ĪQĀN- Vol: 03, Issue: 01, Dec-2020
DOI: 10.36755/iqan.v3i01.239 PP: 97-122

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

مذہب دوست پس جدیدیت: ویسٹ فال کے خیالات کا ایک تجزیہ

Religion-Friendly Postmodernism: An Analysis of Westphal's Ideas

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

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

ABSTRACT

This paper purports to analyze the religion-friendly postmodernism proposed by Merold Westphal. It begins by reviewing the current positions on the question of the relationship between post-modernism and religion and attempts to locate Westphal's position in the intellectual map. It is submitted that there exists a spectrum of positions on the said question that stretches from anti-religious post-modernisms to religious rejections of post-modernism. Having briefly discussed important reasons for choosing Westphal for discussion, the paper proceeds to analyze his understanding of the nature of post-modernism, and his project of the 'religious appropriation of post-modernism.' It discusses in detail the question whether, being inimical to all 'meta' narrative and being anti-metaphysical, post-modernism is incompatible with religious beliefs, and whether the post-modern hermeneutic theory leaves any room for deriving objective meaning from religious texts. Westphal's appropriation project is then discussed at length in its two hermeneutical prongs of 'fininitude' and 'suspicion' derived by him respectively from the beliefs of human 'createdness' and 'fallenness.' In conclusion it is shown how Westphal's work attempts to represent a middle position between the two extremes discussed in the beginning of the paper.

***Keywords**: Post-modernism; Hermeneutics; Deconstruction; Ontotheology; Metaphysics; Perspectivism; Westphal; Derrida.*

CC BY

تعارف:

گذشتہ تیس سے چالیس برسوں میں مذہب/الٰہیات اور پس جدیدیت (Post-Modernism) کے باہمی تعلق کے حوالے سے مغربی زبانوں میں بے شمار کتابیں اور علمی مقالات سامنے آئے۔[1] Deconstruction and Theology کے عنوان سے ۱۹۸۲ میں شائع ہونے والا ایک مجموعہ مضامین امریکی مفکرینِ مذہب کو معروف فرانسیسی فلاسفی دریدا (Derrida, 2004) سے متعارف کرانے والا پہلا متن تصور کیا جاتا ہے۔[2] اس کے مدونین اور اکثر مقالہ نگار پسِ جدیدیت کو نطشے (1940ء) کے اعلان مرگِ خداوندی (God is dead) کی نمو سمجھتے تھے۔[3] چنانچہ انہوں نے مذہب اور ردِ تشکیل کے تعلق کے حوالے سے ایک انتہائی موقف اپنایا جس کے مطابق ردِ تشکیل 'مرگِ خدا کی تحریری شکل'[4] 'عیسائیت کے اختتام کے اعلان، مقبرہء خدا پر رقصِ مرگ سے عبارت ہے۔'[5] مارک ٹیلر (1045ء) بھی ردِ تشکیل کو مرگِ خدا کی تعبیریات قرار دیتا ہے۔ اپنی ایک مستقل کتاب میں اس نے پس جدید خیالات کے مطابق ایک 'لا-الٰہیات' (A/theology) پیش کرنے کی سعی کی ہے[6]۔ فرانسیسی دانشور ژاں لیوک نانسی (1940ء) کے عیسائیت اور توحید کے ردِ تشکیل کے منصوبے کو بھی غالباً اسی انتہائی موقف کا نمائندہ سمجھا جاسکتا ہے۔[7] اس زاویہء نگاہ کے بنیادی دعوے دو ہیں:

اول: پس جدیدیت (Post Modernism) روایتی مذہب سے متناقض ہے

دوم: ہمیں روایتی مذہبیت اور جدیدیت دونوں کو چھوڑ کر پس جدیدیت کا راستہ چن لینا چاہیے۔

اس کے برعکس یوجین گڈہارٹ، گیرٹروڈ ہمل فارب، پیٹر لنڈِن جیسے بے شمار مصنفین کو دوسرے انتہائی نقطہء نظر کے نمائندے قرار دیا جاسکتا ہے۔ یہ لوگ پس جدیدیت کے روایتی مذہبیت سے متناقض ہونے کے مفروضے سے تو متفق ہیں لیکن پس جدیدیت کو اپنانے کے قائل نہیں بلکہ اس کے شدید ناقد ہیں۔ پس جدیدیت کو مذہب دشمنی، سوفسطائیت، اضافیت، سیاسی و سماجی انارکی اور ارتیابیت کی

---

[1] ہم نے یہاں مختلف نقطہ ہائے نظر کا نسبتاً سادہ نقشہ پیش کیا ہے۔ اس سے کچھ مختلف، پیچیدہ تر اور تفصیلی تصویر کے لیے ملاحظہ کیجئے؛
Kevin Heart, *Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy* (New York: Fordham University Press, 2000), 64-66.

[2] Ellen T. Armour, "Thinking Otherwise: Derrida's Contribution to Philosophy of Religion," in *Continental Philosophy and Philosophy of Religion*, ed. Morny Joy (Dordrecht: Springer, 2011), 41.

[3] نطشے نے سب سے پہلے یہ لفظ ۱۸۸۲ء میں The Gay Sciences میں استعمال کیا جو بعد ازاں اس کی تحریرات میں جھلکنے لگا۔

[4] Carl A. Raschke, *The Deconstruction of God* (New York: Cross Road, 1982), 27.

[5] Ibid., 28.

[6] Mark C. Taylor, *Erring: A Post-Modern/theology*, (Chicago: University of Chicago Press, 1984).

[7] Jean-Luc Nancy, *Dis-enclosure: The Deconstruction of Christianity* (New York: Fordham University Press, 2005); *Adoration: The Deconstruction of Christianity II* (New York: Fordham University Press, 2013).

شکل سمجھنے کے باعث مکمل طور پر رد کرتے ہیں۔[1]

زیرِ بحث موضوع پر لکھنے والے دیگر تمام مصنفین کو ان دو فکری انتہاوں کے درمیان رکھا جاسکتا ہے۔اس ضمن میں ہم درج ذیل مصنفین کا ذکر کر سکتے ہیں:

- ڈون کیوپٹ جو پسِ عیسائیت (Post-Christianity) تشکیل کرنے کی کوشش کرتا ہے[2]
- جان ڈی کیپوٹو ایک طرف تو کلیسیا کو پس جدیدیت کی بشارت دیتا اور دوسری طرف دھمکاتا بھی ہے کہ اگر آج مسیح علیہ السلام آجائیں تو کلیسا ہی کی ردِ تشکیل کر دیں۔[3]
- رچرڈ کرنی نیکی کا پس جدید تصور پیش کرتا ہے اور پس جدیدیت کے بعد رہ جانے والے 'خدائے ممکن' کی صورت گری کرنے کی کوشش کرتا ہے[4]
- کیون ہارٹ ردِ تشکیل میں سلبی یا تنزیہی الٰہیات دیکھتا اور دکھاتا ہے[5]
- ژاں لیوک ماریاں 'تصورِ ہستی' سے پاک تصورِ خدا کے خدو خال واضح کرتا اور ظہوریات (Phenomenology) کو الٰہیات سے جوڑتا ہے۔[6]

مذکورہ دو فکری انتہاؤں اور ان کے درمیانی نقطہ ہائے نظر سے بننے والے اس طیف کے تقریباً وسط پر غالباً ہم میرلڈ ویسٹ فال[7] کو مقام دے سکتے ہیں۔ ویسٹ فال ہمیں الٰہیات کے فائدے اور استعمال کے لیے پس جدیدیت کے گیہوں سے بھوسا الگ کرتا دکھائی دیتا ہے۔ مذکورہ مفکرین کلیسیائی پس منظر سے تعلق رکھتے ہیں کیونکہ اس مسئلے پر بیشتر کام اسی مذہب کے سیاق میں کیا گیا ہے۔ لیکن ہندومت، بدھ مت اور تاومت کے حوالے سے بھی پس جدیدیت کا مطالعہ کیا گیا ہے۔[8]

یہودیت کے تناظر میں ایک جانب تو دریدا، خصوصاً اس کی ردِ تشکیل میں یہودی روحانیت 'کبالا' کی تاثیر کے سوال پر لکھا گیا[9] تو دوسری

---

[1] Kevin Heart, *Trespass of the Sign: Deconstruction, Theology and Philosophy* (New York: Fordham University Press, 2000), 22-23.

[2] Don Cupitt, "Post-Christianity," in *Religion, Modernity and Post-Modernity*, ed. Paul Heelas (Oxford: Blackwell, 1998), 218-233.

[3] John D. Caupt, *What would Jesus Deconstruct: The Goodnews of Post-Modernism for the Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007).

[4] Richard Kearney, *Reimagining the Sacred* (New York: Columbia University Press, 2015); Richard Kearney, *The God Who May Be* (New York: Fordham University Press, 2001).

[5] Kevin Hart, op. cit.

[6] Jean-Luc Marion, *God without Being* (Chicago: University of Chicago Press, 1991).

[7] Professor Merold Westphal (b. 1940), Distinguished Professor Emeritus of Philosophy, Fordham University, New York.

[8] Kevin Hart, *Tresspass*, 66, note: 54.

[9] *Ibid*., 54.

جانب یہودی مفکر یوجین بوروِوٹز کی معاصر پس جدید یہودیوں کے لیے پیش کردہ 'الٰہیاتِ تجدیدِ میثاق' ہے۔[1]

جہاں تک اسلام کا تعلق ہے تو ہماری معلومات کی حد تک پس جدیدیت کے ساتھ اس کے تعلق کی صورتوں کے حوالے سے بہت ہی کم توجہ دی گئی ہے۔ ایک آدھ کتاب یا مقالے کے استثنا[2] کے ساتھ اگر کوئی چیز لکھی بھی گئی تو اس کا مرکزِ توجہ یا تو سیاست و معاشرت رہی یا ادب اور تعبیریات۔ بطورِ خاص الٰہیاتی موضوعات تاحال منتظرِ توجہ ہیں۔ لہٰذا اس موضوع پر کیون ہارٹ کے پیش کردہ کتب و مقالات کے جائزے میں اسلام کے حوالے سے کچھ بھی مذکور نہیں۔[3]

پسِ جدیدیت کے الٰہیاتی حوالے سے معاصر دنیا میں جاری اس مباحثے میں مسلم تناظر کی غیر موجودگی کو دو وجوہات کی بنا پر دور کرنے کی ضرورت ہے۔ اول: مذہب اور پس جدیدیت کے حوالے سے مغربی زبانوں میں شائع کتب میں اسلام کا ذکر عموماً قوسین میں دیگر ادیان کے ساتھ مثال کے طور پر کیا جاتا ہے۔ جس سے یہ تاثر ملتا ہے کہ عیسائیت یا یہودیت کے مطالعے کی روشنی میں جو بات پس جدیدیت کے مضمرات کے متعلق کی جارہی ہے وہ بعینہٖ اسلام پر بھی لاگو ہوتی ہے۔ ممکن ہے یہ درست بھی ہو لیکن واضح طور پر مسلم دانشوروں کے لیے اسے دیکھنا اور اپنی موقف کی نمائندگی خود کرنا ضروری ہے۔ علاوہ ازیں ایک دو پس جدید مفکرین، مثلاً دریدا یا ژاں لیوک نانسی نے براہِ راست اسلام کے متعلق بھی کچھ نہ کچھ اپنی تحریروں میں کہہ رکھا ہے۔ دوم، تجدیدِ علم کلام کے عنوان سے کیے گئے کام کی زیادہ توجہ اسلام پر سیاسی، سماجی اور معاشی حوالوں سے اٹھنے والے مسائل پر رہی ہے اور عمومی طور پر جدید یا پس جدید دنیا میں اٹھائے جانے والے خالص الٰہیاتی موضوعات (مثلاً وجود و صفاتِ خداوندی) توجہ کا مرکز نہیں بن پاتے۔ لہٰذا معاصر مباحثوں میں تنقیدی شمولیت سے خود تجدیدِ الٰہیات کے اس کام کو نئی زندگی مل سکتی ہے۔

زیرِ نظر مقالے کا مقصد پروفیسر ویسٹ فال کے پیش کردہ پس جدیدیت کے الٰہیاتی استعمال (Theological Appropriation) کے ماڈل کا ایک تجزیاتی مطالعہ اور فلسفیانہ اور مسلم تناظر میں تنقیدی جائزہ پیش کرنا ہے۔ ویسٹ فال[4] کے انتخاب کی چند وجوہات بتا دینا مناسب ہوگا؛

اول: اس کا موقف دو فکری انتہاؤں کے درمیان ایک متوازن رائے پیش کرنے کی کوشش سے عبارت ہے

دوم: ویسٹ فال الٰہیات سے پس جدیدیت کو اپنا لینے کا مطالبہ تو کرتا ہے لیکن کسی ایجابی مذہبی عقیدے کو ترک کرنے کا کہے بغیر

سوم: الٰہیات کے پس جدیدیت سے تعلق کے بنیادی اور منہاجی پہلوؤں پر جس قدر عمدگی اور وضاحت کے ساتھ اس نے بحث کی ہے

---

[1] Eugene B. Borowitz, *Renewing the Covenant: A Theology for the Post-Modern Jew* (The Jewish Publication Society, 1991).

[2] Ian Almond, *Sufism and Deconstruction: A Comparative study of Derrida and Ibn 'Arabi* (London: Routledge, 2004).

[3] Kevin Hart, *Trespass*, 64-66.

