتیجہ ویسٹ فال کے مطابق یہ ہے کہ ہم کبھی ظواہر اور تعبیرات کے پردے سے ماوراء حقیقتِ نفس الامری کا یقینی اور حتمی علم نہیں پا سکتے جبکہ شک کی تعبیریات کے ضمن میں بتایا ہے کہ بعد از ہبوط کا انسان صداقت اور اچھائی وغیرہ کو مذموم مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے اور اخلاقی اور روحانی طور پر ہمیں یہ بات سامنے لانے والے اپنے لادین ناقدین کی تنقید کو قبول کرنا چاہیے۔

اس بات سے کوئی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ہم اپنے عقائد اور مقدس نظریات کو مذموم ذاتی مقاصد کی خاطر استعمال کرتے ہیں اور اس کی مثالیں ہمارے معاشرے میں حب الوطنی، جمہوریت، حقوقِ انسانی، مساوات جیسی اقدار سے لے کر روحانیت، شرعی نظام، ختم نبوت اور توہینِ رسالت جیسے مقدسات کو ذاتی اور مذموم مقاصد کے لیے استعمال کیے جانے کی لاتعداد مثالیں ملتی ہیں۔ چونکہ دینی تعلیمات کے مطابق اعمال کی ظاہری صورتوں سے زیادہ انسانی کی نیت کی درستی اہمیت رکھتی ہے چنانچہ ہمیں ہر اس شخص کی، خواہ وہ دوست ہو یا دشمن، قدر کرنی چاہیے اور اپنا جائزہ بھی لینا چاہیے، جو ہماری توجہ اس جانب دلائے۔

لیکن مسئلہ یہ ہے کہ ویسٹ فال کی پیش کردہ شک کی تعبیریات کا ایک اہم عنصر، 'نظریہء لاشعور' ہے۔ جس کی رو سے ہم میں سے 'تقریباً ہر ایک تقریباً ہر صداقت کو تقریباً ہمیشہ' اپنے مذموم مقاصد کے لیے استعمال کرتا ہے لیکن یہ جانے بغیر کہ وہ ایسا کر رہا ہے۔ اب مذہبی و روحانی نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو اگرچہ ہم اپنی نیتوں کو درست رکھنے اور اور اپنے عقائد و اعمال کو مذموم مقاصد، مثلاً دوسروں پر برتری، دنیاوی نفع وغیرہ حاصل کرنے کے لیے استعمال نہ کرنے کے بھی پابند ہیں لیکن یہ سب پابندی اس حد تک ہے جس حد تک ہم میں سے ہر ایک اپنی نیت سے واقف بھی ہے اور اس کو بدلنے پر قادر بھی۔ اگر میری ذات کے اعماق میں کوئی ایسا محرک یا داعیہ کام کر رہا ہے جس کے وجود کی مجھے خبر تک نہیں تو دینی و روحانی لحاظ سے میں ہرگز اس سے نجات حاصل کرنے کا پابند نہیں۔

لہٰذا لادین مفکرین کی تعبیریاتِ شک کو پرکشش بنانے کی یہ حکمتِ عملی پر اثر نہیں ہو سکتی۔ شک کی تعبیریات روحانیت سے اسی صورت میں جوڑی جا سکتی ہے جب ایک تو لاشعور کی بیخ نہ ہو اور دوسرے اخلاقی اقدار کا تعبیریاتِ شک سے ماوراء کوئی خزینہ موجود ہو۔ یعنی اگر ہم نے ویسٹ فال کے ہمراہ اخلاقی اقدار کے اصل و ماخذ کے متعلق نطشہ کی بے رحمانہ تنقید مان لی تو پھر ہمارے پاس یہ کہنے کا جواز باقی نہیں رہتا کہ 'خود احتسابی ایک اخلاقی تقاضا ہے' کیونکہ نطشہ کی مذکورہ تنقید کا مطمحِ نظر یہ نہیں کہ ہم اخلاقی اقدار کو غلط استعمال کرتے ہیں، بلکہ یہ ہے کہ اخلاق کے اس تصور کا ظہور ہی مذموم مقاصد کی خاطر ہوا ہے۔

اور اگر مذکورہ بالا مسئلہ ء لاشعور کو فلسفیانہ یا منطقی نقطہ نگاہ سے دیکھیں تو اس سے بھی زیادہ بڑی مشکل سامنے آتی ہے۔ ایک طرف ہمیں یہ بتایا گیا کہ مخلوق ہونے، اور خدا نہ ہونے کے ناطے ہماری علمی حدود ظواہر تک محدود ہیں اور ہم کبھی حقیقت کو جیسی کہ وہ ہے نہیں پا سکتے۔

