OPEN ACCESS
Al-Qamar
ISSN (Online): 2664-4398
ISSN (Print): 2664-438X
www.alqamarjournal.com



# اقبال اور لیوتار کے تصورِ مذہب کا تقابلی مطالعہ

# A Comparative Study of Iqbal's and Lyotard's Concept of Religion

**Muhammad Tahir Jan**

*Doctoral Candidate Punjab University, Lahore/ Assistant Professor, Govt. College Gojra*

**Dr. Ihsan ur Rehman Ghauri**

*Associate Professor, Punjab University, Lahore*

## Abstract

Religion is not confined to a single department of human life. It's a complete code of life. Iqbal believes that religion holds the central place in thoughts and deeds of a man. His works are greatly inspired from the basic sources of Islam. To him the love of the Holy Prophet (SAW) dominates and is reflected from the life of a true Muslim. For Iqbal, religion is a dynamic force, so he is a great critic of monasticism. He refutes the ontological theory of Plato. He considers that it has damaged the progressive thinking of a human mind by leading it to escapism. Christianity has suffered a lot by following the ideas of Plato. Islam is a religion of practical life and guides its followers in every walk of life. Lyotard following the western legacy of Philosophy does not approve any external source of knowledge. However, his works depict the concept of God. He rejects all the metanarratives, including religion. But his later works he reveal that to him the postmodernism and Christianity can make alliance in the end.

**Key Words:** Religion, Iqbal, Lyotard, Christianity, Islam, Postmodernism, Philosophy

CC BY

## تمہید

اقبال اور لیوتار دونوں بیسویں صدی کے عظیم فلاسفہ میں شامل ہیں۔ یہ دونوں مختلف اور فکری و عملی اعتبار سے متحارب نظریات کے نمائندے ہیں۔ ان کے نظریات میں اپنی اپنی ثقافتی تاریخ، مذہبی روایت، اور تہذیبی رجحانات کی نہ صرف عکاسی نظر آتی ہے۔ بلکہ یہ اس پر تنقیدی نگاہ ڈالتے ہوئے مستقبل کے متعلق بھی رہنمائی کرتے ہیں۔ علم، عقل، عمل و دیگر فلسفیانہ موضوعات پر ان دو کی تحریریں موجود ہیں۔ زیرِ نظر مضمون میں مذہب سے متعلق ان کے نظریات کا تقابل پیش کیا جا رہا ہے۔

## اقبال کا تصور مذہب

اقبالؒ کی نظر میں مذہب کو محض کسی ایک شعبہ زندگی تک محدود نہیں کیا جا سکتا۔ وہ صرف احساس کا نام نہیں ہے نہ ہی یہ تنہا فکر یا عمل کا نام ہے۔ یہ انسان کے احساس، فکر اور عمل کے مجموعے کا نام ہے یعنی اسے مکمل انسانی زندگی کا آئینہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ لہٰذا مذہب کی قدر و قیمت کے تعین میں فلسفہ کے پیش نظر اس کی مرکزی حیثیت کا ہونا ضروری ہے۔[1] توحید کے موضوع پر اقبال کا بہت سا کام موجود ہے۔ ان کی دو معروف نظمیں 'اسرار خودی' اور 'رموزِ بے خودی' اس حوالے سے ان کی فکر کی آئینہ دار ہیں۔ ان میں سے پہلی نظم کا موضوع فرد ہے۔ جبکہ دوسری معاشرے کو زیرِ بحث لاتی ہے۔ اقبال کے انگریزی خطبات[2] میں بھی توحید کا بیان مرکزی اہمیت کا حامل ہے۔ یہاں اقبال انسانی فکر، معاشرہ، معاش، اور سیاست پر عقیدہ توحید کے اثرات کو بیان کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ "اقبال اور قرآن" میں ڈاکٹر غلام مصطفیٰ خان نے اقبال کے مذہبی رجحان پر بحث کرتے ہوئے یہ نتیجہ نکالا ہے کہ اقبال کی ذات کی تشکیل میں رسول اللہ ﷺ سے عشق اور قرآن کریم بنیادی عناصر کی حیثیت رکھتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے اردو اور فارسی کلام میں جا بجا اس کے حوالے نظر آتے ہیں۔[3] اس پر مستزاد یہ ہے کہ اقبال کی نثر میں بھی کلام الٰہی سے بھرپور استفادہ نظر آتا ہے۔ خاص طور پر 'خطباتِ اقبال'، جو قدیم و جدید کا حسین امتزاج اور عمدہ پیرائے میں اسلامی افکار کی تشکیلِ نو اور ایک منظم فلسفیانہ سوچ، سائنسی انداز و محکم استدلال کی روشنی میں اسلام کے حقیقی مدعا کا اظہار ہے، میں بھی اقبالؒ کا روزنِ دید پیغامِ الٰہی ہے – سید نذیر نیازی لکھتے ہیں: ”قرآن پاک ہی اس غور و تفکر کا سرچشمہ ہے جس پر خطبات کی بنا رکھی گئی ہے۔[4]“

اقبال نے خطبات میں استدلال کے طور پر کم و بیش ۸۸ قرآنی آیات کا حوالہ دیا ہے جو اپنے اصل متن کے ساتھ خطبات میں درج ہیں۔ اقبال کے ہاں قرآن مجید کا غیر معمولی ذکر ہے۔ یہ آخری کتاب اقبال کی توجیہات کا مرکز بنی رہی اور انھوں نے اپنی شاعری اور فلسفیانہ مضامین دونوں کو تقویت دی-اقبال کے تمام اساسی افکار و تعلیمات قرآن پر مبنی ہیں۔ اقبال کے کلام کا عمیق مطالعہ اس حقیقت کو آشکار کرتا ہے کہ ان کی فکر و نظر کا مرکز و محور قرآن پاک ہے اور وہ ہر معاملے کو حل کرنے کے لیے قرآن پاک اور رسول اللہ ﷺ کی سنت کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ ان کا فکر قرآنی فکر ہے اور ان کی نظر قرآنی نظر ہے اور جب وہ اپنے نتائج فکر و نظر کو الفاظ کا جامہ پہنا لیتے ہیں تو غیر ارادی طور پر قرآنی اسلوب و آہنگ کی شان نمودار ہوتی ہے۔ اقبال کے کلام میں قرآن مجید کی ازلی و ابدی حکمت، آفاقیت و ہمہ گیریت اور حقانیت کا واضح اعتراف نظر آتا ہے۔

