قاسم یعقوب
لیکچرار شعبۂ اُردو
علامہ اقبال اوپن یونیورسٹی، اسلام آباد

جدیدیت کی علمیات

Abstract:

What is modernity? this is an important question in a literary context? What is the difference between Modern and modernity?Is the intellectual source of Western and Eastern modernity the same? We have to go through such questions when we talk about modernism.This article seeks to define the philosophical and social boundaries of modernism.Along with this, the views of well-known Urdu critics on modernity and modernism have also been examined.

Key Workds: Modernism, Modernity , Urdu Criticism , Rationality ,

انسانی فکر کی تاریخ میں تثلیث (Trinity) کا تصور بہت اہم رہا ہے۔ یہاں تثلیث سے مراد مذہبی تثلیث نہیں جو خدا، روحِ خدا اور مسیح کو ایک وجود میں دیکھتی ہے جو واحد کو تین وجودی شناختوں میں تقسیم کر کے ایک کل کی تفہیم کرتی ہے۔ انسانی فکر میں تثلیثی نقطۂ نظر انسان اور کائنات کے درمیان تیسرے وجود کو پہلے دونوں وجودوں پر حاوی دیکھنے کا رجحان ہے۔ یعنی یہ سوال قائم کرنا کہ انسان اور کائنات کا خالق کون ہے؟ کون ہے جو انسان اور کائنات کے درمیان حیات و موت پر قدرت رکھتا ہے؟ گویا تیسرے کا تصور پہلے دو کے باہم دوچار ہونے سے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ انسان نے جب فطرت سے مکالمہ کیا تو اسے اس کی شدت کا اندازہ ہوا۔ یوں انسان نے کائنات کو سمجھنے کے لیے تثلیثی طریقہ کار اپنایا۔ قرونِ اولیٰ میں انسان اس تیسری طاقت کو فطرت سے ورا اساطیری طاقتوں میں تلاش کرنے میں مصروف رہا۔ اساطیری تصورِ کائنات میں اس حسی تجربے کے نتائج میں عقیدے یا معنی کے اَن دیکھے نظام پر یقین کرنا پڑتا تھا۔ ایک عرصے تک فطرت انسان کا سب سے بڑا چیلنج بنی رہی۔ عقلی غلبے سے قبل دیومالا نے کائناتی تشریح میں اہم کردار ادا کیا۔ دیومالائی فکر اور منطق میں ایک بڑا فرق تناقضات کا ہے۔ اساطیر پر یقین کرنے والی فکر تشبیہوں اور امیجز میں سوچتی تھی۔ جس طرح خواب اور حقیقت کا گہرا تعلق ہوتا ہے

اسی طرح دیومالائی فکر کو منطق کا ارتقائی سفر کہہ سکتے ہیں۔ کائنات پر غوو خوض دیومالائی فکر میں جنم لے چکا تھا۔ عقلی غلبے کا دور آیا تو افلاطون نے اس تثلیث کا رُخ انسان اور فطرت سے 'عالمِ امثال' کی طرف موڑ دیا۔ یوں اب انسان کو ایک اور جہان کو بطور حقیقت تسلیم کرنا پڑ رہا تھا جو فطرت اور انسان سے ماورا کہیں اور موجود ہے۔

مذاہب نے کائنات اور انسان کے درمیان خدا کے وجود سے اس تثلیث کو قائم کرنے کی کوشش کی۔ مذاہب کا کہنا تھا کہ انسان فطرت سے نبرد آزما ہوتے ہوئے اصل میں فطرت کے خالق کے اثر میں رہتا ہے۔ یوں انسان فطرت کے اصولوں کے تابع نہیں بلکہ کائنات کے ازلی خالق کے ساتھ ہر وقت تعلق میں ہے۔ 'رب العالمین' کے تصور نے انسان کے اعمال وافعال کو ایک ماورائی ہستی کے مطابق بنانے پر زور دیا۔

مغرب میں 'جدید' رویے کے ظہور سے پہلے تک یہ ثنویت کسی نہ کسی شکل میں قائم رہی۔ خاص طور پر مشرق میں مذاہب نے وجود باری تعالیٰ کے اثبات پر اس قدر زور دیا کہ کائنات کا فہم بھی اس تصور کے بغیر نامکمل اور گمراہ خیال کیا گیا۔ خدا کی ذات نہ صرف کائنات اور انسان کی وجودی حدود کو فہم دیتی ہے بلکہ ان سے ماورا اور اصل حقیقت بھی ہے۔

سولہویں صدی میں مغرب نے تثلیث کے اندر سے خدا کو خارج کر کے ثنویت (Duality) کی بات شروع کی۔ انسانی فکر کی تاریخ کے اس موڑ پر یہ سوال اٹھایا گیا کہ انسان کائنات سے نبرد آزما ہے اور کائنات کو سمجھے بغیر اس کی بے پناہ وسعت اور طاقت کو تسخیر نہیں کر سکتا۔ کائنات کو سمجھنے کے لیے کائنات ہی سے رجوع کیا جانا چاہیے۔ گویا تثلیث کے سب سے اہم عنصر خدا کو لاتعلق کرنے کی خواہش نے سر اُٹھانا شروع کیا۔ (یاد رہے، یہاں 'نفی'، 'نہیں'، 'لاتعلق' کہا جا رہا ہے) اس فکری رجحان کی باقاعدہ ابتدا ڈیکارٹ جیسے فلسفیوں کے تشکیک کے سوال سے ہوئی۔ اس کے مطابق تشکیک ہی علم کی بنیاد ہے اگر ہم علم حاصل کرنا چاہتے ہیں تو شک کریں۔ ڈیکارٹ نے موجودات میں عمل آرا ہر چیز پر شک کیا۔ 'یقین' کی یُخ کنی کے بعد وہ اس 'یقین' پر پہنچا کہ ذہن (یا انسان) وہ واحد شے ہے جس پر شک نہیں کیا جا سکتا۔ یعنی کم از کم انسان اتنا ادراک تو رکھتا ہے کہ وہ سوچتا ہے، لہٰذا ہر چیز انسان کے سوچنے یا ادراک سے اس کے ارد گرد وقوع پذیر ہو رہی ہے۔ انسان کا سب کچھ اس کے فہم کے عمل سے ہے۔ یوں ڈیکارٹ نے انسان کو مرکزیت عطا کر دی۔

ڈیکارٹ کہتا ہے:

''جب میں اپنے ذہن یا اپنے آپ کو خالصتاً سوچنے والی چیز کی حد تک سمجھتا ہوں تو میں اپنے اندر کسی

حصے کی بھی تمیز کرنے سے قاصر رہتا ہوں، (ایسے میں) میں اپنے آپ کو اکیلا اور مکمل خیال کرنے لگتا ہوں۔) "[1]