[4] میرلڈ ویسٹ فال نیویارک کی فورڈہیم یونیورسٹی سے فلسفے کے پروفیسر ایمریطس کی حیثیت سے وابستہ رہے۔ ان کی خصوصی دلچسپی کا محور کانٹ سے عصرِ حاضر تک کا یوروپی فلسفہ رہا اور ہیگل، کیرکی گارڈ اور ظہوریات پر ان کی تحریریں نہایت قدر کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہیں۔

کسی اور نے نہیں کی

چہارم: پس جدیدیت کی فکری کائنات میں سوچنے اور لکھنے والوں میں ویسٹ فال کا شمار ان معدودے چند افراد میں کیا جاسکتا ہے جن کی تحریر ادبی چاشنی لیے ہونے کے باوجود منطقی دلائل اور صراحت و وضاحت سے مزین ہوتی ہیں۔[1]

جدیدیت اور پس جدیدیت کی نوعیت:

معروف قاعدے کے مطابق کسی چیز پر حکم لگانے کے لیے اس کا تصور متعین کرنا ضروری ہے۔ 'پس جدیدیت' کا شمار بالاتفاق ان معاصر اصطلاحات میں کیا جاسکتا ہے جنہیں اس قدر کثرت اور لاپرواہی سے استعمال کیا جاتا ہے کہ وہ تقریباً اپنا مفہوم کھو بیٹھتی ہیں۔ 'پس جدیدیت' کی اصطلاح کو ادب و تنقید میں مقبول بنانے والے مصری–امریکی نقاد ایہاب حسن نے اس سے وابستہ خصوصی مسائل کی نشاندہی کی ہے[2] جن میں اہم ترین شاید یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ پس جدیدیت اپنے اندر اپنا مفہوم رکھنے کی بجائے اتنے ہی مبہم تصور جدیدیت کی جانب اشارہ کرتی ہے۔ ظاہر ہے جدیدیت جو بھی ہو اس کے بعد آنے والا ہر نقطہ نظر معقول طور پر پس جدیدیت نہیں کہلا سکتا۔ اس صورتحال کے پیشِ نظر عمومی طور پر اس کا مفہوم متعین کرنے کی کوشش کرنے کی بجائے ہم یہاں صرف یہ دیکھیں گے کہ ویسٹ فال جدیدیت اور پس جدیدیت کو کن معنوں میں استعمال کرتا ہے۔ اس غرض سے اُس کی مختلف تحریروں کا جائزہ لینے پر معلوم ہوتا ہے کہ وہ پس جدیدیت کی نوعیت دو حوالوں سے متعین کرتا ہے۔ پہلا حوالہ علمیاتی (Epistemological) کہا جاسکتا ہے جبکہ دوسرا شاید تشخیصی (Diagnostic)۔ پہلے سیاق کا تعلق عقلِ انسانی کی محدودیت اور یقینِ مطلق کے امکانِ حصول سے جبکہ دوسرے کا تعلق اس امر سے ہے کہ ہماری علمی و دیگر سرگرمیاں لاشعوری طور پر ہمارے مفادات کے تابع ہوتی ہیں۔

ا۔ علمیات یا تصورِ عقل کے حوالے سے پس جدیدیت 'جدیدیت' کے مقابل ہے: 'جدیدیت ۔۔۔ سائنسی معروضیت اور منہاج کو اپنا معیار و مقیاس ماننے والی عقل پر پختہ ایمان کا حامل ایک فلسفیانہ مزاج ہے۔۔ جبکہ پس جدیدیت کے نمائندہ مفکرین (دریدا، فوکو، لیوتار، لاکان، دولوز) عقل پر اس طرح کا ایمان کھو بیٹھے ہیں'۔[3] ویسٹ فال نے بتایا ہے کہ پس جدیدیت جس 'مہابیانیے' کے خلاف بے اعتمادی Incredulity سے عبارت ہے اس کا جوہری دعویٰ یہ ہے کہ ہم نے پیش مفروضوں Presuppositions سے پاک فکر حاصل کرلی اور ایسا کُلی و معروضی موقف دریافت کرچکے جو نہ تو کسی مخصوص زاویہء نگاہ پر مبنی ہے اور نہ ہی کسی طرح کی انفرادی یا

[1] زیرِ نظر مضمون اس بحث کا حصہ اول ہے جس میں ویسٹ فال کے موقف کا اس کی کتابوں، مقالات اور انٹرویوز کی روشنی میں تعارف پیش کیا جارہا ہے۔ جبکہ اس کا حصہ دوم بعدازاں طبع کیا جائے گا۔

[2] Ihab Hassan, "Toward a Concept of Post-Modernism" in *A Post Modern Reader*, ed. by Joseph Natoli and Linda Hutcheon (Albany: SUNY Press, 1993), 276-279.

[3] Merold Westphal, "Appropriating Post-Modernism," in *Overcoming Ontotheology: Toward a Post-Modern Christian Faith*, ed. Merold Westphal (New York: Fordham University Press, 2001), 78.

اجتماعی موضوعیت سے آلودہ۔[1] جدیدیت میں شامل اس دعوے کی جڑیں ویسٹ فال افلاطون جیسے قدیم مفکروں اور مائسٹر ایکہارٹ جیسے صوفیوں کے ہاں بھی دیکھتا ہے اور ڈریکارٹ سے ہیگل تک کے جدید فلسفیوں میں بھی۔ چنانچہ افلاطون کی عقلیت پسندی جس کے مطابق 'عقلِ خالص' درست تربیت یا تزکیہ کے بعد اپنی قیود سے آزاد ہو کر براہِ راست حقیقتِ نفس الامری کا علم حاصل کر سکتی ہے، 'قدیم جدیدیت' کی نمائندہ سمجھی جا سکتی ہے۔ اس کے برعکس پس جدیدیت اس خیال کا نام ہے کہ 'ہم اس غار میں اس قدر دھنسے ہوئے ہیں کہ کبھی صداقت تک براہِ راست، کامل، اور بے حجابانہ رسائی حاصل نہیں کر سکتے، کوئی منہاج، کوئی تزکیہ ہمیں اس سے نہیں نکال سکتا، ہمیں اس غار میں دھنسائے رکھنے والے اہم عناصر، زمانہ، تمدن اور زبان ہیں'۔[2] اسی طرح جب مائسٹر ایکہارٹ کہتا ہے کہ (مادی) خیالات و تصورات سے پاک ہو جانے پر عقل و روح خدا کی بے صورت ذات سے شناسائی حاصل کر سکتی ہے تو وہ بھی بنیادی طور پر حضوری کی اسی مابعد الطبیعات کی زبان بولتا ہے جس کی رو سے موضوع کے کچھ شرائط پوری کر لینے، تزکیہ حاصل کر لینے اور متعین طریقِ کار اختیار کرنے پر وہ معروض کا ایسا علم اور جامع حضور حاصل کر سکتا ہے کہ معروض کے وجود کا کچھ بھی اس کے دائرہ ادراک سے باہر نہ رہے۔[3] جدید مغربی فلسفیوں میں سے دیکارت اور ہیگل پس جدید تنقید کا سب سے زیادہ ہدف بنتے ہیں۔ چنانچہ پس جدیدیت علمِ مطلق کے حصول کی جدید حکمت عملیوں یعنی کارتیزی فوریت (Cartesian Immediacy) اور ہیگلی کلیت (Hegelian Totality) کے خلاف بغاوت سمجھی جا سکتی ہے۔ اول الذکر حیثیت سے پس جدیدیت (دریدا کے ہاں) حضوری کی مابعد الطبعیات (Metaphysics of Presence) کا انکار ہے جبکہ ثانی الذکر حیثیت سے یہ (ہائیڈیگر کے ہاں) وجودیاتی الہیات (Onto-theology) کا انکار ہے'۔[4]

علاوہ ازیں ویسٹ فال کے نزدیک کانٹ کا کوپرنیکی انقلاب (معلوم ہونے کے لیے حقیقت کا 'شرائطِ امکانِ تجربہ' پورا کرنا یا ذہن سے مطابقت اختیار کرنا ضروری ہے)، نطشے کی تناظریت (امرِ واقعہ کچھ نہیں، سب تعبیر و تفسیر ہے :Perspectiveism) کیرکیگارڈ کی وجودیت (حقیقت ایک نظامِ کلی ہو سکتی ہے لیکن خدا کے لیے ہمارے لیے نہیں) پس جدیدیت کی نمائندگی کرتی ہیں۔

تعبیریات (Hermeneutics) پر اپنے کام کی اہمیت کے حوالے سے معروف مفکر گڈامیر اور فرانسیسی مفکر پال ریکر کا ذکر بھی ضروری ہے کیونکہ ویسٹ فال کے مطابق فلسفیانہ تعبیریات پس جدیدیت کا جوہر ہے۔

---

[1] Merold Westphal, "Must Phenomenology and Theology make Two? A Response to Tarakis and Simons," *Heythrop Journal* 55, no.4 (July, 2014): 711.

[2] تعبیریات کے موضوعات میں متن، متنیت، تعبیر و تفسیر کے اصول اور متن کی تشکیل میں مصنف بمقابلہ قاری جیسے مباحث شامل ہیں۔

[3] See Merold Westphal "Post-Modernism and religious reflection," *International Journal for Philosophy of Religion* 38, no. 1/3 (December, 1995): 128.

[4] Ibid., 122.

'فوریت' سے یہاں مراد موضوع و معروض یعنی عالم و معلوم کا ایک دوسرے سے بے حجابانہ آمنا سامنا ہے

۲۔ دوسرے سیاق میں جسے ہم نے 'تشخیصی سیاق' کہا تھا پس جدیدیت اس خیال سے عبارت ہے کہ حصولِ صداقت کے امکان سے قطع نظر انسان کو صداقت برائے صداقت سے بہت زیادہ مخلصانہ دلچسپی بھی نہیں۔ وہ ہر شے کو اپنے مفادات کی (جن کا شعوری ہونا لازمی نہیں) تکمیل کے لیے مسخ کر سکتا اور کرتا ہے۔ کسی قضیے، عقیدے، نظریے، ادارے، منصوبے، غرض کہ کسی بھی چیز کو اس کے مشمول اور اصل اغراض و مقاصد کے بالکل برعکس استعمال کیا جاسکتا ہے[1]۔ مارکس، نطشے، فرائڈ، فوکو اور دریدا یہ حقیقت دریافت کرنے اور اسے اپنے فکر میں مرکزی حیثیت دینے والوں میں سرِ فہرست ہیں۔ مارکس کی آئیڈیالوجی کی تنقید، نطشے کا تصورِ ارادہء قوت، فرائڈ کی تحلیلِ نفسی، فُوکو کے ہاں طاقت اور قوت کی کارفرمائیوں کی تنقید اسی کی مثالیں ہیں۔ یاد رہے کہ ویسٹ فال واضح کرتا ہے کہ اس اعتبار سے مارکس اور فروئڈ دونوں تنویری بنیاد پرست قرار پاتے ہیں کیوں کہ دونوں کا اس بات پر غیر متزلزل ایمان ہے کہ عقلِ انسانی کے لیے التباس سے بلند ہونا بالکل ممکن ہے اور ان دونوں کے نزدیک مذہب بھی ایک التباس ہے جسے مستقبل کا ترقی یافتہ انسان اپنے پیچھے چھوڑ جائے گا۔[2]

پس جدید فکر کیوں اور کس طرح دینیات مذہبی بیانیہ کے لیے مفید ہو سکتی ہے، یہ دیکھنے سے پہلے یہ جاننا مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس حوالے سے چند معروف منفی تاثرات اور آراء سے ویسٹ فال کس طرح نمٹتا ہے۔

ا۔ پس جدیدیت، (Mega-Narrative) مہابیانیے اور مذہب:

چونکہ پس جدیدیت 'مہا' بیانیوں کو رد کرتی ہے اور مذہب ایک 'مہا' بیانیہ ہے اس لیے پس جدیدیت مذاہب کے ساتھ متعارض ہے۔ ویسٹ فال کے نزدیک یہ غلط تاثر اس اصطلاح کے درست تکنیکی مفہوم کو نہ سمجھنے کے باعث پیدا ہوتا ہے؛

> "(لیوتار کی تحریروں میں اس سے مراد) سب سے پہلے فلسفہء تاریخ، ایک مہاداستان ہے جس کے اندر ہم اپنی زندگیوں کی چھوٹی چھوٹی کہانیاں فٹ کرتے چلے جاتے ہیں۔ تخلیق و سقوطِ آدم، حیاتِ و موتِ مسیح، ظہورِ ثانی، حشر اجساد اور ابدی زندگی تک جانے والی ایک تاریخِ مقدس ہونے کے ناطے عیسائیت یقیناً ایک میٹا نیریٹو ہے۔ لیکن فلسفیانہ بیانیے میں 'میٹا' بنیادی طور پر 'درجے' کا اختلاف ظاہر کرتا ہے حجم کا نہیں۔ میٹا نیریٹو اس مفہوم میں میٹا ڈسکورس Meta-discourse ہے کہ وہ براہِ راست دنیا کے متعلق نہیں بلکہ پہلے درجے کے ایک بلاواسطہ بیانیے کے متعلق ایک دوسرے درجے کا بیانیہ ہے۔ لیکن 'روشنی ہو جا' سے شروع ہو کر 'ہلویاہ' Hallelujah پر ختم ہونے والی داستان میٹا نیریٹو META-Narrative نہیں بلکہ MEGA-Narrative ہے"[3]

لہٰذا یہ اصطلاح دو سطحوں پر سمجھی جانی چاہیے، عمومی مفہوم میں اس کے اندر 'مہا' بیانیہ شامل ہے لیکن تکنیکی معنوں میں جب یہ لفظ استعمال کیا جاتا ہے تو اس سے مراد 'بڑی داستان' نہیں بلکہ پہلے سے سنائی گئی کسی داستان کے متعلق اور اس داستان سے 'باہر' واقع کسی

[1]Westphal, *Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism* (New York: Fordham University Press, 1998), 172.
[2] *Ibid*., 228.
[3] Merold Westphal, *Overcoming Ontotheology*, xii-xiii.