آں کتابِ زندہ قرآنِ حکیم
حکمتِ اُو لایزال است و قدیم[5]

"قرآن حکیم ایک ایسی زندہ کتاب ہے جس کی حکمت قدیم ہے اور یہ اسے کبھی زوال نہ ہوگا"-اقبال کے نزدیک قرآن مجید ایک ایسالاریب دستور ہے جو زمان و مکاں کی حدود و قیود سے ماوراء ہے اور ہر نوعِ انسانی کے لیے یکساں طور پر قابلِ عمل ہے۔ اس کی آیات اپنے اندر سینکڑوں جہان مخفی و پوشیدہ سموئے ہوئے ہیں اور اس کی آنات و لمحات میں ان گنت زمانے لپٹے ہوئے ہیں:

صد جہاں پوشیدہ در آیاتِ اُو
عصرہا پیچیدہ در آنات اُو[6]

اس کے علاوہ بھی اقبال کے کلام میں بے شمار قرآنی آیات، تلمیحات، تمثیلات اور تشبیہات و استعارات موجود ہیں۔اپنے پہلے خطبے بعنوان "Knowledge and Religious Experience" میں اقبال قرآن پاک کی تعلیمات کا مقصد بیان کرتے ہوئے فرماتے ہیں:

> "The main purpose of the Quran is to awaken in man the higher consciousness of his manifold relations with God and the universe."[7]

"قرآن کریم کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ وہ خدا اور کائنات سے انسان کے مختلف الجہات روابط کا بلند تر شعور اجاگر کرے"۔ خدا اور کائنات سے رابطے کا شعور بیدار کرنے اور تعلق باللہ و تعلق بالرّسول قائم کرنے کے لیے یہ قرآن پاک کے ہر طالب علم کے لیے لازمی ہے کہ وہ اقبال کی منشا کے مطابق قرآن پاک کا مطالعہ کرے۔اقبال کی خواہش اور توقع ہے کہ مسلمان قرآن کے ظاہری مفہوم کے ساتھ ساتھ ان کے باطنی اسرار و رموز سے بھی آگاہ ہو جائیں۔ وہ قرآن کے حکم کے مطابق تفکر اور تدبر سے کام لیں۔ وہ ان قرآنی آیات پر توجہ دیں جو عمل اور مشاہدہ کی تلقین میں ہیں اور جن میں انفس و آفاق کے مطالعے کی رغبت دلائی گئی ہے۔یہ چیز اقبال کے اندازِ مطالعہ قرآن کو اختیار کرنے سے ممکن ہے۔ اقبال کے نزدیک قرآن کریم کا حقیقی مقصد تو یہ ہے کہ انسان اپنے اندر ان گوناگوں روابط کا ایک اعلیٰ اور برتر شعور پیدا کرے، جو اس کے اور کائنات کے درمیان پیدا ہوئی ہے۔اقبال نے شاعری، خطبات مکتوبات، گفتگو، علم، عمل، رد عمل، ہر جگہ اور ہر رنگ میں رسول اللہ ﷺ سے اپنی محبت کا اظہار کیا ہے۔ان کے نزدیک رسول ﷺ کو عشق اور احترام ہی سب سے بڑی دلیل ایمان ہے۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ان کی نظر میں ایمان آپ ﷺ کے عشق کا ہی دوسرا نام ہے۔ تاریخ عالم میں رسول اللہ ﷺ کی نبوت کو وہ عہدِ قدیم اور عہدِ جدید کی درمیانی کڑی قرار دیتے ہیں۔ آپ ﷺ کے عالمِ انسانی پر شمار احسانات ہیں۔جن میں سے ایک یہ کہ مذہب جیسے ادارے کو بھی آپ ﷺ نے انسانی غلامی سے نجات دلائی ہے اور تہذیب و تمدن کو کامل آزادی سے سرفراز کیا ہے۔اقبالؒ رسول اللہ ﷺ کے اسوۂ حسنہ کی معنویت کو یوں اجاگر کرتے ہیں:

معنیٔ دیدار آں آخر زماںؐ
حکم او بر خویشتن کردن رواں
در جہاں زی چوں رسولؐ انس و جاں
تا چوں او باشی قبول انس و جاں

باز خود را بیں ہمیں دیدار اوست
سنت او سر از اسرار اوست[8]

اقبال مذہب کو ایک زندہ، قابل عمل اور قابل تقلید قوت کے طور پر دیکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان کو عطا کی جانے والی عقلی، ذہنی اور حسی صلاحیتیں اللہ تعالیٰ کی ودیعت کردہ ہیں اور اللہ کی کوئی تخلیق باطل نہیں ہے۔ اگر انسان اپنی ذہنی و جسمانی صلاحیتوں کو منشا الٰہی کے مطابق استعمال کرے تو وہ فطرت و مذہب کے عین مطابق ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ انسانی زندگی کے ہر عمل میں مذہب کی کارفرمائی دیکھتے ہیں اور اسے ایک انسانی تجربہ قرار دیتے ہیں۔ سید کرامت حسین جعفری کے بقول: "اقبال کے نزدیک انسان کے تجربہ ہی کی صحیح تشریح اور تعریف کا نام مذہب ہے[9]۔ "ایمانوئیل کانٹ وہ پہلا مفکر ہے جس نے یہ سوال اٹھایا کہ یا مابعد الطبیعیات کا علم ممکن ہے؟ اپنے سوال کا خود ہی جواب دیتے ہوئے کانٹ کہتا ہے کہ اشیا کی ذوات کا علم تقریباً ناممکن ہے۔ اس کے نزدیک تجربہ سے ہر شے کی اصلیت کا علم حاصل نہیں ہو سکتا اس لیے عقلی اعتبار سے اس کے وجود کو ثابت کرنا ممکن نہیں ہوتا۔ مگر اقبال کے نزدیک کانٹ کا یہ عقیدہ ناقابل قبول ہے۔ اقبال نے مذہب کے امکان پر شرح و بسط کے ساتھ روشنی ڈالنے کے ساتھ ساتھ اسلام کے اساسی اور بنیادی عقائد اور عبادات پر نظری حوالے سے بحث بھی کی ہے، درحقیقت انھوں نے اس کے عملی پہلوؤں کی بڑی مؤثر تعبیر پیش کی ہے۔ رموزِ بے خودی میں توحید اور رسالت سے متعلق چند اشعار میں انھوں نے موضوع کا حق ادا کر دیا ہے، اسی اعتبار سے دیگر اسلامی عقائد سے متعلق وہ نظم و نثر میں عمدہ اسلوبِ بیان اختیار کرتے ہیں، مثلاً فرماتے ہیں:

زندہ قوت جہاں میں تھی یہی توحید کبھی
آج کیا ہے فقط مسئلہ علم کلام[10]
"زمانہ ایک، حیات ایک، کائنات بھی ایک
دلیلِ کم نظری قصۂ قدیم و جدید[11]

## مسیحی رہبانیت پر اقبال کی تنقید

جہاں ایک طرف اقبال کے کلام میں حیات آفریں اور عمل انگیز مذہب کی ضرورت و اہمیت پہ کلام موجود ہے۔ وہیں دوسری طرف اقبال نے کلیسا کے راہبانہ رویہ پر سخت تنقید کی ہے جو ترکِ عمل کا درس دے کر زندگی کو جامد کر دے، مسیحیت کے تاریخی و فکری پس منظر میں "رہبانیت" کا ظہور اقبال کے تنقیدِ مغرب کے پہلوؤں میں سے اہم پہلو ہے۔ ان کے نزدیک مشرقی یورپ میں مسیحیت سے پہلے ہی رہبانیت پر مبنی تصورات موجود تھے ان ہی تصورات نے افلاطون کو متاثر کیا جس کو اقبال نے راہب دیرینہ کا لقب دیا ہے۔ اور اس کے رہبانیت پر مبنی تصورات کو مذہب گوسفنداں کا لقب دیا ہے۔ اسرارِ خودی میں اس گوسفندی پر اقبال نے شدید تنقید کی ہے اور اسلامی تصوف پر اس کو منفی اثرات پر اظہار افسوس کیا ہے۔ ان کا خیال ہے کہ افلاطون کے انھی راہبانہ خیالات نے ایسی فضا پیدا کی جس میں حقائق زندگی سے فرار نیکی بن کر رہ گیا۔ ایک مرتبہ زندگی کے حقائق سے فرار کی عادت پڑ جائے تو زندگی کے دوسرے گوشوں پر بھی اس کے اثرات پڑ کر رہتے ہیں۔ کلاسیکی مغربی فکر میں افلاطون کا یہ نظریہ دراصل سقراط کے اصول فلسفہ کے اس مسلمہ سے پیدا ہوا، جو کہتا ہے کہ علم کا معروض یعنی معلوم فقط موجد ہو سکتا ہے اور ہمارے ادراک کی حقیقت مدرکات کی حقیقت کے مطابق ہوتی ہے اس نقطہ نظر سے تفکر علمی کا امکان اسی وقت

ہو سکتا ہے، جب کہ تصورات کے مستقل وجود کو تسلیم کر لیا جائے، افلاطون کا عقیدہ یہ ہے کہ مادی دنیا کا کوئی مستقل وجود نہیں، اس لیے کہ وہ ہمیشہ تغیر کا فریب ہے، ہمارا شعور اس میں ہم کو دھوکا دیتا ہے، اس حقیقت کا کوئی علم ممکن نہیں، حقیقت دراصل اس مادی دنیا میں کہیں موجود نہیں، اس لیے حقیقت کا اطلاق صرف اس شے پر ہو سکتا ہے، جو تغیر سے مبرا ہو، لیکن جب یہ کائنات ہمیشہ متغیر ہونے والی ہے، تو پھر حقیقت کا اطلاق اس پر نہیں ہو سکتا، صرف "تصورات" یا "صور علمیہ" ہی حقیقی وجود رکھتے ہیں۔ اور یہ "تصورات" یا "صور علمیہ" فکر خداوندی سے تعلق رکھتے ہیں۔ افلاطون کے اس نظریہ کا خلاصہ یہ ہے:

۱) "تصورات" ہی حقیقی معنی میں موجود ہیں۔

۲) "تصورات"، "محسوسات" سے زیادہ حقیقی ہیں۔

۳) صرف "تصورات" ہی صحیح حقائق ہیں، مادی اشیا کا وجود محض مستعار ہے، یعنی وہ ایک ایسی حقیقت ہیں، جو اصل میں "تصورات سے مستعار ہیں۔

۴) یہ "تصورات" ازلی اور ابدی ہیں۔ ان میں کوئی تغیر و تبدل واقع نہیں ہوتا۔ محسوسات ان ہی "تصورات" کا عکس ہیں۔ یہ تمام کائنات جو نظر آتی ہیں، مجاز یا استعارہ کے علاوہ کچھ نہیں۔[12]

اقبال افلاطون کے نظریہ وجود کا شدید مخالف ہے وہ اس کا اساسی طور پر غلط قرار دیتا ہے اور اس کا خیال ہے کہ اس نظریہ وجود کے زیرِ اثر زندگی سے فرار کے نظریات جنم لیتے ہیں جن سے انسانی زندگی ارتقا اور تخلیق سے محروم ہو جاتی ہے، عقل عمل سے پیدا ہوتی ہے اور اس کا آلہ کار بنتی ہے۔[13] افلاطون کے بارے میں اسرارِ خودی میں ایک پوری فصل میں گفتگو کی گئی ہے اور اس میں اقبال نے یہ حقیقت ذہن نشین کروائی ہے کہ نفی خودی اور انکارِ ذات کے منفی تصورات بنی نوعِ انسان کی تاریخ میں مغلوب اور شکست خوردہ اقوام کی ایجاد رہے ہیں اسی خفیہ دراندازی سے کام لیکر مغلوب اقوام غلام قوموں کے اخلاق کو بگاڑتی رہی ہے۔[14] اس کے بعد ایک اور فصل میں افلاطون کے خیالات پر تنقید کرتے ہوئے بتایا گیا ہے کہ مسلمان قوم کے تصوف اور ادبیات پر افلاطونی خیالات کے گہرے اثرات پڑے ہیں اور مسلمانوں کے ایک طبقے میں جو مسلک گوسفندی نظر آتا ہے وہ افلاطون ہی کے اثر سے ہے لہٰذا افلاطون کے تخیلات سے احتراز واجب ہے۔

