

UNIVERSAL
LIBRARY

OU_226361

UNIVERSAL
LIBRARY

تصنيف

دستور نفسیات

تصنيف
وليم جيمس

پروفیسر نفسیات، ہارورڈ یونیورسٹی

ترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب، بی۔ اے۔

رکن شعبہ تالیف ترجمہ جامعہ عثمانیہ

۱۳۵۱ھ تا ۱۳۲۱ھ م ۱۹۳۲ھ

طبعہ مطبعہ دارالکتاب، لاہور

یہ کتاب مسرز میکملن اینڈ کمپنی پبلشرز کی اجازت سے
جن کو حق اشاعت حاصل ہے اردو میں
ترجمہ کر کے طبع و شائع کی گئی ہے۔

مضامین

دستور نفسیات

صفحات	مضامین	ابواب
۸ تا ۱	مقدمہ	(۱)
۲۸ تا ۹	حس	(۲)
۴۹ تا ۲۹	نظر	(۳)
۶۳ تا ۵۰	سماعت	(۴)
۷۵ تا ۶۳	نامر محسوسات حرارت و برودت عضلاتی حس۔ الم	(۵)
۸۳ تا ۷۶	احساسات حرکت	(۶)
۹۹ تا ۸۳	دماغ کی ساخت	(۷)
۱۳۱ تا ۱۰۰	انفعال دماغ	(۸)
۱۴۸ تا ۱۳۲	عصبی عمل کی چند عام شرائط	(۹)
۱۶۶ تا ۱۴۹	عادت	(۱۰)
۱۹۵ تا ۱۶۷	جوئے شعور	(۱۱)
۲۳۸ تا ۱۹۶	ذات	(۱۲)
۲۶۹ تا ۲۳۵	توجہ	(۱۳)
۲۷۵ تا ۲۷۰	تفعل	(۱۴)
۲۸۷ تا ۲۷۶	تمیاز	(۱۵)
۳۲۰ تا ۲۸۸	امتلاف	(۱۶)

صفحہ	مضامین	الواب
۳۲۹ تا ۳۳۱	حاشیہ زمانی	باب ۱۷
۳۳۸ تا ۳۳۰	جملہ نقطہ	باب ۱۸
۳۶۲ تا ۳۶۹	تمثیل	باب ۱۹
۳۸۹ تا ۳۶۳	ادراک	باب ۲۰
۴۰۸ تا ۳۹۰	ادراک مکان	باب ۲۱
۴۳۲ تا ۴۰۹	استدلال	باب ۲۲
۴۴۶ تا ۴۳۳	شعور و حرکت	باب ۲۳
۴۵۸ تا ۴۳۷	چیز	باب ۲۴
۴۸۸ تا ۴۵۹	جملہ است	باب ۲۵
۵۴۲ تا ۴۸۹	ارادہ	باب ۲۶
۵۵۲ تا ۵۴۳	نفسیات و فلسفہ	باب ۲۷

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

باب

(مقدمہ)

تعریف نفسیات کی تعریف پر و فی سیر لاڈ کے ان الفاظ سے خوب ہو سکتی ہے۔ شعوری حالتوں کے بیان اور ان کی تشریح و توجیہ کو نفسیات کہتے ہیں۔ شعوری حالتوں سے عیسٰی خواہشیں جذبے و توفیق استدلال عزم تقویٰ وغیرہ مراد ہیں۔ ان کی تشریح و توجیہ میں تا حد تحقیق ان کے اسباب و شرائط اور فوری نتائج کی بحث شامل ہے۔

اس کتاب میں نفسیات پر ایک طبیعی علم کی حیثیت سے نظر ڈالی گئی ہے۔ یہ بات ذرا وضاحت طلب ہے۔ کیونکہ اکثر ارباب فکر کا یہ مذہب ہے کہ درحقیقت کل موجودات کا ایک علم ہے اور جب تک اس علم کی پوری طرح تحقیق نہ ہو جائے کسی ایک شے کے متعلق کامل طور پر واقفیت نہیں ہو سکتی۔ ایسا علم اگر معرض حقیقت میں آسکتا تو اس کو فلسفہ کہتے۔ مگر اس سے تو یہ منور کوسوں دور ہے۔ اس کے بجائے مختلف مقامات پر مبادی علم ملتے ہیں۔ جن کو محض سہولت کے خیال سے ایک دوسرے سے جدا رکھا گیا ہے کیونکہ ممکن ہے آئندہ چلکر یہ سب ایک ہی حقیقت کے اجزا بن جائیں۔ ان مبادی علم کو علوم کہتے ہیں۔ اس قسم کا ہر علم صرف اپنے ہی مخصوص مسائل سے سروکار رکھتا ہے۔ کیونکہ اگر ایسا نہ ہو تو ممکن ہے اس کی وسعت حد سے تجاوز کر جائے۔ اس لئے ہر علم کچھ امور و مسائل کے طور پر فرض کر لیتا ہے

اور ان کی اصل و حقیقت سے بحث نہیں کرتا بلکہ اس کو فلسفہ کے ادرھوں کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ مثال کے طور پر دیکھو تمام علوم طبیعیہ میں یہ اعترافات سے ہے کہ ذہن مدرک سے خارج ایک مادی عالم ہے۔ حالانکہ اگر اس کے متعلق مزید غور و فکر سے کام لیا جائے تو انسان تصوریت میں پڑ جاتا ہے۔ میکانیات اس مادی کے لئے ”مقدار“ و ”قوت“ بھی مانتی ہے۔ اس میں ان اصطلاحات کی محض مظاہر کے طور پر تعریف کر دیکھتی ہے۔ اور ان تمام دقتوں کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے جو مزید غور و فکر سے منکشف ہوتی ہیں۔ علاوہ ازیں اس میں ذہن مدرک سے خارج اسی طرح حرکت بھی تسلیم ہے حالانکہ اس کے ماننے میں بھی بہت سی دقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ طبیعیات ”مات“ اور ”عمل ازنا فاصلہ“ کو اسی طرح بے چون و چرا تسلیم کرتی ہے۔ کیمیا طبیعیات کے مسلمات اختیار کرتی ہے اور عضویات کیمیا کے طبیعی علم کی حیثیت سے نفسیات بھی اشیاء سے اسی طرح جزئی اور عارضی طریق پر بحث کرتی ہے۔ مادی عالم اور اس کے ان متعلقات کے علاوہ جنہیں دیگر علوم طبیعیہ تسلیم مانتے ہیں یہ اور بھی چند مسلمات رکھتی ہے۔ یہ اسی سے مخصوص ہیں ان کی اصل و حقیقت سے اس کو سروکار نہیں۔ بلکہ ان کے امتحان کو فلسفہ کے زیادہ ترقی یافتہ شعبوں کے لئے چھوڑ دیا گیا ہے۔ اسکے مسلمات حسب ذیل ہیں:-

(۱) شعور کی عارضی حالتیں خواہ ان کو انکار و محسوسات کہو یا اور کسی نام سے پکارو۔

(۲) ان حالتوں کے ذریعہ سے اور معروضات کا علم۔ یہ معروضات یا تو مادی

اشیاء اور واقعات ہوتے ہیں یا خود نفس کی دوسری حالتوں۔ مادی اشیاء یا اعتباراً نہ

دیرکان قریب و بعید ہو سکتی ہیں۔ نفسی حالتیں یا تو دوسروں کی ہوتی ہیں یا خود

فاعل کی (جو اور کسی وقت میں ہوئی ہوں)۔

(۱) ایک شے دوسری شے کو کیونکر جان سکتی ہے؟ اس مسئلہ کا تعلق نظریہ

علم سے ہے۔ نفسی حالت جیسے شے ممکن بھی ہے یا نہیں؟ اس سوال کا جواب

عقلی نفسیات سے مل سکتا ہے۔ اس لئے ظاہر ہے کہ جب تک نظریہ علم اور

عقلی نفسیات کی تحقیق پایہ تکمیل کو نہ پہنچ جائے اس وقت تک نفسی حالتوں کے

متعلق کا حقہ واقفیت نہیں ہو سکتی ہے۔ فی الحال عارضی حقیقت کی ایک مقدار کثیر جمع کی جاسکتی ہے جو اصل حقیقت کے ساتھ کام دینی اور جب وقت آئے گا تو اسی سے اس کی توضیح ہوگی۔ ذہنی حالتوں اور ان کے دقتوں کے متعلق عارضی نظریات کا ایک مجموعہ۔ میرے نزدیک طبعی علم کے نقطہ نظر سے بھی نفسیات ہے۔ نفسیات کے واقعات و قوانین اگر اس نقطہ نظر سے ذہن نشین کئے جائیں گے تو وہ مادہ ذہن اور علم کے ہر نظریہ کی رو سے معقول معلوم ہوں گے۔ اگر اس کتاب کے ناقدین یہ سوچیں کریں کہ یہ علم طبعی کا نقطہ نظر بلاوجہ بحث کو حد سے زیادہ مختصر کر دیتا ہے تو انھیں اس کتاب کو ملزم نہ گردانا چاہئے جو اپنے لئے ایسا نقطہ نظر اختیار کرتی ہے۔ بلکہ یہ چاہئے کہ اپنے عمیق تر فکر سے اسے تسکین کو پہنچائیں۔ بعض اوقات غیر مکمل دعوے ناگزیر ہوتے ہیں۔ حالت موجودہ میں اگر کہیں معمولی مسلمات سے تجاوز کیا جاتا تو ایک نہیں بلکہ الاماری بھر کتابیں تصنیف کرنے کی ضرورت سب پر پڑتی جو کتاب ہذا کے مصنف سے بہرگز ممکن نہ تھا۔

یہ بات بھی اچھی طرح ذہن نشین کر لینی چاہئے کہ اس کتاب میں صرف ذہن انسانی سے بحث کی گئی ہے۔ گوادنی مخلوقات کی ذہنی زندگی کا بھی کچھ حصہ سے مطالعہ کیا جا رہا ہے اور اس میں کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے مگر اس کتاب میں اس پر بحث کرنیکی گنجائش نہیں۔ اس کی طرف صرف کہیں کہیں اشارے ہوں گے۔ اور وہ بھی ان مقامات پر جہاں اس سے ہماری ذہنی زندگی پر روشنی پڑے گی۔

ذہنی واقعات طبعی ماحول سے متعلق ہوتے ہیں۔ اس لئے اس سے علیحدہ صحیح طور پر ان کا مطالعہ نہیں کیا جاسکتا۔ قدیم عقلی نفسیات میں سب سے بڑی خرابی یہی تھی کہ اس نے روح کو چند قوتوں کے ساتھ ایک وجود مطلق قرار دیدیا تھا۔ ان قوتوں سے چند افعال مثل حفظ، تحیل، استدلال، عینت وغیرہ کی توجیہ کی جاتی تھی جس میں اس دنیا کی خصوصیات کا کوئی لحاظ نہ کیا جاتا تھا جس کے متعلق یہ افعال ظہور میں آتے ہیں۔ لیکن دور حاضر کی بصیرت یہ محسوس کرتی ہے کہ جس عالم میں ہم بود و باش رکھتے ہیں ہماری قوتیں اسکے

حالات خصوصیات کے پہلے ہی سے مطابق ہو جاتی ہیں۔ تاکہ اس میں ہماری عافیت اور بہبودی قطعی ہو جائے۔ نئی عادات قائم کرنے لاسل واسل واقعات یاد رکھنے، اشیاء سے ان کے معمولی خواص اخذ کرنے، ان کے معمولی نتائج کو ان خواص کے ساتھ منسوب کرنے کی جو قوتیں ہم میں موجود ہیں، ان کی تو اس عالم اختلاف و ہم رنگی میں ہم کو ضرورت تھی ہی، لیکن ان کے علاوہ ہمارے جذبات و جلیات بھی اس عالم کی جزئی خصوصیات تک کے مناسب ہوتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ اگر کوئی منظر فطرت ہماری عافیت کے لئے ضروری ہوتا ہے تو پہلی ہی مرتبہ جب یہ ہمارے سامنے آتا ہے تو دلچسپی اور پہچان کا باعث ہوتا ہے۔ خطرناک اشیاء سے ہم خود بخود خوف زدہ ہو جاتے ہیں۔ زہریلی چیزوں سے خود بخود نفرت و بد مرگی پیدا ہوتی ہے۔ ضروری چیزوں کی طرف بے اختیار طبیعت مائل ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ذہن اور عالم کار تقا ایک ساتھ ہوا ہے۔ اس لئے دونوں میں کچھ مطابقت پائی جاتی ہے۔ خارجی نظام اور نظام شعور میں جو ہمنوائی اس وقت نظر آتی ہے وہ رفتہ رفتہ خاص خاص تعاملات ہی سے پیدا ہوتی ہوگی۔ یہ تعاملات اس زمانہ میں متعدد ارتقائی نظریات کے موضوع بنے ہوئے ہیں جن کوئی الحال ہم تطبیقی اور ضافی تو نہیں کہہ سکتے، مگر اس میں شک نہیں کہ ان سے مضمون میں جدت پیدا ہو گئی ہے، اضافہ بھی ضرور ہوا ہے اور انواع و اقسام کے سوالات بے نقاب ہو گئے ہیں۔

اس نئے خیال کا ایک بڑا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ اب بتدریج اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے کہ ذہنی زندگی دراصل غائی ہوتی ہے۔ یعنی ہمارے افکار و محسوسات کی اشکال مختلفہ نے موجودہ صورت اس لئے اختیار کی ہے کہ یہ ان اعمال کی وضع میں مفید ہے، جو خارجی عالم کے متعلق احساسات و ادراکات کے جواب میں ہم سے ظاہر ہوتے ہیں۔ مختصر یہ کہ حال کے کسی نظریہ سے نفسیات کو اس قدر فائدہ نہیں پہونچا، جتنا کہ سپنسر کے اس ایک نظریہ سے پہونچا ہے، کہ ذہنی اور جسمانی زندگی کا اصل اصول ایک ہے، یعنی داخلی تعلقات کا خارجی تعلقات سے تطابق۔ ادنی حیوانات اور اطفال میں تو یہ تطابق ایسی اشیاء کے

ساتھ ہوتا ہے جو نظر کے بالکل سامنے ہوتی ہیں۔ ذہنی ارتقا کے نسبتہ اعلیٰ مدارج میں یہ ان اشیاء کا ساتھ ہوتا ہے جو بہ اعتبار زمان و مکان بعید ہوتی ہیں اور اس وقت یہ نسبت پیچیدہ اور باقاعدہ استدلالی اعمال کے ذریعہ سے اخذ کیا جاتا ہے۔

لہذا ذہنی زندگی کی اولین اور اصلی غرض تو تحفظی عمل ہے۔ تلافوی اور انتفاعی طور پر یہ اور بہت سے کام انجام دیئے جاتے ہیں کہ اگر تطابق صحیح نہ ہوا ہو تو یہی اپنے حال کی تباہی و بربادی کا بھی موجب ہو سکتی ہے۔ اگر وسیع معنی میں لیا جائے تو نفسیات کو ذہنی عمل کی تمام اقسام سے بحث کرنی چاہئے، یعنی ان سے بھی جو بحث اور مضر نہیں اور ان سے بھی جن کا تطابق ہو چکا ہے۔ لیکن ذہنی عمل کی مضر اقسام کا مطالعہ ایک خاص شعبہ سے مخصوص کر دیا گیا ہے جس کو جنونیات کہتے ہیں۔ بحث اقسام کی بحث باحالیات کے سپرد کی گئی ہے۔ اس کتاب میں جنونیات یا باحالیات کی طرف کوئی خاص التفات نہ کیا جائیگا۔

ہر ذہنی حالت کے ساتھ قطع نظر اس سے کہ اس کی نوعیت یا اعتباراً قاعدہ کیا ہے، کسی نہ کسی طرح کا جسمانی عمل ضرور ہوتا ہے۔ گو اس سے عضلات کی ارادی حرکت ظہور میں نہ آئے، مگر تنفس دوران خون عام عضلاتی تناؤ غدود اور دیگر داخلی اعضاء کے افعال میں غیر معلوم تغیرات ضرور ہوتے ہیں۔ اس لئے بھی نہیں کہ بعض ذہنی حالتیں (مثل نیویات وغیرہ کے) باعتبار تباہی حرکتی ہوتی ہیں بلکہ کل نفسی حالتوں حتیٰ کہ افکار و محسوسات تک کی یہی حالت ہے۔ آئندہ جمل کر اس کی تفصیل کے ساتھ وضاحت کریں گے۔ فی الحال اس کو نفسیات کے حقائق میں سے سمجھ لینا چاہئے۔

اد پر کہہ چکے ہیں کہ شعوری حالتوں کے اسباب و شرائط کی تحقیق ضروری ہے شعوری حالت کی سب سے قریبی شرط یہ ہے کہ دائمی نصف کردوں میں کسی قسم کا عمل ہوتا ہے۔ اس دعوئی کی علم الامراض کے اس قدر واقعات سے تائید ہوتی ہے اور علمائے نفسیات اپنے اسے استدلالات اس پر اس کثرت سے مبنی کرتے ہیں کہ صحت نفس کو فن طب میں کچھ بھی وراثت ہوگی وہ تو اس کو بد یہ ماننے پر مجبور ہوگا۔ تاہم اس امر کا کہ ذہنی عمل بعضی تغیر کے غیر مشروط طور پر تابع ہے

کوئی مختصر اور قطعی ثبوت دینا نہایت دشوار ہے۔ یہ کہ ان دونوں کے مابین ایک طرح کی عام اور معمولی متابعت پائی جاتی ہے اس امر سے کسی طرح سے انکار نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ ذرا غور کرو کہ سر پر جو سٹا لگنے اجلد جلد بہت سا خون بہہ جانے مرگی کا دورہ پڑنے، ایک دوپل ایفون اینتھرائٹس اور کسانڈ کی ایک پوری خوراک کہا لینے سے شعور کس قدر جلد باطل ہو جاتا ہے یا انھیں ماطلوں میں سے کسی ایک کی تھوڑی مقدار یا اور ماطلوں یا بخار سے کیونکر اس میں کئی تغیرات رونما ہو جاتے ہیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہمارا روحانی وجود کس حد تک جسمانی حوادث کے رحم و کرم پر ہے۔ ذرا صفر کی نالی کارک جانا یا دستار دودا کا کھانا یا وقت بد تیز کافی کی ایک پیالی پی لینا، ذرا دیر کے لئے زندگی کے متعلق انسان کے خیالات کو بالکل بدلہ دیتا ہے۔ ہماری مزاجی حالتوں اور عورتوں کا تعین۔ منطقی وجوہ کی نسبت دوران خون کی حالتیں زیادہ کرتی ہیں۔ عرصہ کارزار میں کوئی شخص سوراخا ثابت ہو گا یا بزدل، یہ امر اس کی اس وقت کی اعصابی حالت پر منحصر ہوتا ہے۔ دیوانگی کی اکثر اقسام میں دماغی ریشوں میں بین تغیرات پائے گئے ہیں۔ دماغی نصف کرہ کے خاص خاص حصوں کے ناکارہ کر دینے سے حافظہ اور اکتسابی حرکی قوت میں خاص خاص قسم کے نقائص پیدا ہو جاتے ہیں اس پر انفریون کے عنوان سے ہم پھر بحث کریں گے۔ جب ان تمام واقعات کو جمع کر کے غور کرتے ہیں تو یہ سہل اور واضح حقیقت ذہن پر منکشف ہو جاتی ہے کہ مگر ہے۔ ذہنی عمل قطعی اور کئی طور پر دماغی عمل کا فعل ہو جس میں اس کے تغیر کے ساتھ تغیر ہوتا ہو اور جسے دماغی عمل سے ایسی نسبت ہو جیسی علت کو معلول کے ساتھ ہوتی ہے۔ یہ خیال ایک عملی مفروضہ ہے۔ گذشتہ چند سال کی کل عضو یاتی نفسیات اسی خیال پر مبنی ہے اور یہی اس کتاب کا عملی مفروضہ ہو گا۔ لیکن اس طرح قطعی طور پر تو یہ دعویٰ کرنا شاید زیادتی ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ یہ صرف جزا ہی صحیح ہو۔ مگر یہ کیونکر معلوم ہو کہ یہ غیر شافی ہے؟ اس کا صرف یہی طریقہ ہے کہ اس کو ہر ممکن صورت پر مایہ کر کے دیکھا جائے۔ مفروضہ پر عمل کر کے دیکھنا اور اس طرح اس کی قدر و قیمت دریافت کرنا ہی اس کے ناکافی یا باطل ثابت