نقطہء نظر یا معیار کی روشنی میں پیش کیا گیا 'بیانیہ' ہوتا ہے۔ جس طرح Metaphysics کو کبھی تکنیکی طور پر 'مہاطبیعیات' نہیں سمجھا گیا بالکل اسی طرح میٹا نیریٹو بھی مہا بیانیہ نہیں کہلا سکتا۔ لہٰذا یہاں ہم میٹا نیریٹو کا ترجمہ 'وراء بیانیہ' کریں گے جبکہ 'مہابیانیہ' Mega-narrative کا ترجمہ کرنے کے لیے استعمال کریں گے۔

عیسائیت ایک اور لحاظ سے بھی ان معنوں میں وراء بیانیہ نہیں جن میں یہ تصور پس جدیدیت کا ہدفِ تنقید بنتا ہے۔ مذہبی داستان[1] کی بنیاد وحی ہے جبکہ جدیدیت کے وراء بیانیوں کی بنیاد فلسفہ ہے چاہے اس کی جڑیں موضوعِ انسانی بطور جانکار Human Subject as (knower) کی خود مختاری (دیکارت) کی صورت میں ہوں یا ذاتی حقوق کی حامل ہستی کے طور پر (جان لوک، تھامس جیفرس) میں یا جدید اجتماعیت کو تکمیلِ تاریخ سمجھنے میں ہوں (ہیگل)[2]۔ یہاں ویسٹ فال کی بنائے استدلال غالبا یہ ہے کہ پس جدیدیت کے حملے کا اصل ہدف ہر طرح کا میٹا نیریٹو نہیں بلکہ صرف فلسفے کی بنیاد پر تشکیل پانے والا ہی ہے۔ کیونکہ، جیسا کہ آگے چل کر واضح ہوگا، پس جدیدیت کے جوہری طور پر مذہب دشمن نہ ہونے کی ایک دلیل ویسٹ فال اکثر مقامات پر یہ دیتا ہے کہ پس جدید ناقدین کی تنقید صرف علم و حیاتِ انسانی پر لاگو ہو سکتی ہے اور اس کی بنیاد پر منطقی طور پر مذہب کے ایجابی مشمول (عقائد وغیرہ) کے خلاف کچھ بھی ثابت نہیں کیا جا سکتا۔

لہٰذا مسیحیت (اور دیگر مذاہب) خود تو مہا بیانیے قرار دے کر پس جدید تنقید کا ہدف نہیں سمجھے جا سکتے البتہ یہ عین ممکن ہے کہ بعض مذاہب کی بعد میں نمو پذیر ہونے والی الٰہیاتی روایت جدیدیت کے وراء بیانیے کے برے اثرات کی شکار ہونے کے باعث پس جدید تنقید کا ہدف بنے: ''عیسائی جب بھی بائیبل کی داستان یوں سنائیں گویا ان کے پیش کردہ نظامِ فکر مطلق صداقتوں کے حامل ہیں یا جب وہ انسانوں کے وضع کردہ اداروں کے لیے تقدس کا دعوی کریں تو وہ بائیبل سے زیادہ جدیدیت کے پیروکار بن جاتے ہیں''۔[3] اور اسی طرح جب 'عیسائیت یا کوئی اور مذہب عقلِ محض کی جگہ وحیء الٰہی کو صرف اس غرض سے رکھ دے کہ 'ہمارے' عقائد و اعمال (ناقد کو مرتد قرار دے کر) داخلی اور (ناقد کو کافر قرار دے کر) خارجی تنقید سے مامون ہو جائیں''[4] تو ایسی صورت میں پس جدید تنقید الٰہیات کی مخالف بن کر مقابل آ جائے گی اور ویسٹ فال کی سفارش کے مطابق اچھے مسیحی کا فرض ایسی جدیدیت آمیز الٰہیات کے مقابلے میں پس جدید تنقید کا ساتھ دینا ہے۔

۲۔ پس جدیدیت، مابعد الطبعیات اور مذہب:

پس جدیدیت کے حوالے سے ایک اور تاثر یہ ہے کہ یہ مابعد الطبعیات دشمن ہے اور موخر الذکر چونکہ دینیات کا ایک اہم جزو ہے چنانچہ پس جدیدیت مذہب کے ایک بنیادی حصے کی منکر ہے۔

---

[1] یہاں لفظ داستان کسی منفی معنی میں استعمال نہیں کیا گیا بلکہ مہابیانیہ (بخلاف 'وراء بیانیہ') کے اوپر بیان کردہ مفہوم میں کیا گیا ہے

[2] Merold Westphal, *Overcoming Onto-theology*: xiv-xv.

[3] *Ibid*., xvi.

[4] *Ibid*., xiv-xv.

یہ بالکل درست ہے کہ پس جدیدیت مابعد الطبعیات سے کوئی ہمدردی نہیں رکھتی اور مذہب سے ہمدردی رکھنے والے پس جدید مفکرین بھی مابعد الطبعیات کے شدید ناقد ہیں۔ سی بی سمپسن کے الفاظ میں؛

"کہا جاسکتا ہے کہ پسِ جدید کہلانے والا معاصر فلسفہ ء مذہب مابعد الطبعیات دشمن یا مابعد۔ مابعد الطبعیاتی' Post-Metaphysical ہے۔ اس سے بھی زیادہ صراحت کے ساتھ 'پس جدید' فلسفے کی ردِ تشکیلی صورت زیادہ کھلم کھلا اور درشتی کے ساتھ مابعد الطبعیات دشمن ہے"[1]

کیون ہارٹ نے ردِ تشکیل کی ایک تعریف یوں بیان کی ہے:

"یہ اُن سرگرمیوں کا مجموعہ ہے جو ہمیں کسی بیانیے (بشمول الٰہیات) میں مابعد الطبیعات کے اثرات کا کھوج لگانے میں مدد کرتی ہیں"[2]

ویسٹ فال پر دریدا کے علاوہ مابعد الطبعیات کے دو بڑے ناقدین کانٹ اور ہائیڈیگر کے اثرات اتنے گہرے ہیں کہ مذکورہ بالا تاثر کو غلط فہمی ثابت کرنا اس کے لیے لازمی ٹھہرتا ہے۔ ان دونوں کے حوالے سے اس کے موقف کی وضاحت کے بعد آخر میں مختصرا پس جدیدیت اور منطقی ایجابیت کی مابعد الطبعیات دشمنی کے مابین تعلق کی بات کی جائے گی۔

کانٹ اور تنقیدِ مابعد الطبعیات: کہا جاتا ہے کہ افلاطون کے بعد کا تمام فلسفہ اس کی فکر پر اضافہ کیے گئے حواشی سے زیادہ کچھ نہیں۔ ویسٹ فال کا کہنا ہے کہ علم انسانی کی محدودیت کے تناظر میں تمام فلسفہ کانٹ کی فکر پر اضافہ کیے گئے حواشی کی حیثیت رکھتا ہے۔[3] اس کے نزدیک کانٹ کے کام میں دو مختلف بلکہ متضاد جہات دیکھی جاسکتی ہیں ایک جانب کانٹ کا کوپرنیکی انقلاب اور مابعد الطبیعیات کی تنقید ہے جبکہ دوسری جانب اس کی کتاب 'مذہب: صرف عقل کی حدود میں' (Religion within the bounds of Reason alone)۔ ویسٹ فال پہلی حیثیت میں کانٹ کو پس جدیدیت کا ایک پیش رو جبکہ دوسری حیثیت سے اسے محض جدیدیت کے مہابیانیے کے ایک نمائندے کی حیثیت سے دیکھتا ہے۔ وہ پرزور سفارش کرتا ہے کہ متکلمین اور مذہبی مفکرین کو کانٹ کے کوپرنیکی انقلاب کو صدقِ دل سے قبول کرلینا چاہیے کہ یہ الٰہیات کے لیے نعمتِ غیر مترقبہ سے کم نہیں۔[4] کانٹ کے اس فکری انقلاب کا ماحصل یہ تھا کہ

---

[1] Christopher Ben Simpson, *Religion, Metaphysics and the Postmodern: William Desmond and John D. Caputo* (Bloomington: Indiana University Press, 2009), 2.

[2] *Trespass of the Sign*, xviii.

[3] Westphal, "Talking to Balaam's Ass: A Concluding Conversation," in *Gazing through a Prism Darkly: Reflections on Merold Westphal's Hermeneutical Epistemology,* ed. B. Keith Putt (New York: Fordham University Press, 2009), 183.

[4] جس طرح کوپرنیکس نے (بطلیموسی فلکیات کے برعکس) زمین کو ساکن کے بجائے متحرک قرار دے کر فلکیات میں کچھ لاینحل مسائل سے نجات کا راستہ کھولا تھا بالکل اسی طرح کانٹ نے (لاک کی علمیات کے برعکس) ذہنِ انسانی کو حصولِ علم کے عمل میں منفعل وصول کنندہ کے بجائے فعال شریکِ کار ماننے کی سفارش کی تھی، اور اس قدم کو 'فلسفے کے کوپرنیکی انقلاب' کا نام دیا تھا۔

اگر مابعد الطبعیات سے مراد حسی ادراکات کے بغیر صرف عقلِ محض یعنی تعقلاتی تصورات کی مدد سے ماورائی حقائق (خدا-آزادیٔ ارادہ-بقائے دوام) کے علم کی کوشش لی جائے تو پھر وہ ناممکن ہے۔ مزید یہ کہ مابعد الطبعیات مذہب کے لیے دو وجوہات کی بنا پر خطرناک بھی ہے:

اول: یہ عقلِ محض کی ادعائیت، جابرانہ اجارہ داری اور حاکمیتِ اعلیٰ کے دعوی کو تسلیم کر لیتی ہے کہ پڑھے لکھے اور ان پڑھ ہر آدمی کے لیے جوہری اور فوری اہمیت کے فکری مسائل (مثلاً وجودِ باری) کے حل کی اعلی ترین عدالت وہی ہے۔[1] یہ نکتہ دراصل اپنی تنقیدِ عقلِ محض کے آغاز میں کانٹ کے اس دعوے کی تفسیر سمجھا جاسکتا ہے 'میں نے ایمان کی گنجائش پیدا کرنے کی خاطر علم کا انکار کرنا ضروری سمجھا'۔ ویسٹ فال کے مطابق جس علم کا کانٹ انکار کرتا ہے وہ کچھ اور نہیں بلکہ ادعائی نوعیت کی یہی مابعد الطبیعیات تھی۔

دوم: مذہب کے واسطے مابعد الطبیعیات کا دوسرا خطرہ یہ ہے کہ عقلِ محض کے تقاضوں کے مطابق اس کا تشکیل کردہ تصورِ خدا مذہب کے عطا کردہ تصور سے مختلف بھی ہوتا ہے اور فروتر بھی۔[2] مابعد الطبیعیات کی ضرورت، امکان اور فائدے کے انکار کے بعد کانٹ جس ایمان کی گنجائش پیدا کرتا ہے، ظاہر ہے وہ خود چند مابعد الطبعیاتی اعتقادات اور ماوراء اور غیب کی حقیقت کے حوالوں پر مشتمل ہے۔ اس سے ویسٹ فال یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ جس مابعد الطبعیات پر کانٹ قابو پانا چاہتا تھا وہ عقلِ محض کی حاکمیتِ اعلی کی پرچارک ہے اور وہ مابعد الطبیعیات جو مذہبی عقائد کا حصہ ہے وہ ایمان کی بنیاد پر کھڑی ہے۔[3] چنانچہ دو طرح کی مابعد الطبعیات میں فرق کرنا چاہیے ایک وہ جو عقلِ خالص کو حاکمِ اعلی سمجھتی اور ہر اس شے کا انکار کرتی یا اسے بدل ڈالتی ہے جو اس کی شرائط پوری نہ کرتی ہو۔ یہ مابعد الطبیعیات ایمانی زندگی کے لیے خطرناک ہے۔ لیکن تنقیدی فلسفے سے بچ رہنے والی متواضع اور منکسر مابعد الطبعیات عقلِ خالص کی آواز ہونے کا دعویٰ کرنے کی بجائے اپنے ایمان پر مبنی ہونے کا اعتراف کرتی ہے۔[4]

اگر کانٹ کا دعوی تسلیم کر لیا جائے تو دیکھا جاسکتا ہے کہ تنقیدِ مابعد الطبیعیات کا منصوبہ مذہب اور ایمان مرکزی الٰہیات کا دشمن نہیں بلکہ ان کی مدد کی خاطر شروع کیا گیا تھا۔

ہائیڈیگر اور وجودیاتی الٰہیات کا انہدام: مغربی مابعد الطبیعیات کا ناقد ہونے کے باعث ایک اور مفکر جس کے مذہب دشمن ہونے کا تاثر مل سکتا ہے وہ مارٹن ہائیڈیگر ہے۔ اس معاملے کو واضح کرنا اس لیے اہم ہے کیونکہ ویسٹ فال کے اپنے اعتراف کے مطابق اس کی فکریات کا نقطہء آغاز دریدا نہیں بلکہ ہائیڈیگر ہے۔[5]

---

[1] Merold Westphal, "The Importance of Overcoming Metaphysics for the Life of Faith," *Modern Theology* 23, no. 2 (April 2007): 257.
[2] *Ibid*., 259.
[3] *Ibid*., 272.
[4] *Ibid*.
[5] Merold Westphal, *Gazing through prism Darkly*, 175.

یہ قابلِ ذکر ہے کہ ویسٹ فال کو ہائیڈیگر کے ہاں بھی جدیدیت اور پس جدیدیت کے دونوں پہلو دکھائی دیتے ہیں۔ خاص طور پر ہائیڈیگر کے ان جملوں سے اسے جدیدیت کی بو آتی ہے:

"ایمان کو تو فلسفے کی احتیاج نہیں لیکن ایمان کی سائنس کے طور پر الٰہیات اس کی محتاج ضرور ہے"؛ 'ظہوریات (Phenomenology) کا کام الٰہیات کی رہنمائی کرنا ہے"[1]

یہاں اسے جدید مغربی فلسفیوں اسپینوزا، ('مذہب: صرف عقلِ محض کی حدود میں' والے) کانٹ اور ہیگل کی مانند ہائیڈیگر بھی عقلِ محض کو عدالتِ عالیہ ماننے کے داعیے کی غلامی کرتا دکھائی دیتا ہے۔ اگر کانٹ کے حوالے سے سابقہ سطور میں مذہب کے واسطے مابعد الطبیعیات کی خطرناکی پر کی گئی وضاحت قبول کر لی جائے تو پھر ہائیڈیگر کی فکر کی وہ جہت مذہب والٰہیات سے متعارض لگے گی جس میں وہ جدید فلسفیوں کے ہمراہ مابعد الطبیعیات کی حاکمیتِ اعلیٰ کا جھنڈا بلند کرتا دکھائی دیتا ہے۔ اس کے برعکس اس کے کام کی دوسری جہت "اپنی وجودیاتی-الہیاتی تشکیل میں مابعد الطبعیات پر قابو پانے کا منصوبہ کانٹ کی مانند ایمان کی گنجائش پیدا کرنے کے واسطے علم کا انکار کرنے کی ایک نئی کوشش"[2] دکھائی دے گی۔ لیکن یہ بات واضح طور پر سمجھنے کے لیے دیکھنا ضروری ہے کہ "وجودیاتی ـ الٰہیات" آخر ہے کیا؟ اور ہائیڈیگر اس پر قابو کیوں پانا چاہتا ہے اور ایمان و مذہب کے لیے اس منصوبے کے مضمرات کیا ہیں۔ ویسٹ فال کی نگاہ میں یہ تنقید پسِ جدید فلسفے کی عمیق ترین دلچسپیوں میں سے ایک کی الٰہیاتی تطبیق ہے[3]۔