**افلاطونی رہبانیت پر اقبال کی تنقید کے چند پہلو یہ ہیں**

۱۔ اس کا اشہب فکر معقولات کی دنیا میں گم ہے بالفاظ دیگر اس کے مسافر کو نہ قلبِ سلیم کی رہنمائی میسر ہے نہ روحانیت کی روشنی۔

۲۔ اس کے نزدیک زندگی کا راز اور کامیابی کی اساس زندگی سے فرار یعنی فکرِ اجتماعی اور شعورِ ملی کی موت میں مضمر ہے۔

۳۔ اس کے نزدیک عالمِ اسباب، بالالفاظ دیگر عالمِ حقیقت محض ایک افسانہ ہے۔

۴۔ اس کی نظر میں جو چیز سود ہے وہ در حقیقت قوموں کا زیاں ہے۔

۵۔ اس کی حکمت واقعات کے انکار اور بود کو نابود قرار دینے میں پوشیدہ ہے۔

۶۔ اس کے نظریات کی ساری اٹھان اور اس کے افکار کی فطرت ایک موہام خواب پر ہے اس کا نظریہ اعیان ایک خواب اور سراب سے بڑھ کر نہیں۔

۷۔ اس کائنات میں جو کچھ ہو رہا ہے اور یہاں نشیب و فراز کے جو پیمانے کارفرما ہیں ان کا افلاطون عملاً انکار کرتا ہے۔

یہ افلاطونی رہبانیت آگے چل کر مذہب عیسوی کا جزو لانیفک بن گئی۔ ایک بار جب زندگی سے فرار اور حقائق زندگی کے استر داد کو مذہبی نظریات کی اساس کے طور پر قبول کر لیا جائے تو انسانی توازن بر قرار نہیں رکھ سکتی۔ ان حالات میں اس کا غیر متوازن ہونا ناگزیر ہو جاتا ہے۔ بالِ جبریل ہی کی ایک نظم میں علامہ اقبال نے مغرب کی موجودہ لادینیت کو رہبانیت کا لازمی نتیجہ قرار دیا ہے۔ "دین و سیاست" کے عنوان سے ان کے اشعار میں اس بات کی وضاحت کرتے ہیں کہ چونکہ مسیحی کلپ کی بنیاد رہبانیت پر تھی اس لیے ان میں دین و دنیا کا توازن بر قرار نہیں رکھا جا سکتا تھا۔ اشعار حسبِ ذیل ہیں:

کلیسا کی بنیاد رہبانیت تھی
سماتی کہاں اس فقیری میں میری
سیاست نے مذہب سے پیچھا چھڑایا
چلی کچھ نہ پیرِ کلیسا کی پیری
ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی
ہوس کی امیری، ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لیے نامرادی
دوئی چشمِ تہذیب کی نابصیری
یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشین کا
بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری
اس میں حفاظت ہے انسانیت کی
کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری [15]

اقبال کے نزدیک زندگی ہر دم متحرک ہے اور عقلی تصورات ازل سے ساکن و جامد ہیں۔ ساحل افتادہ نہ اپنی ماہیت سے آشنا ہو سکتا ہے اور نہ اس دریا کی حقیقت سے جو اس سے آغوش متلاطم ہے۔ اقبال فرماتے ہیں۔

ساحل افتادہ گفت، گرچہ بسے زیستم
ہیچ نہ معلوم شد آہ کہ من چیستم
موجِ زخود رفتہ اے تیز خرامید و گفت
ہستم اگر می روم گر نروم نیستم [16]

اقبال کے نزدیک جب انسان محسوس کو نامحسوس کے مقابل میں بے حقیقت قرار دیتا ہے تو وہ اس عالمِ رنگ و بو سے اس کا تعلق ختم ہو جاتا ہے۔ یہ چیز اس کو فرار اور گریز کی طرف لے جاتی ہے اور اس سے رہبانیت تقویت پاتی ہے جس کی نفس کشی حیات کشی کے مترادف ہے۔[17] ایسے افلاطونی تصوف کو اقبال ناپسند کرتے ہوئے اس کی مخالفت کرتا ہے جو جو عالمِ محسوسات کو غیر حقیقی قرار دے اور خلقت کو باطل ٹھہرائے۔

بر تخیل ہائے ما فرماں رواست
جامِ او خواب آور و گیتی ربا ست

گو سفندے در لباسِ آدم است
حکم او بر جانِ صوفی محکم است[18]