انسانی فکر کی تاریخ میں انسان کا اپنے آپ کو 'مکمل' خیال کرنے کا یہ واقعہ کوئی معمولی نوعیت کا نہیں۔ انسانی فکر پر اس کے گہرے اثرات مرتب ہوئے۔ ڈیکارٹ نے انسانی فکر کی تثلیث کو انسان/کائنات/خدا سے نکال کر انسان کے اندر ہی ذہن اور جسم کی ثنویت میں تقسیم کر دیا۔ اس کے مطابق دماغ (Brain) اور دماغ میں عمل آرا سوچ یا فکری کار گزاری (Thought process) دو الگ الگ اشیا ہیں۔ انسان چوں کہ سوچتا ہے اس لیے اسے اپنے وجود یا کائنات کے وجود کا ادراک حاصل ہوتا ہے، لہٰذا خیال یا ذہنی عمل ہی کائنات کا مرکز ہے۔ ڈیکارٹ نے کلیسائی مطلقیت (Absolutism) کو ختم تو کر دیا مگر ساتھ ہی انسان کی ایک اور طرح کی مطلقیت کا دعویٰ بھی کر دیا۔ اس کے ہاں کائنات یا انسانی وجود واہمہ یا مشکوک نہیں بلکہ وہ صرف ایک طریقہ کار کو وضع کرنا چاہتا تھا جس کی بنیاد "شک" پر ہو۔ "شک" کا طریقہ کار چوں کہ ذہن کا وصف ہے اس لیے درپردہ وہ انسانی ذہن کو کلی اختیار دینا چاہتا تھا۔

یہاں ایک نکتے کی وضاحت بہت ضروری ہے؛ عقل (Reason) اور ذہن کی مرکزیت میں باریک سا فرق ہے اور یہ باریک سا فرق علمیات کے بڑے سوالوں کو جنم دیتا ہے۔ علم کے لیے خارجی شواہد کی بجائے عقل پر یقین کرنا عقل پسند رویہ ہے، جب کہ کائنات میں ذہن کو مرکزیت دینا انسان

مرکزیت (Anthropocentrism) کہلاتا ہے۔ جب ہم عقل کو کل مانتے ہیں تو بنیادی طور پر علم کے حسی تجربے (Sense Experience) سے فاصلہ قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ حسی تجربہ ہمارے ذہنی عمل کی اُس مرکب صورتِ حال کو بیان کرتا ہے جو کسی حس کے ذریعے ذہن میں جنم لیتی ہے۔ تحسسات کو ذریعۂ علم بنانے سے وہبی (ذہن میں پہلے سے موجود) علم کی نفی کی جاتی ہے۔ عقل پسندوں نے وہبی (Innate) علم کو بنیاد قرار دیا۔ ان کے مطابق علم کی اصل ہمارے اندر موجود ہے۔ تحسسات صرف تحرک پیدا کرتے ہیں۔

عقل پسندی کی روایت یونانیوں ہی سے شروع ہو جاتی ہے۔ یاد رہے کہ عقل پسندوں کے ہاں کائنات پر شک نہیں کیا گیا اور نہ ہی عقل کے ذریعے انسان کو مرکز تسلیم کر کے معروض کی درجہ بندی قائم کی گئی۔ عقل کے فطری عمل کو استناد (Authority) کے مقابلے میں اولیت دی گئی۔ وحی یا وجدانی استدلال کو علم کی بنیاد قرار

دینے سے عقل دوسرا درجہ اختیار کر گئی۔ عقل کی اولیت کا انکار کیا جائے تو کسی عقیدے یا پہلے سے موجود نظریے کو عقلِ فعال (Active Intellect) مان لیا جاتا ہے جس سے عقل کا بنیادی فعل جو اشیا کو علت و معلول (Cause and Effect) میں دیکھنے کا عادی ہوتا ہے، معطل ہو جاتا ہے۔ انسان جب اپنے معروض سے تعلق اُستوار کرتا ہے تو اسے قدم قدم پر اس صورتِ حال کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ ہر چیز علت و معلول کے لگے بندھے نظام میں پوری طرح سمجھی نہیں جا سکتی۔ یوں وہ استناد کے حصول کے لیے عقل سے دستبردار ہو جاتا ہے اور تجربے سے عقل کے ذہنی تصورات کا سہارا لینے کی بجائے کسی تیسرے فکری نتیجے پر یقین کرنے لگتا ہے۔ عقل سے دستبردار ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ عقل کا استعمال ہی نہیں کرتا بلکہ علم، اقدار، غیر مرئی تصورات، خیر و شر یا صداقت کے معاملات میں عقل کی بجائے استناد کا سہارا لینے لگتا ہے۔

جب ذہن کو مرکزیت دی جائے تو پوری کائنات میں انسان کو اولیت مل جاتی ہے۔ علم کی بنیاد صرف انسانی ذہن بن جاتا ہے۔ باقی ہر طرح کی حقیقت مشکوک ہو جاتی ہے۔ ڈیکارٹ نے اسی ایک نکتے پر پوری تاریخ کا رُخ موڑا۔ جب انسان علم کا پیمانہ بنتا ہے تو:

۱۔ تمام اقداری نظام انسان کے تابع ہو جاتا ہے۔ استناد (Authority) کی نفی ہو جاتی ہے۔

۲۔ ہر طرح کے علم پر شک کیا جا سکتا ہے، لہٰذا کائنات میں کوئی چیز بھی درست تسلیم نہیں جاتی۔ اشیا کا فہم صرف انسان سے وابستہ ہے۔ انسان جسے اچھا سمجھے وہ اچھا اور جسے غلط سمجھے وہ غلط ہو گا۔

۳۔ 'روایت' پرستی چوں کہ پہلے سے موجود علم کا تسلسل ہے، اس لیے 'روایت پرستی' درست نہیں۔ وہ علم جو انسان خود اپنے تجربے سے تخلیق کرتا ہے، اسے اعتبار ہے۔

۴۔ خیال چوں کہ کائنات کی ہر چیز پر غور و غوض یا استدلال قائم کر سکتا ہے لہٰذا انسان ہر چیز کو سمجھ سکتا ہے۔ جسے وہ آج تک نہیں سمجھ سکا، اسے بھی جان لے گا۔

۵۔ عقلی (Rational) اور تجرباتی (Empririst)، دونوں نقطۂ ہائے نظر انسان کی مرکزیت کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔ گویا ذہن کو مرکز بنانے سے صدیوں سے چلی آ رہی اس تقسیم کو ایک کر دیا گیا۔ کانٹ نے اسے A priori میں یکجا کر دیا۔ ذہن کا قبل تجربی عمل ایک حصہ حسیات کو اور ایک حصہ عقل کو دیتا ہے۔ کچھ نتائج حسیات سے اخذ کرتا ہے تو کچھ پہلے سے موجود عقلی نتائج ان حسیات کو سمجھنے میں مدد دیتے ہیں۔

لہٰذا ہم کہہ سکتے ہیں 'انسان مرکزیت' کا فلسفہ محض عقل پسندی نہیں۔ اس بحث کے بعد ہم عقل مندی، عقل پسندی اور انسان مرکزیت میں فرق واضح کرنے کی کوشش کرتے ہیں:

۱۔ عقل سے یا Rationalist ہو کے اشیا یا اپنے معروض کا علم حاصل کرنا انسان کا فطری عمل ہے۔ عقل کائناتی عمل کو علت و معلول میں دیکھتی ہے۔ استدلال کا سہارا لینا عقل مند (Discreet) ہونا ہے۔ استناد کو ماننے والا بھی عقل مند ہو سکتا ہے۔ بلکہ ایک سطح پر جانور بھی عقل مند ہوتا ہے۔ آخر وہ زندگی گزارنے کی کچھ منصوبہ تو کرتا ہے۔ کہاں سے رزق تلاش کرنا ہے، موت کے چنگل سے کیسے بچنا ہے۔ بہتر زندگی کی تدبیر کیسے کرنی ہے۔ جانداروں کے اندر یہ عقل مندی ''شعور'' کہلاتی ہے۔ میر کا شعر ہے:

یہ توہم کا کارخانہ ہے
یاں وہی ہے جو اعتبار کیا

اوہام میں اعتبار صرف دو ذرائع سے حاصل ہو سکتا ہے: عقل یا ایمان۔ عقل چوں کہ منطق کے ذریعے فطرت کے اصولوں کو پرکھتی ہے اس لیے نتائج میں تجربہ شامل ہو جاتا ہے۔ جب کہ ایمان عقل سے زیادہ یقین مہیا کرتی ہے کیوں کہ اس میں ایک ماورائی تصور کے ذریعے حقیقت کو سمجھنے کی کوشش کی جاتی ہے، یہ راستہ زیادہ آسان اور قریبی معلوم ہوتا ہے۔ فطرت کے ساتھ چلنے کے باوجود بھی بعض اوقات عقل کے درست نتائج نہیں ہوتے جب کہ ایمان کے نتائج ہر حال میں درست ہو سکتے ہیں، کیوں کہ اسے ایک ماورائی فکر کے فیصلے سے جوڑ دیا جاتا ہے۔

۲۔ انسانی ذہن میں علم یا اشیا کی ماہیت یا خیر و شر کے تصورات کو وہبی (Innate) یا پیدائشی طور پر یقین کرنا عقل پسندی ہے۔ عقل کے اصولوں کی روشنی میں کائنات اور انسان کے رشتوں کو سمجھا جا سکتا ہے۔ عقل اشیا یا تصورات کو شک کی زد پر رکھنے کی بجائے پختہ یقین حاصل کرتی ہے۔ یوں عقل پسندوں نے استناد، وحی یا وجدانی اعمال کو بھی عقل کی کسوٹی پر رکھ کر یقین کے درجے پر لا کھڑا کیا۔] اردو دنیا میں یہ کام سرسید نے انجام دیا[عقل پسند معروض کی حقیقت کو تسلیم کرتا ہے۔ عقل پسند عقلی استدلال سے یہ نتیجہ بھی اخذ کر سکتا ہے کہ کائنات کی وسعتوں کے آگے انسان کم زور اور بے مایہ ہے۔ کائنات کی اس خود کار مشین میں انسان ایک پرزے سے زیادہ اہمیت نہیں رکھتا۔ غالب چوں کہ عقل پسند تھا، جو روایت اور جدیدیت کی

بجائے اپنے عقلی(Rational) رویے کو ترجیح دیتا تھا،اس لیے اُس کے ہاں ذات کی کمزوری اور زندگی کی بے ثباتی کا رویہ بھی غالب دکھائی دیتا ہے:

کیوں گردشِ مدام سے گھبرا نہ جائے دل
انسان ہوں پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں

ہوا چرچا جو میرے پانوں کی زنجیر بننے کا
کیا بے تاب کاں میں، جنبشِ جوہر نے آہن کو

فطرت انسان کی راستے میں ہر وقت رکاوٹ کے لیے تیار بیٹھی ہے۔ یونہی پاؤں کی زنجیر بننے کے لیے کوئی راستہ ملتا ہے تو اس کی وارستگی کو ختم کرنے کے صرف اسباب ہی پیدا نہیں ہوتے بلکہ سامان بذاتِ خود بھی متحرک ہو جاتا ہے کہ کسی طرح رکاوٹ کا باعث بنے۔ کان میں لوہا تک زنجیر بننے کے لیے آمادہ دکھائی دیتا ہے۔ عقل پسند جتنا خود کو طاقت ور دکھا رہا ہوتا ہے، اتنا ہی اس کے اندر یہ احساس جاں گزیں ہوتا ہے کہ وہ کمزور ہے، فطرت کی اس بے پایاں وسعت کے آگے وہ ہیچ ہے۔ عقل ہی اسے بتاتی ہے کہ وہ لحہ لحہ جھڑ رہا ہے اور ایک دن ختم ہو جائے گا۔

۳۔ انسان مرکزیت کا فلسفہ عقل پسندی سے یکسر مختلف ہے۔ انسان کو مرکزیت دینے والا انسانی ذہن کو استناد سمجھتا ہے باقی ہر چیز پر شک کرتا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ پوری کائنات اسی کے دم سے ہے۔ وہ کائنات کی تشریح کرنے کی بجائے، کائنات کو اپنی تشریح کے لیے سمجھتا ہے۔ خود کو مرکز بنانے سے عقل مندی، عقل پسندی، تجرباتی، استنادی اور وجدانی ذرائع علم کو انسان کے حوالے سے پرکھتا اور سمجھتا ہے۔ اس کا بڑا مسئلہ کائنات کا علم جاننا نہیں بلکہ کائنات میں انسان کو سمجھنا ہے۔ چوں کہ ہر چیز کا پیمانہ انسان ہے لہٰذا ہر علم انسان کے حوالے سے پورا اترنا ضروری ہے۔ انسان مرکز فکر کے لیے یہ ضروری نہیں کہ کائنات کیسی ہے، اسے کون چلا رہا ہے، کب ختم ہو جائے گی۔ بلکہ وہ جاننا چاہتا ہے کائنات انسان کے لیے کیسی ہے، انسان اسے کیسے استعمال میں لا سکتا ہے اور کب تک انسان کے لیے کارآمد رہ سکتی ہے۔ سائنس نے انسان کو سمجھنے یا اسے کائنات کا مرکز بنانے میں بہت مدد فراہم کی مگر یونہی سائنس کے ہاتھوں انسان بے دخل ہونے لگا یا کائناتی وسعتوں کے دھندلکوں میں کھونے لگا تو اس نے سائنس کو خیر باد کہہ کے از سرِ نَو اپنے وجودی ابعاد کو تلاش

کرنے کی سعی شروع کر دی۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بیسویں صدی میں انسان نے اپنی مرکزیت کو پانے کی دوبارہ سے ایک نئی کوشش کی۔ سائنس کو خیر باد کہنے کا یہ مطلب نہیں تھا کہ انسان کو مرکزیت سے محروم کر دیا جائے بلکہ سائنس کو رکاوٹ تسلیم کیا جانے لگا تو اسے ہٹا دیا گیا۔ سو انسان کسی طرح بھی مرکز سے غائب نہیں ہونا چاہیے۔ بیسویں صدی میں یہ فکر اپنے عروج پر پہنچ گئی۔