کرنے کا حقیقی طریقہ ہے۔ بلکہ بعض اوقات تو اس کے علاوہ چارہ کار ہی نہیں ہوتا اس لئے ابتدا کو تو میں بلاشک و شبہ ماننے لیتا ہوں کہ دماغی اور نفسی یا ذہنی حالتوں کا لازم قدرت کا ایک کلی قانون ہے۔ جب اس کی تشریح ہوگی تو اس وقت یہ بات خود نظر پھر ہو جائیگی۔ کہ اس میں کہاں کہاں سہولتیں ہیں اور کہاں کہاں وقتوں کا سامنا ہوتا ہے۔ بعض ناظرین کو اس قسم کا نظریہ بالکل ناروا و ناجائز مادیت معلوم ہوگا۔ بلاشبہ ایک لحاظ سے تو یہ مادیت ہے بھی کیونکہ یہ اعلیٰ کو اسفل کے رجم و کرم پر رکھتا ہے۔ لیکن اگرچہ ہمارا یہ دعویٰ ہے کہ خیال کا آنا میکانی تو انہیں پر مبنی ہے (کیونکہ عضویات کا ایک اور اعلیٰ مفروضہ یہ ہے کہ دماغی عمل کے کل قوانین دراصل میکانی قوانین ہوتے ہیں) مگر ہم اس متابعت کا دعویٰ کر کے خیال کی نوعیت کی توجیہ نہیں کرتے۔ اس لحاظ سے ہمارا دعویٰ مادیت نہیں ہے۔ جو مصنف سب سے زیادہ غیر مشروط طور پر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ ہمارے خیالات دماغی اعمال کے تابع ہیں وہی اس بات کا بھی سب سے زیادہ زور و شور سے اعلان کرتے ہیں کہ اس واقعہ کی علت سمجھ میں نہیں آتی اور یہ کہ شعور کی اصل و حقیقت کی عقلاً کبھی کسی مادی علت سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اس میں شک نہیں کہ علمائے نفسیات چند نسلوں کے بعد ہی نظریہ متابعت کی کمال طور پر جانچ کرنے میں کامیاب ہو سکیں گے۔ جن کتابوں میں اس وقت اس کو مسلم مانا گیا ہے ان کا بیان ایک حد تک تو قیاسی ہونا ضروری ہے۔ مگر متعلم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ علوم میں اس قسم کے خطرات اکثر برداشت کئے جاتے ہیں اور یہ ایک قطعی نظریہ سے دوسرے کی طرف ہیر پھیر سے آتے ہیں جو پہلے کی اس طرح اصلاح کرتا ہے کہ اور بھی دوسری طرف بڑھ جاتا ہے۔ فی الحال نفسیات مادی راہ پر جا رہی ہے۔ جو لوگ یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ اس راہ سے منزل مقصود تک نہ پہنچ سکے گی ان کو بھی انتہائی کامیابی کو پیش نظر رکھتے ہوئے اس کو پوری طرح اس راستہ پر چلنے کا موقع دینا چاہئے البتہ ایک بات یقینی ہے۔ اور وہ یہ کہ طبعی علم کے ہر دو نقطہ نظر سے مسائل نفسیات کا مطالعہ عملی طور پر کتابی مزدوری

کیوں نہ معلوم ہو گا مگر جب ان کو فلسفہ کے جس مجموعی کے ماتحت لایا جائیگا، تو اس وقت ذہن کے معنی اب سے بہت مختلف معلوم ہوں گے۔
 نفسیات کی تقسیم اس لئے جہاں تک ممکن ہو گا ہم شعوری حالتوں کا عصبی حالتوں کے ساتھ مطالعہ کریں گے۔ متکلم اس قدر عنویات سے
 تو ضرور واقف ہو گا کہ اس زمانہ میں نظام عصبی کو ایک مشین کے مانند سمجھا گیا ہے جو ارتسامات حاصل کرتی اور ان کے جواب میں ایسے ردات عمل صادر کرتی ہے جو فرد اور اس کی نوع کی بقا کے لئے مفید ہوتے ہیں لہذا از روئے تشریح نظام عصبی کے تین بڑے حصے ہیں۔

(۱) وہ ریشے جو توجہات کو اندر لے جاتے ہیں۔

(۲) وہ اعضاء جو ان توجہات کا مرکز میں رخ بدلتے ہیں۔

(۳) وہ ریشے جو ان توجہات کو باہر کی طرف لاتے ہیں۔

اس تشریحی تقسیم کے مطابق تین اعمال ہیں (۱) حس (۲) مرکزی انعکاس

(۳) حرکت۔ نفسیات میں بھی ہم اپنے کام کو اسی اصول پر تقسیم کر سکتے ہیں اور

بتدریج تین اساسی شعوری اعمال اور ان کی شرائط سے بحث کر سکتے ہیں۔ ان

میں (۱) حس ہوگی (۲) تعقل (۳) میلان عمل۔ اس تقسیم سے بہت کچھ

ابہام پیدا ہوتا ہے مگر اس میں عملی سہولتیں بھی ہیں جس کا لحاظ کتاب

ہذا میں بہت ضروری ہے۔

باب حس

دراگتندہ عصبی تموجات ہی ایسے عامل ہیں، انسان کے عصبی مرکز بہت سے جن سے معمولی حالات میں دماغ متاثر ہوتا ہے، غلافوں سے ڈھکے ہوئے ہیں یہ مقصود اس سے یہ ہے کہ خارجی عالم کی

قوتیں اس پر بلا واسطہ عمل نہ کر سکیں۔ اول بال پھر کھوپری کی دیبہ و جلد پھر کھوپری اس کے بعد کم از کم دو پردے جن میں ایک نہایت سخت ہوتا ہے دماغ کو گھیرے ہوئے ہیں۔ علاوہ انہیں نخاع کی طرح یہ عصبو بھی پانی جیسی رطوبت سے تر ہوتے اور اس کے اندر معلق تھیرتا ہے۔ ان حالات میں دماغ کو صرف مندرجہ ذیل چیزیں متاثر کر سکتی ہیں۔

(۱) نہایت ہی خفیف اور مدہم میکانی جھٹکے۔

(۲) آمد خون میں کم و کیف کے تغیرات۔

(۳) وہ امواج جو اعصاب درآدر کے ذریعہ سے آتی ہیں۔

میکانی جھٹکے عموماً بے اثر ہوتے ہیں۔ دوسری تغیرات کا اثر بھی سرسری ہوتا ہے۔ ان کے برخلاف عصبی امواج کے نتائج دو گونہ ہوتے ہیں۔ یہ جب دماغ میں داخل ہوتی ہیں اس وقت بھی نہایت اہم نتائج پیدا کرتی ہیں اور بعد میں بھی کیونکہ یہ عصبو کے مادہ میں ایسے غیر معلوم راستے پیدا کر دیتی ہیں، جو کم ہوش اس کی ساخت کی مستقل خصوصیت ہو جاتے ہیں اور اس کے فعل کو آگندہ

ہمیشہ متاثر کرتے رہتے ہیں۔

ہر عصب درآدم مرکز نظام عصبی میں حوائی جسم کے کسی خاص حصہ سے آتا ہے اور اپنے داخلی عمل کے لئے خارجی عالم کی کسی خاص قوت سے متاثر ہوتا ہے۔ اس خاص قوت کے علاوہ عموماً یہ اور کسی قوت سے متاثر نہیں ہوتا۔ مثلاً عصب بصری امواج ہوائی سے متاثر نہیں ہوتا اور نہ جلدی اعصاب روشنی کا اثر قبول کرتے ہیں۔ عصب زبان خوشبو سے متاثر نہیں ہوتا اور نہ عصب سمعی بر حرارت کا کچھ اثر ہوتا ہے۔ ہر عصب خارجی عالم کے ارتعاشات میں سے کوئی شرح اپنے لئے انتخاب کر لیتا ہے۔ اس شرح سے صرف یہی متاثر ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ہماری حسوں کا نظام بالکل غیر مسلسل ہے اور اس میں بے حد رخصتے ہیں لیکن اس سے یہ نہ سمجھ لینا چاہئے کہ خارجی عالم کا نظام ارتعاشات بھی ہمارے نظام احسانات کی طرح غیر مسلسل ہے۔ تیز سے تیز امواج ہوائی (جن کی شرح تقریباً ۲۰۰۰۰ ارتعاش فی ثانیہ ہے) اور سست سے سست امواج حرارت (جن کی شرح غالباً ۱۰۰ ارتعاش فی ثانیہ ہوگی) میں فطرت سے کہیں نہ کہیں تو درمیانی شرحیں رکھی ہوں گی جن کے محسوس کرنے کے لئے ہمارے پاس اعصاب نہیں ہیں۔ خود عصبی ریشوں میں غالباً کچھ اسی قسم کا عمل ہوتا ہے یا یوں سمجھو کہ مختلف اعصاب میں تقریباً ایسا ہی عمل ہوتا ہے۔ اس کا تصور نام رکھ دیا ہے۔ لیکن یہ تصور آنگہ میں تو ارتعاشات خارجی کے ایک نظام سے پیدا ہوتا ہے اور کان میں دوسرے نظام سے۔ اس کا سبب اختتامی آلات ہیں جن سے ہر عصب درآدم ملتا ہے۔ اس کی حالت یوں سمجھو کہ جس طرح ہجم شعور بالینے کے لئے اپنے آپ کو چھپ سے اور بوٹی کا لینے کے لئے کانٹے سے سلجھ کرتے ہیں اسی طرح ہمارے اعصاب ایک طرح کے اختتامی آلات سے تو اس لئے سلجھ ہیں کہ ان سے ہوائی امواج سے متاثر ہوں اور دوسری طرح کے اختتامی آلات سے اس لئے سلجھ ہیں کہ ان سے امواج انیسری کا اثر قبول کریں۔ اختتامی آلات خاص قسم کے سطحی خلا یا گے بنے ہوئے ہیں۔ اور خلا یا گاہی سلسلہ ختم عصب تک ہوتا ہے خود عصب خارجی عالم سے بلا واسطہ متاثر نہیں ہوتا۔ چنانچہ بصری اعصاب براہ راست

سورج کی کرنوں سے متاثر نہیں ہوتے۔ کسی جلدی عصب کو برف سے چھو کر دیکھو اس کو ٹھنڈے کا احساس نہ ہوگا۔ عصبی ریشے محض بیاباں نہیں۔ اختتامی آلات کی حالت ایک طرح کے غیر مکمل ٹیلیفونوں کی سی ہے جن میں سے مادی دنیا بولتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک اس پیام کا ایک جزو ہے جاتا ہے۔ ہر عصبی ریشوں کے مرکزی سب سے پر ایسے خلیا ہیں جن سے ذہن دور دراز کے پیامات کو سنتا ہے۔

دماغ کے مختلف حصوں ماہرین علم تشریح نے ایک حد تک ان راستوں کا کھوج کی مخصوص تو ہیں لگا یا ہے جو حسی اعصاب کے ریشے مرکزوں میں داخل ہونے کے بعد اپنے اختتام یعنی دماغی تلفیقات کے

خاکستری مادہ تک اختیار کرتے ہیں۔ یہ بات آگے چل کر ثابت کر دی جائے گی کہ اس خاکستری مادے کے پہچان سے جو شعور ہوتا ہے اس کی نوعیت اس کے مختلف حصوں کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہے۔ جب نص موزی متاثر ہوتے ہیں تو چیزیں نظر آتی ہیں۔ جب نص صدغی کے بالائی حصے متاثر ہوتے تو آوازیں سنائی دیتی ہیں۔ قشر دماغ کا ہر حصہ اپنے در آدریشوں کے پہچان سے اس طرح متاثر ہوتا ہے کہ اس کے ساتھ ایک خاص قسم کی حسی کیفیت وابستہ معلوم ہوتی ہے۔ اسکو نظام عصبی کی عضویات میں مخصوص تو تون کا قانون کہتے ہیں۔ گو ہمارے پاس اس قسم کے قانون کے لئے کوئی قیاسی بنیاد ہی نہیں ہے مگر علمائے نفسیات (مثلاً لیوس و نٹ رار گولڈ شٹڈر وغیرہ) نے اس مسئلہ پر بڑی پیش کی ہیں کہ آیا احساس کی خاص کیفیت کا انحصار محض قشر کے مقام نتیجہ پر ہے یا اس تمدن کی نوعیت پر جو عصب در آدر کے ذریعہ قشر میں آتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جس قسم کی خارجی قوت اختتامی آلات سے متصادم ہوتی رہتی ہے وہ رفتہ رفتہ اختتامی آلات میں ایک قسم کا تغیر ضرور پیدا کر دیتی ہے اور جس قسم کا تمدن (اختتامی آلات سے عصب میں داخل ہوتا رہتا ہے اس سے عصب میں ایک قسم کا تغیر پیدا ہو جاتا ہے اور اس متغیر عصب سے جس قسم کا تمدن قشر مرکزی میں پہنچتا ہے اس سے مرکز میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ نیز مرکز ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور کو تغیر کر دیتا ہے اگرچہ یہ کوئی شخص قیاس نہیں کر سکتا کہ کیوں اور کیوں کو تغیر

کرتا ہے مگر تقابلی تغیرات بہت ہی سست ہوتے ہوں گے۔ اور ایک جوان آدمی کی جوفی الواقع حالت ہوتی ہے اس کا کاخ رکھتے ہوئے تو یہی کہنا زیادہ مناسب معلوم ہوتا ہے کہ قشر کا مقام تہیجہ کیفیت احساس کا سب سے زیادہ تعین کرتا ہی شبکیہ کو خواہ دبا میں یا اس میں کچھ بچھو میں گاٹس یا اس میں منگلی میں یا زندہ عصب کو برقی اثر سے متاثر کریں ہر حالت میں موضوع کو روشنی کے شراروں کا احساس ہوتا ہے کیونکہ ان تمام اعمال کا آخری نتیجہ ایک ہی ہوتا ہے یعنی ان سے موضوع کے قشر کا عقبی حصہ متاثر ہوتا ہے۔ اس لئے جس طرح سے ہم کو خارجی اشیاء محسوس ہوتی ہیں اس کا انحصار اس امر پر ہے کہ جس انتہائی عضو کو یہ متاثر کرتی ہیں وہ کونسی تلفیقات سے منسلک ہے۔ آگ اور دھوپ کو ہم صرف اس لئے دیکھتے ہیں کہ ان چیزوں سے انٹیری امواج منتکس ہوتی ہیں اور حوالی کا جو انتہائی عضو ان چیزوں سے متاثر ہونے کی قابلیت رکھتا ہے وہ ان ریشوں کو متاثر کرتا ہے جو بصری مرکزوں کی طرف جاتے ہیں۔ اگر ہم داخلی تعلقات کو بدل سکتے تو دنیا کا ہم کو بالکل نئی طرح سے احساس ہونا سشلہ اگر ہم بصری احساس کے خارجی سرور کو اپنے کانوں اور سمعی اعصاب کے خارجی سرور کو اپنی آنکھوں سے جوڑ سکتے تو ہم کو بجلی کی جھک تو سٹائی اور بادل کی گرج دکھائی دیتی۔ گانے کو دیکھنے اور گانے والے کی حرکتوں کو سننے۔ اس قسم کے مفروض تصور ہی فلسفہ کے مبتدیوں کے لئے مشق کے طور پر خوب کام دے سکتے ہیں۔

مس اور اوراک جس کی کوئی قطعی تعریف تو نہیں ہو سکتی۔ اصل شعوری کا امتیاز زندگی میں جس (جس کو صحیح معنی میں جس کہتے ہیں) اور ایک باہم ملے جلے ہوتے ہیں۔ ہم صرف اس قدر کہہ سکتے ہیں

مردوں سے جو کچھ مراد ہے وہ شعور کے لئے سب سے پہلی چیزیں ہوتی ہیں۔ یہ شعور بصری امواج کے اولین نتائج ہوتے ہیں۔ ان سے پہلے عصبی امواج کا کسی سابقہ تجربہ کے ساتھ ربط و ایٹلاف نہیں ہوتا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم کی حسی زندگی کے سب سے ابتدائی ایام ہی میں ہوتی ہیں۔ سن رسیدہ لوگوں کے ذہنوں میں یادداشتوں اور ایٹلافوں کے انبار ہوتے ہیں۔ اس لئے ان کو

یہ قطعاً نہیں ہو سکتیں۔ اس سے پہلے کہ آلات حس پر کسی قسم کا ارتسام ہو یا غ ایک گہری نیند میں مستغرق ہوتا ہے اور شعور کا علی طور پر کوئی وجود نہیں ہوتا۔ پیدائش کے بعد بچے تقریباً ہفتوں مسلسل سویا کرتے ہیں۔ اس نیند کا سلسلہ منقطع کرنے کے لئے اس وقت اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ آلات حس سے دماغ کی جانب کوئی بہت ہی شدید تحریک آئے۔ یہ تحریک نو پیدادماغ میں بالکل خالص حس کو پیدا کرتی ہے۔ مگر اس کا تجربہ تلیفیات کے مادے پر ایک نا معلوم اثر چھوڑ جاتا ہے۔ اس کے بعد آلات حس سے جو ارتسام دماغ میں آتا ہے تو اس کے جواب میں ایسا دماغی عمل ہوتا ہے جس کے اندر گذشتہ ارتسام کو کبھی دخل ہوتا ہے۔ اس سے ایک دوسری قسم کا احساس اور پہلے سے بہتر وقوف ہوتا ہے۔ اور اس وقت سے اس شے کی محض حسی موجودگی کے وقوف کے ساتھ اس کے متعلق تصورات بھی شامل ہونے لگتے ہیں۔ ہم اس کا کوئی نام رکھتے ہیں اس کو کسی جماعت سے منسوب کرتے ہیں اس کا اور اشیاء کے ساتھ مقابلہ و موازنہ کرتے ہیں اس کے متعلق کوئی حکم دگلتے ہیں اور اسی طرح ایک عصب در آور سے جو شعور پیدا ہو سکتا ہے اس کی امکانی پیچیدگی عمر کے تخم ہونے تک بڑھتی چلی جاتی ہے۔ فی الجملہ اشیاء کے اس اعلیٰ شعور کو ادراک کہتے ہیں اور ان کے وجود کے محض مبہم شعور کا نام (جس حد تک کہ یہ ہم کو ہوتی ہے) حس ہے۔ کسی حد تک اس مبہم شعور کی سی کیفیت اس وقت ہو جاتی ہے جب ہماری توجہ بالکل منتشر ہوتی ہے۔

حسیں وقوفی ہوتی ہیں اس لحاظ سے حس ایک ایسی تجربہ ہے جو بطور خود بہت ہی کم معرض وجود میں آسکتی ہے۔ جس کا معرض بھی ایک مجرد شے ہے جو تنہا موجود نہیں ہو سکتا۔ جی اوصاف و کیفیات معرض حس ہوتے ہیں۔ آنکھ کی حسوں سے اشیاء کے رنگوں کا امتیاز ہوتا ہے کان کی حسوں سے ان کی آوازیں سنائی دیتی ہیں جلدی حسوں سے ان کے وزن حرارت برودت وغیرہ کا پتہ چلتا ہے۔ علاوہ انہیں جسم کے ہر عضو سے مرکز میں ایسی املاح آسکتی ہیں جن کے ذریعہ سے ہم کو الم اور کسی حد تک لذت کی کیفیت کا علم ہوتا ہے۔

چیکا ہٹا کھر دے پن جیسے اوصاف کے متعلق یہ خیال ہے کہ ہم ان کو عقلی اور جلدی دونوں حصوں کی مدد سے محسوس کرتے ہیں۔ اس کے برعکس اشیاء کے مزہبی اوصاف مثلاً ان کی شکلیں جسامتیں فاصلے وغیرہ (جس حد تک ہم کو ان کا امتیاز و شناخت ہوتی ہے) کے متعلق اکثر نکلنے نفسیات کا یہی خیال ہے کہ ہم ان کو تجرباتی اضمی کے حافظے کے بغیر قطعاً محسوس نہیں کر سکتے اس لئے ان اوصاف کا وقوف خالص اور سادہ جس کی قوت سے باہر خیال کیا جاتا ہے۔