اسلامی تاریخ تصوف میں جن افراد نے افلاطونی فکر کو اپنی فکر کا جزو لاینفک بنالیا ایسے صوفیاء خود بھی بود کو نابود اور نابود کو بود کہنا شروع کر دیا۔[19] افلاطون کا مسلک گو سفندی اختیار کرنے سے مسلمان قوم اپنی اس خودی سے بیگانہ ہو گئی، جس سے اس کائنات کے بڑے حصے کو مسخر کیا تھا۔ علامہ اقبال نے مسلمانوں کو خودی اور اس کی قوت سے آگاہ کرنے اور اس کے دوبارہ حاصل کرنے کے لیے اپنی گراں مایہ زندگی کو صرف کر دیا۔[20] اقبال کی رائے کے مطابق دراصل ترک وطن پرستوں نے ریاست اور کلیسا کی تفریق کا اصول مغربی سیاست کی تاریخ افکار سے اخذ کیا۔ مسیحیت کی ابتدا کسی وحدتِ سیاسی یا مدنی کے طور پر تو ہوئی نہیں تھی۔ وہ ایک نظام رہبانیت تھا جو اس ناپاک دنیا میں قائم کیا گیا اور جس کا اس لیے امورِ مدنی میں کوئی دخل نہیں تھا۔ لہٰذا جہاں تک عملی زندگی کا تعلق تھا وہ ہر معاملے میں رومی حکومت کے زیرِ فرمان رہی مگر پھر اس صورت حال میں جب آگے چل کر اسے ریاست کا مذہب قرار دیا گیا تو ریاست اور کلیسا نے دو حریف قوتوں کی شکل اختیار کر لی۔ اس لحاظ سے دیکھا جائے تو ترک وطن پرستوں کا نظریہ ریاست بڑا غلط اور گمراہ کن ہے، کیونکہ اس کی رو سے یہ ماننا لازم آتا ہے کہ اسلام کے اندر بھی کوئی ثنویت کام کر رہی ہے حالانکہ اسلام میں اس کا سرے سے کوئی وجود نہیں۔[21] اقبال بنی نوع انسان کو رہبانیت کے خطرناک اثرات سے متنبہ کر کے بے عملی کا خاتمہ کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرماتے ہیں: "جو کچھ کام ہم کر سکتے ہیں وہ صرف اس قدر ہے کہ اپنے دین کی حفاظت کریں اور اس کو رہبانیت کے زہریلے اثر سے محفوظ رکھنے کی کوشش کریں۔"[22] عیسائیت نے اتنا تو ضرور کیا کہ دوسری زندگی کے تصور سے زندگی میں روحانیت پیدا کر دی لیکن انسانی روانی کی پیچ در پیچ دنیا میں اس نے روحانیت کی کوئی قدر نہ دیکھی۔[23] مسیحی تعلیمات کا اہم ترین پہلو یہ ہے کہ ہم اپنی روحانی زندگی کے لیے کسی ایسے سرمایہ کی جستجو کریں جس کا ایک الگ تھلگ اور مستقل وجود ہو اور جسے بانی مسیحیت کی بصیرت کے مطابق فروغ ہوتا ہے تو اس دنیا کی قوتوں سے نہیں جو انسان کی روح کے باہر واقع ہیں بلکہ خود اس کے اندر ایک نئے عالم کے انکشاف سے۔[24] رہبانیت کے نقطہ نظر سے یہ دنیا ہی مصیبت کی جڑ ہے، شہواتِ نفسانی کو ٹھنڈا کرنا اور اس خواہش کو معدوم کر دینا جو ہر وقت تازہ ہو جاتی ہے، روحانیت کا تقاضا ہے۔[25] لہٰذا مسیحیت کو جس روح کی تلاش ہے اس کے اثبات کی یہ صورت نہیں کہ ہم اپنا منہ خارجی قوتوں سے موڑ لیں اس کی صورت یہ ہے کہ ہم ان روابط کے توافق و تطابق میں جو ہمارے اور ان کے درمیان قائم ہیں، اس روشنی سے کام لیں جو ہمیں اپنے اندر کی دنیا سے حاصل ہوتی ہے۔[26] اقبال اس انتہا پسندانہ رویے کی نفی کرتے ہوئے اعتدال کا درس دیتے ہوئے فرماتے ہیں: "میرا یہ مسلک ہے کہ اسلام نے دین و دنیا کے فرائض کو یکجا کیا ہے اور اس طرح بنی نوعِ انسان کے لیے ایک معتدل راہ قائم کی ہے۔ 'دنیا ہیچ است و کارِ دنیا ہمہ ہیچ است، اسلام کی تعلیم نہیں، ترک الاسباب جہالت، یعنی اسبابِ دنیا کا ترک کرنا جہالت ہے۔"[27]

اسلام نے عینی اور واقعی یا حقیقت اور مجاز کے اتصال کا اعتراف کرتے ہوئے دنیائے مادیات کو رد نہیں کیا بلکہ لبیک کہتے ہوئے اس کی تسخیر و تصوف کا راستہ دکھلایا تاکہ ہم اپنی زندگی کا نظم و انضباط واقعیت کی اساس پر کریں۔[28] لہٰذا ترکِ رہبانیت کا تقاضا ہے کہ شریعتِ اسلامیہ کا وہ حصہ جس کا تعلق، معاملات سے ہے، کو فراموش نہ کیا جائے۔[29]

ظاہر کی آنکھ سے نہ تماشا کرے کوئی

ہو دیکھنا تو دیدۂ دل وا کرے کوئی[30]

یورپ میں اصلاحِ دین کی بنیادوں پر تبصرہ کرتے ہوئے علامہ محمد اسد کے خیال میں کئی صدیوں تک یورپ کی روح کو ایک ایسے مذہبی نظام کے تحت دبایا جاتا رہا جو زندگی اور فطرت کی توہین پر مشتمل تھا۔ انجیل میں دستبرداری کی تعلیم، ایذارسانی کو خاموشی سے برداشت کرنا، جنس سے قطع تعلق کرنے کیونکہ یہی جنت سے حضرت آدمؑ و حوا کی بے دخلی کا سبب بنی تھی، اصل گناہ، مسیح کے مصلوب ہونے سے کفارہ جیسے تمام عقائد، انسانی زندگی کو ایک مثبت مرحلہ قرار دینے کی بجائے اسے ایک ضروری شیطنت اور روحانی ترقی کے راستے میں بڑی رکاوٹ بناتے تھے۔ قرونِ وسطیٰ کے دوران جب چرچ کا غلبہ تھا۔ اقبال کے نزدیک ایک مسیحیت کو جس روح کی تلاش ہے اس کے اثبات کی یہ صورت نہیں کہ ہم اپنا منہ خارجی قوتوں سے موڑ لیں بلکہ روح اور ان قوتوں میں توازن پیدا کرنے کی ضرورت ہے۔