جدیدیت پر مزید گفتگو سے پہلے جدیدیت کی تعریف وضع کر لینی چاہیے۔ کیوں کہ ''جدیدیت ''بطور اصطلاح اپنے لفظی مادے 'جدید 'کی وجہ سے اکثر خلطِ مبحث کا باعث بنتی ہے۔ جدیدیت 'جدید 'ہونا نہیں ہے جس کے لغوی معنی نیا، موجودہ یا عصرِ حاضر سے وابستہ ہیں، جو اپنی حدود میں ہر زمانے کا فطری رویہ ہے۔ جدید جدیدیت سے اتنا ہی مختلف ہے جتنا ادب (Literature) ادب (Respect) سے مختلف ہے، لہٰذا کیلنڈری جدیدیت کا جدید فکر سے کوئی تعلق نہیں۔ اسے جدیدیت کے زُمرے میں زیرِ بحث نہیں لایا جا سکتا۔ ضمیر بدایونی لکھتے ہیں:

> ''جدیدیت قائم ہے اپنے تصورِ انسان پر جس کی ابتدا نشاۃ ثانیہ کی انتقادی روح یا Critical Spirit سے ہوتی ہے۔ ''انسان مرکزیت ''اس نظامِ فکر کی روح ہے۔ جسے انسان پرستی بھی کہہ سکتے ہیں۔ انسان پرستی کے دور میں علم الانسان سب سے زیادہ اہمیت اختیار کر جاتا ہے۔ ادب بھی علم الانسان کے اہداف کی تکمیل کرتا ہے، جدیدیت کی ساری لہریں اسی انسان پرستی کی فضا سے گزرتی ہیں۔ آرٹ اور فلسفے کی ساری تحریکیں دراصل اسی بنیادی فکر کی توسیع ہیں۔''(۲)

آرٹ اور فلسفے کی ساری تحریکیں جو انسان پرستی سے وابستہ ہیں، انسان کی جمالیاتی اقدار کو انسانی اقدار کے طابع تصور کرتی ہیں۔ یہ الگ بات کہ ادبی جدیدیت میں انسان پرستی (Humanism) کی لہر انسان کی جمالیاتی اقدار کی تشکیل میں ایک ہمہ گیر ادبی تجربے کے طور پر ظاہر ہوئی، جس کی بنیاد تخلیقی واردات کے ''نئے پن '' سے وابستہ تھی۔ جدید ادب نے انسان کو مرکز بنایا تو انسان کا تجربہ ''آج'' سے منسلک ہو گیا۔ 'آج 'ہمہ گیر اور نئے پن کا متقاضی رہتا ہے جس سے ادب کا بنیادی سوال 'انسان اور زندگی 'معرضِ سوال میں آ گئے۔ دوسرے لفظوں میں انسان کو مرکز میں لانے سے انسان کی بے بسی، معاشی ناہمواری اور وجودی کرب جیسے موضوعات بھی مرکز میں آ گئے۔ ساتھ ہی جدید ادب نے انسان کو نئی فکریات سے جوڑ کے روایت کے کلاسیکی کینن کی نفی کی، جس

سے نیا تصور انسان وجود میں آیا۔ ان تمام فکری و ادبی کار گزاری کے ڈانڈے انسان پرستی سے جا ملتے ہیں۔ 'آکسفرڈ ریفرنس' کے مطابق:

''عام طور پر ایسی تحریک یا خیالات کی فضا خاص طور پر، فنونِ لطیفہ، ادب یا فنِ تعمیرات میں ہو جو پرانے یا روایتی کی تبدیلی یا اختتام اور نئے تخلیقی گروہ (avant-garde) کے آگے بڑھنے کی حمایت کرتی ہو۔ مزید یہ کہ روشن خیالی کی تحریک کے نظریات اور تصورات سے جڑی ہوئی ہو۔''(۳)

گویا جدید ہونا محض پرانے کے مقابلے میں نیا کرنا نہیں بلکہ اُس تصورِ انسان سے وابستہ ہونا ہے جو روشن خیال نظریات سے جڑا ہوا ہے، جس میں انسان ہی ہر چیز کا پیمانہ ہے۔ جدیدیت ایسی اصطلاح ہے جو اس کے معنی کے اندر گم ہے۔ عموماً کسی علم یا نظریے کی تشریح کرتے ہوئے اُسے دوسرے علوم یا نظریوں سے علیحدہ کرنا پڑتا ہے۔ جدیدیت کی بنیاد 'تصورِ انسان' پر تھی جو صدیوں سے چلے آ رہے تصورِ انسان کو بے دخل کرنے سے وجود میں آئی۔ جدیدیت سے ملتا جلتا تصور 'جدید ہونا' بھی ہے جو انسانی سرشت کا جبلی خاصا ہے۔ انسان 'نئے پن' سے ایک فطری ربط رکھتا ہے۔ جدید ہونا ایک جبر کی طرح انسان کے طرزِ عمل سے جڑا رہتا ہے۔ ذہنی تناظر تجربے سے تشکیل پاتا ہے یا اُس پر انحصار کرتا ہے۔ 'جدّت (Newness)' جدید ہونے کی صفت ہے، البتہ جدیدیت جدت نہیں اور نہ ہی جدیدیت فرد کی اس ثقافت کا لازمی جزو ہے، جسے جدت ہر زمانے میں بدلتی رہتی ہے۔

انسانی فکر میں جدیدیت کوئی معمولی واقعہ نہیں تھا۔ کائنات اور انسان کے درمیان خدا کے وجود کو خارج کر دینے سے انسان نے خود کو مرکزیت عطا کی۔ ایک حد تک ہر جاندار اپنے وجود کی وجودی شناخت کے لیے کائنات کی اس ہمہ گیر وسعت کے سامنے خود کو اہم سمجھتا ہے۔ لامتناہی فطرت کے آگے بہر حال اسے اپنا وجود برقرار رکھنا ہوتا ہے۔ شناخت کے بغیر وہ معدوم ہو سکتا ہے۔ بقا کا سوال ہر جاندار کے لیے ازلی اور ابدی ہے۔ یہاں مرکز بننے سے زیادہ کائنات کی وسعت کا اعتراف اسے گھیرے رکھتا ہے۔

جدیدیت کی فکر بنیادی طور پر انتخابی یا اکتسابی ہے۔ کوئی بھی نظریہ یا عقیدہ انتخابی یا اکتسابی ہی ہوتا ہے۔ بہت سی فکروں کو رد کرنے کے بعد نظریاتی ترجیح اختیار کرتا ہے۔ انسان جب فطرت سے نبرد آزما ہوتا ہے تو اس میں تخلیقِ فطرت کا سوال پیدا ہوتا ہے جو خدا، دیوتا یا مافوق الفطرت ہستیوں کو دیکھنے پر آمادہ کرتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں کائنات اور انسان کے ساتھ خدا کی تثلیث ایک طرح کا فطری رد عمل بھی ہے مگر کائنات اور انسان کے ٹکراؤ