دوسری جانب یہ کہا جارہا ہے کہ کچھ مفکرین ایسا منہاج دریافت کرنے میں کامیاب ہو چکے ہیں جس کی مدد سے وہ حقیقت، سچائی، اچھائی اور معقولیت کے پردوں کو پھاڑ کر ان کے 'ماوراء' مذموم اور غلیظ مقاصد و محرکات کو دریافت کر سکتے ہیں۔ کیا ظاہر سے باطن کی جانب رسائی کا یہ دعوی خدا خدا کھیلنے {Playing God} کے مترادف نہیں؟ جبکہ یہاں صرف اس باطن تک رسائی کے امکان کا دعوی ہی نہیں کیا جارہا جو صرف دوسروں کے لیے باطن ہو اور خود عامل کے لیے ظاہر بلکہ باطن کے ایک مزید ماورائی درجے تک بعض مفکرین کے پہنچ جانے کا دعوی موجود ہے جو خود کام کرنے والے کے علم میں بھی نہیں۔ چنانچہ اگر متناہیت کی تعبریات واقعتاً درست ہے تو پھر کسی کے لیے بھی دوسروں کے عمل کے شعوری محرکات کے پیچھے کسی لاشعوری محرک تک رسائی ممکن نہیں ہونی چاہیے۔ اور اگر یہ رسائی ممکن ہے تو پھر متناہیت کا دعوی باطل ٹھہرتا ہے۔ چنانچہ متناہیت اور شک کی تعبیریات میں باہمی تناقض پایا جاتا ہے۔

نتائج بحث:

دینیات کے لیے پسِ جدیدیت کے مضمرات کے حوالے سے پائے جانے والی اہم غلط فہمیوں اور منفی تاثرات کا ازالہ کرنے کی ویسٹ فال نے خوب مساعی کی ہے۔ اس کے کام کے اس حصے کے حوالے سے بلا شبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ پسِ جدیدیت کی کوئی دینیاتی تنقید اس وقت تک مکمل نہیں ہو سکتی جب تک وہ اس کو سامنے نہ رکھے۔ حتمی تجزیے کے طور پر شاید یہ کہنا نامناسب نہ ہوگا کہ اپنے اسلوب کی تمام تر خوبیوں اور ہر طرح کی فکری انتہاؤں کے مابین معتدل موقف پیش کرنے کی تمام تر کوششوں کے باوجود ویسٹ فال کا یہ مرکزی دعوی کہ الٰہیات کے لیے خدا دشمن سیاق سے جدا کردہ پسِ جدیدیت کو اپنا لینا مفید اور ضروری ہے، منطقی بنیادوں پر قابلِ قبول نہیں۔ جیسا کہ ہم نے دکھانے کی کوشش کی، 'اپنانے' کی یہ مجوزہ حکمتِ عملی کچھ ایسی چیزیں فرض کرتی یا ضروری قرار دیتی ہے جو ممکن نہیں۔

ان میں سب سے اہم اعتقادات کے مشمول یعنی 'کیا' اور 'کیسے' کے درمیان مطلق حد بندی ہے اور جیسا کہ بیان کیا گیا، نہ تو پسِ جدیدیت ایجابی اعتقادات سے پاک ہے اور نہ ہی الہیات اس سوال سے لاتعلق رہ سکتی ہے کہ ایک شخص کوئی مذہبی اعتقاد کس انداز میں رکھتا ہے۔ اس عمومی مسئلے کے علاوہ ویسٹ فال کی بیان کردہ پس جدید تعبیریات کی دونوں اقسام اپنی اپنی جگہ بھی مسائل سے دوچار نظر آتی ہیں اور ایک دوسرے کے ساتھ متعارض بھی ہیں۔

پسِ جدیدیت کو اپنانے کی ضرورت کے موقف کو جس حد تک اور جس انداز میں ویسٹ فال الٰہیات کے روحانی اور اخلاقی تقاضوں سے جوڑتا ہے وہ قابلِ قدر تو ضرور ہے لیکن بدقسمتی سے ناقابلِ عمل حکمتِ عملی ہے۔ اس سے کوئی اختلاف نہیں کر سکتا کہ ہمیں اپنے دشمنوں اور مخالفین کی جانب سے خود پر اور اپنی مذہبیت پر کی جانے والی تنقید کو خوش دلی سے قبول کر کے اسے خود احتسابی کا ذریعہ بنانا چاہیے، لیکن شاید عملی طور پر ایسا کرنا کم از کم ان معاشروں کے لیے ناممکن نہیں تو بے حد مشکل ضرور ہے جہاں دوست اور دشمن کی شناخت ہی اسی بنیاد پر متعین کی جاتی ہو کہ وہ ہمارے ناقد ہیں یا تحسین کرنے والے۔ چنانچہ پسِ جدیدیت کے جوہر میں موجود فکری

تواضع کا جو سبق ویسٹ فال دیکھتا اور دکھاتا ہے دینیات کے لیے اس کی قدر و قیمت محض ایک یاددہانی کی رہ جاتی ہے۔البتہ یہ یاددہانی مذہبی و سیکولر ہر طرح کی انتہاء پسندی اور بنیاد پرستی کے اس دور میں نہایت مرکزی اہمیت کی حامل ہے۔لیکن اپنے مخالفین کی جانب سے کی گئی تنقید کو اپنی اصلاح کے لیے استعمال کرنے کے قابل ہونے سے پہلے ہمارے لیے زیادہ ضروری یہ ہے کہ خود اپنے روایتی مصادر کی روشنی میں تو اپنے رویوں کا تنقیدی جائزہ لیا جائے۔