**لیوتار کا تصورِ مذہب**

اس حوالے سے جب ہم لیوتار کی تصانیف کا جائزہ لیتے ہیں تو کسی خارجی یا بیرونی ماخذ علم کو تسلیم کئے بغیر لیوتار مغربی مفکرین کے اسلوب کی پیروی کرتا ہے۔ تاہم اس کے کام میں خدا کا ذکر موجود ہے۔ مابعد جدیدت کی لیوتار کی معروف ترین تعریف میں مہا بیانیوں پر عدم اعتماد[31] کو بہت سے ناقدین نے مذہبی بیانیے پر عدم اعتماد قرار دیا ہے۔ لائیون بوئیو (Lieven Boeve) نے لیوتار کے عیسائی مذہب کے متعلقہ مہابیانیوں کے انکار کے حوالے سے ایک نہایت اہم مضمون تحریر کیا ہے۔ جس کے عنوان میں ہی مہابیانیے سے انکار کو عیسائیت کے انکار سے تعبیر کیا گیا ہے:

> "Can God Escape the Clutches of the Christian Master Narrative?[32]"

اس مضمون کے آغاز میں یہ وہ لیوتار کے مذہبی رجحان کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ مہابیانیوں کے انکار کی مختلف صورتوں میں بظاہر کوئی ایسی چیز نہیں ہے جسے لیوتار میں خدا کے پوشیدہ نشانات سمجھا جا سکتا ہے، تاہم، یہ بات یقینی طور پر نہیں کہی جا سکتی۔ تاہم عیسائیت پر اس کی تنقید اور اختلاف کی گواہی دینے کی خواہش کو الٰہیات کی پسندیدگی قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس فرانسیسی فلسفی کی التجا کا احترام کرنے اور تفاوت کے واقعہ کی گواہی دینے کی درخواست، جو کہ تمام گفتگو کے ساتھ ہے، ایک عظیم داستان کے نمونے میں پیچھے پڑے بغیر فرق، دوسرے پن اور ماورائی سوچ کے نئے امکانات کھل سکتے ہیں۔ اس کی نظر میں عیسائی مہابیانیے اور لیوتار کے تصور ڈیفرنڈ کے مابین الٰہیاتی اشارے موجود ہیں۔[33] وہ مزید لکھتا ہے:

> I take Lyotard's criticism of the Christian grand narrative and his appeal to the 'dark God' of the Jews as a point of departure.[34]

اپنی کتاب Lyotard and Theology[35] میں لائیون بوئیو نے لیوتار کے مذہبی رجحانات کو وضاحت سے بیان کیا ہے۔ مابعد جدید سیاق و سباق کے بارے میں ہماری سمجھ پر لیوتار کے اثر و رسوخ اور جدید مہابیانیہ کے خاتمے پر ان کی تنقید کے باوجود، بشمول عیسائیت، یہ قابل ذکر ہے کہ اس کے فلسفے کو عصری مذہبی عکاسی سے سنجیدگی سے نہیں نمٹا گیا ہے۔ یہ حقیقت سب سے

زیادہ حیران کن ہے کیونکہ دیگر اختلافی مفکرین، جیسے ایمینوئل لیویناس، اور خاص طور پر جیک دریدا، کو کہیں زیادہ نمایاں پذیرائی ملی ہے۔ The Blackwell Companion to Postmodern Theology جلد ۴ کے ۵۱۶ صفحات میں، مثال کے طور پر، Lyotard کا صرف ۸ بار تذکرہ کیا گیا ہے، اور ۳۱ مضامین میں سے ایک بھی اس کی فکر کے حوالے سے عمیق مطالعے کے لیے وقف نہیں ہے۔ دوسری طرف، جیک دریدا کا نہ صرف پوری جلد میں تذکرہ اور حوالہ دیا جاتا ہے، بلکہ وہ اکثر گفتگو کے ترجیحی معاون کے طور پر بھی کام کرتا ہے جیسے کہ الہیات پر تنقید، 'تحفہ'، قربانی، عیسائیت، خدا کا نام لینا اور منفی الہیات جیسے موضوعات سے نمٹنے کے لیے۔[36] اکیڈمک اسٹڈی میں الہیات کے شعبے کے سلسلے میں لیوتار کے فلسفے پر تقریباً مکمل طور پر غائب عکاسی کے لیے صرف چند مستثنیات مل سکتی ہیں۔ خاص طور پر، جیفری بیننگٹن نے مذہب کے ساتھ لیوتار کے معاملات میں دلچسپی لی ہے، خاص طور پر اس فرق کے ساتھ جو وہ عیسائی اور 'یہودی' کے درمیان کرتا ہے، اور عیسائی مذہب کے ذریعہ 'یہودی' کے جبر میں۔ لیوتار کے کام کے مونوگراف اور مجموعوں میں بھی، شاید ہی کوئی ایسا مضمون یا کتاب ہو جس میں عیسائیت یا بالعموم مذہب سے لیوتار کے تعلق کا گہرائی اور اکثر گہرائی سے مطالعہ کیا گیا ہو۔ اکثر یہ کہا جاتا ہے کہ اس پر صرف سرسری طور پر تبصرہ کیا جاتا ہے۔ فلسفہ مذہب اور الہیات میں فرانسیسی فلسفیوں کی شراکت کے بارے میں کتابوں میں، لیوتار بنیادی طور پر لاپتہ فلسفی ہے، جس پر حال ہی میں شائع ہونے والے The Postmodern Saints of France میں صرف ایک مختصر مضمون ہے۔ اس سلسلے میں، مجھے دو معمولی مطالعات کا بھی ذکر کرنا چاہیے جو لیوتار کے ساتھ کسی حد تک پائیدار طریقے سے کام کرتے ہیں، حالانکہ کوئی بھی کام اس کے الہیات سے تعلق (یا تعارف) کا بڑے پیمانے پر جائزہ پیش کرنے کی کوشش نہیں کرتا ہے۔ بوئیو، جیمز کے اے اسمتھ James K. A. Smith کی کتاب *Who's Afraid of Postmodernism? Taking Derrida, Lyotard, and Foucault to Church* and to Clayton Crockett's *A Theology of the Sublime* کا حوالہ دیتا ہے۔ لیوتار کے کام کے بارے میں مزید گہرائی سے نقطہ نظر کو واضح کرنے کے لئے واحد حالیہ مطالعہ جارجس ڈی شریجور Georges De Schrijver کا *The Political Ethics of Jean-François Lyotard and Jacques Derrida,* ہے۔ حالانکہ یہ کام لیوتار کے فلسفے کے اعتبار سے زیادہ اور مذہبی اعتبار سے کم اخلاقی نظریہ تیار کرتا ہے۔[37] سمتھ کے خیال میں بائبل لیوتار کے مہابیانیہ کی تعریف پر پورا نہیں اترتی۔ کیونکہ اس پر ایمان عقل کی بجائے عقیدے کی بنیاد پر ہوتا ہے:

> Is it the biblical story a "metanarrative?" Is the scriptural narrative a "metanarrative" in the way that Lyotard speaks of the Hegelian system, or Marx's historical materialism, or the modern scientific narrative of progress?