کسی شے کی واقفیت اس لحاظ سے اڑکھا جائے تو جس اور اور ک میں صرف ایک اور اس کا علم فرق ہے۔ اور وہ یہ کہ اس کا معروض یا مافیہ نہایت ہی سادہ ہوتا ہے۔ اور چونکہ وہ ایک سادہ وصف ہوتا ہے اس لئے

محسوس طور پر کیسا معلوم ہوتا ہے اور اس کا کام یہ ہے کہ معروض سے واقفیت محض پیدا کرے۔ اس کی نگہ اور اک کا کام یہ ہے کہ اس واقعے کے متعلق معلومات حاصل کرے۔ مگر دوران اور اک میں یہ جانتا ضروری ہے کہ ہم کس واقعہ سے مراد لے رہے ہیں۔ اس کا علم حس سے ہوتا ہے۔ ہمارے اولین افکار تقریباً بالکل حسی ہوتے ہیں۔ یہ ہمارے لئے ایسے موضوع پیدا کر دیتے ہیں جن کے تعلقات ہنوز غیر متعین و نامعلوم ہوتے ہیں۔ جب ہم روشنی کو پہلے پہل دیکھتے ہیں تو اس وقت بقول کائنات ایک بجائے اس کے دیکھنے کے ہم خود ہی روشنی ہوتے ہیں لیکن اس کے بعد ہم کو جو کچھ بصری علم ہوتا ہے وہ اس تجربہ کے متعلق ہوتا ہے۔ اگر ہم اس لمحہ کے بعد اندھے بھی ہو جائیں تب بھی جب تک ہمارا حافظہ باقی ہے اس وقت تک اس کے متعلق ہمارے علم میں کسی اہم جدو کی کمی نہ ہوگی۔ مدارس اعلیٰ میں طلبہ کو روشنی کے متعلق وہ تمام باتیں بتائی جائیں ہیں جن کی اور مدارس میں تعلیم دی جاتی ہے۔ انکاس العطاف طیف اخیر نظر بغیر سب ہی باتوں کی تعلیم دی جاتی ہے۔ لیکن ان مدارس کے بہترین ماورز ادنی طالب علم میں ایک ایسی بات کی کمی ہوتی ہے جو ابجد خوان سیکھے بچے کو بھی ہوتا ہے اسکے استاد اس کو یہ نہیں بتا سکتے کہ روشنی کا نقل اولین کیسا ہوتا ہے۔ اور اس حسی علم کی کمی کو کسی قسم کی کتابی تعلیم پورا نہیں کر سکتی جس کی یہ تمام خصوصیتیں بالکل واضح ہیں

اسی لئے عموماً وہ فلاسفہ بھی جو اس کو بہت زیادہ اہمیت دیتا نہیں چاہتے اور نہ اس علم کا قرار واقعی احترام کرتے ہیں جو اس کے ذریعہ سے ہم کو حاصل ہوتا ہے اس کو تجربہ کا عنصر قرار دیتے ہیں۔

حس و مشاہدہ اس ادراک میں کتنا ہی فرق کیوں نہ ہو مگر پھر بھی ایک خصوصیت دونوں میں عام ہے وہ یہ ہے کہ جن اشیاء کی حس یا ادراک ہوتا ہے وہ ظاہر واضح اور موجود معلوم ہوتی ہیں۔ اس کے برخلاف جن اشیاء کا انسان محض خیال کرتا ہے یا جن کو یاد کرتا ہے یا جن کا تصور کرتا ہے وہ نسبتاً و حدی معلوم ہوتی ہیں۔ ان میں وہ حقیقی موجودگی کا وصف نہیں ہوتا جو معروضات حس میں ہوتا ہے۔ اب دیکھو جن قشری اعمال سے حصول کا تعلق ہے وہ حوالی جسم کے درآئندہ موجودات سے پیدا ہوتے ہیں یعنی کسی قسم کی حس ہونے سے پہلے یہ ضروری ہے کہ آنکھ کان وغیرہ کسی خارجی شے سے متاثر ہوں۔ اس کے برعکس جن قشری اعمال سے تصورات یا مشاہدات کا تعلق ہے غالباً ان یہ ہے کہ وہ تلیفیقات کے متوجہات پر مبنی ہوتے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حوالی جسم کے متوجہات معمولاً ایسے دماغی عمل کا باعث ہوتے ہیں جس کے پیدا کرنے کی اور تلیفیقات کے متوجہات قابلیت نہیں رکھتے۔ شعور سنج کے معروض میں وضاحت موجودگی و حقیقت کے جو اوصاف ہوتے ہیں غالباً وہ اسی عمل کے مستلزم ہوتے ہیں۔

معروضات حس جس شے یا جس وصف کا احساس ہوتا ہے وہ شے کی خارجی حقیقت یا وصف مکان خارجی میں محسوس ہوتا ہے۔ کسی جگہ یا رنگ کو متبادر خارج از جسم ہونے کے علاوہ خیال کرنا

ہی نامکن ہے۔ آوازیں بھی مکان ہی میں معلوم ہوتی ہیں۔ پس سطح جسم سے ہونا ہی لازم ہے۔ کسی عضو کے اندر ہوتے ہیں۔ یہ خیال نفسیات میں ایک عرصہ سے رائج ہے کہ حسی اوصاف کا توقف ادراک اس طرح پر ہوتا ہے کہ گویا یہ خود اس کے اندر ہیں اور بعد ازاں کوئی عقل یا مافوق اس ذہنی فعل اس کو ذہن سے چین کر معروض کے حوالے کر دیتا ہے۔ مگر یہ نظر یہ بالکل بے بنیاد ہے جو واقعات

بظاہر اس خیال کے موید معلوم ہوتے ہیں ان کی دوسرے طریق پر بوجہ
 احسن تو جیہ ہو سکتی ہے۔ بچہ کو سب سے پہلے خارجی عالم کی حس ہوتی ہے۔
 اس کے بعد زندگی میں عالم کے متعلق جو اس کو واقفیت ہوتی ہے وہ اس
 ابتدائی تخم کے برگ و بار ہوتے ہیں۔ ایک طرف تو روزمرہ کا اضافہ اور
 دوسری طرف تداخل اس کو اس قدر بڑا پیچیدہ اور مربوط کر دیتا ہے کہ اس کی بہرہ
 حالت یا ذہنیں رہتی۔ بچہ کے سامنے جب کوئی نئے پہلی بار آتی ہے تو اس
 کے مبہم شعور میں وہ ایسے معروض کے ساتھ دو چار ہوتا ہے جس میں فہم کے
 کل مقولات موجود ہوتیں اس میں اسی قدر خارجیت معروضیت وحدت و علیت
 ہوتی ہے جو اس کے بعد کی کسی ایک نئے یا سلسلہ اشیاء کے اندر ہو سکتی ہے
 یہیں بچہ پہلے پہل اپنی دنیا سے ملتا ہے اور بقول والٹیر اس وقت
 معجزہ علم اس کی ادنیٰ احسن میں بھی اسی قدر ظاہر دکھایا ہوتا ہے جتنا کہ
 نیوٹن کے دماغ میں اس کے عین معراج کمال پر ظاہر دکھایا ہوتا ہے۔
 اس اولین حسی تجربہ کی معنوی یا قی شرط غالباً بہت سے عصبی تھونج میں ہوا
 ایک ہی وقت میں جسم کے مختلف اعضا سے دماغ کی طرف آتے ہیں لیکن
 عضوی شرائط کا یہ جم غفیر شعور کے ایک ہونے میں مانع نہیں ہوتا۔ آگے
 چل کر ہم یہ ثابت کر دیں گے کہ شعور ایک ہو سکتا ہے اگرچہ یہ بہت سی چیزوں
 کا ہوا اور بہت سے اعضا کا ہم وقت عمل اس کا باعث ہوا ہو۔ بچہ کے
 لاتعداد درآئندہ تموجات اس میں جس معروض کا شعور پیدا کرتے ہیں
 وہ ایک عظیم خوشگما اور پرشور الجھن ہوتی ہے۔ یہ الجھن بچہ کی دنیا ہوتی ہے
 بڑی حد تک ہم میں سے اکثر کی دنیا ایسی ہی الجھن ہوتی ہے۔ یہ سلجھ سکتی
 ہے اور ہم سے سلجھنے کی داعی ہوتی رہتی ہے۔ لیکن درحقیقت ابھی تک
 سلجھی نہیں ہے۔ ابتدا سے انتہا تک یہ جگہ گھیرنے والی نئے معلوم ہوتی ہے
 جس حد تک کہ یہ غیر محفل اور الجھی ہوئی ہے کہہ سکتے ہیں کہ ہم اس سے
 صرف حسی طور پر واقف ہیں۔ لیکن جوں جوں اس کے حصوں میں امتیاز
 ہو جاتا ہے اور ہم کو ان کی باہمی نسبتوں کا علم ہو جاتا ہے اسی قدر ہمارا علم

ادراکی بلکہ عقلی ہوتا جاتا ہے اور اس اعتبار سے ہم کو باب ہذا میں اس سے بحث نہیں ہے۔

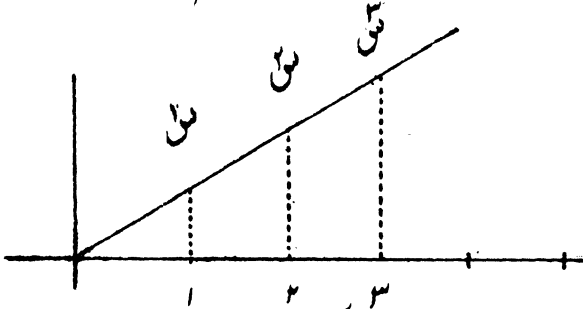
حصول کی شدت | روشنی اس قدر مدہم ہو سکتی ہے کہ اس سے محسوس طور پر تاریکی دور نہ ہو۔ آواز ایسی دھیمی ممکن ہے جو سنی نہ جاسکے من

بھی اس قدر خفیف ہو سکتا ہے جس کے محسوس کرنے سے ہم قاصر رہیں۔ بالفاظ دیگر یوں سمجھو کہ خارجی پہنچ کی ایک مقررہ مقدار اس کی موجودگی کی حس پیدا کرنے کے لئے ضروری ہے بشرط اس کو قانون باب کہتا ہے۔ یعنی اس سے پہلے کہ معروض ذہن میں داخل ہو سکے اس کو کسی شے پر سے گذرنا پڑتا ہے۔ باب سے گذر جانے کے بعد جو سب سے پہلی حس ہوتی ہے اس کو اقل بصیرت سمع وغیرہ کہتے ہیں۔ اس حد کے بعد جوں جوں قوت ارتسام بڑھتی جاتی ہے شدت حس میں اضافہ ہوتا جاتا ہے۔ لیکن مہیج کی نسبت جسے جس میں کم تر اضافہ ہوتا ہے۔ اور آخر کار ایک انتہائی حد آجاتی ہے جس کے بعد مہیج میں کتنا ہی اضافہ کیوں نہ کیا جائے مگر اس سے شدت حس میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ عموماً اس حد سے پہلے حس کی خاص نوعیت میں الم کا استخراج ہونا شروع ہو جاتا ہے زیادہ دباؤ شدید گرمی سردی روشنی آواز وغیرہ کی حالتوں میں اس کا اچھی طرح مشاہدہ کیا جاسکتا ہے زاہد اور بول کی حالت میں نسبتاً اتنی اچھی طرح اس کا مشاہدہ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان حالتوں میں ہم مہیج کی قوت کو اس قدر سہولت کے ساتھ نہیں بڑھا سکتے۔ اس کے برعکس تمام حسین عالم شدت میں گودہ کتنی ہی ناگوار کیوں نہ معلوم ہوں۔ خفیف حالتوں میں ایک حد تک خوشگوار معلوم ہوتی ہیں۔ بلکہ تلخ ذائقہ اور خفیف سی بسا ہند ایک حد تک تو ضرور خوشگوار ہوتی ہے۔

ویسر کا قانون | میں کہہ چکا ہوں کہ شدت حس میں شدت مہیج کی نسبت کم تر اضافہ ہوتا ہے۔ اگر باب ہوتا، اور اگر خارجی مہیج کے ہر اضافہ سے

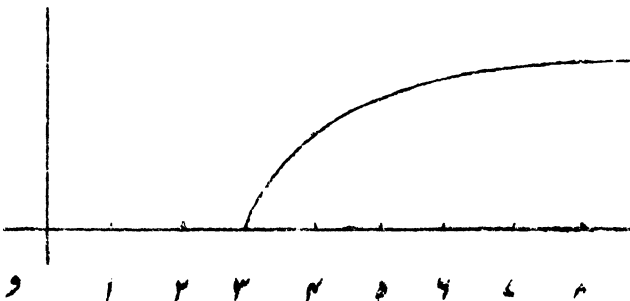
شدت حس میں یکساں اضافہ ہوتا، تو دونوں چیزوں کے مابین جو تعلق ہے اس کا انمختار سیما ایک خط مستقیم کے ذریعہ سے ظاہر ہو سکتا۔ فرض کرو کہ انفی

خط و مہج خارجی کی شدت کا مقیاس ہے بایں طور کہ وہ پر کوئی شدت نہیں
۱ پر اور جہ شدت ہے علیٰ ہذا اوب آڑے خط سے افقی خط پر جو انتصابی خطوط
گرے ہیں ان کو ہتھیجیں مانو۔ وہ پر کسی قسم کی حس نہیں اور وہ جس



شکل نمبر ۱

بے حس کو خط ۱۔ کی لمبائی ظاہر کر رہی ہے۔ ۲ پر وہ جس ہے جس کو خط ۱
۲ کی لمبائی ظاہر کر رہی ہے علیٰ ہذا میں ون کا خط کیساں اور باقاعدہ طور پر بلند ہوتا
جائیگا، کیونکہ مفروض کی رو سے انتصابی خطوط یعنی حسیں اسی شرح سے بڑھتی ہیں جس
شرح سے کہ افقی خطوط یعنی مہج بڑھتے ہیں۔ لیکن حقیقت میں حسیں نسبتہ کم شرح سے
بڑھتی ہیں۔ اگر افقی رخ پر ہر آئندہ قدم گزشتہ کے مساوی ہو تو انتصابی نیز ہر آئندہ قدم گزشتہ
سے کچھ کم ہوگا۔ اور حسوں کا خط بجائے مستقیم ہونے کے جوٹی پر سے محدب ہوگا۔



شکل نمبر ۲

شکل نمبر ۲ سے اصل حالت کا اظہار ہوتا ہے۔ و مہج کا نقطہ صفر ہے

شعور ہی جس خط منحنی سے ظاہر ہوتی ہے جو حد باب کے گزرنے سے پہلے شروع نہیں ہوتا، چنانچہ بیچ ۲۰ درجہ پر ہے۔ یہاں سے آگے بیچ کے اضافہ کے ساتھ حس بڑھتی ہے لیکن یہ ہر قدم پر نسبتاً کم بڑھتی ہے۔ یہاں تک کہ اس کے بڑھنے کی انتہا ہو جاتی ہے اور یہاں سے خط حس سیدھا ہو جاتا ہے۔ اہل قانون مزاحمت کو دبیر کا قانون یا قانون دبیر کہتے ہیں کیونکہ دبیر صاحب نے سب سے پہلے اس کا وزن میں مشاہدہ کیا تھا۔ میں اس قانون اور ان واقعات کے متعلق جنہر یہ مبنی ہے وندیٹ کا بیان نقل کرتا ہوں۔

”ہر شخص جانتا ہے کہ سکوت شب میں ہم وہ آوازیں سن سکتے ہیں۔ جن کا دن کے شور و غصب میں احساس تک نہیں ہوتا۔ اس وقت گھنٹہ کی ٹک ٹک ہو، ہوا کی شمال شمال کی چرچرا در ہزاروں شور ہمارے کانوں کو متاثر کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ سب جانتے ہیں کہ بازاروں کے شور و غل یا ریل کی کوکھڑاہٹ میں ایسا ہوتا ہے کہ ہم نہ صرف اپنے پاس والوں کی آواز سننے سے قاصر رہتے ہیں بلکہ بعض اوقات خود اپنی آواز ہی نہیں سن سکتے جو ستارے شب کے وقت سب سے زیادہ چلدا معلوم ہوتے ہیں دن کو ان کا بہتہ ہی نہیں ہوتا۔ چاند دن کے وقت نظر تو آتا ہے مگر اس میں شب کی سی چمک نہیں ہوتی۔ جن لوگوں کو اوزان سے سابقہ پڑتا رہتا ہے وہ اس بات سے اچھی طرح سے واقف ہوں گے کہ اگر ہاتھ میں آدھ سیر وزن ہوا اور اس پر آدھ سیر کے وزن کا اور اضافہ کر دیا جائے تو فرق کافی الفو احساس ہو جاتا ہے برخلاف اس کے اگر ایک من پر آدھ سیر کا اضافہ کیا جائے تو کسی قسم کا فرق محسوس نہیں ہوتا۔ گھنٹہ کی ٹک ٹک ستاروں کی روشنی آدھ سیر کا دباؤ سب ایسے بیچ ہیں جن سے ہمارے حواس متاثر ہوتے ہیں اور جن کی خارجی مقدار میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا پس اس تجربہ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ایک ہی بیچ باختلاف حالات یا تو کم و بیش شدت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے یا محسوس ہی نہیں ہوتا۔ وہ تغیر حالات کیسا ہوتا ہے جس پر یہ تغیر احساس مبنی ہے وغور سے دیکھنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ تغیر ہر حالت میں ایک ہی طرح کا ہوتا ہے۔ گھنٹہ کی ٹک ٹک ہمارے عصب

سماعت کے لئے ایک کمزور بیج ہے۔ جب محض یہی بیج عمل کرتا ہے تو ہم گھنٹہ کی ایک ٹیک سن سکتے ہیں۔ لیکن جب اس کے ساتھ گاڑی کے پھیوں کی گڑ گڑا ہٹ اور دن کے اور شور وں کا قوی مہیج ملا ہوا ہوتا ہے۔ تو ہم اس کو نہیں سن سکتے۔ ستاروں کی روشنی آنکھ کے لئے ایک بیج ہے لیکن یہ روشنی جس بیج کا باعث ہوتی ہے اگر اس کے ساتھ دن کی روشنی کا بھی شدید مہیج ملا ہوا ہو تو ہم اس کو قطعاً محسوس نہیں کر سکتے۔ حالانکہ یہی بیج اگر کسی خفیف بیج کے ساتھ یعنی ستاروں کی روشنی شفق کی روشنی کے ساتھ ہو تو اس کو ہم بخوبی محسوس کر سکتے ہیں۔ آدھ سیر کا وزن ہماری جلد کے لئے ایک بیج ہو سکتا ہے جس کو ہم اس وقت تو محسوس کرتے ہیں جب یہ پہلے آدھ سیر بڑ زیادہ کیا جاتا ہے، مگر جب کسی ایسے بیج پر زیادہ کیا جاتا ہے جو اس سے ہزار گنا بڑا ہے تو احساس نہیں ہوتا۔

”لہذا ہم ایک عام اصول کے طور پر بیان کئے دیتے ہیں کہ کسی بیج کے محسوس کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اگر عضو کا پہلا بیج کم ہے تو یہ اس کی نسبت سے کم ہو سکتا ہے لیکن اگر عضو کا پہلا بیج زیادہ ہے تو اس کو اس کی نسبت زیادہ بھی ہونا چاہئے۔ ظاہر ہے کہ ایک نہایت ہی سادہ نسبت تو یہ ہو سکتی ہے کہ جس اور بیج بالکل ایک ہی تناسب کے ساتھ بڑھیں لیکن اگر بیج اور جس میں یہ نسبت ہوتی تو ستاروں کی روشنی دن کی روشنی میں اسی قدر اضافہ کرنی چھٹا کہ رات کی تاریکی میں کرتی ہے۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ فی الحقیقت ایسا نہیں ہوتا۔ بس ظاہر ہے کہ شدت جس مقدار بیج کے تناسب سے نہیں بڑھتی بلکہ اس سے نسبتاً کم بڑھتی ہے۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس تناسب سے اضافہ جس کم ہوتا اور اضافہ بیج بڑھتا ہے اس سوال کا جواب دینے کے لئے روزمرہ کا تجربہ کافی نہیں۔ ہم کو مختلف چیزوں کی مقدار اور جسوں کی شدت کی نہایت ہی صحیح پیمائش کرنی پڑے گی۔