وجودیاتی الٰہیات کیا ہے؟ 'وجودیاتی الٰہیات' کی اصطلاح سب سے پہلے کانٹ نے استعمال کی تھی۔ کانٹ نے اس کا اطلاق وجودِ خداوندی پر دیئے جانے والے ان دلائل پر کیا تھا جن کی بنیاد مشاہدہ و تجربہ سے ماخوذ مقدمات پر نہیں بلکہ محض عقلی تصورات کے تجزیہ سے ماخوذ مقدمات پر ہو۔ سینٹ آنسلم کی پیش کردہ مشہور دلیلِ وجودی اسی نوع سے تعلق رکھتی ہے۔ البتہ ہائیڈیگر کے ہاں اس اصطلاح کا اصل اور بنیادی مصداق ارسطو تھا۔ ارسطو نے مابعد الطبیعیات کی بنیادی تعریف تو 'ہستی/وجود بطور ہستی سے بحث کرنے والے علم کے طور پر کی لیکن پھر اس نظریہء ہستی کی تکمیل کے لیے ایک اعلیٰ ترین ذات، محرکِ اول کا تصور ضروری سمجھا۔ یہ تصور اس کے نزدیک کل وجود کی معنویت کی کلید ہے۔ اس طرح وجودیات (Ontology) الٰہیات (Theology) کے ساتھ منسلک ہو گئی اور مابعد الطبیعیات وجودیاتی الٰہیات بن گئی۔[4] ہائیڈیگر کا کہنا تھا کہ اس روشنی میں مابعد الطبیعیات وجود کو اساسِ موجودات کے طور پر پیش کرتی ہے اور اس کی رو سے وجود/ہستی (Being) دو طرح سے موجودات (Beings) کی اساس بن جاتی ہے: تمام موجودات کا مابہ الاشتراک

[1] Westphal, "The Importance," 260. Martin Heidegger, "Phenomenology and Theology," in *Pathmarks*, ed. William McNeill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998), 50.
[2] Westphal, "The Importance," 261.
[3] Westphal, *Transcendence and Self-Transcendence: On God and the Soul* (Bloomington: Indiana University Press, 1998), 15.
[4] Westphal, "Divine Excess: The God Who Comes After, "in *Blackwell Readings in Continental Philosophy: The Religious*, ed. John D. Caputo (Oxford: Blackwell, 2001). Reprinted in *Overcoming Ontotheology*, 258.

اور اعلیٰ ترین موجود/ہستی (محرکِ اول یا خدا) ہونے کے باعث۔ اب پہلی جہت وجودیاتی ہے جس کے مطابق 'ہونا' اپنے تمام امتیازات سے قطع نظر تمام موجودات کی واحد مشترک خاصیت ہے جبکہ دوسری الٰہیاتی جس کے مطابق چیزوں کے 'ہونے' سے 'ان کا' مخلوق 'ہونا' مراد لیا جاتا ہے اور چیزیں تب ہی موجود ہو سکتی جب خالق موجود ہو۔[1] مابعد الطبیعیات کے اپنی تشکیل میں وجودیاتی-الہیاتی بن جانے کا مطلب یہ ہے کہ اس کے اندر روایتی طور پر یہ دونوں جہات (یعنی وجود کا بیک وقت تمام موجودات کے درمیان قدرِ مشترک اور اعلیٰ ترین ہستی ہونا) جمع کر دی گئی۔[2] اب چونکہ الٰہیات کا بنیادی مقدمہ یہ ہے کہ موجودات کا خالق اور مخلوق میں سے لازماً کسی ایک قسم سے تعلق رکھنا ضروری ہے اس لیے وجودیاتی الٰہیات متکلمین کے لیے ہمیشہ پر کشش رہی۔ نتیجتاً صفاتِ خداوندی کے بیان میں عقلِ محض کی بنیاد پر پیش کردہ مابعد الطبیعیاتی اصطلاحات استعمال ہوتی رہیں چنانچہ خدا پر، محرکِ اول، موجودِ اعلیٰ، علتِ اولیٰ، جیسے ناموں کا اطلاق کیا جاتا رہا، جس کا صحائف مقدسہ میں کوئی ذکر نہیں ملتا۔

اب جب ہائیڈیگر وجودیاتی الٰہیات کے انہدام کی بات کرتا ہے تو کیا اس کی زد سے ابراہیمی ادیان کی الٰہیات پر زد نہ پڑے گی کم از کم جس حد تک وہ وجودیاتی الٰہیات کے عناصر رکھتی ہیں اس قدر تو ان کا متاثر ہونا واضح ہے اسی لیے ہائیڈیگر کی نقدِ مابعد الطبیعیات پر مذہب و الٰہیات کے حوالے سے کیا جانے والا اعتراض قابلِ فہم ہے۔ لیکن ویسٹ فال اس اعتراض کو درست نہیں سمجھتا۔ مذہبی مفکرین کا مابعد الطبعیاتی اصطلاحات کو خدا کے متعلق کلام کرنے کے لیے استعمال کرنے کا فیصلہ ہائیڈیگر کی زبان میں 'فلسفے میں خدا کا ورود' ہے۔ وہ پوچھتا ہے کہ خدا فلسفے میں کن شرائط پر وارد ہوتا ہے؟ اپنی متعین کردہ یا فلسفے کی طے شدہ؟ ہائیڈیگر کا جواب ہے کہ 'خدا فلسفے میں صرف اسی طور پر داخل ہو سکتا ہے جس طور فلسفہ اپنی مرضی اور اپنی نوعیت کے مطابق اس کی کا تقاضا اور اس کی شرائط متعین کرے۔ اب فلسفے یعنی مابعد الطبیعیات کی بنیادی شرط یا وہ وظیفہ کیا ہے جس کی انجام دہی کی خاطر وہ خدا یا تصورِ خدا کو خوش آمدید کہتی ہے؟۔ وہ شرط کل وجود یعنی ہر شے، کا دائرہء عقل میں لے آنے کے تقاضے سے عبارت ہے۔ ویسٹ فال کے الفاظ میں؛

"اس لیے مابعد الطبیعیات نظری اور عملی دونوں اعتبارات سے تمام حقیقت کو زیرِ تسلط لانے کا خواہشمند علم بن جاتا ہے"[3]

یہی وہ تقاضا ہے جسے ژاک دریدا 'کلمہ مرکزیت' (Logocentricism) کا نام دیتا اور جس کے خلاف ردِ تشکیل کے سوار اور پیادے میدانِ جنگ میں اتارتا ہے۔ عقلِ محض کی حاکمیتِ اعلیٰ مان لینے اور اصولِ وجہِ کافی کی روشنی میں مابعد الطبعیات تمام حقیقت کو عقلِ کے لیے قابلِ قبول کسی نظام میں لانا چاہتی ہے اور فلسفے میں خدا اس تقاضے کے جواب، وجودِ کائنات کی ایک مجرد توجیہ کے طور پر داخل ہوتا ہے اور علتِ اولیٰ، محرکِ اول یا موجودِ اعلیٰ کا نام تو پاتا ہے لیکن فلسفے میں ایک خالص انسانی ضرورت کو پورا کرنے کے ایک وسیلے سے زیادہ کچھ حیثیت نہیں رکھتا۔ اب وجودیاتی الٰہیات کے ساتھ مذہبی نقطہ نظر سے پہلا مسئلہ یہ ہے کہ چونکہ یہ عقلِ محض کی

[1] Daniel O Dahlstrom, *The Heidegger Dictionary*, (Bloomsbury Academic, 2013), 148.

[2] اپنے فلسفیانہ منصوبے کے تناظر میں ہائیڈیگر کو یہاں اعتراض یہ تھا کہ ہستی بطورِ ہستی کو خدا/ محرکِ اول/اساسی ہستی بنا کر یہاں وجود اور موجود کا فرق مٹا دیا گیا جس سے پوری مغربی مابعد الطبیعاتی روایت غلط راستے پر چل پڑی اور ماہیت ہستی کا سا اہم ترین سوال بھلا دیا گیا۔

[3] Westphal, *The Importance*, 263.

حاکمیتِ اعلیٰ اور ہر چیز کو احاطہ عقل میں لانے کے تقاضوں کی پیروی سے جنم لیتی ہے اس لیے بالآخر مذہب سے سرّیت (Mystery) کے خاتمے اور تمام مذہبی زندگی کے پیش پا افتادہ بن جانے پر منتج ہوتی ہے۔[1]

وجودیاتی-الٰہیات میں مذہب کے مشمول کے ساتھ براہِ راست تعلق رکھنے والا ایک اور مسئلہ خود ہائیڈیگر کے الفاظ میں یہ ہے:

> ''فلسفے (مابعد الطبیعیات) کے خدا کا صحیح نام 'اپنی علت آپ' (Causa Sui) ہے۔ ایسے خدا کے سامنے انسان نہ تو تحیّر میں گھٹنوں کے بل گر سکتا ہے، نہ گا سکتا ہے اور نہ رقص کر سکتا ہے۔ بلکہ شاید فلسفے کے خدا، 'اپنی علت آپ' کو ترک کر دینے والی بے خدا سوچ حقیقی خدا سے قریب تر ہو۔۔۔''[2]

اس بیان کے پیچھے ایتھنز اور یروشلم، خداوندِ ارسطو اور خداوندِ اسرائیل کے درمیان واقع خلیج کے ایک پرانے احساس کی بازگشت ہے جس کے مظاہر کئی جگہوں پر دیکھے جا سکتے ہیں۔ چنانچہ عقلِ خالص کے تقاضوں کی مطابقت اور منطق کے اصولوں کی روشنی میں اور مجرد، کلی تصورات کی مدد سے جس خدا کا وجود ثابت کیا جاتا ہے وہ مجرد اور غیر شخصی (Impersonal) ہونے کے باعث مذہب کے نقطہ نظر سے کسی کام کا نہیں رہتا۔ اسی لیے وجودِ خداوندی کے لیے دیئے گئے مبنی بر مشاہدہ فلسفیانہ دلائل کے ناقدین کہتے آئے ہیں کہ ان سے صرف 'صانع' کا ثبوت ملتا ہے اور یہ ثابت نہیں ہوتا کہ وہ صانع مذہبی عقیدے کا مطلوب خدا، ایک کلام کرنے، دعاوں کو سننے والی اور عبادت کے لائق ہستی ہے۔ چنانچہ مابعد الطبیعیات اور وجودیاتی الٰہیات پر تنقید ویسٹ فال اور دوسروں کی نظر میں مبنی بر ایمان الٰہیات کی تنقید نہیں بلکہ فلسفیانہ تصورات کی مرہونِ منت الٰہیات پر تنقید ہے۔

۳۔ پس جدیدیت اور الحاد:

ایک عمومی تاثر یہ ہے کہ پس جدیدیت کو مذہب اور الٰہیات کے قریب نہیں لایا جا سکتا۔ اس تاثر کی بنیاد اس بات پر ہے کہ پس جدیدیت کا اہم ترین نقیب نطشے مرگِ خدا کا اعلان کرتا اور اخلاقی اقدار کا باغی ہے۔ نطشے کے بعد سے اس تحریک کے اکثر مفکرین ملحد اور دہریے رہے ہیں۔ دیکھنا یہ ہے کہ ویسٹ فال اس تاثر کی نفی کیسے کرتا ہے۔ ویسٹ فال کی پس جدیدیت کی تعریف ہم نے علمیاتی اور تشخیصی دو حوالوں سے بیان کی تھی۔ پسِ جدید الحاد کے مذہب کے لیے مضمرات کی بحث کو بھی ان حوالوں کی مدد سے زیرِ بحث لایا جا سکتا ہے:

ا۔ علمیاتی سیاق یا 'متناہیت کی تعبیریات' کے تناظر میں پس جدیدیت کے بنیادی دعوے یوں بیان کیے جا سکتے ہیں

- ہم چیزوں کو خدائی نقطہء نگاہ سے نہیں دیکھ سکتے۔ نہ ہی ہم اپنی تاریخی، لسانی اور ثقافتی مجبوریوں سے ترتیب شدہ تناظر سے باہر نکل کر کسی مقامِ لامقام سے یا کسی مطلق نقطہء آغاز وانتہاء سے کبھی حقائق پر نظر ڈال سکتے ہیں۔
- ہمیں مطلق صداقت تک رسائی یا مطلق یقینی علم حاصل نہیں ہو سکتا۔
- ہم خدا (لامتناہی/مطلق یقینی علم کے حامل/ہر طرح کے تناظر کی) پابندیوں سے آزاد نہیں

---

[1] Westphal, *The Importance*, 263.

[2] Martin Heidegger, *Identity and Difference*, Trans. Joan Stambaugh (New York: Harper and Row, 1967), 72.