میں اس تیسری قوت 'خدا' کو ہٹا کے خود کو مرکزیت عطا کر دینا فطری یا از خود عمل نہیں۔ اس کے لیے انتخابی یا اکتسابی ہونا پڑتا ہے۔ نظریہ 'نظر' سے ہے، یعنی کسی فکر کو ناظر کی آنکھ سے دیکھنا۔ یونانی اسے 'تھیوریا' کہتے تھے۔ نظریہ بہت غور و خوض کے بعد اپنانا پڑتا ہے۔ یہ اشیا کے بارے میں انسان کا فطری ردعمل نہیں۔ جدیدیت میں انسان مرکز فلسفے کو فکری سطح پر اپنایا گیا۔ اسے باور کروایا گیا کہ وہ کائنات کا مرکز ہے۔ کائنات اس کے لیے بنی ہے، وہ کائنات کے لیے نہیں بنا۔ نظامِ کائنات میں انسان کے علاوہ کسی بھی مخلوق یا مافوق الفطرت ہستی کو اس میں دخل دینے کی ضرورت نہیں۔ انسان میں خود اتنی تخلیقی صلاحیت ہے کہ وہ اشیا پر قدرت حاصل کر لے۔ ہر چیز کائنات کے اندر ہے۔ یہیں سے جنم لیتی ہے اور یہیں فنا ہو رہی ہے۔ ماورائیت کو تسلیم کرنے سے انسان اپنی طاقت کی بے مہا باصلاحیتوں سے اندھا ہو جاتا ہے۔ لہٰذا ماورائیت سے نجات حاصل کی جائے۔ یہ خالصتاً نظریاتی نقطۂ نظر (Approach) تھا۔ اس کے لیے تاریخ کے فکری دھارے کے رُخ کو موڑا گیا۔ جدیدیت نے تصور انسان کو بدل کے رکھ دیا۔ ایسے معاشرے جہاں مذاہب بطور قوت کے تصور کائنات کی تشکیل کر رہے تھے، وہاں بھی انسان مرکزیت نے حملہ کیا۔ انسان کو خدا اور فطرت کے مقابلے میں زیادہ طاقتور دکھانے کی کوشش کی جانے لگی۔ بلکہ انسان کو کائنات کا شاہکار منوانے کے لیے خدا کو چھوٹا کر کے دکھایا گیا۔ ایسی انسان مرکزیت مذہب کے راستے سے قائم ہوئی۔

جدیدیت کی عمارت سائنس مرکزیت پر کھڑی تھی جو انسان کی تخلیق کردہ ایجاد تھی۔ سائنس کائنات کو خدا کے ہاتھ سے لے کر انسان کو تھما رہی تھی۔ سائنس ہی نے یقین دلایا تھا کہ انسان اور فطرت کے درمیان کوئی شے موجود نہیں۔ فطرت بے رحم ہے، اسے قابو میں لائے بغیر انسان نامکمل ہی رہے گا۔ آہستہ آہستہ جب انسان اپنی وجودی کرائسس کا شکار ہوا تو وہ سب سے پہلے سائنس کی بالادستی کے خلاف ہوا۔ انیسویں اور بیسویں صدی کی ادبی تحریکوں نے انسان مرکزیت فلسفے کو بچانے کے لیے ہی سائنس مرکزیت سے انکار کیا تھا۔ تاثریت، انفرادیت، اظہاریت، ماورا حقیقت اور ڈاڈائیت وغیرہ اسی مرکزیت کو پانے کی خواہش سے مملو تحریکیں ہیں۔

ناصر عباس نیر نے جدیدیت کو ہر ثقافت کا لازمی جزو بتایا ہے۔ ان کے نزدیک ہر ثقافت اپنے اندر جدیدیت کے بیج رکھتی ہے۔ جدید یا جدّت تو ہر ثقافت کا لازمی جزو ہو سکتا ہے، کیوں کہ ایک ثقافت زیادہ دیر تک اپنے تخلیقی جبر کو روک کے نہیں رکھ سکتی۔ اسے بہر حال نئے فکری و فطری چیلنجز سے نبرد آزما ہونا پڑتا ہے۔ جدّت ہر ثقافت کو نئے آہنگ سے مزین کرتی اور زندگی آموز صلاحیتوں سے نوازتی رہتی ہے، مگر انسان مرکز جدیدیت کیسے ہر ثقافت کی مٹی کا بیج ہو سکتی ہے؟ ناصر عباس نیر لکھتے ہیں:

''جدیدیت کی علمیات بشر مرکزیت تھی، جو فرد کی اپنی دنیا خود پیدا کرنے سے عبارت تھی اور اس کا تعلق انسانی ذہنی و روحانی ارتقا سے تھا مگر اسے مغرب سے مخصوص قرار دیا گیا۔ چناں چہ ہمارے یہاں جدیدیت سے متعلق جو بیانیے رائج ہوئے، ان میں جدیدیت کے اساسی سرچشمے، یعنی اس کی علمیات (نیز اس کے مخصوص ذہنی رویہ ہونے) پر کم سے کم توجہ ہوئی اور جدیدیت کی مغربی ثقافتی شناخت پر اصرار ہوا۔ اس میں بڑا حصہ خود برطانوی حکمرانوں کا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ جدیدیت کی حمایت اور اس کی مخالفت اس ایک نکتے سے پھوٹتی ہے کہ ''جدیدیت مغربی الاصل '' ہے۔ جدیدیت کا نظری آفاقی تصور، نیز اس کا مخصوص ذہنی رویے سے متعلق ہونا نظروں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔)''(۴)