@ 2021 by the author, this article is an open access article distributed Under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution CC-BY http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/

---

[1] دیکھئے: قیصر شہزاد، ''مذہب دوست پس جدیدیت: ویسٹ فال کے خیالات کا ایک تجزیہ،'' ایقان ۳، شمارہ۔۱ (دسمبر ۲۰۲۰):۹۷-۱۲۲۔
And aslos see; Qaiser Shahzad,"Madhhab Dōst pas Jadīdiyyat: Westphal ké Khayālāt kā ayk Tajziyah," *Īqān* 3, no.1 (December 2020): 97-122.

[2] J-F. Lyotard, *The Postmodern Explained* (University of Minnesota Press, 1993), 52.

[3] See Kevin Hart, *Postmodernism: A Beginner's Guide* (Oxford: One world, 2004), 84-86.

[4] Merold Westphal "Appropriating Post-Modernism," in *Overcoming Ontotheology*: *Toward a Post-Modern Christian Faith*, ed. Merold Westphal (New York: Fordham University Press, 2001), 87.

[5] ویسٹ فال نے ایفرائیم لیسنگ کے اس اقتباس کے بعد حاشیے میں خیال ظاہر کیا ہے کہ غالبا مذکورہ عقیدے کے خلاف خود کانٹ کی عقل بھی ویسے ہی بغاوت کرتی ہوگی جس طرح لیسنگ کی۔چنانچہ مسئلہ یہ نہیں کہ کسی خاص عقیدے کو عقل کے مخالف یا موافق کہا جاسکتا ہے یا نہیں بلکہ عمومی نوعیت کا یہ مسئلہ کہ کیا عقلِ محض مابعد الطبعیاتی مسائل کے حتمی حل پیش کر سکتی ہے۔دیکھیے:
Merold Westphal, "The Importance of Overcoming Metaphysics for the Life of Faith," *Modern Theology* 23, no. 2 (April 2007): 257 -5, note.14.

[6] See Westphal, "Christian Philosophers and the Copernican Revolution," in *Over-coming Onto-theology*:*Toward a Post-Modern Christian Faith*, ed. Merold Westphal (New York: Fordham University Press, 2001), 89-105.

[7] See Gurpreet Mahajan, "Post-Modern Anti-Foundationalism," *Explanation and Understanding in Human Sciences* (Oxford: Oxford University Press, 2011): 103-131.

[8] Westphal, "Christian Philosophers and the Copernican Revolution," in *Over-coming Onto-theology*: *Toward a Post-Modern Christian Faith*, 96.

[9] Westphal, "Postmodernism and Religious Reflection,"*International Journal for Philosophy of Religion* 38, no. 1/3 (December, 1995): 133.

10 محمد بن عمر الرازی، **المطالب العالیۃ من العلم الإلهي** (بیروت: دار الکتاب العربی، ۱۹۸۷ء) ۲:۱۱۵۔
Muḥammad ibn ʻUmar Al Rāzī, *al* Maṭālib *al ʻĀliyyah min al ʻIlm al ʹIlāhī* (Beirut: Dār al Kitāb al ʻArabī,1987), 2:115.

اس بحث کی مزید تفصیلات کی لیے دیکھیے:

Qaiser Shahzad, "Ibn ʻArabi's Theory of Divine Roots and the Question of God and Ten Categories," in *Islamic Studies* 51, no.4 (Winter, 2012), 447-448.

11 Edith Wyschogorod, "Remaining faithful: Postmodern Claims, Christians Messages," in *Gazing through a Prism Darkly*,ed. B.Keith Putt (New York: Fordham University Press, 2009),47.

12 Westphal, "Talking to Balaam's Ass: A Concluding Conversation," in Ibid.,179.

13 "Nietzsche as a Theological Resource," in *Overcoming Onto-theology*:*Toward a Post-Modern Christian Faith*, ed. Merold Westphal (New York: FordhamUniversity Press, 2001), 292-293.

14 معروف فرانسیسی نقاد، فلسفی، مضمون نگار اور نظریہ ساز، متوفی ۱۹۸۰ء۔

15 جرمن صوفی مفکر مائسٹر ایکہارٹ کا کہنا ہے کہ ''روح القدس صداقتِ کلی کی تعلیم دیتی ہے۔ یہ درست ہے کہ ایک لفظی مفہوم ایسا بھی ہوتا ہے جو مصنف کے پیشِ نظر رہتا ہے مگر جس طرح صحیفہ مقدس کا مصنف خود خدا ہے اس لیے تمام درست تعبیرات لفظی تعبیرات ہی ہوتی ہیں کیونکہ ہر سچائی حق ہی کی جانب سے آتی ہے۔'' بحوالہ؛

Frithjof Schuon, *Spiritual Perspectives and Human Facts* (Bloomington: World Wisdom, 2007), 63.