اب دیکھنا یہ چاہیے کہ کیا ان مقدمات سے منطقی طور پر مذہبی عقائد خصوصاً وجودِ خداوندی کے انکار پر استدلال کیا جاسکتا ہے یا نہیں۔ ویسٹ فال نہایت وضاحت اور تفصیل کے ساتھ ایسی ہر دلیل کا منطقی جھول واضح کرتا ہے اور ایسا استدلال پیش کرنے والے مفکرین کو (بشمول دریدا) آڑے ہاتھوں لیتا ہے۔ وہ لکھتا ہے:

> "یہ دلائل (یعنی مذکورہ بالا تین دعاوی) ہمیں انسانی علم و زبان کے متعلق تو بتاتے ہیں لیکن اس بارے میں یہ کچھ نہیں بتاتے کہ آیا ان (انسانی زبان اور علم) کے علاوہ کچھ پایا جاتا ہے یا نہیں ۔۔۔ لیکن دریدا اس بات کا خیال نہیں کرتا۔۔۔ چنانچہ یہ دکھانے میں کہ ہماری حیثیت اول و آخر کی نہیں وہ یوں بات کرتا ہے گویا اول و آخر مطلقاً کوئی ہے ہی نہیں۔ یہ مغالطہء عملِ ناجائز ہے"[1]

> "پس جدیدیت میں پائی جانے والی دلیلیں یہ تو ثابت کرتی ہیں کہ ہمیں حق تک رسائی نہیں لیکن ان سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ حق ہے ہی نہیں۔ یہ ثابت اسی صورت میں ہو سکتا تھا اگر ہمارے علاوہ کوئی ذات/موضوع موجود نہ ہو۔۔۔ سیکولر پس جدیدیت ایک مغالطے کی مرتکب ہے"[2]

اس حوالے سے ویسٹ فال نے ایک دلچسپ نقطہ اٹھایا ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ چند پس جدید مفکرین کا علمِ مطلق کے دعووں پر تنقید سے وجودِ خداوندی یا عمومی طور پر دینی عقائد کے بطلان پر استدلال اسی مغالطے کی معکوس صورت ہے جس کو وہ خود ہدفِ تنقید بناتے ہیں۔ یعنی ایسے دلائل پیش کرتے ہوئے وہ لوگ انجانے میں خود اپنے مخالفین کے کیمپ میں شامل ہو جاتے ہیں۔ اب وہ مغالطہ ہے کیا؟ جب کوئی مذہبی رہنما یہ دعوی کرتا ہے کہ چونکہ وہ خدا کے علمِ مطلق پر گفتگو کرتا ہے لہٰذا اس کے اپنے الہیاتی کلام کو بھی مطلق صداقت سمجھنا چاہیے تو وہ دراصل مغالطے کا شکار ہو جاتا ہے۔ جبکہ ویسٹ فال کے بقول جس طرح 'قرمزی رنگ' پر گفتگو کرنے سے میں خود قرمزی نہیں ہو جاتا اسی طرح ذاتِ مقدس کے متعلق کلام کرنے سے میں مقدس نہیں بن جاتا۔ البتہ یہ مغالطہ صرف مذہبی رہنماوں کے ساتھ خاص نہیں کیونکہ ہیگل بھی اس کا شکار تھا۔ ہیگل نے دو دعوے کیے تھے:

اول: کلی یا مطلق سے کم تر صداقت اور حقیقت کچھ نہیں

دوم: ہم یعنی ہماری عقلِ محض ہی یہ کلیت یا مطلق ہے۔

اگر پس جدیدیت کے ساتھ پہلا دعوی مان بھی لیا جائے تو اس سے منطقی طور پر دوسرے دعوے کا اثبات لازم نہیں آتا کیونکہ 'صداقت/حقیقت = کلیت/مطلق' مان لینے کے باوجود اس کی تجسیم، اظہار یا تکمیل عقلِ انسانی میں نہیں بلکہ انسان کے علاوہ کسی اور ذات میں ہونا ممکن ہے۔ اب سیکولر پس جدیدیت کا یہ دعوی کہ 'چونکہ ہم کلیت/مطلق کی تجسیم/اظہار/تکمیل نہیں پس ثابت ہوا کہ کلیت/مطلق کوئی شے نہیں' اسے ہیگلی اندازِ فکر کا ایک عکس بنا دیتا ہے۔[3]

---

[1] Merold Westphal, "Deconstruction and Christian Cultural Theory," in *Overcoming Ontotheology*, 189-190.

[2] Westphal, "Appropriating Post-Modernism," in *Overcoming Ontotheology*, 86.

[3] *Ibid*., 79.

چنانچہ پس جدیدیت کے علمیاتی دعوے درست تو ہیں لیکن ان سے مذہبی عقائد کے خلاف کچھ ثابت نہیں کیا جاسکتا۔ اور ایسا کرنے والے پس جدید مفکرین کا کام منطقی کمزوری کا شکار ہے۔ پس جدیدیت کے جوہری مشمول سے مستفید ہونے کے لیے ایسے استدلالات کا قبول کرنا ہرگز ضروری نہیں۔

۲۔ پس جدیدیت کی تشخیصی جہت یعنی 'شک کی تعبیریات' کا لازمی نتیجہ مذہبی عقائد کا انکار یا ان کی قدر و قیمت سے محرومی سمجھا جاسکتا ہے۔ مثلاً اگر نطشے کا یہ کہنا مان لیا جائے کہ 'خالص سچائی کبھی ارادہء قوت کی پہلی ترجیح نہیں ہوا کرتی'، اور مارکس اور فرویڈ کی یہ تعلیم بھی تسلیم کرلی جائے کہ خدا اور ہمسائے کی محبت کے پردے میں، استثنائی صورتوں میں نہیں بلکہ، ہمیشہ اپنی ذات اور اپنے مفادات کی محبت چھپی ہوتی ہے، اور اسی طرح مذہبی عقائد کے اصل کے متعلق ان مفکرین کے خیالات بھی تسلیم کرلیے جائیں تو پھر واضح طور پر مذہب کے اساسی دعووں کی منطقی بنیاد اور جواز کا سوال پیدا ہو جاتا ہے۔[1]

اس مسئلے کے جواب میں ویسٹ فال کی اختیار کردہ حکمتِ عملی 'کیا' اور 'کیسے' کے درمیان ایک اساسی فرق کی وضاحت پر ہے۔ یعنی ہمیں دو سوالات کے درمیان فرق کو سمجھنا اور ماننا پڑے گا۔ پہلا سوال یہ ہے کہ ہم کیا اعتقاد رکھتے ہیں یا (منطقی طور پر رکھ سکتے) ہیں دوسرا سوال یہ ہے کہ ہم اپنا اعتقاد، چاہے وہ کچھ بھی ہو، کیسے رکھتے ہیں[2]۔ ہمارے اعتقاد نے کیسے جنم لیا، وہ ہماری زندگی میں شعوری یا غیر شعوری طور پر کیا وظائف سرانجام دیتا ہے اور ہم اسے اپنے کن خفیہ اور مذموم ذاتی مفادات کے لیے استعمال کرتے ہیں۔ واضح طور پر ان دونوں سوالات کے جواب کے درمیان کوئی لازمی منطقی تعلق نہیں۔ لہٰذا اگر کوئی اعتقاد برے مقاصد کے لیے استعمال کیا جاتا یا جاسکتا ہے تو یہ اس کے غلط ہونے کا منطقی ثبوت نہیں۔ لہٰذا ویسٹ فال دعوی کرتا ہے کہ نطشے اور مارکس وغیرہ کا اعتقادات کو تعبیریاتِ شک کا ہدف بنانا مذکورہ اعتقادات کے غلط ثابت کردیئے جانے کے مترادف نہیں۔

نطشے کے ہاں پائی جانے والی شک کی تعبیریات کو انکارِ خدا سے ممتاز کرنے کے لیے ویسٹ فال نے اس کا درج ذیل اقتباس پیش کیا ہے:

> "پچھلے زمانے میں لوگ یہ ثابت کرنے کی کوشش کیا کرتے تھے کہ خدا موجود نہیں۔ اب ہم صرف یہ نشاندہی کرتے ہیں کہ وجودِ خداوندی کا عقیدہ پیدا کیسے ہو سکتا ہے اور اپنی اہمیت اور وزن کس طرح حاصل کرتا ہے"[3]

اس موقف کو ویسٹ فال ایک جانب قوی ارتیابیت Skepticism (یا الحادی دعویٰ کہ 'عقیدہء وجودِ خدا کی کوئی منطقی بنیاد نہیں') سے اور دوسری جانب کمزور ارتیابیت (لاادریت Agnosticism : یہ دعویٰ 'وجودِ خدا کے حق میں اور خلاف دلائل ناکافی ہیں، ہم نہیں جانتے کہ خدا ہے یا نہیں'۔) سے مختلف قرار دیتا ہے۔ یہاں 'شک' سے جو شے مراد ہے اسے اعتقادات کی منطقی بنیاد، دلائل یا جواز سے کوئی غرض نہیں۔ وہ عقیدے کے علمیاتی یا منطقی سہارے (Logical Ground) کی بجائے اس کی نفسیاتی اساس (Psychological

---

[1] Westphal, *Suspicion and Faith*, 9; "Appropriating Postmodernism," 84.

[2] یہ امتیاز ہائیڈیگر کے ہاں بھی دیکھا جاسکتا ہے اور غالباً ویسٹ فال کا ماخذ بھی وہی ہے۔ دیکھئے:
Merold Westphal, "The Importance of Overcoming Metaphysics," 272, note 22.

[3] Westphal, "Nietzsche as a theological resource," in *Overcoming Ontotheology*, 297.

(support کے متعلق سوال اٹھاتی ہے۔ کوئی عقیدہ درست ہو یا غلط، تعبیریاتِ شک دریافت یہ کرتی ہے کہ وہ پیدا کیسے ہوا، اس کا محرک کیا بنا اور وہ وظیفہ کیا انجام دیتا ہے۔ چنانچہ شک کی تعبیریات کا تعلق، ویسٹ فال کی تشریح کے مطابق، اعتقاد کی سچائی یا جھوٹ سے نہیں بلکہ افادیت سے ہے۔[1]

چونکہ واضح طور پر کوئی درست عقیدہ برے مقاصد یا مفادات کے حصول کے لیے استعمال کیا جاسکتا ہے چنانچہ منکرینِ خدا سمجھے جانے والے ان مفکرین کی تعبیریاتِ شک ان اعتقادات کا غلط ہونا ثابت نہیں کرتی جن کے استعمال کے متعلق وہ شک کا اظہار کرتے ہیں۔ اعتقادات کے اپنے مفادات کی خاطر استعمال سے ان کے بطلان پر استدلال منطقی مغالطہ ہوگا۔ دوسری جانب اپنے اعتقاد کو درست ثابت کرنے یا اس کے دفاع کی خاطر شک کی تعبیریات کو رد کرنا بھی ویسٹ فال کی رائے میں بالکل اسی جیسا مغالطہ ہوگا۔[2] کیونکہ اعتقاد کے درست ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ اس کا دعوی یا اقرار کرنے والا شخص اسے کسی مذموم مقصد کی خاطر استعمال نہیں کرسکتا۔

اس بحث سے واضح ہوا کہ ویسٹ فال کی نگاہ میں پسِ جدید مفکرین کا منکرِ خدا ہونا پس جدیدیت کے مذہب کے ساتھ ایک ایجابی تعلق کی راہ میں رکاوٹ نہیں۔ ہم دیکھیں گے کہ وہ متناہیت اور شک کی تعبیریات کو عیسائیت سے ماخوذ مذہبی تصورات کے ساتھ مطابق کیسے ثابت کرتا ہے۔

۴۔ پس جدیدیت، تعبیریات اور مذہبی متون:

کچھ معترضین پس جدیدیت، خصوصاً ردِ تشکیل کو عملاً سوفسطائیت، ارتیابیت اور اضافیت کا ملغوبہ قرار دیتے ہیں۔ وہ بتاتے ہیں کہ اہم پس جدید مفکرین (خصوصاً دریدا) کے مطابق معروضی حقیقت کوئی شے نہیں، متن کا کوئی متعین درست معنی نہیں ہوتا، مصنف کی موت {Death of the Author} کے اصول کا منطقی نتیجہ یہ ہے کہ قاری جو مفہوم چاہے اخذ کرلے۔ ان کا کہنا ہے کہ فلسفے اور سائنس کے علاوہ یہ سب الٰہیات کے ساتھ بھی نہیں چل سکتا۔ مذہبی زندگی خصوصاً اپنے اجتماعی پہلوؤں میں نصوصِ مقدسہ کی متفق علیہ تفہیم و تعبیر کچھ اصولوں کی متقاضی ہے۔ چنانچہ نکولس وولٹرسٹورف دریدا اور ریکر وغیرہ کے تعبیریاتی افکار کو صحائفِ مقدسہ کی تفہیم و تفسیر کے لیے سلبی مضمرات کا حامل قرار دیتا اور شدید تنقید کا ہدف بناتا ہے۔ اس کا دعوی ہے کہ دریدا اور ریکر کی تعبیریات کے مطابق کسی کلام یا متن کو خدائی کلام قرار نہیں دیا جاسکتا۔ اس کے بقول چونکہ تعبیریات مصنف کی بجائے متن کو مرکزِ توجہ بنا دیتی ہے اس لیے کسی بھی متن کی ایسی کوئی بھی تفسیر و تعبیر ناممکن ہوجاتی ہے جس کا مقصد مصنف کی مراد دریافت کرنا ہو۔[3]

اس اعتراض کا بنیادی ہدف تعبیریات (Hermeneutics) ہے۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا ویسٹ فال تعبیریات کو پس جدیدیت کا جوہر

[1] Merold Westphal, *Overcoming Ontotheology*, 298.
[2] Westphal, "Nietzsche as a theological resource," in *Overcoming Ontotheology*, 299-300.
[3] Nicholas Wolterstorf, *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the claim that God Speaks* (Cambridge: Cambridge University Press, 1995), see chapters 8 and 9.