ناصر عباس نیر جدیدیت کو مقامی تجربہ کے طور پر دیکھتے ہیں۔ جدیدیت آفاقی ہونے کے باوجود مقامی طور پر ہر تہذیب کا فلسفۂ فن اور فلسفہ زندگی ہے۔ ان کے نزدیک جدیدیت کا بنیادی استدلال ہمارے تصورِ کائنات کا حصہ بن جاتا ہے تو ہمیں ایک نئی آنکھ مل جاتی ہے، پھر دنیا اور طرح نظر آنے لگتی ہے؛ ہم پہلے اپنے تصور کائنات کے تحت دنیا کو جیسے دیکھتے چلے آرہے تھے، اس سے مختلف دنیا دکھائی دیتی ہے۔ ظاہری بات ہے جدیدیت کا بنیادی استدلال ''بشر مرکزیت '' ہے۔ جب ہم جدیدیت کو کسی بھی ثقافت کا ''بیج '' قرار دیں گے تو اسے ثقافت کا خلقی اور پیدائشی حصہ سمجھیں گے۔ بیج کی یہ خاصیت ہوتی ہے کہ وہ جسے پیدا کرتا ہے اور جس سے خلق ہوتا ہے دونوں سے فطری رشتہ رکھتا ہے۔ خلقی (Innate) ہونے کا مطلب ہے کہ بیج میں تخلیق کی وہ تمام خاصیتیں پہلے سے موجود ہے جو وجود (Existance) کا بنیادی جزو ہیں۔ اس نے نمو اور تخلیق کے رویے وجود (Actuality) میں آنے کے بعد نہیں سیکھے بلکہ اس کے اندر موجود تھے، اسے اظہار میں لانے میں تاخیر ہو سکتی ہے مگر ایجاد نہیں کیا جاسکتا ہے۔ ناصر صاحب کے نزدیک ایسا ہو سکتا ہے کہ جدیدیت کے بیج کو دریافت کرنے میں دیر لگ جائے۔ طویل عرصے تک اس کا 'بیج' ثقافت کے بطن میں پڑا رہے اور اس پر توجہ نہ ہو۔ اگر وہ بیج ہے اور ثقافت کی مٹی میں دبا ہوا ہے تو لازمی امر ہے کہ وہ کبھی نہ کبھی تو پھوٹے گا۔ یوں جدیدیت کسی ایک تہذیب یا ثقافت کا معاملہ نہیں۔ یہ کسی بیرونی ثقافت کی اثر پذیری سے بھی پھوٹ سکتی ہے۔ گویا جدیدیت کا پودا اپنی ثقافت کی مٹی کے بیج سے جنم لیتا ہے، کہیں باہر سے اکھاڑ کے نہیں لگایا جاسکتا۔ ہر ثقافت میں جدیدیت کے بیج موجود ہوتے ہیں۔ ناصر صاحب کے نزدیک جدیدیت ایک وراثتی (Hereditary) حصہ ہے جو عیاں ہونے میں تاخیر کے باوجود کلچر کا فطری لازمہ ہے۔ ناصر عباس نیر صاحب نے جدیدیت کو 'جدّت' کے

معنوں میں استعمال نہیں کیا۔ اگرچہ یہ ساری بحث 'جدّت' یا 'حال سے مطابقت' کے حوالے سے معلوم ہوتی ہے۔ جدت کا بیج تو ہر مٹی کا فطری لازمہ ہو سکتا ہے، مگر جدیدیت جو خالصتاً انسان مرکز نظریاتی نقطۂ نظر کی حامی تحریک تھی، کیسے بیج کی طرح ہر مٹی میں ہو سکتی ہے؟ وہ جدیدیت کی علمیات پر بھی زور دیتے ہیں جو خالصتاً بشر مرکزیت پر کھڑی ہے۔ مغربی جدیدیت اپنی علمیات (بشر مرکزیت) کے ساتھ موجود میں آئی مگر اسے خاص تناظر اور مخصوص ثقافتی رویوں کے ساتھ ہر جگہ نافذ کرنے کی کوشش کی گئی۔ ناصر صاحب کو جدیدیت کی علمیات پر اعتراض نہیں، جو بشر مرکزیت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہو سکتی۔ وہ معترض ہیں تو صرف اس بالادستی اور طریقہ کار پر جو نوآبادیاتی تصرف سے فکری تشکیل کرتا ہے۔ یوں جدیدیت صرف مغربی الاصل نہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> ''اگر جدیدیت نظری سطح پر آفاقی ہے اور تجربے کی سطح پر مقامی ہے تو یہ کیوں کر ممکن ہے کہ جدیدیت صرف مغرب ہی میں رونما ہوئی ہو؟ بہ ظاہر یہ سوال اس عمومی تصور کی رو سے بے معنی محسوس ہوتا ہے جس کے مطابق گزشتہ ڈھائی تین صدیوں سے دنیا کے ہر کونے میں جدیدیت، مغرب ہی کے راستے سے پہنچی ہے۔ ہمارے یہاں اس وقت جدید طرزِ زندگی کے جتنے مظاہر ہیں، جتنے علوم ہیں، جدید ادب کے جس قدر تخلیقی نمونے اور تنقیدی مباحث ہیں، ان کے بارے میں عام رائے یہ ہے کہ وہ مغرب سے آئے ہیں۔ قصہ یہ ہے کہ مغرب نے جدیدیت کو ادارہ جاتی شکل دی ہے؛ مغرب نے جدیدیت کا اجتماعی، بالاتفاق تجربہ کیا ہے، ان قوتوں کو شکست دی ہے جو جدیدیت مخالف تھیں۔ مغربی سماج کو جو نظری اور مادی قوتیں یا ادارے رواں رکھتے ہیں، انھیں جدیدیت کی طرز پر ڈھالا گیا ہے، وہاں سب طرح کا علم۔۔ فطرت سائنسوں سے سماجی سائنسوں اور اخلاقیات و جمالیات تک۔۔۔ کا منبع انسانی عقل، انسانی تحقیق ہے۔ سچائی کا معیار مشاہدے اور شہادت پر ہے عقیدے پر نہیں۔''(۵)

اگر اس بحث کو سمیٹا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ؛

۱۔ ناصر صاحب کو برصغیر میں جدیدیت کی نوآبادیاتی طرزِ اشاعت سے اختلاف ہے اس کی فکر سے نہیں۔ اگر جدیدیت ہر ثقافت کا خلقی رویہ ہے تو اسے کسی بھی طریقے یا نہج سے اختیار کیا جا سکتا ہے۔ یعنی مغربی سماج اپنے طریقے سے اس بیج کی خلقی نمو کرے گا اور مشرق اپنے طور پر۔ ہر ایک جگہ بشر مرکزیت کا فلسفہ ہی رہے گا البتہ اس کے کچھ عناصر کم یا زیادہ ہو سکتے ہیں۔ جدیدیت کی مختلف شکلیں ہونے کا یہ

مطلب نہیں کہ اس کی علمیات بھی مختلف ہو گی، ورنہ جدیدیت کا سوال ہی بے معنی ہو جائے گا۔ جیسے مذہب کی عملی اشکال میں تو اختلاف ہو سکتا ہے مگر ہر مذہب کی علمیات یا بنیادی تصورات ہر جگہ ایک رہتے ہیں۔

۲۔ اگر جدیدیت عین فطری ہے تو اسے کسی بھی بہانے رائج ہونے میں کیا قباحت ہے۔ نوآبادیاتی ذرائع سے سامنے آنے والی جدیدیت پر صرف یہ اعتراض کیا جا سکتا ہے کہ اس میں دوسرے معاشرے کے کچھ عناصر بھی شامل ہو جاتے ہیں؟ جو 'مقامیت' پر ایک جبر ہے۔ اس طرح جدیدیت کے ان عناصر کو نشان زد کیا جا سکتا ہے۔ جدیدیت کا ظہور تو بہر طور ایک نعمت ہی رہتا ہے۔

۲۔ ناصر صاحب کو یہاں اعتراض ہے کہ اسے مغربی الاصل کیوں کہا جاتا ہے یعنی بشر مرکزیت (جو خدا کے تصور کی لاتعلقی پر کھڑی فکر ہے) دنیا کے سماجوں میں اپنے اپنے ثقافتی تناظر کے مطابق ہونی چاہیے۔

۳۔ جدیدیت کے بیج میں جو ہماری ثقافت میں نوآبادیاتی آبیاری سے پھوٹا، جتنے علوم اور مظاہر موجود تھے یا جدید ادب کے جس قدر تخلیقی نمونے اور مباحث موجود ہیں وہ مغربی الاصل نہیں بلکہ مقامی ''جدید تجربہ'' رکھتے ہیں۔