ان پیمائشوں کے کرنے کا طریقہ روزمرہ کے تجربہ سے معلوم ہو جاتا ہے

یہ تو مغنوم ہے کہ محسوس کی شدت کی پیمائش نامکن ہے۔ ہم صرف محسوس کے فرق کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ تجربے سے ہمیں یہ بھی معلوم ہو چکا ہے کہ مہیج خارجی کے مساوی فرق سے حس میں بہت ہی غیر مساوی فرق پیدا ہو سکتے ہیں۔

لیکن مجموعی طور پر ان سب تجربات سے ایک بات ظاہر ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ مہیج کا ایک ہی فرق ایک حالت میں تو محسوس ہوتا ہے اور دوسری حالت میں بالکل محسوس نہیں ہوتا۔ یعنی اگر آدھ سیر وزن کا آدھ سیر پر اضافہ کرتے ہیں تو محسوس ہوتا ہے لیکن اگر ایک من پر اضافہ کرتے ہیں۔ تو محسوس نہیں ہوتا۔ اگر ہم مہیج کی ایک شدت کو لیکر تجربہ کریں کہ یہ کس حالت کا باعث ہوتا ہے اور پھر دیکھیں کہ مہیج میں بغیر اس کے کہ کس میں اضافہ محسوس ہوگا اس قدر اضافہ کر سکتے ہیں تو اپنے مشاہدات سے جلد تر ایک نتیجہ برپا ہو چکے ہوں گے۔ اگر مختلف مقداروں کے مہیجوں سے اس قسم کے مشاہدات کریں تو ہم اس امر پر مجبور ہو جائیں گے کہ ان اضافوں کی بھی اتنی ہی مختلف مقداریں ہیں جو جنہیں خفیف سے ادراک اضافہ کا باعث ہوتی ہیں۔ خفیف کی روشنی میں بس روشنی کا صرف ذرا سا ادراک ہو سکتا ہے اس کا ستارے کی روشنی کے برابر بھی چمک دار ہونا ضروری نہیں۔ لیکن دن کی روشنی میں اس کو کہیں تیز ہونا چاہئے، تب ادراک ہو سکتا ہے۔ اگر ہم مختلف مہیجوں کی کل ممکن مقداروں سے اس قسم کے مشاہدات کر لیں اور ہر شدت کے مہیج کے لئے یہ دیکھ لیں کہ حس میں بس یوں ہی سا قابل ادراک فرق پیدا کرنے کے لئے کس قدر اضافہ مہیج کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو ہمیں ایک ایسا عددی سلسلہ دستیاب ہو جائے گا جس کے دیکھنے سے وہ قانون جس کے مطابق اضافہ مہیج سے حس متغیر ہوتی ہے فوراً ظاہر ہو جائے گا۔

اس قاعدہ کے مطابق روشنی آواز اور دباؤ کے متعلق مشاہدات کرنا خصوصیت کے ساتھ آسان ہیں۔ جب ہم دباؤ کو لیتے ہیں۔

ہیں حیرت انگیز طور پر سادہ نتیجہ حاصل ہوتا ہے۔ جن اوزان سے اختصار کیا جا رہا ہے ان کی قیمت کچھ ہی ہو اسی وزن پر جو اضافہ بس یوں ہی سا محسوس

ہو سکتا ہے اس کو اس کے ساتھ ایک تناسب ہو گا اور وہ اس کی ایک کسر ہوگی۔ اختبارات کی تعداد کے اوسط سے یہ کسر قریباً $\frac{1}{10}$ کے معلوم ہوتی ہے یعنی جلد پر کتنا ہی وزن کیوں نہ ہو جب اس پر اس وزن کا ایک تہائی زیادہ کیا جائے گا یا اس میں سے ایک تہائی کم کر دیا جائے گا تو فرق محسوس ہوگا۔ اس کے بعد ونٹ یہ بیان کرتا ہے کہ عضلات حرارت روشنی آواز کے احساسات میں کیونکر فرق کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اس کے بعد یہ نتیجہ نکالتا ہے جن حواس کے مہیبوں کا مجموعہ طور پر اندازہ کر سکتے ہیں ان کے متعلق تو ہم نے اس امر کا مشاہدہ کر لیا ہے کہ ایک غیر متغیر قانون کے تابع ہیں ان کی انفرادی ذکاوت امتیاز کتنی ہی مختلف کیوں نہ ہو یہ بہر حال سب پر صادق آتا ہے کہ اضافہ جس کے پیدا کرنے کے لئے جس قدر اضافہ مہیج کی ضرورت ہوتی ہے اس کو مجموعی مہیج سے ایک مستقل اور غیر متغیر نسبت ہوتی ہے۔ مختلف حواس میں جن اعداد سے یہ نسبت ظاہر ہوتی ہے ان کو ذیل کی مرتب صورت میں دکھلایا جاسکتا ہے۔

$\frac{1}{10}$	ذہنی حس
$\frac{1}{12}$	عضلی حس
$\frac{1}{15}$	دباؤ کا احساس
$\frac{1}{18}$	گرمی
$\frac{1}{20}$	آواز

مندرجہ بالا اعداد جیسا کہ چاہئے ویسا صحیح اندازہ تو نہیں ہیں لیکن یہ کم از کم مختلف حواس کی امتیازی قابلیت کا ایک عام تصور پیدا کر دینے کے لئے کافی ہیں۔ اس اہم قانون کو جو جس اور مہیج کی نسبت کو اس قدر آسان شکل میں ظاہر کرتا ہے سب سے پہلے جرمن عالم عضویات ارنسٹ ہیرج ویبر نے دریافت کیا تھا۔

فحشر کا قانون ویبر کے قانون کا اظہار اس طرح سے بھی ہو سکتا ہے کہ جس میں مساوی اضافے کرنے کے لئے مہیج میں مساوی تبدیلی

اضافہ کرنے چاہئیں۔ پر دماغی نشتر نے دماغ کے قانون پر حصوں کی عددی پیمائش کا ایک نظریہ قائم کیا ہے جس پر بہت کچھ ابعداً الطبعیاتی بحث ہوئی ہے۔ وہ ہر ذراتے قابل ادراک، اضافہ جس کو صحیح کے بڑھانے سے پیدا ہوتا ہے جس کی اکائی ماننا ہے اور ان سب اکائیوں کو باوجود اس امر کے کہ مساوی طور پر قابل ادراک اضافوں کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جب ان کا ادراک ہو جائے اس وقت بھی وہ مساوی ہی معلوم ہوں، مساوی ماننا ہے۔ ایک من پر اضافہ جس سے پیدا کرنے کے لئے جتنے سیر وزن کی ضرورت ہے وہ ان چھٹانوں کے مقابلہ میں یقیناً زیادہ ذریعہ معلوم ہوتے ہیں جو ایک سیر کے لئے اضافہ کی جس سے پیدا کرنے کے لئے ضروری ہوتے ہیں۔ نشتر سے یہ حقیقت نظر انداز ہو گئی ہے۔ اس کا خیال تھا کہ اگر صحیح کے بڑھانے سے قیمت باب سے بیکشدرت تک جو اضافہ جس کی انتہا ہے ان تین قابل ادراک مدارج ہوں تو جس حد تک ان اکائیوں پر مشتمل ہوگی، جو سب آپس میں مساوی ہوں گی۔ نشتر کے نزدیک اگر حصیں اعداد کے ذریعہ سے ظاہر کی جاسکیں تو نفسیات ایک کامل علم ہو سکتا ہے۔ کسی من کی اکائیاں دریافت کرنے کے لئے اس کا عام قاعدہ یہ ہے کہ اس میں ح حص کے لئے ہونی چاہئے اور اس میں صحیح کے لئے جس کا اعداد میں اندازہ ہو، ہر ایک قائم شے کے لئے جس کا تین ہر خاص حص میں علیحدہ طور پر تجربہ سے ہونا چاہئے جس میں صحیح کے لوکارتم کے متناسب ہوتی ہے۔ کسی ہی سلسلہ کی قیمت اگر مطلق اکائیوں میں نکالنا ہو تو یہ شکل نمبر ۲ کے اخٹا کے معینات سے نکالی جاسکتی ہے لیکن شرط یہ ہے کہ اخٹا، لوکارتم کے اعتبار سے ٹھیک طور پر بنا ہوا اور ادراک کا مقام اعتبارات کے ذریعہ سے صحیح طور پر معین کیا جائے۔ نشتر کے اس نفسی طبعی قاعدہ پر پناہوں طرف سے اعتراضات کی بھرمار ہوئی ہے۔ اور چونکہ اس سے کوئی عملی نتیجہ مرتب نہیں ہوا اس لئے یہاں اس پر مزید توجہ نہ کی جائے گی۔ نشتر کی کتاب سے جو کچھ فائدہ ہو سکا ہے وہ صرف اس قدر ہے کہ اس نے قانون دماغی کے متعلق، اعتباری تحقیق کے جذبہ کو متعلق اور اعدادی قاعدوں کی بحث کو تازہ کر دیا ہے۔ جو اس کو جب ہم انفرادی طور پر لیتے ہیں تو قانون دماغی تقریباً ہی صحیح اترتا ہے۔

اعدادی قاعدوں کی بحث اس لئے ضروری ہوئی کہ ہمارے حیثیت لمحہ بہ لمحہ بدلتی رہتی ہے۔ مثلاً تجربہ سے معلوم ہوا ہے کہ جب دو جسموں کا فرق حد امتیاز کے قریب ہو جاتا ہے تو ایک وقت تو ہم کو اس کا امتیاز ہوتا ہے اور دوسرے وقت نہیں ہوتا۔ اتفاقی غلطیوں سے جہاں حیثیت کے کم ہو جانے کا احتمال ہے وہاں اس کے زیادہ ہو جانے کا بھی احتمال ہے۔ اوسط میں ان غلطیوں کا احتمال نہیں رہتا کیونکہ کئی ویشی برابر ہو جاتی ہے اور معمولی حیثیت (یعنی ایسی حیثیت جو اتفاقی امور کا نہیں بلکہ مستقل اسباب کا نتیجہ ہوتی ہے) بے نقاب ہو جاتی ہے۔ اوسط نکالنے کے کبھی جتنے قاعدے ہیں ان میں اپنی اپنی مشکلات اور اپنی اپنی پیچیدگیاں ہیں اس کے متعلق جو بحث ہوئی ہے اس میں شک نہیں اس نے بہت ہی پیچیدہ شکل اختیار کر لی ہے۔ اعدادی قاعدے کس قدر دشوار اور جرمین محققین کہتے صابر و جفاکش ہوتے ہیں اس کی مثال میں خود فشر ہی کے واقعہ کو بیان کرنا ہوں کہ جب اس نے قانون دیر کی جلیج کی تو ۱۶۹۵، ۲۲۵ متفرق واقعات کو یک جا کر کے حساب کیا تھا۔

حسیں مرکب فشر کی تمام تر کوشش پر اصل اعتراض یہ وارد ہوتا ہے کہ اگرچہ نہیں ہوئیں ہمارے جسموں کی علل خارجی کے بہت سے حصے ہوسکتے ہیں لیکن جس کا ہر قابل امتیاز درجہ اور ہر میر کیفیت شعور کی ایک عظیم المثال حقیقت ہوتی ہے ہر جس ایک پورا اسلم ہوتی ہے اور بقول ڈاکٹر مشر برگ قوی جس کمزور جس کی حامل ضرب یا بہت سی کمزور جسموں کا مرکب نہیں ہوتی۔ بلکہ یہ بالکل ایک نئی شے ہوتی ہے اور اس لحاظ سے ان کا باہم موازنہ نہیں کیا جاسکتا۔ اس لئے شدید و کمزور صوتی حیاتی یا لمسی جسموں کے قابل پیمائش فرق معلوم کرنے کی کوشش کرنی بادی النظر میں ایسی ہی بھل معلوم ہوتی ہے جیسا کہ ٹھیکین و ترش یا در دوسرے در و در نداں کے فرق کا اعداد میں اندازہ کرنا۔ اگر روشنی کی شدید جس میں اس کی کمزور جس شامل نہیں ہے تو ظاہر ہے یہ کہنا از روئے نفسیات صحیح نہ ہوگا کہ اول الذکر جس آخر الذکر سے کس قدر زیادہ ہے۔ قمر مزی رنگ کا احساس ایسے گلابی رنگ کا احساس نہیں ہے جس میں بہت سا

گلابی رنگ زیادہ کر دیا گیا ہے بلکہ یہ گلابی رنگ کے احساس سے بالکل جدا ہے۔ یہی کجلی کی روشنی کا حال ہے کہ اس کے نقطہ میں بہت سی دھوئیں دار چربی کی شمعوں کی روشنی جمع نہیں ہوتی۔ ہر س ایک ناقابل تقسیم اکائی کی صورت میں ہمارے سامنے آتی ہے۔ اس لئے اس خیال کے کوئی معنی سمجھ میں نہیں آتے کہ شدید میں خفیف حصوں کی اکائیوں سے مرکب ہوتی ہیں۔

مذکورہ بالا دعوے اور اس واقعہ میں کسی قسم کا تقاض نہیں کہ اگر کسی خفیف حص کے مہیج کو بڑھاتے جائیں تو جب تک اضافہ کئے جائینگے ہمیں تدریجی زیادتی کا احساس ہوتا رہے گا۔ اس حالت میں ہم ایک ہی شے کی زیادتی کو محسوس نہیں کرتے بلکہ اول حص سے فرق و بعد زیادہ ہوتا جاتا ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ آئندہ چل کر امتیاز کے باب میں بتائیں گے کہ سادہ اشیاء کے اہم اختلاف کا اور اک ہو سکتا ہے اور یہ بھی بیان کریں گے کہ اختلافات میں کبھی فرق ہوتا ہے یعنی جہات فرق و اختلاف مختلف ہوتی ہیں۔ ان جہات میں سے کسی ایک جہت میں اشیاء کو اس طرح مرتب کیا جا سکتا ہے کہ اس جہت میں تدریج بڑھتی چلی جائیں۔ اس قسم کے ہر سلسلہ میں ابتدا اور انتہا بہ نسبت وسط کے زیادہ مختلف ہوتی ہے۔ اختلاف شدت اس قسم کے ممکن اضافہ کی ایک جہت ہے۔ اس لئے ہم اضافہ شدت کے متعلق اپنے فیصلے اس مفروضہ کے بغیر بھی صادر کر سکتے ہیں کہ ایک بڑھتے ہوئے مجموعہ میں مزید اکائیوں کا اضافہ ہو گیا ہے۔

نام نہاد قانون | ویبہ کا قانون ایک وسیع تر قانون کی مثال معلوم ہوتا ہے
اضافیت | اور وہ قانون یہ ہے کہ جس قدر ہم کو زیادہ توجہ کرنی پڑتی ہے
اسی قدر کم ہم کسی ایک جزو کی طرف تفتت ہو سکتے ہیں۔

جہاں اشیاء میں جنسی اختلاف ہوتا ہے وہاں تو یہ قانون بدیہہ معلوم ہوتا ہے جب گفتگو گرم ہو جاتی ہے تو ہم جمہانی تکلیف کو کس قدر آسانی کے ساتھ بھول جایا کرتے ہیں۔ جب تک ہم کام میں مشغول رہتے ہیں ہمیں کمروں کے شور وں کا بہت ہی کم احساس ہوتا ہے۔ ہم بہت سی چیزوں میں اس

قد شغول و شہک نہیں ہوتے جتنا کہ ایک چیز میں ہو جاتے ہیں یہ ایک ایرانی ضرب مثل ہے۔ اس پر یہ بات اور زیادہ کی جاسکتی ہے کہ جس چیز کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں اس کی ایک جسمی کے نتیجہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ بلکہ ایک رقت میں ایک ہی قسم کی دو شدتیں محسوس کے عمل سے ذہن ان کی شدت کی بنا پر ادراک میں فرق کرنے سے قاصر رہتا ہے اگر یہ بھی سمجھیں مگر وہ ہوتیں اور ان میں توجہ کو پریشان کرنے کی قوت کم ہوتی تو فرق فی الفور محسوس ہو جاتا۔

اس خاص تصور کو علی قد حقیقت اہمیت دی جاسکتی ہے۔ مگر اس عام واقعہ سے متعلق شک و شبہ کی گنجائش نہیں ہے کہ درآئندہ امواج کا نفسی اثر دیکر ہم وقت درآئندہ امواج کے اثر پر ضرور مبنی ہوتا ہے۔

جس معروض کو درآئندہ موج ذہن کے سامنے لاتا ہے اور توجہات سے اس کی ادراکیت ہی نہیں بلکہ کیفیت تک بد جاتی ہے۔ ہم وقت میں ایک دوسرے کو متغیر کر دیتی ہیں۔ یہ قانون اضافیت کا مختصر اظہار ہے جس کو رشتہ اس مہم شکل میں بیان کرتا ہے کہ ہم تمام اشیاء کو ایک دوسرے کی نسبت سے محسوس کرتے ہیں۔ یہ قانون کسی کسی شکل میں بائس کے وقت سے نفسیات میں رائج ہے۔ اس کو ایک مہم اور طلسم سا بنا دیا گیا ہے لیکن اس میں شک نہیں کہ اگرچہ یہ بین اعمال کو سلزم ہوتا ہے ان سے ہم ناواقف ہیں مگر اس میں بھی شک کی گنجائش نہیں کہ یہ اعمال عضو یا تہ ہوتے ہیں اور وہ موجوں کے تداخل سے پیدا ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک موج کے عمل میں خلل پڑے گا تو اس سے قدرتی طور پر دوسری قسم کی جس ہوگی۔

مذکورہ بالا تغیر و تاثیر کی مثالیں نہایت آسانی کے ساتھ مل سکتی ہیں۔ راگ میں مختلف سر فلک زیادہ دلکش علوم ہونے لگتے ہیں اس سطح رنگوں میں جب موجوں کو ملایا جاتا ہے تو زیادہ بھلے معلوم ہوتے ہیں جلد کا اگر کچھ دھاریم پانی میں ڈوبا جائے تو اس سے ایک خاص درجہ حرارت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن اگر اسی پانی میں جلد کے زیادہ حصہ کو ڈالتے ہیں تو اس سے احساس حرارت کی

شدت زیادہ ہو جاتی ہے۔ حالانکہ پانی کی حرارت میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اشیاء میں جسامت کا اقل لون ہوتا ہے۔ یعنی ان کی شکلیہ پر جو تصویر پڑتی ہے اس کے لئے یہ ضروری ہے کہ ریشوں کی ایک کافی تعداد کو پہنچ کرے۔ ورنہ اس سے کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا۔ ویبر کا مشاہدہ ہے کہ اگر روپیہ کو پیشانی پر ایک دفعہ ٹھنڈا اور دوسری دفعہ گرم رکھا جائے تو گرم کی نسبت ٹھنڈا زیادہ دیرنی معلوم ہوگا۔

بازنیشیں صاحب کی تحقیق ہے کہ ہمارے تمام آلات حس ایک دوسرے کی حسوں کو متاثر کرتے ہیں۔ ان کا شجر یہ ہے کہ ایک مریض ایک خاص فاصلہ سے پارہے رنگ میں امتیاز نہیں کر سکتا۔ لیکن جب اس کے کان کے قریب دو شاخہ بنجایا جاتا ہے تو وہ فوراً شناخت کر لیتا ہے۔ جو حرف اتنی دور ہوتے ہیں۔ جن کو مریض معمولی حالت میں نہیں پڑھ سکتا، جب دو شاخہ کی آواز اسکے کانوں میں آتی ہے تو آسانی کے ساتھ پڑھ لیتا ہے۔ ان مثالوں میں سب سے عام اور مانوس مثال ان آلام کی ہے جن کی شدت میں شور و غل یا روشنی سے اضافہ ہو جاتا ہے۔ متلازم حسوں کی بنا پر مثالیں جو زیادتی ہو جاتی ہیں اس کو بھی اسی قسم کی مثال سمجھنا چاہئے۔