سمجھتا ہے۔ تعبیریات مصنف، متن، قاری اور معنی کی نوعیت اور باہمی تعلق سے بحث کرتی ہے۔ اگرچہ اپنی تفصیل، پیچیدگی اور گہرائی کے باعث یہ موضوع الگ سے زیرِ بحث لائے جانے کا متقاضی ہے لیکن یہاں ہم صرف تعبیریات کے مذہب سے تعلق پر کچھ نکات ذکر کریں گے؛

جہاں تک سوفسطائیت کے الزام کا تعلق ہے تو ویسٹ فال نے دریدا کے حوالے سے واضح کیا ہے کہ اس کی تعبیریات قدیم سوفسطائیت کا نیا روپ نہیں۔ دریدا کا صرف افلاطونیت (اور تمام مابعد الطبیعیات) میں پائی جانے والی یقینِ مطلق کی جستجو کا ناقد ہے۔ وہ نہ تو امکانِ علم سے مطلقاً انکار کرتا ہے اور نہ حقیقت کی معروضیت سے۔ بلکہ وہ کسی ایسے شے کا متلاشی ہے جو نہ افلاطونیت ہو اور نہ سوفسطائیت بلکہ دونوں سے مطلقاً غیر ہو ('entirely-other of both Sophistics and Platonism') ۔[1] وہ یہ ماننے کو تیار نہیں کہ افلاطونیت کے انکار کا لازمی نتیجہ سوفسطائیت قبول کر لینا ہے۔

زیرِ بحث اعتراض کے حوالے سے بھی ویسٹ فال کی حکمتِ عملی یہی ہے کہ پس جدیدیت کو دو ناقابلِ قبول انتہاؤں کے مابین ایک درمیانہ موقف ثابت کیا جائے۔ بنیادی طور پر اس کا کہنا یہ ہے کہ فلسفیانہ تعبیریات اور 'مصنف کی موت' کے نعرے کو اگر درست تناظر میں سمجھ لیا جائے تو وہ مرادِ مصنف کا سوال اٹھانے اور صحائفِ مقدسہ کو کلامِ الٰہی سمجھنے سے نہیں روکتے۔ ویسٹ فال واضح کرتا ہے کہ پال ریکر (Paul Ricoeur) کے نزدیک چار صورتوں میں مصنف سے زیادہ متن کو اہمیت دیے جانے کی سفارش کی چار وجوہات ہیں؛[2]

اول: مصنف سے زیادہ متن توجہ کا استحقاق ان صورتوں میں رکھتا ہے جہاں مصنف براہِ راست ہماری رسائی میں نہ ہو اور اس کی مراد دریافت کرنا ممکن نہ ہو۔

دوم: متن مصنف سے زیادہ اہم ہوتا ہے، چنانچہ 'تنقیدِ عقلِ محض' کانٹ کی تصنیف ہونے کے باعث اہم نہیں بلکہ کانٹ کی اہمیت اس کا مصنف ہونے کے باعث ہے۔ اس وجہ کو عمومی طور پر درست ماننے کے باوجود اس بات سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ کچھ متون ایسے بھی ہوتے ہیں جن کی اہمیت انہیں ان کے مصنف سے ملتی ہے۔ اسی لیے احکام و اوامر یا وعدوں کے معانی میں اپنے مصنف کے لحاظ سے وسیع تنوع پیدا ہو جاتا ہے۔ چنانچہ اپنا اصول وضع اور بیان کرتے ہوئے ریکر کے پیشِ نظر عمومی صورتیں تھیں۔ لیکن جن صورتوں میں میں مصنف کا معیاری مقام قاری کی ذات کے لیے خاص اہمیت کا حامل ہو مثلاً محبت نامے یا صحائفِ مقدسہ وہاں متن کی بجائے مصنف ہی مرکزِ توجہ بنے گا۔ ایسا کرنے سے ریکر کے عمومی اصول پر کوئی قدغن عائد نہیں ہوتی۔[3]

سوم: متن کامل معنی مکمل طور پر مصنف کے اختیار میں نہیں ہوتا کیونکہ معنی صرف مصنف اور متن کے نقطہء اتصال پر ہی نہیں بلکہ متن اور قاری کے نقطہء اتصال پر بھی جنم لیتا ہے۔ چونکہ معنی مصنف کے اپنے تجربات اور اغراض کے محدود افق سے کہیں بڑھ کر ہوتا

[1] Jacques Derrida, "Plato's Pharmacy" in *Dissemination*, trans. Barbara Johnson (London: The Athlone Press, 1981), 108; Westphal, "Deconstruction and Christian Cultural Theory," in *Overcoming Ontotheology*, 188.

[2] Merold Westphal, "On Reading God the Author," in *Religious Studies*, 281.

[3] *Ibid*., 282.

ہے اس لیے وہ پہلے سے کبھی یہ نہیں جان سکتا کہ مختلف قاریوں کو اس کے متن کے کیا کیا معانی سمجھ آئیں گے۔ اب ظاہر ہے یہ بات انسانی مصنفین پر ہی صادق آسکتی ہے خدا پر نہیں کیونکہ "خدا تمام قاریوں اور صورت ہائے احوال کی پیش بینی کر سکتا ہے لہٰذا ریکر کا مذکورہ بالا اصول بائبل کے انسانی مصنفین پر واضح طور پر صادق آتا ہے"۔[1]

سوم: مصنف سے زیادہ متن کے لائقِ توجہ ہونے کی تیسری اور آخری وجہ 'ازدیادِ معنی' (Surplus of Meaning) ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ کسی بھی متن کا معنی مصنف (ویسٹ فال 'انسانی' کا اضافہ کرتا ہے) اور قاری دونوں کے محدود افق سے زیادہ ہوتا ہے۔

ان توضیحات سے معلوم ہوتا ہے کہ ویسٹ فال کی رائے میں پس جدیدیت کی متن مرکزی تعبیریات نہ تو صحائفِ مقدسہ کی تفہیم کو ناممکن بناتی ہے اور نہ ہی مصنف کی مراد کو غیر متعلق کرتی ہیں کیونکہ بعض خاص صورتوں میں، جہاں مصنف موجود ہو، یا متن خصوصی نوعیت کا ہو اس کا حوالہ مرکزی اہمیت حاصل کر جاتا ہے۔ خود ریکر نے واضح کیا تھا کہ اس کا مقصد تعبیریات میں مصنف کے کردار کو منسوخ یا منہدم کرنا نہیں بلکہ اس کو پیچیدہ تر بنانا تھا، یعنی یہ دکھانا تھا کہ تعبیرِ متن محض مصنف کی مراد جان لینے جیسا سادہ عمل نہیں بلکہ اپنے اندر ایک خاص طرح کی پیچیدگی رکھتا ہے۔

چونکہ ریکر کی تعبیریات، جیسا کہ خود وولٹر سٹورف نے بھی اقرار کیا ہے، معتدل نوعیت کی ہے لہٰذا اس پر کیے گئے الٰہیاتی اعتراضات کا جواب دینا مشکل نہیں۔ 'مصنف کی موت' اور 'متن سے باہر کچھ نہیں' جیسے نعرے تخلیق کرنے والے پسِ جدید مصنفین کی تعبیریاتی آراء سے براہِ راست نمٹنا البتہ دوسرا معاملہ ہے۔ ویسٹ فال نے[2] رولاں بارتھ (Roland Barthes) کے حوالے سے دکھانے کی کوشش کی ہے کہ قاری اور تناظر کے فیصلہ کن کردار اور زبان کی نوعیت کے پیشِ نظر ان تصورات کا منطقی نتیجہ صرف یہ نکلتا ہے کہ کسی بھی متن کی ایک سے زیادہ درست تعبیرات ممکن ہو جائیں۔ ان سے یہ مطلب ہرگز نہیں کہ کوئی شخص کسی علامت یا متن کا جو چاہے مطلب نکالتا پھرے یا وولٹر سٹورف کے بقول متن کوئی موم کی ناک ہے کہ اسے جدھر چاہے موڑ دیا جائے۔

دریدا پر گفتگو اس کے دو اصولوں کی روشنی میں کی گئی ہے جنہیں وولٹر سٹورف نے اس بات کا ثبوت سمجھا ہے کہ اس کے ہاں مصنف۔ مرکزی بیانیہ کا تصور ہی محال ہے۔

ا۔ معنی کا زبان سے تعلق داخلی ہے۔ معانی زبان سے پہلے یا آزادنہ کوئی وجود نہیں رکھتے چنانچہ تعبیر کا مطلب رمز افشائی نہیں اور نہ ہی زبان کوئی نظامِ ڈاک خانہ جس کا بھیجے جانے والے خطوط کے مشمول پر کوئی اثر نہ پڑے۔ زبان ابلاغِ معانی کا معصوم اور شفاف وسیلہ نہیں۔ ویسٹ فال کے بقول یہ اصول قاری کو مصنف کا نام لینے اور اس کی مراد دریافت کرنے سے نہیں روکتا:

> "اگر مجھے اپنی بیوی یا خدا کی جانب سے محبت نامہ ملے تو میں اسے یہ جاننے کے لیے پڑھ سکتا ہوں کہ میری بیوی یا خدا مجھ سے کیا کہہ رہا ہے۔ مجھے یہ بات معلوم ہو یا نہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ اگر اس نے مجھے ڈنمارک کی زبان میں خط لکھا

[1] Merold Westphal, "On Reading God the Author," in *Religious Studies*, 283.

[2] Merold Westphal, *Whose Community? Which Interpretation? Philosophical Hermeneutics for the Church* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009).

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 تو خدا مجھے بعینہٖ وہی پیغام نہ پہنچا سکتا۔ مترجم اس بات سے بخوبی واقف ہیں اگرچہ فلسفی اکثر اسے فراموش کر دیتے ہیں"[1]

وولٹر سٹورف کا کہنا ہے کہ اگر مدلول دلالت سے پہلے وجود نہیں بلکہ دلالت ہی کی پیداوار ہے تو پھر کسی آسمانی کتاب کا کوئی وجود نہیں۔ 'اس کے جواب میں ویسٹ فال نے وہی منطق استعمال کی ہے جسے اس نے پس جدیدیت سے الحاد پر استدلال کے خلاف کیا تھا۔ وہ لکھتا ہے:

"اگر ہمارے 'مدلول' (Reference) کے سوا کوئی مدلول نہیں پھر خدا بھی نہیں اور خدا کی کتاب بھی نہیں۔ لیکن یہ نتیجہ دریدا کے الحاد سے برآمد ہوتا ہے، اس کے اس نظریے سے نہیں کہ انسانی مدلول انسانی زبانوں میں پیوست ہوتا ہے"[2]

اسی طرح یہاں بھی اس کے نزدیک دریدا کے قابلِ قبول عنصر کی زد میں براہِ راست بائبل نہیں بلکہ فلسفہ آمیز عیسائیت آتی ہے:

"بائبلی بیانیہ ہمارے غار[3] کے اندر خدا کے آنے اور انسانی زبان کی محدودیت میں ہم سے خطاب کرنے سے عبارت ہے۔ اگر دریدا کا یہ کہنا درست ہے کہ انسانی زبان معانی کا صرف ابلاغ ہی نہیں بلکہ تشکیل بھی کرتی ہے تو اس بات کی زد میں کلامِ الٰہی کا ہر تصور نہیں آتا بلکہ صرف ایک مخصوص (ڈاک) والا تصور ہی اس سے سلبی طور پر متاثر ہو سکتا ہے، اور یہ تصور بائبل سے ماخوذ نہیں بلکہ اپنی اصل میں افلاطونی اور کارتیزی ہے"[4]

۲۔ کلامِ الٰہی اور تعبیریات کے حوالے سے زیرِ بحث آنے والا دریدا کا دوسرا دعویٰ یہ ہے: زبان اپنی کلیت میں تحریر کی نوعیت کی حامل ہے۔ اس کا مطلب ہے کہ ہر مدلول بذاتِ خود دالّ ہوتا ہے جو اپنی شناخت کے جوہر کسی اور مدلول پر دلالت کرتا ہے۔

ویسٹ فال کی رائے میں یہ اصول دراصل حضوری کی مابعد الطبعیات (Metaphysics of Presence) پر دریدا کی تنقید کا ایک جزو

---

[1] Merold Westphal, "*On Reading God the Author*", 284.

[2] *Ibid*., 285.

[3] یہاں غار سے اشارہ افلاطون کی مشہور تمثیلِ کہف کی جانب ہے۔ افلاطون اور ایکہارٹ جیسے صوفی منش مفکرین کا خیال ہے کہ معروضی صداقت اور ذاتِ بحت تک رسائی کے لیے مادی وجود اور حواس وغیرہ کے پیدا کردہ التباسات سے بنے غار سے باہر نکلنا ضروری ہے۔ متناہیت کی تعبیریات اور تناظریت کا تقاضا یہ ہے کہ اس غار سے کبھی نکلا نہیں جا سکتا لہٰذا خدا ہمیں ہمارے مادی وجود کی جکڑ بندیوں، حواس اور ان کے معطیات سے پاک کرنے کے بعد مخاطب نہیں کرتا بلکہ ہم جیسے اور جہاں ہیں وہیں ہم سے ہم کلام ہوتا ہے۔

[4] Merold Westphal, "*On Reading God the Author*", 285.

زبان کا ترسیل و ابلاغ معنی کے ساتھ تعلق نظامِ ڈاک اور کسی خط کے مضمون کے درمیان پائے جانے والے تعلق جیسا نہیں۔ کیونکہ دریدا کے بقول زبان ڈاکیے کی طرح دیانتداری سے صرف ابلاغ نہیں کرتی بلکہ مشمول کو متاثر اور آلودہ کرتی ہے۔

ہے۔اس تنقید کا مطلب یہ نہیں کہ انسان کبھی بھی کسی مدلول، معنی یا امرِ واقعہ کی حضوری میں نہیں ہو سکتا۔ یہ صرف مدلول یا امرِ واقعہ کے وجودِ خالص اور کلی کا حامل ہونے کا انکار ہے۔ وجودِ خالص کسی معنی کو اس لیے حاصل بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر معنی ہمیشہ اپنے آپ سے پرے دیگر معانی یا حقائق کی طرف اشارہ کر دیتا ہے۔ اور یہ دیگر معانی اول تو مکمل طور پر حاضر نہیں ہوتے، پردہء غیب میں ہوتے ہیں، اور دوم، ہمارے سامنے موجود دال (signifier) کی حقیقت کا لازمی جزو ہوتے ہیں۔ چنانچہ کسی انسان کے سامنے مدلولات/معانی اور حقائق کی کامل کلیت نہیں آسکتی۔ اس کے سامنے موجود ہر شے ہمیشہ لازماً غیب کا شائبہ رہتی ہے اور اس میں ایک طرح کی غیر قطعیت اور ابہام باقی رہتا ہے۔

لیکن یاد رہے کہ یہ مجبوری صرف انسان کی ہے، خدا کی نہیں۔ انسان کی اس مجبوری کی دریافت اور اس کے اقرار سے منطقی طور پر یہ بالکل لازم نہیں آتا کہ کوئی اور ایسی ہستی ہو ہی نہیں سکتی جس کے سامنے حقائق اپنی پوری کلیت کے ساتھ حاضر ہوں۔[1]

ویسٹ فال کے بقول اگر دریدا کا یہ اصول مان لیا جائے تو متون کے درست معنی کی تفہیم اور مصنف کی مراد جاننا ناممکن نہیں ہو جاتا۔ یہ اصول صرف یہ کہتا ہے کہ الفاظ کے معانی کی کلیت کا 'کامل' احاطہ کوئی قاری نہیں کر سکتا۔ لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اسے کوئی معنی بھی سمجھ نہیں آسکتا یا وہ جو معنی چاہے اس میں سے برآمد کر سکتا ہے: 'ہمیں سب کچھ حاصل نہیں ہو سکتا' اور 'ہمیں کچھ بھی حاصل نہیں ہو سکتا' میں فرق سمجھنا چاہیے۔ اسی طرح دریدا کلاسیکی متون کی تفسیری روایت کی قدر و قیمت کا انکار نہیں کرتا اور مانتا ہے کہ ان کی ایک گونہ ناگزیر اہمیت ہے۔[2]

'سب چلتا ہے' کے فلسفے سے دریدا کی عدم دلچسپی اسی سے واضح ہے کہ وہ خود ہم سے کئی مرتبہ مطالبہ کرتا ہے کہ ہم اس کے متون کی تعبیر اس طرح کریں کہ اس کی درست مراد تک پہنچ سکیں اور کئی لوگوں سے اسے شکایت ہے کہ انہوں نے اس کے کسی دعوے کی غلط تعبیر کی یا اس کی صورت مسخ کر دی۔[3] اس کی تنقید کا اصل ہدف یہ نظریہ ہے کہ دنیا بنیادی جوہری حقائق (Basic Atomic Facts) کے مجموعے کا نام ہے جو اپنی حقیقت اور معنویت اپنے اندر رکھتے ہیں۔ یہ تنقید فہمِ متونِ دینی پر حملہ تب ہی تصور کی جا سکتی ہے جب ہم مذکورہ فلسفیانہ نظریے کو اپنی دینیات میں شامل کر لیں، اور ویسٹ فال کا کہنا ہے کہ اس کام کی کوئی ضرورت نہیں۔[4]

---

[1] Merold Westphal, "*On Reading God the Author*", 285.