۴۔ مغرب میں ہر طرح کا علم، فطری سائنسوں سے سماجی سائنسوں اور اخلاقیات و جمالیات تک کا منبع انسانی عقل، انسانی تحقیق ہے۔ سچائی کا معیار مشاہدے اور شہادت پر ہے عقیدے پر نہیں۔ تو کیا جدیدیت کہیں بھی کسی بھی ثقافت میں اپنی اسی علمیات میں موجود ہوتی ہے؟ ظاہری بات ہے جدیدیت اپنی بنیادی Epistemology میں بشر مرکزیت ہی ہے۔ اس کی عملی حالت ہر ثقافت میں مختلف ہو سکتی ہے مگر اپنے ''خلقی (Innate)'' رویے یا کردار سے انحراف نہیں کر سکتی۔ جب ہم یہ مان لیتے ہیں کہ جدیدیت عقل کے ذریعے کائنات کی کلی تفہیم کو مانتی ہے، بشر مرکز ہے اور انسان کی اپنی ''دیوتائی'' خصوصیات پر یقین رکھتی ہے تو ہمیں دنیا بھر کے معاشروں میں روایت اور جدیدیت کی بڑی تفریق کو ہمیشہ کے لیے ختم کر دینا ہو گا۔

ناصر صاحب نے جدیدیت کو کئی جگہوں پر فطری اور جبلی رویے کے طور پر تسلیم کیا ہے۔ جبلی طور پر انسان کو کائنات مرکز ماننا تو ایک طرف، انسان تو خدا کے وجود کو بھی فطری طور پر نہیں مانتا۔ پیغمبروں کو آ کے بتانا پڑتا ہے کہ خدا کا کہیں وجود ہے۔ آج بھی سب سے بڑا نزاعی مسئلہ وجود باری تعالیٰ کا اثبات ہے، انسان مرکزیت کیسے انسان

کا فطری رویہ ہو سکتا ہے؟ دھرم، مذہب اور عقیدے سب انسان خود انتخاب کرتا ہے۔ انسان غور و خوض کے بعد ان کو اپناتا ہے۔ دھرم یا عقیدے سیال حالت میں نہیں ہوتے ہیں جو ایک برتن سے دوسرے برتن میں انڈیل دیے جائیں۔ عقیدہ 'عقد' سے ہے جس کے لغوی معنی ہیں باندھنا۔ یعنی ہم مخصوص تصورِ کائنات کو اختیار کرتے ہیں، اسے اپنے فکری نظام کے ساتھ باندھتے ہیں۔ باندھنے سے ظاہر ہو رہا ہے کہ عقیدہ جبلی چیز نہیں۔ یہ فکری و جذباتی رویوں سے الگ ہے جسے اختیار کیا جاتا ہے۔ الگ اشیا کو ہی باندھا جاتا ہے۔ جو خلقی طور پر انسان کے ساتھ جڑی ہوئی ہوں، اسے باندھنے یا جوڑے رکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ ناصر عباس نیر صاحب جدیدیت کو لسان کی فطری صلاحیت کی طرح انسان کا وراثتی حق تسلیم کرتے ہیں:

> ''ہمارا موقف ہے کہ ہر ثقافت میں جدیدیت کا بیج موجود ہوتا ہے یعنی مخصوص ذہنی رویے کے طور پر جدیدیت ہر خطے میں وجود رکھتی ہے۔۔۔۔ جدیدیت کی ایک سادہ سی تعریف یہ ہو سکتی ہے کہ ''اپنی بشریت میں تخلیق و تجدد کی دیوتائی خصوصیات میں یقین رکھا''؛ یعنی دیوتاؤں، یا دیگر طبیعی و مابعد طبیعی مقتدر طاقتوں کی بجائے خود اپنے اندر دیوتائی خصوصیات دریافت کرنا، اور بروئے کار لانا۔ بلاشبہ یہ ایک قولِ محال ہے۔ ایک طرف مابعد الطبیعی قوت سے گریز اختیار کرنا، دوسرے طرف خود اپنے اندر اسی قوت کو بیدار کرنے کی سعی کرنا، مگر یہی تناقض جدیدیت کی سب سے بڑی قوت ہے۔ اسے جدیدیت کی مرکزی فکری استعداد یعنی Competence کہا جا سکتا ہے۔ یہ استعداد تمام ثقافتوں میں اسی طرح مشترک ہے جس طرح زبان سیکھنے کی صلاحیت تمام انسانوں میں مشترک ہوتی ہے۔''(۲)

یہاں کچھ سوال جنم لیتے ہیں:

۱ کیا آج ہر ثقافت یا خطے میں جدیدیت اسی علمیات کے ساتھ موجود ہے جو مغرب الاصل فکری رویہ ہے؟

۲۔ کیا جدیدیت محض ذہنی رویہ ہے؟

۳۔ طبیعی و مابعد طبیعی مقتدر طاقتوں کو جھٹک دینا کیا اس قدر آسان ہے کہ انسان اپنی مرکزیت تسلیم کروا لے؟

۴۔ یہ طبیعی و مابعد طبیعی مقتدر طاقتیں کون سی ہیں؟ وہی جنھیں اساطیری زمانے فطرت کی قوت اور مذاہب خدا کہتے رہے ہیں؟ کیا انسان ہمیشہ سے اور ہر خطے میں اپنی دیوتائی خصوصیات کے ساتھ زندہ رہتا آیا ہے؟

۵۔ کیا بشریت کو طبیعی و مابعد طبیعی مقتدر طاقتوں کے مقابلے پر تعمیر کر لینا لسانی فطری استعداد کی طرح ہے ؟جو ہر انسان میں جبلی رویے کی طرح موجود ہے۔

۶۔ اگر 'لسانی استعداد اور جدیدیت کی استعداد میں کافی مماثلت ہے' تو کیا جدیدیت اختیار کی جاتی ہے یا زبان کی Competence کی طرح ہر انسان کے اندر موجود ہوتی ہے ؟

اس سے تو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انسان عقیدوں کی تشکیل اپنے ماحول سے کشید کرتا ہے جب کہ اپنی دیوتائی خصوصیات (جدیدیت) کا یقین اسے خلقی رویے کے طور پر ملتا ہے۔ اگر ایسا ممکن تھا تو انسان ایک زمانے تک قبل جدید معاشروں میں اساطیری فکریات سے نبرز آزما کیوں رہا؟ مذاہب کی مختلف شکلیں آج بھی کسی نہ کسی شکل میں قائم کیوں ہیں؟ جس میں بشر مرکزیت فلسفے کی نفی اور اس کے مقابلے میں خدا کے فکری و وجودی اثبات کو لازمی امر کے طور پر مانا جاتا ہے۔