لیوتار کے کام پر اسمتھ کی گفتگو پر غور کرتے ہوئے، یہ کم از کم شروع سے ہی واضح ہے کہ وہ اپنے بجائے ایونجلیکل سامعین کو قائل کرنے کی امید کرتا ہے کہ 'devil does not come from Paris' "شیطان پیرس سے نہیں آتا'، اور اسے فوری طور پر اور خصوصی طور پر نہیں آنا چاہیے۔ اسمتھ کے خیال میں مابعد جدید فکر کی ناپاک تثلیث سے ڈرنا نہیں چاہیے۔ مابعد جدیدیت کی تثلیث سے مراد جیک دریدا، لیوتار اور مشل فوکو ہیں۔ وہ مابعد جدیدیت سے جڑے اوہام کو ختم کرنے کا ارادہ رکھتا

ہے اور یہ ظاہر کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ کس طرح مابعد جدیدیت کا عیسائیوں کے ذریعہ خیر مقدم کیا جا سکتا ہے: 'Something good *can* come out of Paris.' 'پیرس سے کچھ اچھا نکل سکتا ہے۔' اس سلسلے میں، وہ دعویٰ کرتا ہے کہ عیسائیت اور مابعد جدیدیت آخر میں اتحاد بنا سکتے ہیں۔ یہ دعویٰ کہ مابعد جدیدیت 'مہابیانیوں کی طرف بے اعتباریت' ہے بالآخر کلیسیا کے ذریعہ تصدیق شدہ دعویٰ ہے، جو ہمیں ایک طرف عیسائی عقیدے کے بیانیہ کردار کی بازیافت کرنے پر مجبور کرتا ہے، بجائے اس کے کہ اسے نظریات کا مجموعہ سمجھا جائے، اور دوسری طرف ہمارے بیانیے کی اعترافی نوعیت کا اظہار ہے۔ اور اس بات کا کہ دنیا کی مسابقتی داستانوں میں ہمارا مقام کیا ہے۔[38] عیسائیوں کو در حقیقت مہابیانیوں کی مخالفت کرنی چاہیے، یہاں تک کہ عیسائی بھی، جو خود کو عالمگیر عقل سے جائز قرار دیتے ہیں۔ یہ وجہ ان کی خصوصیات کو مبہم کر دیتی ہے۔ اس کے برعکس، عیسائیوں کو علم اور سچائی کے تمام دعووں کے مخصوص بیانیوں کو اپنانے کے لیے حساس ہونا چاہیے۔ اس لیے، سمتھ کہتے ہیں، لیوتار مسیحی عقیدے کی داستانی بائبل کی بنیاد پر تنقید نہیں کرتا، لیکن عالمگیر عقل کے ذریعے مسیحی سچائی کے دعوے کے لیے بحث کرتے وقت اسے بھول جاتا ہے۔ مابعد جدیدیت کی تنقید کا نتیجہ جدید استعاراتی بیانات کی کثرت ہے، اور، سمتھ نے مزید کہا کہ اس بات انحصار ہمارے اوپر ہے کہ اس نئی صورت حال کو ہم نئے بابل کے طور پر سمجھتے ہیں یا نئے پینٹیکوسٹ کے طور پر؟۔[39]

سمتھ کے نزدیک اس کا مقصد یہ تجویز کرنا نہیں ہے کہ کیا لیوتار کا تجزیہ مسیحی عقیدے کو سمجھنے میں ٹھوس مدد کرتا ہے۔ وہ لکھتا ہے کہ میں یہ بحث نہیں کر رہا ہوں کہ ہم مسیحی عقیدے کے وعدوں کو سمجھنے میں مدد کے لیے لیوتار کی طرف دیکھتے ہیں۔ بلکہ، مسیحی مفکرین کو لیوتار کی metanarratives اور خود مختار عقل کی تنقید میں ایک ایسا اتحادی تلاش کرنا چاہیے جو مابعد جدید دنیا میں ایک بنیاد پرست عیسائی گواہ کے لیے جگہ کھولتا ہے۔ لیوتار خود مختاری کے فلسفے کے متعلق (سیکولر) فلسفے کے دعوے کو تسلیم کرتا ہے اور اس طرح ایک ایسے فلسفے کی قانونی حیثیت دیتا ہے جو خود کو عیسائی عقیدے پر رکھتا ہے۔ عوامی چوک سے عقیدے کا اخراج ایک جدید ایجنڈا ہے۔ مابعد جدیدیت کو خیالات کے وسیع بازار میں عیسائی گواہی کے لیے نئے مواقع اور مواقع کی نشاندہی کرنی چاہیے۔ خلاصہ یہ کہ لیوتار کے ساتھ اسمتھ کی گفتگو اس وقت رک جاتی ہے جب وہ میدان جس میں عیسائی بیانیہ کو بتایا جاتا ہے، جدید عقلیت کے بڑے پیمانے پر تسلط کو ختم کر کے دوبارہ کھول دیا جاتا ہے۔ مابعد جدیدیت کو یہاں لفظی طور پر 'جدیدیت کے بعد' سمجھا جاتا ہے (جبکہ لیوتار 'جدیدیت کو دوبارہ لکھنا' کا انتخاب کرے گا)۔ لیوتار عیسائیوں کو اپنے دعوے سچائی کے لیے اسی طرح کرنے کی اجازت دینے کا مقصد پورا کرتا ہے جیسا کہ دوسرے، بشمول جدیدیت پسند، کرتے ہیں۔[40] اہم لائیون کے خیال میں مسیحی عقیدے کی سچائی کو اپنے عقلی مظاہروں کی کوشش کر کے اور پھر اس کو تکثیری ثقافت پر مسلط کر کے ثابت کرنا مذہب کے لیے خطرناک ہو سکتا ہے:

> We must be careful not to continue to propagate that witness in modernist ways: by attempting our own rationalist demonstrations of the truth of Christian faith and then imposing such on a pluralist culture.[41]

## نتائج تحقیق

اقبال اور لیوتار کے تصورات مذہب کے مطالعے سے یہ بات عیاں ہوتی ہے کہ اقبال اعلانیہ طور پر ہر شعبہ زندگی میں مذہب کی عملی کار فرمائی کے قائل ہیں اور رہبانیت کی طرف لے جانے والے مذاہب کے نقاد ہیں۔ ان کے نزدیک یہ ایک زندہ قوت ہے اور ہر دور کے انسان کو مذہب کی ضرورت ہے۔ مذہب انسان کی ترقی میں مانع نہیں ہے۔ یہ انسان کو خداشناسی کے ساتھ اپنی ذات اور کائنات کی حقیقی آگاہی فراہم کرنے کی صلاحیت کا حامل ہے۔ اس کے سوا کوئی ایسا ذریعہ نہیں کہ جس سے انسان خود آگاہی کی منزل کو پا سکے۔ لیوتار کے مہابیانیوں کے انکار کو بادیٔ النظر میں انکارِ مذہب سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ وہ عقل و مذہب ہر دو کا منکر دکھائی دیتا ہے مگر اس کی تحاریر کا بغور مطالعہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ وہ تاریخی روایت میں اہلِ مذہب کی علم دشمنی سے نالاں ہیں۔ لیوتار کے مابعد جدید تصورات کا مذہب سے اتصال ممکن ہے۔

## References


[1] Allama Iqbal, Maqalat-e-Iqbal (Lahore: Aaina e Adab), 93.
[2] Allama Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, (Lahore: Sang-e-Meel Publication, 2017 AD), 69.
[3] Ghulam Mustafa Khan, Iqbal aur Quran (Idara Saqaft-e-Islamia, 1977 AD), 175.
[4] Nazir Niazi, Syed, Iqbal ke Hazoor Main (Karachi: Iqbal Academy Pakistan, 1971 AD), 154.
[5] Allama Iqbal, Kulliat-e-Iqbal Farsi (Lahore: Skeikh Ghulam Ali & Sons), 124.
[6] Iqbal, Kulliat-e-Iqbal Farsi, 124.
[7] Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 24.
[8] Iqbal, Kulliat-e-Iqbal Farsi, 717.
[9] Karamat Hussain Jafri, Syed, Mubadiaat-e-Nafsiaat (Lahore: M.R. Brothers, 1996 AD), 135.
[10] Allama Iqbal, Kulliat-e-Iqbal Urdu (Lahore: Iqbal Academy Pakistan, 2006 AD), 687
[11] Iqbal, Kulliat-e-Iqbal Urdu, 674.
[12] Abu Saeed Nur ul Deen, Islami Tasawwuf aur Iqbal (Lahore: Iqbal Academy, 1977 AD), 243.
[13] Khalifa Abdul Hakeem, Fikr-e-Iqbal (Bazm-e-Iqbal, 2005 AD), 339.
[14] Yusuf Saleem Chishti, Sharah Asrar-e-Khudi (Lahore: Iqbal Academy, 1977 AD), 330.
[15] Iqbal, Kulliat-e-Iqbal Urdu, 445-556.
[16] Khalifa Abdul Hakeem, Fikr-e-Iqbal, 340.
[17] Khalifa Abdul Hakeem, Fikr-e-Iqbal, 340.
[18] Iqbal, Kulliat-e-Iqbal Farsi, 32-33.
[19] Khalifa Abdul Hakeem, Fikr-e-Iqbal, 340.
[20] Abu Saeed Nur ul Deen, Islami Tasawwuf aur Iqbal, 249.
[21] Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 123.
[22] Iqbal, Maqalat-e-Iqbal, 178.
[23] Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 132.
[24] Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 7.
[25] Gastavali Ban, Tamaddan-e-Hind (Aagra: Dar Matbaa Shamseen, 1912 AD), 309.
[26] Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 7.
[27] Iqbal, Maqalat-e-Iqbal, 172.
[28] Iqbal, The Reconstruction of Religious Thought in Islam, 8.
[29] Iqbal, Maqalat-e-Iqbal, 271.

[30] Iqbal, Kulliat-e-Iqbal Urdu, 124.
[31] Jean Francois Lyotard, Postmodern Condition: A Report on Knowledge (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984 AD), 7.
[32] Jean Frncois Lyotard on Differends and Unpresentable Otherness: Can God Escape the Clutches of the Christian Master Narrative" in Culture, Theory and Critique by Lieven Boeve. (Routledge, 2011), 263.
[33] Jean Frncois Lyotard on Differends and Unpresentable Otherness: Can God Escape the Clutches of the Christian Master Narrative" in Culture, 263.
[34] Jean Frncois Lyotard on Differends and Unpresentable Otherness: Can God Escape the Clutches of the Christian Master Narrative" in Culture, 263.
[35] Lieven Boeve, "Lyotard and Theology". (London: Bloomsbury T&T Clark, 2014), Accessed August 12, 2022. http:// https://www.bloomsbury.com/us/lyotard-and-theology-9780567038746/
[36] Jean Frncois Lyotard on Differends and Unpresentable Otherness: Can God Escape the Clutches of the Christian Master Narrative, 4.
[37] LievenBoeve, "Lyotard and Theology", 4.
[38] Smith, James K.A., "A Little Story About Metanarratives: Lyotard, Religion, And Postmodernism Revisited," Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers: Vol. 18: Iss. 3, Article 6. (2001) Accessed December, 2021. DOI: 10.5840/faithphil200118333
[39] Smith, James K.A., "A Little Story About Metanarratives: Lyotard, Religion, And Postmodernism, 345.
[40] Lieven Boeve, "Lyotard and Theology", 6.
[41] LievenBoeve, "Lyotard and Theology", 6.