[2] Jacques Derrida, *Of Grammatology*, trans. Gayatari Chakravorty Spivak (Baltimore: John Hopkins University Press, 1976), 158.

[3] رچرڈ کرنی کے ساتھ اپنی ایک گفتگو میں دریدا نے اس بات پر افسوس کا اظہار کیا ہے کہ ناقدین نے ردِ تشکیل کو اس بات کا اعلان سمجھا ہے کہ زبان سے پرے یا وراء کچھ بھی نہیں اور ہم ہمیشہ کے لیے زبان کے قیدی ہیں۔ دیکھئے:

قیصر شہزاد (تعارف و ترجمہ) "**ردِ تشکیل اور تصورِ غیر: ژاک دریدا اور رچرڈ کرنی کے مابین ایک گفتگو**"، معیار، نمبر۔ ۱۷، (۲۰۱۷ء)، ۵۹۔

[4] Merold Westphal, "*On Reading God the Author*", 287

مذہبی تعبیریات کے لیے پس جدیدیت کے مضمرات کے حوالے سے ویسٹ فال کی رائے کا خلاصہ شاید یوں بیان کیا جاسکتا ہے کہ پال ریکر اور ژاک دریدا وغیرہ کے تعبیریاتی اصولوں سے صرف اور صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ انسانی افق محدود ہے اور زبان کی نوعیت ایسی ہے کہ کسی ایک تعبیر کو حتمی یا قطعی قرار نہیں دیا جاسکتا۔ ان سے نہ تو ماوراءئی ہستی کے وجود کا انکار لازم آتا ہے، نہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ قاری کسی بھی متن سے جو مفہوم چاہے اخذ کر سکتا ہے۔

پس جدیدیت 'اپنایئے!':

اب تک کی بحث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ ویسٹ فال کی تعبیر و تفہیم کے مطابق پس جدیدیت اپنے جوہر میں مذہب دشمن نہیں اور پس جدیدیت سے الحاد برآمد کرنے کی کوششوں کی طرح اس حوالے سے کیے جانے والے بیشتر اعتراضات بھی غلط ہیں۔

اگر یہ سب تسلیم کر بھی لیا جائے تو الٰہیات اور پس جدیدیت کے تعلق کے حوالے سے صرف رکاوٹیں دور ہوں گی لیکن اگلا سوال یہ ہوگا کہ الٰہیات کو پس جدیدیت کے ساتھ کیا کرنا چاہیے۔ میرلڈ ویسٹ فال کے ہاں اس سوال کا یک لفظی جواب ملتا ہے:

Appropriation یعنی 'اپنانا'۔

آیئے دیکھتے ہیں کہ 'اپنانے' کی اس مجوزہ حکمتِ عملی سے مراد کیا ہے اور اس کی مذہبی بنیادیں، محرکات اور مضمرات کیا ہیں؛

کیا اور کیوں: 'اپنانے' سے مراد "تصورات کو نیا سیاق فراہم کرنا ہے۔ یعنی انہیں ان کے لادینی یا عیسائیت دشمن سیاق سے نکال کر عیسائی /دینی فرضیوں سے ترتیب پانے والے اس سیاق میں رکھنا ہے جو میرے خیال میں ان کی اصل جگہ ہے۔"[1] ملحد مفکرین کے پیش کردہ ان تصورات کا اصل سیاق دینی قرار دینے کی وجہ یہ ہے کہ ویسٹ فال کو ان لوگوں کی تنقیدِ مذہبیت میں اور 'عہدِ قدیم کے انبیاء، مسیح علیہ السلام، سینٹ پال اور جیمز کی زبان سے اپنے زمانے کی مذہبیت پر تنقید میں، محرکات کے درمیان مکمل فرق کے باوجود، حیرت انگیز مماثلت' دکھائی دیتی ہے[2] وہ سمجھتا ہے کہ مارکس، نطشے اور فروئڈ نے انبیائے بنی اسرائیل کے تنقیدی اسلوب کا سرقہ کر رکھا تھا۔ اس روشنی میں 'اپنانے' کا مطلب 'برآمد' کرنا نہیں بلکہ اپنی کھوئی ہوئی یا چوری شدہ چیز کی بازیافت بنتا ہے۔ بلکہ شاید یہ بھی کہا جاسکتا ہے کہ "اپنانے" کا یہ عمل خود مذکور مفکرین نے شروع کیا کیونکہ انہوں نے صحائفِ مقدسہ میں پائی جانے والی نبوی تنقید کو اس کے دینی سیاق سے نکال کر نئے اور مذہب مخالف تناظر میں پیش کر دیا۔ لہٰذا ویسٹ فال کی تجویز کردہ بازیافت دراصل اپنانے کے عمل کی معکوس صورت ہے۔ لیکن خود عیسائیت (اور دیگر مذاہب) کی تاریخ میں اپنانے کے اس عمل کے نظائر دیکھے جاسکتے ہیں جن کی واضح ترین مثال یونانی فلسفیانہ تصورات کا اخذ ہے۔ سینٹ آگسٹین نے عیسائیت کے افلاطونی فلسفے کو اپنانے کی روش کو جواز فراہم کرتے ہوئے 'مصریوں سے مالِ غنیمت لوٹ لانے' کا استعارہ استعمال کیا تھا۔ اس کا کہنا تھا کہ عیسائی عقیدے سے موافق یونانی فلسفیانہ آراء کو اپنانے پر اعتراض نہیں کیا جانا چاہیے بلکہ انہیں ان سے بالکل اسی طرح اپنا سمجھ کر لے لینا چاہیے جیسے مصر چھوڑتے ہوئے اسرائیلیوں

[1] Merold Westphal, *Overcoming Ontotheology*, xi.
[2] Ibid., x

نے مصر کے خزانے اپنا مال سمجھ کر اٹھا لیے تھے۔[1] 'اپنانے' کے تصور کی آگسٹینی استعارے کے ساتھ مشابہت کا حوالہ، کم از کم، دو مبصرین نے دیا ہے۔ لیکن ایک مبصر دونوں تصورات میں ایک اہم فرق کی نشاندہی کرتا ہے:

"آگسٹین نے غیر عیسائی مصادر سے اچھی اور موافق باتوں کے اخذ کی بات کی تھی لیکن ویسٹ فال عیسائیت اور عمومی مذہبیت سے موافق آراء کی نہیں بلکہ ان پر کی جانے والی تنقید کو اپنانے کی بات کر رہا ہے"[2]

'اپنانے' کی حکمتِ عملی کا جواز واضح کرنے کے لیے ویسٹ فال آرتھر ہومز کے قول 'تمام سچائی خدا کی ہے' کا متعدد بار حوالہ دیتا ہے۔ وہ بتاتا ہے کہ کسی بات کے سچ ہونے کے لیے ضروری نہیں کہ وہ دینی سیاق میں ہی پائی جائے، بلکہ عین ممکن ہے کہ ہمیں سچائی ایسے سیاقوں میں بھی ملے جو بظاہر دینی نہیں۔[3]

لیکن سوال یہ ہے عیسائیت کے لیے پسِ جدیدیت کو اپنانا کیوں ضروری یا بہتر ہے؟ ویسٹ فال کا جواب یہ ہے کہ پسِ جدیدیت عیسائیت کے دو نہایت اساسی تصورات اور ان کے مضمرات کو بہتر انداز میں سمجھنے میں مدد کرتی ہے۔ چنانچہ متناہیت کی تعبیریات انسانی کی مخلوقیت اور شک کی تعبیریات ہمیں سقوطِ آدم اور اپنے الٰہی مصدر سے دوری کو بہتر انداز میں سمجھنے میں مدد کرتی ہیں۔[4] یعنی ہمارے مخلوق ہونے سے ہمارے علمیاتی افق کی محدودیت ثابت ہوتی ہے جبکہ گناہِ اصلی اور اس کے نتیجے میں واقع ہونے والے ہبوط سے ہماری جانبداری، مفادات پرستی، حقائق کو مسخ کرنے اور عادتِ استحصال سامنے آتی ہے۔ اساسی دینی تصورات کے ان نتائج کو پس جدیدیت زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے لاتی ہے۔

کیسے؟ ویسٹ فال سمجھتا ہے کہ پس جدیدیت کو 'اپنانا' اسے مطلّقاً رد کر دینے اور ہر رواج اور مقبولِ عام شے کو آنکھیں بند کر کے قبول کر لینے کی انتہاؤں کے درمیان کی دو مرحلوں پر مشتمل حکمتِ عملی ہے۔ پہلے مرحلے میں یہ اپنے موضوع کے (جسے اپنانا مقصود ہو) رطب و یابس کو جدا جدا کرتی ہے۔ دوسرے مرحلے میں منتخب کردہ مطلوب یا قابلِ قبول عناصر کو نئے اور مختلف سیاق میں رکھ دیتی ہے۔ نئے سیاق میں اپنائے گئے یہ عناصر پہچانے تو جا سکتے ہیں لیکن بمشکل کیونکہ ان کا معنی پہلے کا سا نہیں رہتا اور ان کے اظہار کے لیے مختلف پیرایہ بھی استعمال کیا جا سکتا ہے۔ اپنانے کے اس عمل کو 'گفتگو' بھی کہہ سکتے ہیں اور اسے فلسفیانہ رد کا ایک انداز بھی سمجھا جا سکتا ہے۔[5] چونکہ ہمارے سامنے جدیدیت، پس جدیدیت اور دینیات تین اطراف موجود ہیں اور اس لیے اپنانے کے اس عمل میں سہ گونہ تنقیدی سرگرمی پائی جاتی ہے:

---

[1]Saint Augustine, *On Christian Teaching*, trans., R. P. H. Green (Oxford: Oxford University Press, 1997), 64.

[2] Bruce Ellis Benson, "Appropriating Westphal Appropriating Nietzsche," in *Gazing Through a Prism Darkly*, 65.

[3] Merold Westphal, "Talking to Balaam's Ass," 181.

[4]Merold Westphal "*Appropriating Post-Modernism*", 86.

[5] Ibid., 76.

۱۔ تنقیدِ جدیدیت: عقلِ انسانی کے مطلق اور لامحدود کے دعوے پر تنقید ضروری ہے لیکن یہ کام صرف پسِ جدید مفکرین کا نہیں۔ مذہبی مفکرین کو دوسروں کی پیش کردہ تنقید پر اکتفا کرنے کی بجائے محدودیتِ عقلِ انسانی کی دینی بنیادوں کو بھی سامنے لانا چاہیے۔

۲۔ سیکولر/مذہب دشمن پس جدیدیت کی تنقید: چونکہ اپنانے سے مراد صرف اخذ کرنا نہیں بلکہ کانٹ چھانٹ ہے اس لیے پس جدیدیت کو بھی جوں کا توں نہیں لیا جاسکتا بلکہ اس کے استدلالات کی منطقی تنقید خصوصا مغالطہ آمیز دلائل کے ذریعے مذہب مخالف نتائج کا استنباط کرنے کی کوششوں میں جھول واضح کرنا لازمی اس لیے ہے کہ بصورتِ دیگر ان نتائج کے ہمراہ دینیات کے لیے پس جدیدیت کو اپنانا تناقض میں الجھ جانے کے مترادف ہوگا۔

۳۔ عیسائیت (یا کسی اور مذہب) کی تنقید: جس حد تک وہ وحیٔ الٰہی کو عقلِ محض کا متبادل محض اس لیے بنائے تاکہ 'ہمارے' عقائد پر نہ اندر سے تنقید ہوسکے نہ باہر سے۔ اندر سے تنقید کرنے والا مرتد اور باہر سے تنقید کرنے والا کافر قرار پائے۔[1] لہٰذا ہدفِ تنقید صرف جدیدیت اور پس جدیدیت ہی نہیں بلکہ خود مذہب یا الٰہیات بھی بنے گی البتہ یہاں ویسٹ فال کا یہ اصرار یاد رکھنا مناسب ہوگا کہ پس جدیدیت دینی عقائد پر کسی طرح کی 'ایجابی' قدغن نہیں لگاتی کیونکہ اس کے بنیادی تصورات کا تعلق 'کیسے' سے ہے 'کیا' سے نہیں۔

'اپنانے' کا مفہوم اور اس کی منہاجیات واضح ہو جانے کے بعد ایک اہم سوال یہ بچتا ہے کہ الٰہیات کے پس جدیدیت کو اپنا لینے سے عملا کیا ہوگا اور کیسے۔

اس کا جواب کسی حد تک ویسٹ فال کی پیش کردہ دو فرضی پادریوں کے مختلف اندازِ بیان کی مثال سے ملتا ہے؛

پہلا پادری اپنے سامعین کو بتاتا ہے کہ بائبل میں موجود وحی کی روشنی میں ہم خدا کو بالکل اسی طرح جان سکتے ہیں جس طرح وہ خود کو جانتا ہے۔ مزید برآں اس کے نزدیک بائبل کی تفسیر کرنا ضروری نہیں کیونکہ یہ اپنی تفسیر آپ کرتی ہے۔

دوسرا پادری اپنے خطبے میں بائبل کی آیات کا درست مفہوم مکمل دیانتداری کے ساتھ اور متن کے قریب ترین رہتے ہوئے بیان کرنے کی پوری کوشش کرنے کے بعد خطبے کو یہ کہہ کر ختم کرتا ہے: 'میرا خیال ہے کہ مطلب کچھ ایسا ہی ہوگا جیسا میں نے بیان کرنے کی کوشش کی ہے'۔[2]

ویسٹ فال پہلے پادری کے بیانات جدیدیت کے تنویری تصورِ عقل پر مبنی دینیات کی مثالیں قرار دیتا ہے جبکہ اس کے نزدیک دوسرے پادری کا اپنے بیان پر تبصرہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ اس نے کامیابی سے پس جدیدیت کو اپنا لیا ہے۔

سینٹ پال نے کہا تھا کہ ہم ابدی حقائق کو اپنے روبرو نہیں دیکھ سکتے بلکہ صرف آئینے میں پڑنے والے ان کے دھندلے سے عکس کی طرح دیکھ سکتے ہیں۔[3] پس جدیدیت اس بات پر ایک توسیعی تفکر کی حیثیت سے یہ یاد دلاتی ہے کہ ہم نہ تو خدا ہیں اور نہ ہی خدا کے کندھوں پر سے جھانک کر چیزوں کو اس کے نقطہ ء نگاہ سے دیکھ سکتے ہیں۔ (وجودی الٰہیات کے طور پر مابعد الطبعیات کی گھٹی میں

---

[1] Merold Westphal, *Overcoming Ontotheology*, xvi.