ایسا لگتا ہے کہ یہاں جدیدیت کی بجائے عقل پسندی کی علمیات زیرِ بحث ہیں۔ عقل کی کارکردگی میں تجریدی اور تخیلاتی عنصر موجود ہوتا ہے۔ عقل سے اشیا کو دیکھنا یا ماپنا فطری یا جبلی رویہ ہے۔ ایک طرح کی ذہن کی Competence ہے، جو اشیا کو علت و معلول میں دیکھنے کی جبلی خاصیت رکھتی ہے۔ (اس پر آغاز میں تفصیل سے بات ہو چکی ہے) لہٰذا عقلی رویہ اور انسان کو ہر عقلی رویے کا منبع مان لینا دو مختلف زاویے ہیں۔

ناصر صاحب اردو کی جدیدیت کو نوآبادیات سے پہلے موجود دیکھتے ہیں:

> ''بیدل اور غالب [دونوں کی فکر اور شعریات میں بہت مماثل ہے؛ دونوں برصغیر کے 'جدید شاعر' ہیں اور ان کی جدیدیت کا مغربی جدیدیت سے کوئی تعلق نہیں۔ ان کی جدیدیت اپنی ہے، مقامی ہے اور خود انھی سے مخصوص ہے۔''(۷)

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر جدیدیت ایک فکر ہے اور اس کی علمیات (بشر مرکز) ہر جگہ ایک ہے تو غالب اور بیدل کی جدیدیت کا مغربی جدیدیت سے 'کوئی تعلق' کیسے نہیں ہو سکتا۔ یہ تو ممکن ہے کہ جدیدیت کا عملی روپ مختلف ہو مگر ان کا آپس میں کوئی تعلق نہ ہو، ناممکن ہے ؟

ناصر صاحب کی بات بالکل درست ہے کہ بیدل اور غالب کی ''جدیدیت'' مغربی نہیں اور نہ اُس سے کوئی براہ راست تعلق ہے کیوں کہ ان شعرا کے ہاں جدیدیت نہیں بلکہ عقلی رویہ بطور شعری محرک کے سامنے

آیا۔ غالب عقل پسند (Rational) شاعر تھا۔ کوئی بھی عقلی منہاج سے سوچنے والا شاعر بظاہر جدیدیت کا نمائندہ لگتا ہے مگر وہ جدیدیت پسند نہیں ہوتا۔ عقل پسندی اور جدید فکر میں ایک سرمئی علاقہ (Grey Area) موجود ہوتا ہے۔ یاد رہے کہ عقلی ہونا صرف جدیدیت کا خاصا نہیں، عقل پسندی تو مذہب کے ساتھ بھی سرمئی علاقہ رکھتی ہے۔ اسلامی تاریخ میں عقل پسندی کی سب سے بڑی مثال معتزلہ تھے۔ معتزلہ نے عقل کو نقل پر ترجیح دیتے ہوئے خلق اور کسب میں فرق کرنا چھوڑ دیا تھا۔ مذہبی تاویلات سے مباحث گرم رکھتے جس میں عقل کو اولیت حاصل ہوتی۔ غالب کا سارا فکری و شعری نظام عقل کے دائرے میں آتا ہے انسان مرکز نہیں۔

ہمارے ہاں جدیدیت کی فلسفیانہ حیثیت جو روشن خیالی سے جڑی ہے اور ادبی جدیدیت جو ادبی تحریکوں کی صورت میں سامنے آئی کو مختلف بتایا جاتا ہے۔ اگرچہ ناصر صاحب دونوں کی علمیات کا ایک ہی ماخذ تسلیم کرتے ہیں مگر ان کو عملی صورت میں مختلف خیال کرتے ہیں:

> ''فلسفیانہ جدیدیت اور فنون میں ظاہر ہونے والی جدیدیت میں ہر چند علمیات کی سطح پر اشتراک ہے کہ دونوں بشر مرکزیت میں یقین رکھتی ہیں مگر دونوں عملاً ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔۔۔ یورپ کی سائنسی عقلیت پسندی اور جمالیاتی جدیدیت میں فرق نہ کرنے سے بہت زیادہ خلطِ مبحث پیدا ہوا ہے۔''(۸)

جمالیاتی یا ادبی جدیدیت نے اگرچہ فلسفیانہ جدیدیت میں فروغ پانے والے سائنسی غلبے کا انکار کیا مگر اس کا بنیادی سروکار انسان ہی رہا۔ دونوں کے ہاں بشر مرکز فکریات قائم رہیں۔ فلسفیانہ جدیدیت کا خیال تھا کہ سائنسی جبر سے انسان کو کائناتی مرکزیت دی جائے، کیوں کہ سائنس بہر حال انسان کے ذہن کا خاصا ہے۔ سائنس کی طاقت اصل میں انسان کی طاقت ہے۔ جب یہ مفروضہ ناکام ہوا تو ادبی جدیدیت نے نئے سرے سے انسان کو مرکزیت دینے کی ٹھانی۔ یاد رہے ادبی جدیدیت میں روشن خیالی سے انکار نہیں کیا گیا صرف سائنسی غلبے کی نفی کی گئی جس سے انسان اپنی مرکزیت سے ہاتھ دھونے لگا تھا۔

ادبی اور فلسفیانہ جدیدیت کا رَدا گر سامنے آیا تو وہ مابعد جدیدیت کی صورت میں ہے، جو کسی بھی حتمی بیانیے کی نفی پر استوار ہے۔ مابعد جدیدیت نے جدیدیت کی روشن خیالی کو چیلنج کیا اور مہابیانیوں کی حتمیت سے انکار کیا۔ مابعد جدیدیت کے نزدیک کوئی بھی بیانیہ فطری یا جبلی طور پر فرد، سماج یا تہذیب میں موجود نہیں ہوتا۔ اسے فکری سطح پر تشکیل کیا جاتا ہے۔ ہر تشکیل کردہ چیز مخصوص اور محدود ہوتی ہے۔ جدیدیت تشکیل کیا ہوا مہابیانیہ تھا

جسے رد تشکیل کیا جا سکتا ہے۔

حوالہ جات و حواشی

1. "When I consider the mind, or myself in so far as I am merely a thinking thing, I am unable to distinguish any part within myself; I understand myself to be something quite single and complete. "

   David Cunning (2014). The Cambridge Companion to Descartes' Meditations. Cambridge University Press. p. 280.

۲۔ ضمیر علی بدایونی: جدیدیت اور مابعد جدیدیت، اختر مطبوعات، کراچی، ۹۹۹۱ء ص ۳۷۰

۳۔ اصل الفاظ یہ ہیں:

Generally, any movement or climate of ideas, especially in the arts, literature, or architecture, that supports change, the retirement of the old or traditional, and the forward march of the avant-garde. More specificically, adherence to the ideas and ideals of the Enlightenment.

https://www.oxfordreference.
com/view/10.1093/oi/authority.20110803100203467

۴۔ جدیدیت اور نو آبادیات، اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، کراچی، ۲۰۱۲ء، مقدمہ

۵۔ ایضاً، مقدمہ

۶۔ ایضاً مقدمہ

۷۔ ایضاً مقدمہ

۸۔ ایضاً، پیش لفظ