اثرات تقابل ایک عصبی تہوج دوسرے عصبی تہوج کو جس طرح سے متغیر کر دیتا ہے اس کی بہترین امثلہ ہم وقت لونی تقابل کے واقعات میں نظر آتی ہیں۔ مختلف شوخ رنگوں کے چند کاغذ کے ٹخنے لو۔ ان میں سے ہر ایک پر ایک ہی قسم کے خاکستری کاغذ کا تختہ رکھو۔ اس کے بعد ہر ایک ٹختہ پر شفاف سفید کاغذ کے ٹخنے رکھو، جس سے خاکستری کاغذ اور رنگیں زمین دونوں کا منظر ملائم ہو جائے گا، ہر حالت میں خاکستری تختہ میں ایسے رنگ کی جھلک آئیگی جو زمین کا تنہم ہوگا۔ ہر ٹکڑے کا رنگ ایک دوسرے سے اس قدر مختلف معلوم ہوگا کہ کوئی دیکھنے والا شفاف کاغذ کو اٹھائے بغیر ہرگز یہ تمیز نہ کر سکے گا کہ یہ ایک ہی خاکستری کاغذ کے ٹکڑے ہیں۔ یہ عمل ہو لٹرنے ان واقعات کی توجیہ کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہماری ایک قدیم عادت کی بنا پر ایسا معلوم ہوتا ہے

اور وہ عادت یہ ہے کہ ہم اس واسطہ کا لحاظ کرتے ہیں جس کے توسل سے ہم کو اشیاء نظر آتی ہیں۔ ایک ہی شے صاف آسمان کی نیلی روشنی میں شمع کی سرخی مائل زرد روشنی شیشم کی پائش شدہ میز کی سیاہی مائل بادامی روشنی میں (جس کا ممکن ہے اس پر عکس پڑتا ہو) باوجودیکہ مختلف رنگوں کی معلوم ہوتی ہے۔ مگر ہم ہمیشہ اس کو اس کے اصل ہی رنگ کا سمجھتے ہیں۔ اس کو ذہن اپنے ذاتی علم سے اس کے منظر میں زیادہ کر دیتا ہے۔ اور اس طرح سے گمراہ کن واسطہ کا اثر باطل ہو جاتا ہے۔ مذکورہ بالا رنگوں کا غدوں کے واقعہ کے متعلق ہمیں معلوم ہوا ہے کہ ذہن یہ سمجھتا ہے کہ خاکستری کاغذ پر خفیف سائزین کا رنگ پھیلا ہوا ہے جس کو شفاف کاغذ نے دبا رکھا ہے۔ لیکن اس رنگ کے پردہ میں سے خاکستری کاغذ خاکستری اسی وقت نظر آسکتا ہے جب اس کا رنگ پردہ کے رنگ کا متم نظر آئے۔ اس لئے ہم اس کو زمین کے متم رنگ کا خیال کرتے ہیں اور یہ ہم کو اسی رنگ کا نظر آتا ہے۔

بیرنگ اس نظریہ کو غلط کہتا ہے۔ جن واقعات سے اس نے استدلال کیا ہے ان کا اعادہ تو یہاں ممکن نہیں۔ صرف اسی قدر کہہ دینا کافی ہے کہ اس کی تقریر اس کو عضویاتی مظہر ثابت کرتی ہے۔ ہم وقت عملی متوجہات کا شعور پر اس سے مختلف اثر ہوتا ہے جو ان کے انفرادی طور پر عمل کرنے سے ہوتا ہے۔ یہ ایک عام اصول ہے اور بیرنگ کے نزدیک مندرجہ بالا واقعہ بھی اس کی ایک مثال ہے۔

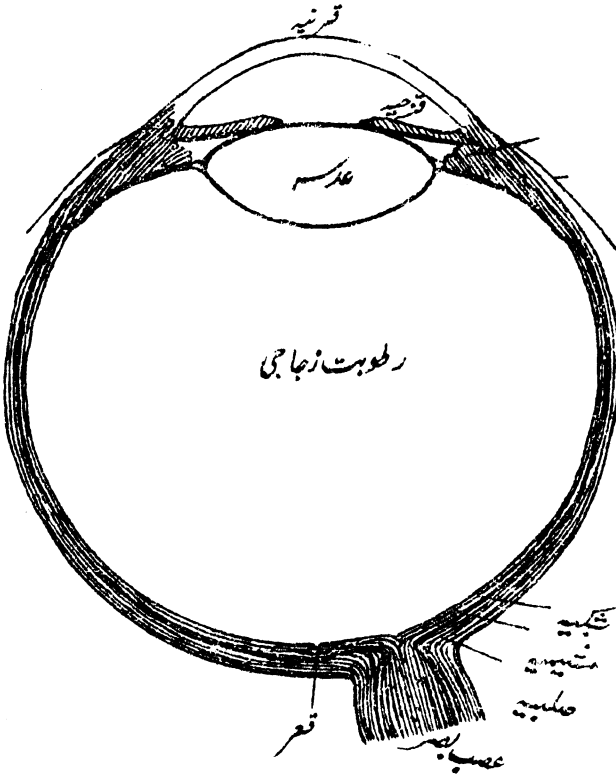
تدریجی تقابل اور ہم وقت تنوع میں فرق ہے اس کو ممکن پر مبنی مانا گیا ہے اس واقعہ پر مثال ابعد کے عنوان سے بھر کی فصل میں بحث کی جائیگی لیکن یہ بات ضرور ذہن نشین کرنی چاہئے کہ گذشتہ حصول کی مثال موجودہ حصول کے ساتھ ہو سکتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ ایک دوسرے کو ہم وقت حسی اعمال کی طرح متاثر کریں۔

باصرہ کے علاوہ اور جو اس میں بھی مظہر تقابل کا اظہار ہوتا ہے لیکن ان میں یہ نسبت بہت ہی کم داغ ہو جاتا ہے۔ اس لئے میں یہاں ان سے بحث نہ کروں گا۔ اب ہم جو اس ضمن پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں۔

باب

لظہ

آنکھ کی ساخت کی بحث تشریح کی تمام کتابوں میں موجود ہے۔ یہ میں صرف چند ایسی باتیں بیان کر دوں گا جن کا نفسیات سے تعلق ہے۔ آنکھ کی شکل کچھ چھپٹے سے کرہ کی ہے۔ اس پر سفید رنگ کا ایک سخت پردہ ہوتا ہے جس کو صلیبیہ کہتے ہیں۔



شکل نمبر ۳

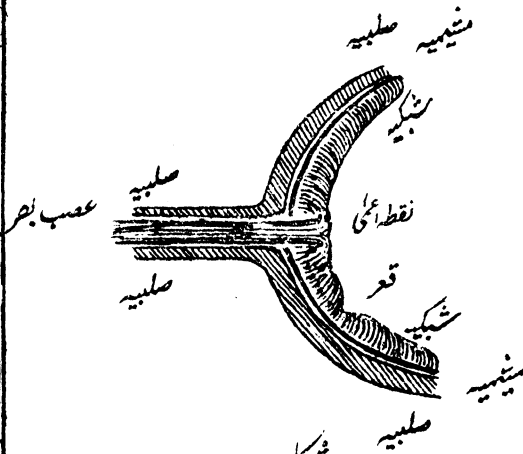
اس کرہ کے اندر ایک عصبی سطح اور بعض انعطافی واسطے ہوتے ہیں اس

سطح کو عدسہ اور ان واسطوں کو رطوبات کہتے ہیں۔ ان کے ذریعہ سے خارجی عالم کی تصویر آنکھ میں بنتی ہے۔ آنکھ کی حالت ایک چھوٹے سے آئینے یا کیمیرے کی سی ہے جس کا اہم ترین حصہ حساس پردہ ہوتا ہے۔

اس حساس پردہ کو شبکیہ کہتے ہیں۔ عصب بصری طبقہ صلیبیہ میں گھس کر

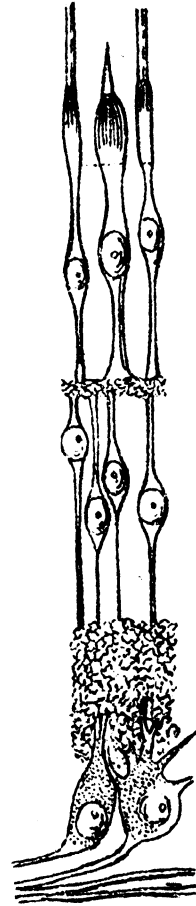
اس کے اندر کی طرف اپنے ریشے ہر سمت میں وتری طور پر پھیلا دیتا ہے۔ اس سے ایک باریک و شفاف جھلی بن جاتی ہے (شکل نمبر ۳ شبکیہ) یہ ریشے خلا یا شاخوں اور دایکون کے ایک پیچیدہ سلسلہ میں سے گذر کر۔

(شکل نمبر ۳) شکل نمبر ۴) آخر میں ان نام نہاد اسطوائفوں اور مخروطوں پر ختم ہوتے ہیں (دیکھو شکل ۴-۹) جو امواج ضیاء کا اثر قبول کرنے کے لئے مخصوص آلہ ہیں ان اختتامی آلات میں عجیب و غریب بات یہ ہے کہ ان کا رخ سامنے تہی



شکل نمبر ۵

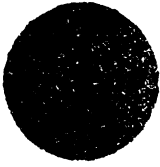
کی طرف نہیں ہوتا بلکہ العاطب طبقہ صلیبیہ کی جانب ہوتا ہے اس وجہ سے ضیائی امواج کو اسطوائفوں اور مخروطوں تک



شکل نمبر ۴

پہلو پھننے سے پہلے شفاف عصبی ریشوں اور خلیائی اور دایچی تہوں میں سے ہو کر گذرنا پڑتا ہے۔ (شکل نمبر ۵)۔

نقطہ عملی | عصب بصری کے ریشے خود براہ راست روشنی سے متاثر نہیں ہو سکتے۔ اسی وجہ سے جس مقام پر وہ آنکھ میں داخل ہوتا ہے وہ بالکل اعلیٰ ہے۔ کیونکہ اس جگہ عصبی ریشوں کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں ہوتی شبکیہ کی اونچائی اس مقام کے ارد گرد سے شروع ہوتی ہیں۔ اس نقطہ کا ثابت کرنا کچھ دشوار نہیں۔ دائمی آنکھ بند کر کے بائیں آنکھ سے شکل نمبر ۶ کی صلیب کی طرف



شکل ۶۔

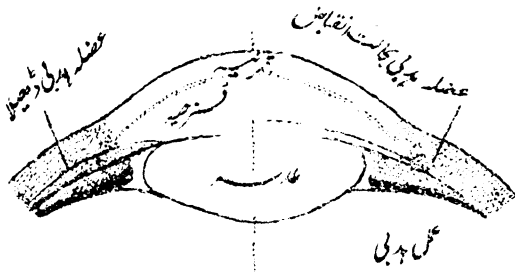
دیکھو اور کتاب
کو اتصافاً ہاتھ
میں لیکر ادھر
اُدھر حرکت دو

تقریباً ایک فٹ کے فاصل پر یہ معلوم ہو گا کہ سیاہ ٹکیہ غائب ہو جاتی ہے لیکن جب صفحہ اس سے قریب یا دور ہوتا ہے تو پھر نظر آئے لگتی ہے دوران اختیار میں نظر صلیب کی طرف جمی رہتی چاہے یہ بات پیمائش سے ثابت کی جا سکتی ہے کہ یہ نقطہ اس جگہ ہے جہاں کہ عصب بصری آنکھ میں داخل ہوتا ہے۔

قعر | نقطہ عملی کے باہر شبکیہ کی حسیت مختلف مقامات پر مختلف ہوتی ہے اور قعر چشم پر سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ یہ ایک چھوٹا سا گدھا ہے جو عصب بصر کے دخل آنکے باہر واقع ہے۔ اس کے گرد شفاف عصبی ریشے ہوتے ہیں جو اس پر گذر نہیں آجاتے بلکہ اس کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ قعر پر اور طبقات بھی نہیں ہوتے۔ بلکہ اس میں صرف اسطوائے اور مخروطی کل شبکیہ کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس کے حوالی میں شبکیہ کی حسیت بتدریج کم ہوتی جاتی ہے جہاں نہ تو شکلوں اور رنگوں کا پوری طرح سے احساس ہوتا ہے اور نہ تعداد لگتا کی اچھی طرح سے تمیز ہوتی ہے۔

بالعموم دونوں آنکھوں کے ڈھیٹے ادھر ادھر گھومتے رہتے ہیں مقصد اس سے یہ ہوتا ہے کہ جو شے تو جہر کو اپنی طرف منعطف کرے اس کے دونوں شبیر قعر پر پڑ جائیں۔ کیوں کہ قعر میں پر نظر سب سے زیادہ تیز ہوتی ہے یہ غیر ارادی

طور پر ہوتا ہے جس کا ہر شخص مشاہدہ کر سکتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس وقت حوالی تفرکی کوئی شے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتی ہے اس وقت آنکھوں کو اس کی طرف پھیرنے سے محنت نہ رہنا نا ممکن ہوتا ہے آنکھوں کا پھیرنا ہی ڈھیلوں کی گردش کا دوسرا نام ہے جس سے قعر پر اس شے کا عکس پڑ جاتا ہے۔



شکل نمبر ۷

تطابق | شہیہ کو تیز یا روشن کرنے کے لئے خاص قسم کے آلات ہوتے ہیں اگر عکس یعنی کیمبرے میں اگر شے دور ہو تو اس کا عکس آگے کی طرف پڑتا ہے اگر نزدیک ہو تو پیچھے کی طرف اس کا عکس پڑتا ہے۔ لیکن اگر عکس میں ایک پیچ ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے اگر شے قریب ہوتی ہے تو پشت کو عدسہ سے دور کیا جاسکتا ہے اور اگر شے دور ہوتی ہے تو پشت کو عدسہ کے قریب کیا جاسکتا ہے۔ اس تدبیر سے تصویر دھندلی نہیں ہوتی باقی۔ مگر قریب و بعد کے اعتبار سے ڈھیلے میں تو کوئی اس قسم کا تغیر نہیں کر سکتے لیکن آنکھ میں نتیجہ ایک دوسرے طریق پر حاصل ہو جاتا ہے۔ یعنی اگر کسی قریب کی شے کو دیکھنا ہوتا ہے تو عدسہ مقعر ہو جاتا ہے۔ یہ تغیر باط مد در (جس میں ڈھیلہ لگا ہوا ہوتا ہے) اور عضلہ بدنی کی مخالفت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔ جس وقت عضلہ بدنی حالت سکون میں ہوتا ہے تو باط مد وہ ایسی پھیلی ہوئی شکل اختیار کر لیتا ہے کہ عدسہ ایک حد تک مسطح ہو جاتا ہے۔ لیکن عدسہ بید چکدار شے

ہوتا ہے۔ جب عضلہ ہڈی کے منقبض ہونے سے رباط مدد کا دباؤ کم ہوتا ہے تو یہ اپنی طبعی حالت سے نسبتاً مخدب ہو جاتا ہے۔ عضلہ ہڈی کے منقبض ہونے سے عددہ زیادہ انعطاف کے قابل ہو جاتا ہے جس سے آنکھ قریب کی چیزوں کے دیکھنے کے قابل ہو جاتی ہے۔ اسی کو ہم اصطلاحاً حایوں کہتے ہیں کہ آنکھ قریب ہی اشیاء کے مطابق ہو گئی ہے۔ اور جب عضلہ ہڈی ڈھیلا ہوتا ہے تو عددہ نسبتاً کم انعطافی ہو جاتا ہے، اور اس سے آنکھ دور کی اشیاء کے دیکھنے کے لئے زیادہ موزوں ہو جاتی ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ آنکھ کو قریب کی اشیاء کے مطابق کرنے میں نسبتاً فاعلانہ دارادی تغیر کی ضرورت ہوتی ہے۔ کیوں کہ اس میں عضلہ ہڈی کو منقبض کرنا پڑتا ہے۔ برخلاف اس کے جب ہم کسی دور کی شے کو دیکھتے ہیں تو ہم صرف آنکھوں کو اپنی حالت پر چھوڑ دیتے ہیں۔ ان دونوں تبدیلیوں کا اگر مقابلہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ ایک میں کوشش کرنی پڑتی ہے اور دوسری میں کوشش نہیں کرنی پڑتی۔

تطابق و تقارب دونوں انکیس عضو واحد کی طرح سے کام کرتی ہیں یعنی جب کوئی شے تو جہ کو اپنی طرف انعطاف کرتی ہے تو دونوں

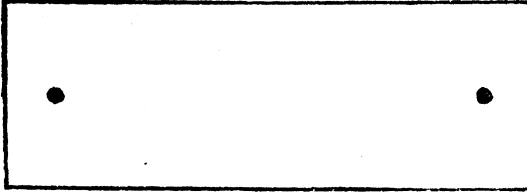
آنکھوں کے ڈھیلا حرکت کرتے ہیں تاکہ اس کے شبیہ تعریین پر پڑ جائیں۔ جب وہ شے قریب ہوتی ہے تو قدرتی طور پر اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ ڈھیلا اندر کی جانب مائل ہوں اور چونکہ اس وقت تطابق بھی ہوتا ہے اس لئے تطابق اور تقارب کی دونوں حرکتوں میں ایسا ارتباط ہو جاتا ہے جس کی وجہ ان میں کسی ایک کو علیحدہ کرنا دشوار ہوتا ہے۔ عمل تطابق کے ساتھ تلی بھی منقبض ہوتی ہے جب جسم نامی نظر سے بحث کریں گے اس وقت معلوم ہو گا کہ عضلہ ہڈی کے ڈھیلا ہونے کی حالت میں ڈھیلاں کو اندر کی طرف مائل کرنا ڈھیلاں کو اندر مائل کرنے بغیر نظر کو قریب کی اشیاء کے مطابق کرنا بہت ہی مشق کے بعد آسکتا ہے۔ اس قسم کی مشق نفسیاتی بیانات کے متعلم کے لئے بہت مفید ہوگی۔

دونوں آنکھوں سے دونوں کانوں سے ہم کو سماعت کی حس ایک ہوتی ہے دونوں آنکھوں سے ایک نظر کا ہونا ہے ہر ایک حس بھی ایک ہوتی ہے۔ دونوں آنکھوں سے نظر بھی اکہرا ہی آتا ہے فرق صرف اس قدر ہے کہ بعض حالات میں

ہماری نظر دوسری ہو سکتی ہے حالانکہ کسی حالت میں بھی آواز و بوی کو گونہ جس میں نہیں ہو سکتیں۔ اکہری یا ایک نظر ہونے کی فی الحقیقت جو وجود ہے ان کو نہایت ہی سادگی کے ساتھ بیان کیا جا سکتا ہے۔

اول یہ کہ تعریف کے ارتساعات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک جگہ پر ہو رہے ہیں کسی طرح اور کسی صورت سے بھی یہ معلوم نہیں ہوتا کہ یہ ایک دوسرے کے برابر یا یا ہم پہلو ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جب ایک شے کے شبیہ ایسے ڈھیلوں پر برتتے ہیں جن کی نظر باہم مل جاتی ہو تو وہ شے لازمی طور پر حقیقت کے مطابق یعنی ایک معلوم ہوتی ہے۔ علاوہ بریں اگر ڈھیلے متقارب رکھنے کے بجائے متوازی رکھے جائیں اور ایک ہی طرح کی دو چیزیں دونوں ڈھیلوں کے سامنے ہوں یعنی ایک کا شبیہ ایک ڈھیلے پر پڑے اور دوسری کا دوسرے ڈھیلے پر تو یہ دونوں ایک معلوم ہوں گے اور اصطلاحاً جابوں کہیں گے کہ ان کے شبیہ منقسم ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ اس کی تصدیق اس طرح پر ہو سکتی ہے کہ سطح شکل نمبر ۶ کے سیاہ نقطوں میں سے ایک ایک نقطہ کو ایک آنکھ کے سامنے رکھ کر کتاب کی طرف اس طرح سے دیکھے کہ گویا اس کی نظر کاغذ سے گذر کر ایک غیر محدود فاصلہ پر پڑ رہی ہے۔ ایسا کرنے سے اس کو یہ معلوم ہو گا کہ دونوں سیاہ نقطے ایک دوسرے کے قریب اگر ایک ہو جاتے ہیں یہ نقطہ دراصل دونوں نقطوں کے بیچ میں اور شبیہ کی ناک کی جڑ کی سیدھی نظر آتا ہے یہ ان دونوں نقطوں کی ترکیب کا نتیجہ ہے جن میں ہر ایک کا شبیہ ایک ایک آنکھ پر پڑا ہے۔ اور جو ایک ہی مقام پر نظر آتے ہیں۔ لیکن یہ ترکیب نقطہ ہر ایک آنکھ کو دوسری آنکھ کے مقابل کا نقطہ نظر آتا ہے۔ و ابھی آنکھ کو یہ ترکیب نقطہ کے داہنی طرف اور بائیں آنکھ کو یہ ترکیب نقطہ کی داہنی طرف نظر آتا ہے۔ اب اس طرح سے دراصل تین نقطے نظر آتے ہیں جن میں درمیانی نقطہ تو دونوں آنکھوں کو نظر آتا ہے اور اس کے ادمر ادمر دو نقطے معلوم ہوتے ہیں ان کو ایک ایک آنکھ دیکھتی ہے۔ ان واقعات کی جانچ اس طرح سے ہو سکتی ہے کہ دونوں نقطوں کے بیچ میں کوئی ایسی دھندلی شے حال کر بجائے