[2] Ibid., 78-79.

[3] کورنتھیوں کے نام: ۱۳۔۱۲

پڑی) حقائق کو ایسے ابدی نقطہء نگاہ سے دیکھ پانے کی خواہش خدا خدا کھیلنے کے مترادف ہے۔[1] چنانچہ متناہیت کی تعبیریات کا عملی مطالبہ اپنی محدودیت اور لاینفک تناظریت جاننا، اپنا مخلوق ہونا یاد رکھنا اور کبھی بھی خدا کے لہجے میں بات نہ کرنا ہے۔

شک کی تعبیریات کے دینیات کے لیے مضمرات:

ویسٹ فال تشکیک کے ائمہء ثلاثہ (مارکس، فرائڈ اور نطشہ) کی تعبیریات کو انسانی محرکات میں شامل انفرادی اور اجتماعی خود فریبیوں کو سامنے لانے کی زبردست مساعی کے طور پر دیکھتا ہے۔ ان تینوں کا مقصد یہ واضح کرنا تھا کہ ہم جن خواہشات و رجحانات سے لاتعلّقی کا اظہار کرتے ہیں ہمارے اعمال و افعال کس حد تک بالکل انہی کے زیرِ اثر انجام پاتے ہیں۔ اس تعبیریات کے الٰہیاتی اطلاق کا مطلب وہ یہ سمجھتا ہے کہ مذموم مقاصد کے تحت صرف جمہوریت، حقوقِ انسانی، انصاف پسندی، قوم، وطن، ریاست، آزادی، انقلاب، خاندان جیسی دنیادارانہ اقدار کا استعمال ہی نہیں بلکہ ہماری عبادات، نیکی اور دینداری بھی انجام پا سکتی ہیں۔ گلتیوں کے نام اپنے خط میں سینٹ پال نے جسم کے کاموں (حرام کاری، ناپاکی، شہوت پرستی، بت پرستی وغیرہ) اور روح کے کاموں (مہربانی، نیکی ایمانداری، حلم پرہیز گاری) میں امتیاز قائم کیا تھا۔[2] شک کی تعبیریات ہمیں یہ دکھاتی ہے کہ اعمال کی یہ دو اقسام آپس میں مختلط بھی ہو سکتی ہیں۔ بہت سے اسے کام بھی دراصل جسم کے ہو سکتے ہیں جنہیں روح کے کام یعنی دینداری کے زمرے میں شمار کیا جاتا ہے۔[3] ویسٹ فال اسی لیے تجویز کرتا ہے کہ لوتھر اور بارتھ کے ساتھ ساتھ عیسائی مفکرین کو مارکس فروئڈ اور نطشہ کو مذہب کو آلہء استحصال بنانے اور خدا کو اپنے مقاصد کی خاطر استعمال کرنے والی مذہبیت کے خلاف علمِ بغاوت بلند کرنے والے مفکر سمجھنا چاہیے۔ دینی مفکرین کا کام نطشہ جیسے ناقدین مذہب کو رد کرنا نہیں بلکہ یہ تسلیم کرنا ہے کہ مذہبی اور دیندارانہ زندگی پر ان کی تنقید تقریباً ہمیشہ درست ہوتی ہے۔ جسے قبول کر کے انفرادی اور اجتماعی خود احتسابی کا ایک وسیلہ بنانے کا چیلنج قبول کرنا چاہیے۔ اس تنقید کی روشنی میں اپنی اصلاح کر چکنے کے بعد ہی ہم ان مفکرین کی فکر میں موجود خامیوں کی نشاندہی کر سکتے ہیں۔ مسیح کی تعلیم کا تقاضا بھی یہی ہے کہ دوسرے کی آنکھ کا تنکا دیکھنے سے قبل اپنی آنکھ میں پڑے شہتیر کو نکالا جائے۔[4]

مسیحی الٰہیات پر تعبیریاتِ شک کے اطلاق کا ایک مطلب ویسٹ فال کے بیان کے مطابق گناہِ اصلی اور ہبوطِ آدم کے علمیاتی مضمرات کو سمجھنا، قبول کرنا اور بروئے کار لانا ہے۔ اگر انسان خطائے آدم کے اثرات اپنے اندر رکھتا ہے تو اس کی ذات کے تمام عناصر پر اس کے منفی اثرات پڑتے ہیں۔ ان عناصر میں انسان کی علمی سرگرمی بھی شامل ہے اور عملی بھی۔ چنانچہ گناہِ اصلی کے نتیجے میں مسخ شدہ انسانی فطرت کبھی اپنے شرمناک اور باعث بدنامی مفادات سے آزاد ہو کر معروضی صداقت یا اچھائی کی متلاشی اور خواہشمند نہیں ہو سکتی۔[5]

---

[1] Merold Westphal, "*Deconstruction and Christian Cultural Theory*", 177; 189.

[2] گلتیوں کے نام پولس رسول کا خط، ۵:۱۹-۲۴۔

[3] Merold Westphal, *Suspicion and Faith*, 3.

[4] Ibid., 16-17. Matthew, 7:5.

[5] Merold Westphal, *Talking to Balaam's Ass*, 186-187.

عملی طور پر شک کی تعبیریات اپنانے کا مطلب یہ ہے کہ انبیائے بنی اسرائیل اور مسیح کی زندگیوں کی روشنی میں مذہبیت کو خود تنقیدی اور خود احتسابی کے گرد گھومتی دینداری میں بدل دیا جائے، چیزوں اور رویوں کو ان کی ظاہری صورت پر نہ لیا جائے اور ان کے پیچھے چھپے لاشعوری مفادات کو سامنے لایا جائے۔ چنانچہ انبیاء کے وارث ہونے کے ناطے ماہرینِ الٰہیات کا کام خدائے برحق کی سچائی واضح کرنا اور بت پرستی کے خلاف جہاد کرنا ہے۔ لیکن جب تک خدا کے متعلق ہماری سوچ اور گفتگو کے انداز میں انسانی مفادات مختارانہ کردار ادا کر رہے ہوں خود خدا کی حیثیت انسان کے اپنے ہاتھوں، اپنی زبان اور تصورات کے ذریعے تخلیق کیے گئے بت کی سی رہ جاتی ہے۔[1] یہاں یہ بات یاد رکھنے کی ہے کہ شک کی تعبیریات میں خواہشات و مفادات کی لاشعوری کارفرمائی ایک لازمی جزو کے طور پر پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ضروری نہیں کہ کسی فرد یا گروہ کو اپنی دینی زندگی، نیکی کے اعمال کے پیچھے مفادات پرستی لازماً دکھائی دے۔ عین ممکن ہے کہ مذکورہ اعمال تصورِ فرض کے لبادے میں حبِ نفس کے تحت انجام پا رہے ہوں۔[2]

مذہب مخالف مفکرین کی تعبیریاتِ شک کے الٰہیاتی مضمرات و فوائد کے وضاحت کرنے بعد ویسٹ فال نے شک کے تین خطرات کی نشاندہی کی ہے اور ان سے بچنے کی ضرورت پر زور دیا ہے؛

اول: ہم شک کی تعبیریات کو تو قبول کر لیں لیکن اس کا اطلاق صرف دوسروں یعنی صرف مخالفین اور ناقدین پر ہی کریں اور یہ سمجھ بیٹھیں کہ ہم کبھی استحصال کرنے والے نہیں ہو سکتے اور نہ ہی کبھی اپنے عقائد و اقدار کو ذاتی مفادات کے لیے استعمال کر سکتے ہیں۔[3] جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا تعبیریاتِ شک کے الٰہیاتی استعمال کا اولین مطلب اور مقصد روحانی نوعیت کی خود احتسابی اور خود تنقیدی ہے۔

دوم۔ شک کا دوسرا خطرہ اس کا کلبیت (Cynicism) کی صورت میں ڈھل جانا اور یہ خیال بن جانا ہے کہ تمام کے تمام انسانی آدرش ذاتی مفادات، خواہشات اور رجحانات کے تابع ہوتے ہیں۔ اور خود فریبی اور مفادات پرستی کے علاوہ اعمال و افعالِ انسانی کا کوئی حقیقی محرک نہیں۔ اگرچہ بعض اوقات ہمارے مفکرین یوں بات کرتے ہیں گویا مفادات پرستی اس انداز میں ہر چیز پر غالب ہے لیکن ویسٹ فال کے بقول ہمیں اس باب میں ان کی پیروی کرنا ضروری نہیں کیونکہ تعبیریاتِ شک سے اس قنوطی رویے کے استنباط پر ان کے ہاں ہمیں کوئی منطقی دلیل نہیں ملتی۔ وہ ہمیں میشیل فُوکو کی یہ بات یاد دلاتا ہے کہ اس کی تحقیقات کا نتیجہ یہ نہیں نکلتا کہ 'ہر شے بری ہے' بلکہ صرف یہ کہ 'ہر شے خطرناک ہے'۔ چنانچہ ارادہء قوت کے بنیادی انسانی محرک ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ خالص محبتِ خداوندی یا بھائی سے محبت کا کوئی وجود نہیں بلکہ یہ کہ مفادات پرستی کی 'ممکنہ' آمیزش کے باعث ہر طرح کی اور ہر شخص کی نیکی اور دینداری کی جانچ پڑتال اور تنقیح کی جا سکتی ہے۔[4]

[1]Merold Westphal, *Nietzsche as a Theological Resource*, 300.
[2] Merold Westphal, *Suspicion and Faith*, 21.
[3] Ibid., 284-285.
[4] Ibid., 286-287.

سوم: چونکہ شک کی تعبیریات گناہِ اصلی کے تصور کے اطلاق کے طور پر دینیات میں داخل ہوتی ہے اس لیے عین ممکن ہے کہ اپنے گناہگار ہونے کا احساس ہم پر اس قدر غالب آجائے کہ ہمیں رحمت و فضلِ خداوندی بھلادے۔ چنانچہ ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ 'خدا کی محبت ایک عطیہ ہے جس کا دارومدار اس بات پر نہیں کہ ہم پہلے مکمل طور پر اچھے بن جائیں اور یہ کہ اس جانب ہم جتنا بھی سفر کرلیں، ہمیشہ نامکمل رہتا ہے اور صرف ہمارے بل بوتے پر آگے نہیں بڑھتا بلکہ ہمارے اندر فضلِ خداوندی کی کارفرمائی کی ایک نشانی ہوتا ہے'۔[1] دینی زندگی کا حصہ بن چکی شک کی تعبیریات ویسٹ فال کی نگاہ میں ایک طرح کی روحانیت ہے جس کا مقصد اس احساس کی یاددہانی اور پختگی ہے کہ رحمت و فضلِ خداوندی کے محتاج صرف ہمارے گناہ ہی نہیں بلکہ ہماری نیکیاں اور عبادات بھی ہیں۔

الغرض شک کی تعبیریات یہ یاددہانی کراتی ہیں کہ انسان اچھی سے اچھی چیز کو برے سے برے مقصد کے لیے استعمال کرسکتا ہے۔ یہاں تک کہ مذہب جس کا بنیادی وظیفہ خدا تک پہنچانے کا ہے ہم اسے اپنے غیر مذہبی، بلکہ مذہب دشمن مقاصد حاصل کرنے کے لیے استعمال کرسکتے ہیں۔ مذہب کو خدا تک پہنچانے کے وسیلے کی بجائے خدا سے دور کرنے کے لیے ایک حجاب کا کام بھی لیا جاسکتا ہے۔

خلاصہ بحث:

پسِ جدیدیت اور دینیات کے حوالے پائی جانے والی مختلف آراء میں ویسٹ فال کے خیالات کو بلاشبہ متوسط اور متوازن قرار دیا جاسکتا ہے۔ وہ ایک جانب پس جدیدیت کے اساسی طور پر مذہب مخالف ہونے کے دعوے کو غلط فہمی قرار دیتے ہیں اور دوسری جانب مذہبی فکر اور الہیات میں جدیدیت کی تاثیر کو سامنے لانے اور اس سے نجات حاصل کرنے کی بات کرتے ہیں۔ ویسٹ فال کا بیان ہے کہ پس جدید تنقید کا ہدف مذہبی عقائد کا مشمول نہیں بلکہ ان عقائد کو رکھنے اور بیان کرنے کا اسلوب، خود ان کے بقول 'کیا' نہیں بلکہ 'کیسے' ہے۔ ان کی تجویز کردہ حکمتِ عملی کے مطابق مذہبی فکر کو پس جدیدیت کو تنقید یا کانٹ چھانٹ اور اپنی خود احتسابی کے بعد 'اپنالینا' چاہیے۔ 'اپنانے' کی یہ حکمتِ عملی ویسٹ فال کے نزدیک دو طرح کی تعبیریات کو سمجھنے اور مذہبی فکر اور رویوں پر منطبق کرنے سے عبارت ہے: متناہیت اور شک کی تعبیریات۔ اساسی طور پر پس جدیدیت میں شامل ان دونوں اقسام کی تعبیریات کی جڑیں وہ مذہبی عقائد اور انبیائے بنی اسرائیل کی دعوتی سرگرمیوں میں دیکھتے ہیں۔ اب یہ دیکھنا باقی ہے کہ ویسٹ فال کے ان خیالات کو عقلی اور دینی لحاظ سے قابلِ قبول قرار دیا جاسکتا ہے یا نہیں!

@ 2020 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] Merold Westphal, *Suspicion and Faith*, 287-289.