جس سے ایک آنکھ کو دوسری آنکھ کے مقابل کا نقطہ نظر نہ آئے۔ اگر کاغذ سے

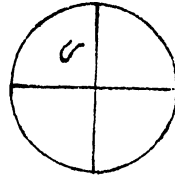
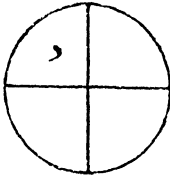


شکل نمبر ۸

ناک تک انتصاباً کوئی شے کھڑی کر دی جائے تو اس سے ہر آنکھ کی نظر اپنے
مقابل کے نقطہ تک ہی محدود رکھنے کا مقصد بخوبی حاصل ہو جائے گا۔ اور اس صورت
میں صرف ایک ہی نقطہ نظر آئے گا جو نقطہ مرکب ہوگا۔

اگر دو یکساں نقطوں کے بجائے ہم دو مختلف شکلوں یا دو مختلف
رنگوں کے نقطوں سے کام لیں اور ان کو تعزین کا معروض بنائیں تو بھی یہ
ایک ہی مقام پر نظر آئیں گے۔ مگر چونکہ یہ ایک شے بن کر نظر نہیں آ سکتے اس لئے
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کبھی پہلا دوسرے کی جگہ لے لیتا اور کبھی دوسرا پہلے کی
اس منظر کو رقابت میں کہتے ہیں۔

تقر کے علاوہ شبکیہ کے جو حصے ہوتے ہیں ان میں بھی اسی قسم
کی مطابقت ہوتی ہے۔ اگر کوئی ارتسام شبکیہ کے بالائی نصف حصے پر
ہوتا ہے تو وہ شے ہم کو افق سے نیچے کو نظر آتی ہے اور اگر زیریں
نصف حصے پر ہوتا ہے تو اوپر کو نظر آتی ہے اگر کوئی ارتسام شبکیہ
میں کسی ایک کے دابنے نصف حصے پر ہوتا ہے تو وہ شے ہم کو
سطح وسطیٰ سے بائیں جانب معلوم ہوتی ہے۔ اگر بائیں جانب ہوتا ہے
تو دائیں جانب معلوم ہوتی ہے۔ اس طرح پر ایک شبکیہ کا ربع دائرہ یہ
میشیت مجموعی دوسری شبکیہ کے ربع دائرہ کے مطابق ہوتا ہے۔

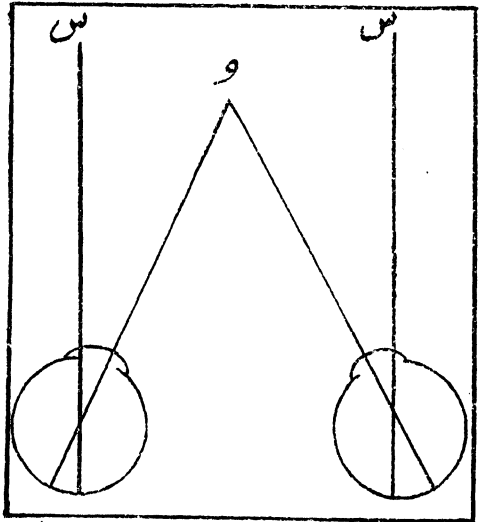


شکل نمبر ۹

اور دو مثال ربع دائروں میں جیسے 'د' میں ہیں ایسی سطا بقت ہوتی ہے۔ کہ اگر ایک ہی وقت میں ایک شیئہ کی روشنی سے دونوں کے دو مثال نقطے متاثر ہوں تو دونوں آنکھوں کو وہ شیئہ ایک ہی ہیئت میں نظر آئے۔ اعتبار سے اس خیال کی تصدیق ہوتی ہے۔ اگر ہم اپنی آنکھوں کو متوازی کر کے تاروں بھرے آسمان کی طرف دیکھیں تو گل ستارے ایک ستارہ ہو کر نظر آئیں گے۔ اور تناظر کے قواعد سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ان حالات میں ہر ستارہ سے روشنی کی متوازی کرنیں آئیں گی تو وہ ایسے نقطا کو مرسم کر سکی جو پسندھی اعتبار سے ایک دوسرے کے مثال ہوں گے۔ اسی طرح اگر عینک کو آنکھوں سے ایک اینچ کے فاصلہ پر رکھ کر دیکھا جائے تو اس کے دونوں شیئہ ایک بڑا شیئہ معلوم ہوتے ہیں۔ اسی قسم کا اعتبار ہم نقطوں سے بھی کر سکتے ہیں یا اگر ایسی دو عکساں تصویریں لیں جو معمولی تصویروں سے زیادہ بڑی ہوں اور ہر ایک آنکھ سے ہم ایک ایک تصویر کی طرف دیکھیں اور ان کے مابین ناک تک کوئی ایسی شیئہ حاصل کر دی جائے جس سے ہر ایک کی نظر اپنے مقابل والی تصویر تک محدود رہے تو ہم کو صرف ایک تصویر نظر آئے گی جس کے تمام حصے اکہرے ہوں گے۔ چونکہ شبکیہ کے مثال نقطے مرسم ہوتے ہیں ان لئے دونوں آنکھوں کے سامنے جو تصویریں ہوتی ہیں وہ ایک ہی ہیئت میں نظر آتی ہیں اور دونوں معروضات مل کر ایک ہی ہو جاتے ہیں۔

اس حالت میں بھی اگر تصویریں مختلف ہوں تو شکستین میں رقابت پیدا ہو جاتی ہے اور یہ امر بھی قابل لحاظ ہے کہ جب پہلی بار اختیار کیا جاتا ہے تو مرکب تصویر روشن نہیں ہوتی اس کا سبب وہ وقت ہے جس کا منفر ۲۲ پر ذکر کیا جا چکا ہے یعنی جب کوئی شے اتنی قریب ہوتی ہے جتنی کہ کاغذ کی سطح تو تقارب کے ساتھ جس کی بنا پر ہر آنکھ کو محض اپنے سامنے کی تصویر نظر آتی ہے آنکھوں کو اس کے مطابق کرنے میں وقت ہوتی ہے۔

دو ہرے شمال | قانون تماثلات عینی کا ایک بدیہی نتیجہ یہ ہے کہ جو تماثلات ہندی طور پر شکستین کے متفرق نقطوں پر پڑیں گی وہ متفرق جہات میں نظر آئیں اور ان کے معروض بھی دو جگہ یا دو ہرے نظر آئیں۔ فرض کر دو کہ کسی ستارے سے دو متوازی کرنیں آنکھوں کی طرف آرہی ہیں اور بجائے متوازی رہنے کے آنکھوں کے قریب اگر ۹ پر مل جاتی ہیں۔ تو ہرے ۹ کی شمال پڑے گی جو ایک معلوم ہوگا۔ فرض کر دو شکل نمبر ۱۰ میں۔ ل۔ اور ل۔ اور متوازی کرنیں ہیں جن میں سے ہر ایک شبکیہ کے انفی نصف حصہ



شکل نمبر ۱۰

پڑتی ہے لیکن شبکتین کے انفی نصف حصے باہم متفرق ہوتے ہیں یعنی یہ ازروئے
ہندسہ باہم مناسب تو ہیں مگر مائل نہیں ہیں اس لئے بائیں آنکھ پر ستارے کی
جو شمال بننے گی وہ ایسی معلوم ہوگی کہ گویا ۹ کے بائیں طرف واقع ہے اور جو
داہنی آنکھ پر بنے گی وہ ایسا معلوم ہوگا کہ گویا اس نقطہ کے داہنی جانب ہے مختصر
یہ ایک ستارہ کے دو ستارے نظر آئیں گے جن کی شکل و صورت میں کوئی فرق
نہ ہوگا۔

اس کے برعکس اگر ستارے کو متوازی نظر کر کے دیکھا جائے، تو قریب کی
کوئی شے مثلاً ۹ دو ہو کر نظر آئے گی۔ کیونکہ اس کے تمثالات بجائے اس کے
کہ ایک شبکیہ کے نصف خدی اور دوسری کے نصف انفی حصے کو متاخر کریں
شبکتین کے نصف خدی حصوں کو متاخر کریں گے اس صورت تمثالات
کی وضع مذکورہ بالا حالت کے برعکس ہوگی۔ داہنی آنکھ کی شمال بائیں طرف کو
معلوم ہوگی اور بائیں کی داہنی طرف کو اور یہ دو متخالف شمال ہوں گے۔

یہی استلال اس حالت پر صادق آنا چاہئے جس میں کہ کسی شے کے
تمثالات شبکتین کے غیر مائل نصف حصوں پر نہیں بلکہ مائل نصف حصوں کے
غیر مائل نقطوں پر پڑتے ہیں مگر اس حالت میں دونوں تمثالوں کی ذمہ میں
بہت زیادہ اختلاف نہیں ہوتا اور نہ ان دونوں میں بہت زیادہ فاصلہ ہوتا ہو
اکثر حکیمانے حمایت ہو تیار کی کے ساتھ نام نہاد دو ساحت نائی طریقہ
کے مطابق اعتبارات کئے ہیں ان کے نتائج سے اس قانون کی توثیق
ہوتی ہے اور اس امر کی تصدیق ہوتی ہے کہ اکبری بصری حس کے مطابق
شبکتین میں مائل نقاط پائے جاتے ہیں تفصیل کے لئے معلوم کو اس صحت
کی خاص کتب کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

مجسمہ اشیا و وحشی نظر کی بحث نظر یہ نقاط مائل کے بعد آتی ہے یہ حیثیت
کی بصری حس مجموعی یہ نظریہ واقعات کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے اس میں صرف
ایک بات قابل تعجب ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ کو دیکھا جاتا ہے
اس سے قریب کی اور ہری تمثالات ہم کو کیوں اس قدر کم پریشان کرتی ہیں

حالانکہ جس نقطہ پر نظر کی جاتی ہے اس سے قریب اور دور کی چیزوں کی لا تعداد دوہری تمثالات پیدا ہوتی رہتی ہوں گی۔ اس کا جواب یہ ہے کہ دوہری تمثالات کی طرف سے ہم کو ایک طرح کی بے اعتنائی کی عادت ہو جاتی ہے جو چیزیں ہم کو دلچسپ معلوم ہوتی ہیں ان کی طرف ہم اپنے قہریں کو پھیر دیتے ہیں اور وہ لازمی طور پر اکہری نظر آتی ہیں۔ اس لئے اگر کوئی شے مختلف انقاط کو متاثر کرتی ہو تو یہ اس بابت کی دلیل ہو سکتی ہے کہ یہ ہمارے لئے اس قدر غیر ضروری ہے کہ ہم اس کی بھی پروا نہیں کرتے کہ یہ ایک جگہ نظر آتی ہے یا دو جگہ دوہری تمثالات کے محسوس کرنے کی عادت بہت مشتق کرنے کے بعد پیدا ہوتی ہے بلکہ لوگ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ ایسا فن ہے جو پوری طرح سے سال دو سال میں بھی حاصل نہیں ہوتا جس حالت میں تمثالات میں اختلاف خفیف ہوتا ہے اس حالت میں ان کا دو نظر آنا تقریباً ناممکن ہے اس کے بجائے ان سے محبت شے کی محسوس ہوتی ہے شکل نمبر ۱۱ میں فرض کرو کہ ہم خط ل اور خط ب کے درمیانی نقطوں



شکل نمبر ۱۱

کو اس طرح سے دیکھتے ہیں جس طرح شکل نمبر ۱۱ کے نقطوں کو دیکھا تھا۔ نتیجہ وہی ہوگا یعنی نقطے وسط میں اگر ایک معلوم ہونے لگیں گے لیکن سالم خطوط نہ لینگے کیونکہ متقارب ہونے کی وجہ سے ان کا بالائی حصہ تو شبکتین کے صدیقی نصف پر پڑتا ہے اور زیریں حصہ شبکتین کے نصف پر ہم کو جو کچھ نظر آئے گا وہ یہ ہوگا کہ دو خطوط وسط سے ایک دوسرے کو قطع کرتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۲) جس وقت ہم ان نقطوں کے بالائی حصوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں

تو ہمارے قعر میں نقطوں کو چھوڑا دیر کی جانب مائل ہو جاتے ہیں اس حالت میں ان میں خطوں کی وجہ سے تھوڑا سا تقارب ہوتا ہے جو اس حالت میں ادیر کے حصہ کی طرف سے ملتے ہوئے معلوم ہوتی ہیں (دیکھو شکل نمبر ۱۳)



اگر ہم زیریں حصہ کا خیال کرتے ہیں تو آنکھیں نیچے ہو کر نظر کو منفرج کر دیتی ہیں اور ہم کو شکل نمبر ۱۲ کے مطابق نظر آتا ہے اگر آنکھیں ادیر کو کی جاتی ہیں تو نظر متقارب ہو جاتی ہے اگر نیچے کو کی جاتی ہیں تو نظر منفرج ہو جاتی ہے جیسا کہ اس حالت میں ہوتا ہے جب ایک خط کا بالائی حصہ زیریں حصہ کی نسبت



ہم سے قریب تر ہوتا ہے اب اگر میلان خطوط معمولی ہو تو ممکن ہے نقطوں کی طرف دیکھتے وقت ہم کو خطوط مطلقاً و معلوم نہ ہوں بلکہ صرف ایک ہی خط نظر آئے ان حالات میں ان کا بالائی حصہ زیریں حصہ کی نسبت قریب تر معلوم ہوتا ہے یعنی ہم کو دونوں خط ایک ہو کر نظر آتے ہیں حتیٰ کہ جس حالت میں ہماری آنکھیں قطعی طور پر غیر متحرک ہوتی ہیں تو اس وقت بھی ہم کو یہ ایسے ہی نظر آتے ہیں دوسرے نقطوں میں اس کو یوں سمجھو کہ زیریں سروں میں جو خفیف فرق ہوتا ہے اور جس سے قعر میں متبادل ہو جاتے ہیں اس سے ہم کو یہ سرے اس نقطہ کی نسبت جس کو ہم دیکھتے ہیں ذرا دور کو نظر آئے لگتے ہیں اور بالائی سروں میں جو خفیف سا فرق ہوتا ہے جس سے قعر میں متقارب ہو جاتے ہیں اس سے یہ سرے اس نقطہ کی نسبت ذرا قریب کو نظر آئے لگتے ہیں مختصر یہ کہ اختلافات سے بھی ہمارے ادراک پر یہی اثر پڑتا ہے جو اصل حرکات سے ہوتا۔

اوراک فاصلہ جب ہم اپنے گرد پیش کی چیزوں پر نظر ڈالتے ہیں تو ہماری آنکھیں تقارب تبعاعد تطابق کی حسرتیں کرتی رہتی ہیں۔

ساحت نظر تین جہتوں میں منقسم معلوم ہوتا ہے اور اس کے بعض حصے نسبتاً قریب اور بعض نسبتاً دور معلوم ہوتے ہیں۔

ایک آنکھ سے ہم کو فاصلہ کا ادراک بہت ہی ناقص ہوتا ہے۔ چنانچہ اہل مغرب عام طور پر اس طرح سے مذاق کرتے ہیں کہ اپنے ساتھی سے کہتے ہیں کہ ایک آنکھ بند کر لو اور پھر اس کے سامنے انگوٹھی لاتے ہیں جو تا کہیں لٹکی ہوئی رہتی ہے اور اس سے کہا جاتا ہے کہ ایک طرف سے انگوٹھی کے حلقہ میں سے سلامتی گزارے اور اس میں عموماً وہ مضحکہ خیز غلطیاں کرتا ہے۔ اگر ایک آنکھ کے سامنے قلم کو سیدھا رکھیں اور دوسری آنکھ بند کر کے اڑے رخ سے انگلی سے چھونے کی کوشش کریں تو اکثر غلطی ہوتی ہے۔ ایسی حالتوں میں ہم کو صرف ایک چیز سے مدد ملتی ہے اور وہ تطابق کی کوشش ہے جو معروض کو اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے کی جاتی ہے جب دونوں آنکھوں سے کلم لیتے ہیں تو ہم کو فاصلہ کا ادراک ایک آنکھ کے ادراک کی نسبت کہیں زیادہ بہتر ہوتا ہے جب ہم کسی شے کی طرف دونوں آنکھوں سے دیکھتے ہیں تو بھری محور اپنے مرکز جاتے ہیں اور بمقدار وہ شے آنکھوں سے قریب ہوتی ہے تقارب زیادہ ہوتا ہے ہم کو اس غلطی کوشش کی مقدار کا خاصہ علم ہوتا ہے جو آنکھوں کو قریب کے نقطوں پر مال کرنے میں صرف ہوتی ہے۔ جب اشیاء در ہوتی ہیں تو ان کی ظاہری جسامت اور ان تغیرات سے مدد ملتی ہے جو شبکی تشالاست میں ہوائی تناظر سے پیدا ہو جاتے ہیں اشیاء کا انسانی فاصلہ سب سے زیادہ آسانی سے آنکھوں کے متحرک کرنے سے معلوم ہوتا ہے اس طرح تمام ساکن اشیاء مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں (مثلاً جب ہم ریل کی کھڑکی سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں) اور جو چیزیں سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں وہ سب سے زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں۔ حرکت کی مختلف رفتاروں سے ہم بتا سکتے ہیں کہ کونسی چیزیں قریب اور کونسی دور ہیں۔“

ذہنی طور پر دیکھا جائے تو احساس فاصلہ شعور کا ایک نہایت ہی عجیب و غریب جزو ہے تقارب، تطابق، دوچوٹی اختلاف، مقدر و قامت، ہچک، اختلاف منتظر وغیرہ، یا یہ تمام چیزیں ہم میں ایسے احساسات پیدا کرتی ہیں جو احساس فاصلہ کی علامات ہیں مگر خود احساس فاصلہ نہیں ہیں، یہ محض اس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں۔ احساس فاصلہ کے حاصل کرنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ کسی پہاڑی کی چوٹی پر چڑھ کر سر کو الٹا کریں۔ اس طرح سے افق بہت ہی دور معلوم ہوتی ہے اور جو نہی سر کو سیدھا کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قریب آگئی ہے۔

اور اک قامت | دراصل تو ان حسوں کا تعین جن پر قد و قامت کے نتائج سبھی ہوتے ہیں شکی تمثال کے قد و قامت سے ہوتا ہے جس قدر زاویہ نظر بڑا ہوتا ہے اسی قدر شکی تمثال بڑی ہوتی ہے۔ اور چونکہ زاویہ نظر کا انحصار شے کے فاصلہ پر ہے اس لئے قد و قامت کا صحیح ادراک فاصلہ کے صحیح ادراک پر مبنی ہوتا ہے دانستہ یا غیر دانستہ جب ہم فاصلہ کے متعلق کوئی رائے قائم کر لیتے ہیں اس وقت شبکیہ کے متناثر حلقہ کی وسعت سے اس کے قد و قامت کا اندازہ کرتے ہیں۔ اکثر لوگوں کو کبھی کبھی اس پر حیرت ہوتی ہے کہ جو شے آسمان میں ایک عظیم الشان پرندہ معلوم ہوتی تھی غور سے دیکھنے پر ایک بھنگہ ثابت ہوتی ہے جو آنکھوں کے بالکل ہی قریب اڑ رہا تھا ایسی صورت میں بڑا قد و قامت معلوم ہونے کی یہ وجہ ہوتی ہے کہ پہلے فاصلہ کا صحیح اندازہ نہیں ہوتا۔ ایسی شے کی موجودگی ہی جس کے قد و قامت کا پوری طور پر علم ہوتا ہے اور چیزوں کے قد و قامت کا تعین کرنے میں مدد دیتی ہے۔ اسی لئے مصورا در چیزوں کے قد و قامت کا اندازہ کرانے کے لئے انسانی شکلیں اپنی تصویر میں داخل کر دیتے ہیں۔

لونی حسن | نظام الوان بہت ہی پیچیدہ شے ہے۔ کسی رنگ کو لیکر ایک سے زیادہ سمتوں میں گزر سکتے ہیں۔ مثلاً سبز رنگ کو لو۔ اس سے ایک طرف کو زردی مائل سبز رنگوں کے سلسلہ سے ہو کر سبزی مائل زرد رنگوں کے

سلسلہ اور پھر زرد رنگ تک آسکتے، دوسری طرف نیلگوں سبز اور سبزی مال نیلے رنگوں کے سلسلوں سے ہو کر نیلے رنگ تک پہنچ سکتے ہیں نتیجہ اس کا یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم کاغذ پر مختلف قابل امتیاز رنگوں کا خاکہ بنا ناچاہیں تو یہ ترتیب ایک خط کی صورت اختیار نہیں کرتی بلکہ ایک سطح پر محیط ہو جاتی ہے۔ کل رنگوں کو ایک سطح بدرتب کر کے ہم کسی ایک رنگ سے درمیان کے تغیر پذیر واسطوں سے جو کردوسرے رنگ تک پہنچ سکتے ہیں اس قسم کی ترتیب شکل نمبر ۱۵ میں قائم کی گئی ہے یہ محض اصطفاقی شکل ہے اور ان مدارج لون پر مبنی ہے جو صرف محسوس ہوتے ہیں لیکن جن کی طبیعیاتی نقطہ نظر سے کوئی تقیست نہیں۔ سیاہی بھی ایک رنگ ہے۔ گردہ اس شکل میں نظر نہیں آتا۔ ہم اس کو اور رنگوں کے برابر دیکھ نہیں دے



سکتے کیونکہ ہم کو تو خاص سفید سے سیاہ تک اور ہر خاص رنگ سے سیاہ تک اور ہر خاص رنگ سے سفید تک مستقیم سلسلے قائم کرنے ہیں۔ اس کی بہترین صورت یہ ہے کہ سیاہ کو بعد سوئم میں کاغذ کے نیچے رکھا جاتا ہے جیسا کہ تناظری طور پر شکل نمبر ۱۵ دیکھا گیا ہے اس طرح سے ہم تمام تغیرات کا خاکہ

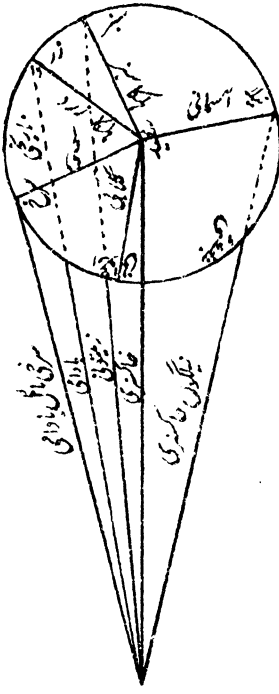
شکل نمبر ۱۵

یکھنے سکتے ہیں۔ اس میں براہ راست سیاہ سے سفید تک بھی پہنچ سکتے ہیں اور سیاہ سے سفید تک کا ہی۔ سبز اور ہلکے سبز رنگوں کے واسطے سے بھی پہنچ سکتے ہیں۔ سیاہی مال نیلے رنگ سے زرد رنگ تک سبز سے گزر کر بھی پہنچ سکتے ہیں اور آسمانی سفید و بادامی کے واسطے سے بھی وغیرہ۔ ہر حال میں شکل ہوتے ہیں اور اس طرح سے نظام الوان بہت بڑی و بڑی ابعادی نظام بنائی

اصطفاقی لفظ سے اگر دیکھا جائے تو رنگوں میں یہ ایک عجیب و غریب خصوصیت ہوتی ہے کہ ان کے اکثر

جوڑے جب ایک ساتھ شبکیہ کو متاثر کرتے ہیں تو ان سے سفیدی کی حس ہوتی ہے ایسے رنگوں کو متمم کہتے ہیں مثلاً طیفی سرخ اور نیلگوں سبز طیفی زرد اور گہرا نیلا۔ سبز دارغوانی بھی متمم ہیں۔ اگر طیف کے کل رنگوں کو جمع کر دیا جاتا ہے تو اس سے بھی سفید روشنی پیدا ہو جاتی ہے۔ چنانچہ دھوپ میں طیف کے گل رنگ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ علاوہ بریل ہیم جنس اور مختلف الجنس اینٹری امواج شبکیہ پر پڑ کر ایک ہی رنگ کا احساس پیدا کرتی ہیں چنانچہ زرد سادہ طیفی رنگ ہے مگر یہ اس وقت ہی محسوس ہوتا ہے جب سرخ روشنی میں سبز

روشنی ملا دی جاتی ہے۔ اسی طرح جب نغشئی اور سبز روشنیوں کو باہم ملا دیا جاتا ہے تو نیلے رنگ کا احساس ہوتا ہے۔ ارغوانی طیف کا رنگ نہیں ہے مگر جب سرخ اور نغشئی یا نیلی اور نارنگی روشنیوں ایک دوسرے پر پڑتی ہیں تو ارغوانی رنگ کی حس ہوتی ہے۔ ان سب باتوں سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی خاص حس اور طبعی مہیج کے نظام میں کوئی خاص مطابقت نہیں ہے رنگ کا ہر احساس ایک مخصوص قوت ہوتی ہے جس کے بہت سے مختلف طبعی اسباب باعث ہو سکتے ہیں ایلم ہولڈر ہیرنگ اور دیگر اباب فکر نے اس پیچیدگی کو محضویاتی مفروضات سے دور کرنے کی کوشش کی ہے یہ مفروضات اگرچہ یوں ایک دوسرے سے بہت مختلف معلوم ہوتے ہیں مگر اصول سب کا ایک ہے کیونکہ یہ سب اصلی بنی اعمال کی ایک محدود تعداد قرار دیتے ہیں جب ان اعمال



سیاہ
شکل نمبر ۱۶

میں سے کوئی ایک انفرادی طور پر پہنچا ہوتا ہے تو کوئی ایک اصلی رنگ اس کے مطابق ہوتا ہے۔ اور جب ان اعمال میں کوئی ایک ساتھ پہنچا ہوتے ہیں اور مختلف طبعی چیزوں کے عمل سے ایسا ہو سکتا ہے تو اور رنگوں کا احساس ہوتا ہے جن کو غیر اصلی کہتے ہیں۔ غیر اصلی لونی حصوں کے متعلق اکثر یہ کہتے ہیں کہ گویا یہ اصلی حصوں سے مرکب ہیں۔ مگر یہ بڑی سخت غلطی ہے کیونکہ اس قسم کی جس مرکب نہیں ہوتی۔ مثلاً زرد و مسلم ہو ظفر کے مفروض کے مطابق غیر اصلی رنگ ہے مگر اس کے احساس کی کیفیت اسی قدر میسر ہوتی ہے جیسی کہ اصلی رنگوں یعنی سرخ اور سبز کی۔ دراصل جو شے ترکیب پائی ہے وہ شبکیہ کے اصلی اعمال ہیں یہ اپنی ترکیب کے لحاظ سے دماغ پر مختلف اثرات پیدا کرتے ہیں یہ انہیں ترکیبوں سے شعور کو غیر اصلی رنگوں کی حس ہوتی ہے۔ اس لئے لونی نظریات نفسیات کے نہیں بلکہ عضویات کے مفروض ہیں۔ اگر متعلم کو ان نظریات کی تفصیل سے واقف ہونے کا شوق ہو تو اس کو عضویاتی کتب کا مطالعہ کرنا چاہئے

عضویاتی حصوں کی مدت یہ نسبت مدت پہنچ سے طویل تر ہوتی ہے چنانچہ آتش با زنی کی مدت چڑھتی ہوئی تیل سے روشنی کی ایک لمبی لکیر کی حس ہوتی ہے جو اس کے روشن حصہ سے بہت زیادہ لمبی ہوتی ہے۔ اس حس کی وجہ یہ ہے کہ جو حس اس کے پیچھے کے حصہ میں پیدا ہوتی ہے وہ اس وقت تک باقی ہوتی ہے اسی طرح جو ستارے ٹوٹتے ہیں ان کے پیچھے بھی ایک چمکدار دم سی معلوم ہوتی ہے اگر آنکھ کے سامنے ایسے چکر کو پھرایا جائے جس میں سفید و سیاہ قطعہ اس طرح سے ہم ہوں کہ اگر پہلا سفید ہو تو۔ دوسرا سیاہ علی ہذا تو شبکیہ کے ہر نقطہ پر سیاہ و سفید قطعہ یکے بعد دیگرے عمل کریں۔ اس حالت میں اگر چکر کو سرعت کے ساتھ گردش دی جائے گی تو ایسے خاکستری رنگ کا احساس ہو گا جیسا کہ اگر سفید و سیاہ رنگ کو ملا کر چکر پر مساوی طور پر پھیر دیا جائے اور اس سے ہو۔ ہر گردش میں آنکھ کو اس قدر روشنی ملتی ہے جتنی کہ اس قسم کے خاکستری رنگ سے ملتی اور یہ تمیز نہیں کر سکتی کہ یہ روشنی دو ایسے علیحدہ اجزا سے

ملکر جتی ہے جو اس کو یکے بعد دیگرے متاثر کرتے ہیں ہر ایک روشنی کا ہیجان ہر وقت تک باقی رہتا ہے جب تک دوسری شروع ہوتی ہے اور اس طرح کل ہیجان ملکر ایک ہو جاتے ہیں۔ اگر کسی کمرہ میں گیس کی روشنی کے علاوہ اور کوئی روشنی نہ ہو اور اس کو یکا یک بجھا دیا جائے تو گیس کے شعلہ کی تیشال خود شعلہ کے بجھ جانے کے بعد بھی رہتی ہے، اگر ہم کسی منظر کے سامنے ذرا دیر کے لئے اپنی آنکھیں کھولیں اور پھر بالکل بند کر لیں تو ایسا معلوم ہوگا کہ گویا ہم نے اس منظر کو جھٹ پنے کی روشنی میں کسی دھندلے پردے میں سے دیکھا ہے۔ اب ہم کو اس کی ان جزئیات کا احساس ہوتا ہے جن کا آنکھوں کے کھلے ہونے کی حالت میں احساس نہ ہوا تھا۔ اس کو مثبت تیشال یا بعد کہتے ہیں اور میلک ہو لٹرن کے نزدیک پلٹانہ کے لئے کسی منظر کا آنکھوں کے سامنے آجانا اس قسم کے تیشال پیدا کر دینے کے لئے کافی ہے۔

منفی تیشالات یہ نسبتاً زیادہ پیچیدہ حالات کی بنا پر پیدا ہوتی ہے جس میں کہتے ہیں شبکیہ کے تیشال کو بہت بڑا دخل ہوتا ہے۔

بصرہ کے عصبی آلات بہت جلد تھک جاتے ہیں۔ عموماً

ہم کو اس کا خیال اس لئے نہیں ہوتا کہ اس کا تیشال رفع بھی بہت جلد ہو جاتا ہے۔ عموماً کھلی ہوئی آنکھیں ساکن کبھی نہیں ہوتیں۔ ہم ان کو ادھر ادھر حرکت دیتے رہتے ہیں اور تین کے مختلف حصے کبھی نسبتاً روشن چیزوں سے اور کبھی نسبتاً تاریک دھندلی چیزوں سے متاثر ہوتے رہتے ہیں آنکھوں کو کس قدر مسلسل و متواتر حرکت کرنے کی عادت ہوتی ہے اس کا بہت آسانی کے ساتھ مشاہدہ کیا جا سکتا ہے ذرا دیر کے لئے کسی چھوٹے نقطہ کی طرف بالک جھکے ہوئے بغیر دیکھو ایسا پند سیکینڈ کے لئے بھی کرنا مشکل ہے۔ اگر کسی چھوٹی شے کی طرف نظر جا کر نہیں یا تیس سیکینڈ دیکھیں تو ساعت نظر خاکستری اور تاریک سا محسوس ہونے لگتا ہے کیونکہ شبکیہ کے وہ حصے جن کی طرف روشنی سب سے زیادہ پہنچتی ہے تھک جاتے ہیں اور ان حصوں سے زیادہ جس پیدا نہیں کرتے جن کی طرف کم تر نور انخیا سے روشنی پہنچتی ہے۔ یا کسی سیاہ شے کی طرف

دیکھو مثلاً سفید کا غد پر سیاہ نشان ہے اس کی طرف میں سکیٹنڈ تک نظر جا کر دیکھو اور پھر سفید دیوار پر نظر ڈالو تو دیوار گہرے خاکستری رنگ کی معلوم ہوتی ہے اور اس پر ایک سفید نشان نظر آتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ شبکیہ کے جو حصہ سیاہ نشان کے مقابل میں ہونے کی وجہ سے سکون میں ہوتے ہیں ان میں بہ نسبت ان حصوں کے بھجان پذیر ہونے کی قابلیت زیادہ ہوتی ہے جو پہلے ہی سے سفیدی سے متہیج تھے ہر شخص کو کسی نہ کسی ایسے منظر کی مثال یاد رکھو جو صبح کے وقت بیدار ہونے کے بعد زیادہ نمایاں معلوم ہوتا ہے اسی قسم کے چیزوں کا اوائل مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اگر سرخ نشان پر نظر جمائے رکھنے کے بعد سفید دیوار پر نظر ڈالیں تو اس میں نیلگوں سبز نشان نظر آئے گا چونکہ سفید روشنی میں گل رنگ ہوتے ہیں اور شبکیہ کے وہ حصے جن سے سرخ رنگ کی حس ہوتی ہے متھک جاتے ہیں نا اس لیے دیوار کی سفید روشنی شبکیہ کے صرف اس حصہ کو متہیج کرتی ہے۔ جن سے اور اصلی رنگوں کی حس ہوتے ہیں رنگوں کو اس طرح سے ملانا کہ ان سے زیادہ سے زیادہ اثر مترتب ہو اسی واقعہ پر مبنی ہے۔ سرخ اور سبز کا میل اچھا ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک بھری آلات کے ان حصوں کو آرام دہ سکون بخشتا رہتا ہے جس کو دوسرا زیادہ سے زیادہ متہیج کر دیتا ہے اس لیے جب آنکھ ادھر ادھر حرکت کرتی ہے تو دونوں روشن اور بھلے معلوم ہوتے ہیں۔ برخلاف اس کے سرخ اور نارنگی کا میل اچھا نہیں ہے کیونکہ ان میں سے ہر ایک تقریباً انہیں عناصر کو متہیج کرتا ہے جن کو دوسرا کرتا ہے اس لیے دونوں دھندلے سے معلوم ہوتے ہیں۔

اگر سیاہ کا غد کے تحت پر دو سفید مربع ایک دوسرے سے تقریباً ۴۴ ملی میٹر یا ۱.۷۱ کے فاصلہ سے ہیں اور ان کے درمیان کسی نقطہ پر تیس سکون تک نظر جا کر دیکھیں اور پھر انہیں بند کر لیں تو ہم کو ایک ایسی منفی تمثال مابعد کی حس ہوتی ہے جس میں دو سیاہ مربع ایک نسبتاً روشن سطح پر بنے ہوئے ہوتے ہیں یہ سطح مربعوں کی منفی تمثال مابعد کے قریب زیادہ روشن ہوتی ہے اور ان دونوں کے مابین سب سے زیادہ روشن ہوتی ہے اس کو روشن سرحد

کہتے ہیں اور عموماً اس کی توجیہ میں یہ کہا جاتا ہے کہ یہ ہم وقت تقابل پر مبنی ہے کہتے ہیں کہ مربع کی سیاہ شمال مابعد کی بنا پر ہم ذہنی مغالطہ میں مربع کے قریب کی صاف سطح کو اس کے باقی حصہ سے زیادہ روشن خیال کرنے لگتے ہیں اور دونوں مربعوں کے درمیانی حصے کے سب سے زیادہ روشن ہونے کی جہی وجہ ہے جو وہ لیبے آدمیوں کے درمیان ایک سیانہ قد کے آدمی کے زیادہ چھوٹا نظر آنے کی ہے۔ حالانکہ یہی شخص اگر ان میں سے کسی ایک کے برابر کھڑا ہوتا تو اس قدر چھوٹا معلوم نہ ہوتا۔ علاوہ انہیں اگر شمال مابعد کو زیادہ غور سے دیکھا جائے تو اکثر ایسا ہوگا کہ مربعوں کے درمیان جو سطح ہے صرف یہی نہیں کہ وہ بہت زیادہ سفید اور روشن معلوم ہوتی ہے حتیٰ کہ معمولی تصویری شبکی روشنی سے بھی زیادہ بلکہ جوں جوں شمال دھندلی ہوتی ہے سیاہ مربعوں اور بالہ کی شمشالیں بالکل ہی محو ہو جاتی ہیں اور صرف وہ درمیانی حصہ ہی باقی رہتا ہے جو اس وقت بھی خاکستری سی زمین پر سفید اور روشن معلوم ہوتا ہے اس حالت میں کوئی تقابل نہیں ہے جس میں غلطی ہو سکے۔ اس قسم کے اختبارات سے ہیرنگ یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ جس قسم کی روشنی شبکیہ کے ایک حصہ پر عمل کرتی ہے اس سے شبکیہ کے اور باقی حصوں میں مخالف تغیرات پیدا ہوتے ہیں۔ اور یہ امر مظاہر تقابل کی پیدائش میں نہایت اہم حصہ لیتا ہے اس قسم کے مظاہر کارئیں اشیاء میں مشاہدہ ہو سکتا ہے ان کی مثالیں مابعد میں ہیرنگ کا قسم نظر آتا ہے مثلاً اگر منظر بے لونی ہو تو سیاہ کے منفی شمال مابعد سفید ہوگی۔

یہ ان واقعات میں سے ایک واقعہ ہے جس کا صفحہ ۲۰ پر حوالہ دیا جا چکا ہے جن کی بنا پر ہیرنگ نے ہم وقت تقابل کی نفسیاتی توجیہ کو مسترد کر دیا ہے۔

منور و روشن | سیاہی ایک قسم کی بھری جس سے ہم کو اس کا ساحت نظر کے اشیاء کی شدت | علاوہ اور کہیں شجر بہ ہمیں ہوتا مثلاً ہم کو اپنے معدے یا پستی کے اندر کی سیاہی نظر نہیں آتی، لیکن خالص سیاہی محض ایک تصور مجرد ہے کیونکہ اگر کسی قسم کی خارجی روشنی آنکھ پر نہ بھی پڑتی ہو، تو بھی

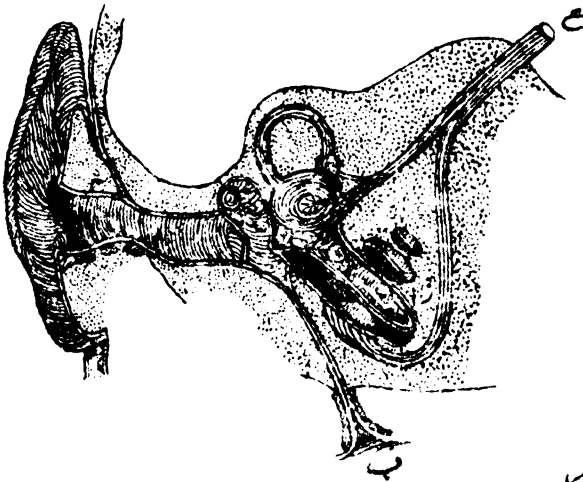
حد و شبکیہ میں ایسے داخلی تغیرات ہوتے رہتے ہیں جن سے ضیائی حس کا تجربہ ہو جاتا ہے۔ اسی کو تصورِ روشنی کہتے ہیں یہ ان تمام متغیلاتِ ابعاد کے تعین میں حصہ لیتی ہے جو آنکھ میں بند کر کے پیدا کی جاتی ہیں خارجی ضیائی پہنچ کو محسوس ہونے کے لئے اس قدر قوی ہونا ضروری ہے کہ یہ تصورِ روشنی پر ایک محسوس اضافہ جس کا باعث ہو اس درجہ سے جوں جوں خارجی پہنچ بڑھتا ہے اسی حد تک روشنی کا ادراک شدید تر ہوتا جاتا ہے لیکن جیسا کہ ہم صفحہ ۸۰ پر کہہ چکے ہیں ادراک میں تغیر نسبتاً سست ہوتا ہے جدید ترین عددی اختیارات کو رنگ اور بروڈین کے ہیں جو چہ مختلف رنگوں سے کئے گئے ہیں اور ایسے رنگ سے لیکر جس کا درجہ شدت ایک قرار دے لیا گیا تھا ایک لاکھ گنا تیز تک رنگ لیا گیا ہے ۲۰۰۰ گنی شدت سے لے کر ۲۰۰۰۰ گنی شدت تک تو قانونِ ویرمچ اترا ہے اس سے کم یا زیادہ شدت میں حسیت امتیازی کم ہو جاتی ہے جس نسبتی اضافہ کا اس اعتبار میں امتیاز ہوا ہے وہ روشنی کے سب رنگوں میں ایک ہی ہے اور (تحتوں کی رو سے) پہنچ کے ایک فیصدی اور دو فیصدی کے بین بین معلوم ہوتا ہے۔ لیکن گذشتہ محققین اس سے مختلف نتیجہ برپہ ہو چکے ہیں۔

کسی شے کے رنگ کے محسوس ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ اس میں ایک حد تک ضیائی شدت بھی موجود ہو۔ اندھیرے میں سب رنگ کی پٹلیاں خاکستری معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جو بھی روشنی پڑھتی ہے رنگ نمایاں ہونے شروع ہو جاتے ہیں اول نیلے اور آخر میں سرخ اور زرد رنگ ایک خاص درجہ شدت تک نمایاں ہوتے ہیں اس کے بعد یہ پھر ناقابل امتیاز ہونے لگتے ہیں کیونکہ اب یہ سفیدی میں مٹنے لگتے ہیں۔ روشنی کی سب سے تیز قابل برداشت شدت پر گل رنگِ نیرہ کن سفید چکا چونکہ وہ میں کم ہو جاتے ہیں۔ اس کو بھی عموماً سفیدی اور اصلی حسِ لونی کا مترادف کہا جاتا ہے۔ لیکن دراصل یہ دو حسوں کا مترادف نہیں ہے بلکہ عصبی عمل کے تغیر کی بنا پر ایک حس کی جگہ دو حسوں میں لیتی ہے۔

باب

سماعت

کان یا گوش انسان کا عضو سماعت تین حصوں پر مشتمل ہے پہلے کو خارج دوم سے
 کو وسط گوش یا طبیلہ اور تیسرے کو داخل گوش یا التیہ کہتے ہیں۔
 اس تیسرے حصہ میں عصب سماعت کے اختتامی آلات ہوتے ہیں خارج



شکل نمبر ۱۰۰ مہ کا نچا۔ سن، ساخ۔ ط، طبیلہ۔ جط، جوف طبلہ و بیضادی
 سوراخ۔ نر، گول سوراخ۔ ب، بلعوی سوراخ۔ ن، نیم دائری نالی
 ق، توکھیہ۔ س، سلم خانہ۔ سط، سلم طبلہ۔ ع، عصب بصر۔

گوش کے دو حصے ہیں۔ اول تو وہ حصہ جو سر کے باہر کی طرف پھیلا ہوا ہے جس
 کو کا نچا کہتے ہیں (م شکل نمبر ۱۰۰) دوسرا وہ حصہ ہے جو اس سے اندر کی طرف

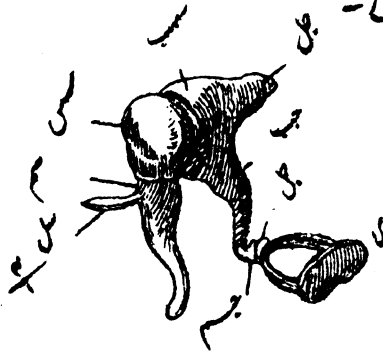
کو جاتا ہے اور یہ خارجی سلخ سماعت کہلاتا ہے یہہ راستہ اپنے داخلی سر سے پر دامی جھلی سے بند ہے اس راستہ پر ایسی جلد کا استر ہوتا ہے جس میں لاتعداد غدودوں کے مخدے ہیں جن سے کان کا سیل خارج ہوتا رہتا ہے۔

وسط گوش ایک بیڈل سا جوف ہے جو کپٹی کی ہڈی میں ہوتا ہے یہہ باہر کی جانب طبلہ سے بند ہے اس کے اندر کی طرف اُستاکِ نالی ہے جو بیوم کی طرف جاتی ہے طبلہ کی داخلی دیوار بالکل ہڈی کی جنی ہوئی ہوتی ہے صرف اس میں دو چھوٹے سے سوراخ ہوتے ہیں ان میں ایک سوراخ تو گول ہے اور دوسرا بیضاوی گول کو سابقہ شکل میں سر سے اور بیضاوی کو ہر سے ظاہر کیا گیا ہے یہ سوراخ التیہ کی طرف جاتے ہیں۔ زندگی میں گول سوراخ تو مخاطی جھلی سے بند ہوتا ہے اور بیضاوی کو رکابی ہڈیوں سے بندھتی ہیں۔ دامی جھلی طبلہ کے خارجی رخ پھیلی ہوئی ہے اور اپنے خارجی رخ پر سے خارجی ہو اور داخلی رخ پر سے وہ ہوا جو اُستاکِ نالی سے دامی جوف کی طرف جاتی ہے دبائے رکھتی ہے۔ اگر طبلہ بند ہوتا تو یہ باریک نالی دباؤ کے تغیر کے ساتھ متغیر ہو جایا کرتی اور اگر باہر کا دباؤ زیادہ ہو کر تا جھلی اندر کو دب جایا کرتی اور اگر اندر کا زیادہ ہوتا تو باہر کی طرف پھول آیا کرتی۔ دوسری طرف اگر اُستاکِ نالی ہمیشہ کھلی رہتی تو خود ہماری آوازیں ہم کو شدید اور پریشان کن معلوم ہوا کرتیں۔ اس لئے یہ معمولاً بند رہتی ہے لیکن جب ہم کوئی شے ٹنگے میں اس وقت کھلتی ہے اور اس طرح جوف میں ہوا کا دباؤ اس کے مساوی رہتا ہے جو خارجی سلخ سماعت میں ہوتا ہے جب کوئی شخص ہوائی جہاز پر اڑتا ہے یا کسی گہری کان میں تیزی کے ساتھ اترتا ہے تو خارجی دباؤ کا اچانک اور عظیم الشان تغیر اکثر دامی جھلی میں تکلیف دہ تناؤ پیدا کر دیتا ہے ایسی حالت میں اگر بار بار کلک جائے تو تکلیف بہت کم ہو جاتی ہے۔

حویصلہ
سماعت

طبلہ میں تین چھوٹی چھوٹی ہڈیاں ہیں جو دامی جھلی سے بیضاوی سوراخ تک ایک زنجیر کی صورت میں پیدا کرتی ہیں خارجی ہڈی کو اہرن کہتے ہیں درمیانی ہڈی

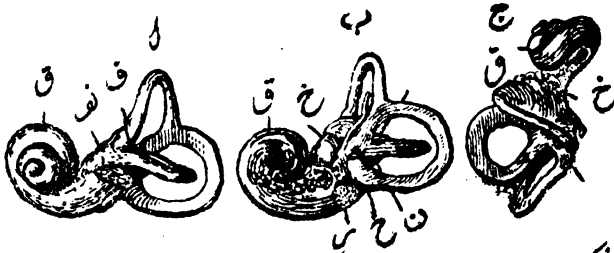
کہ نام خائک یا گھن اور داخلی ہڈی کا نام رکاب ہے یہ ہڈیاں شکل نمبر ۱۸ میں دکھائی گئی ہیں۔



شکل نمبر ۱۸۔ اسم۔ رکاب۔ سنان کے مختلف حصوں کے لئے ہیں۔
جسم جب۔ جن کے گل۔ خائک کے مختلف حصوں کے لئے ہیں۔
رکابوں کے لئے ہے۔

تطابق آنکھ کی طرح سے کان میں بھی تطابق ہوتا ہے۔ ایک عضلہ ہے تقریباً ایک انچ لمبا جس کا نام مستطیلہ ہے۔ یہ عظم مدغی کے سخت حصہ سے (ایک نالی کی صورت میں استاکی نالی کے متوازی جاتا ہے) نکلا کر اہرن سے جاملتا ہے۔ جب یہ منقبض ہوتا ہے تو طبلہ زیادہ تن جاتا ہے اس سے جھوٹا ایک اور عضلہ ہے جو رکابی ہڈی کے سرے تک جاتا ہے جب خاص قسم کے سرنائی دیتے ہیں تو بعض لوگ ان عضلات کو حرکت منقبض ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں اور بعض لوگ تو ان کو جب چاہتے ہیں منقبض کر لیتے ہیں۔ مگر پھر بھی اس کے متعلق شک ہی ہے کہ سماعت میں یہ ٹھیک کیا کام دیتے ہیں۔ غالب گمان یہ ہے کہ گھن پر دول کو یہ متاثر کرتے ہیں ان کو یہ اس قدر تان دیتے ہیں جتنا کہ موجودہ شرح ارتعاش کے قبول کرنے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ سنتے وقت ادنی حیوانات میں مراد کان دونوں اور انسان میں صرف جس طرف سے آواز آتی ہے اس کی طرف مڑ جاتے ہیں تاکہ آواز کی بہترین طریق پر محسوس ہو سکے یہ بھی اس

رودخل کا جزو ہے جس کو مطابقت محض کہتے ہیں (دیکھو باب توجہ)
 داخل گوش التیہ دراصل ان خانوں اور نالیوں پر مشتمل ہے جو عظم صدغی کے
 جوف میں واقع ہیں۔ عظم صدغی اس پر ہر طرف سے محیط
 ہے۔ خارجی رخ پر تو صرف گول اور بیضادی سوراخ ہیں۔ داخلی رخ پر بعض
 اوعیہ دموی اور عصب سماعت کے سوراخ ہوتے ہیں، زندگی میں یہ سوراخ
 اس طرح سے بند ہوتے ہیں کہ ان میں سے پانی تک نہیں گذر سکتا۔ عظامی
 التیہ میں جھلی دار التیہ کے حصے واقع ہیں جن کی عام شکل و صورت تو کچھ ایسی
 ہی ہے مگر اس سے نسبتاً چھوٹے ہیں۔ اس وجہ سے عظامی اور جھلی دار جھلیوں
 کے مابین کچھ خلا باقی رہ جاتا ہے جو ایک طرح کی پانی جیسی رطوبت سے پر ہوتا
 ہے اور جس کو پری لف کہتے ہیں۔ داخل گوش کا جھلی دار حصہ بھی اسی قسم کی
 رطوبت سے پر ہوتا ہے جس کو اینڈولف کہتے ہیں۔



شکل نمبر ۱۹ عظامی التیہ کی مختلف شکلیں۔ ا) بائیں التیہ باہر کی طرف سے ب
 دائیں التیہ اندر کی طرف سے۔ ج) بائیں التیہ ادھر کی طرف سے ق) تو تلیہ۔
 خ) خانہ۔ س) بیضادی سوراخ، ن) نیم دائری نالی لف، اس کا قراخہ۔

عظامی حصہ التیہ کے عظامی حصہ کے عین حصے ہیں؛ (۱) دہلیز (۲) نیم دائری
 نالیاں (۳) تو تلیہ۔ شکل نمبر میں اس کے مختلف پہلوؤں کو دکھایا
 گیا ہے۔ دہلیز اس کا مرکزی حصہ ہے جس کے باہر کی طرف بیضادی سوراخ
 (س) واقع ہے جس میں عظم رکابی جی ہوتی ہے۔ خانہ کے عقب میں تین
 عظامی نیم دائری نالیاں ہیں جن کا سروں پر سے خانہ کی پشت سے تعلق ہے

اور ایک سر سے پران کا پکڑ حصہ بچھا ہوا جس سے ایک طرح کا فرائض بن گیا ہے تو قلیہ عظامی ایک طرح کی نالی ہے جو کولے کی طرح بیچھا رہتی ہے اور دریلینز کے مقابل واقع ہے۔

جھلی دار النقیہ جھلی دار دریلینز عظامی دریلینز واقع ہے اور یہ دو قلیوں پر مشتمل ہے جن میں ایک چھوٹے سے سوراخ کے ذریعہ سے

تعلق ہے۔ عقبی جھلی کو حیمہ کہتے ہیں۔ اس میں جھلی دار نیم دائری نالیوں کا منفذ ہے۔ مقابل کی جھلی کو میسہ کہتے ہیں اور اس کا ایک نالی کے واسطے سے جھلی دار قلیہ سے تعلق ہے۔ جھلی دار نیم دائری نالیاں عظامی نیم دائری نالیوں کے بہت مشابہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک فرائض رکھتی ہے۔ فرائض میں جھلی دار نالی کا ایک پہلو عظامی نالی کے ساتھ جڑا ہوا ہوتا ہے۔ اس نقطہ پر جھلی دار نالی میں اعصاب داخل ہوتے ہیں جھلی دار اور عظامی قلیہ کے تعلق سے

اور بھی جمیدہ ہیں۔ آلات سمائی کے اس حصہ کی تقطیع سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ عظامی حصہ ایک نالی پر مشتمل ہے جن سے ایک مرکزی عظامی محور کے گرد رکھائی جکر کھائے ہیں۔ اس محور کو ستون کہتے ہیں۔ اس محور سے ایک حصہ آگے کو جھکا ہوا ہے جس کو نیچو م غولی کہتے ہیں۔ یہ ایک حد تک مذکورہ بالانالی کو تقسیم کر دیتا ہے اور اس کے زیرین گردنوں کی طرف سب سے زیادہ پھیلا ہوا ہے اس عظامی پلیٹ کے ساتھ قلیہ کا جھلی دار حصہ منسلک ہے یہ بھی ایک نالی ہے جو تقطیع سے مثلث نظر آتی ہے اور اس کا قاعدہ عظامی قلیہ کے

چکر دل سے منسلک

ہے نیچو م غولی اور جھلی

دار قلیہ اس طرح پر

عظامی نالی کے جوف

کو تقسیم کر دیتے ہیں

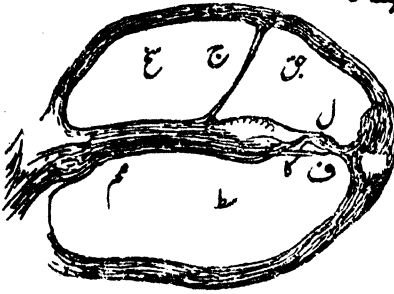
اور اس کے دو حصے

ہو جاتے ہیں،



مثل نسبت ۲۔ قلیہ کی ایک تقطیع۔

اول سٹم دہلیز اور دوسرا سٹم طبلہ ان کے درمیان اور جھلی دار تو قلیہ واقع ہیں اسکے اوپر فرشی جھلی اور نیچے فرشی جھلی ہے۔



عظامی تو قلیہ کے

سرے پر پھیلا ہوا

ہو نہیں ہے۔ اس کے

سرے پر سٹم دہلیز سے

سٹم طبلہ کو راستہ ہے

یہ دونوں پری لف

سے پر ہیں۔ اس لئے

جب موج ہوائی

کی ضرب طبلہ پر پڑتی ہے جس کی بنا پر عظم رکابی کو بیضادی سوراخ کی طرف

دھکا لگتا ہے تو پری لف کی ایک لہر سٹم دہلیز میں سے ہوتی ہوئی سٹم طبلہ میں

جاتی ہے جس کے گچھوں میں یہ گول سوراخ کو باہر کی طرف دھکا دیتی اور

اشنائے راہ میں غالباً سٹقی جھلی اور فرشی جھلی کو جھڑ جھڑاتی ہوئی جاتی ہے۔

اختتامی آلات جھلی دار تو قلیہ میں فرشی جھلی پر کچھ غدود سے ہوتے ہیں۔



شکل نمبر ۱۴۰ کارنی کے اسطوانے۔ ان اسطوانوں کا جوڑ جن کو باقی سے

مٹھدہ کر لیا گیا ہے وہ فرشی جھلی کا ایک حصہ جس کے ساتھ چند اسطوانے

بھی ہیں، اندرونی س، بیرونی اسطوانے، ف، فرشی جھلی، س

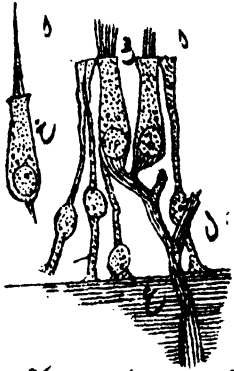
سٹقی جھلی۔

یہی کارنی ہے اور اس میں تو قلیہ کے اعصاب کے اختتامی آلات ہوتے ہیں

میزاب اسطوانی جو عظامی ہیجیہ مرغولی کے سر سے پرکھ مخروطی شکل کے خلا یا کاسٹر ہے، فرشی جھلی کے اندر دنی عاشیہ پر آکر یہ خلا یا ایک قطار میں ہو جاتے ہیں اور آگے بیکر ان کا ایسا سلسلہ آتا ہے جن کے بالائی سردوں پر چھوٹے چھوٹے سخت بال ہوتے ہیں۔ ان کو داخلی شعری خلا یا کہتے ہیں۔ ان کا ایک نوکیلا سرانچے کی طرف فرشی جھلی میں جما ہوا ہوتا ہے۔ ان میں عصبی ریشے داخل ہوتے ہیں۔ داخلی شعری خلا یا کے بعد کارٹی کے اسطوانے آتے ہیں (شکل نمبر ۲۱ کارٹی) جن کو شکل نمبر ۲۲ میں بہت ہی بڑا کر کے دکھایا گیا ہے۔ اسطوانے سخت ہوتے ہیں اور برابر برابر دو قطاروں میں واقع ہیں۔ ان کے بالائی سر سے ایک دوسرے سے اس طرح سے جھکے ہوئے ہوتے ہیں جن سے ایک طرح کی سرنگ کی سی شکل بن جاتی ہے۔ ان کو داخلی اور خارجی اسطوانے کہتے ہیں۔ داخلی اسطوانے ہیجیہ مرغولی سے زیادہ قریب ہوتے ہیں داخلی اسطوانے خارجی اسطوانوں کی نسبت تعداد میں بہت زیادہ ہیں داخلی اسطوانوں کی تعداد تقریباً ۶۰۰۰ جس کے مقابل میں خارجی اسطوانے صرف ۴۵۰۰۔ خارجی اسطوانوں کے باہر کی طرف ان کے سردوں سے جالدار جھلی منسلک ہے (شکل نمبر ۲۲) یہ سخت ہے اور اس میں جا بجا سوراخ ہوتے ہیں۔ خارجی اسطوانوں کے باہر کی طرف خارجی شعری خلا یا کی چار قطاریں ہیں جو داخلی قطار کی طرح عصبی ریشوں سے منسلک ہوتی ہیں۔ خارجی شعری خلا یا کے پرلی طرف معمولی جیلد ہے جو بہت درج مخروطی خلا یا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ ان خلا یا کی جھلی دار قوتلیہ کے اکتھ حصہ پر استرکاری ہے۔ میزاب اسطوانی کے بالائی لب پر قفی جھلی (شکل نمبر ۲۱) لگی ہوئی ہے جو کارٹی کے اسطوانوں اور شعری خلا یا پر جھلی ہوئی ہے۔

اس طرح سے شعری خلا یا اختتامی آلات معلوم ہوتے ہیں۔ یہی ان ارتعاشات کا اثر قبول کرتے ہیں جن کو امواج ہوا گل مندرجہ بالا خشک دیتا

آلات میں سے ہو کر فرشی جھلی تک پہنچاتی ہیں اسی قسم کے شعری خلا یا
کسیہ رحیمیدور فر خراہکی دیواروں میں
اپنے اختتامی ریشے کھتی ہیں۔



آواز کی کیفیات مختلف طبعی نقطہ نظر سے
دیکھو تو آوازیں

ہوائی ارتعاشات پر مشتمل ہوتی ہیں۔ ان
ارتعاشات کو عموماً امواج ہوائی سے

تعبیر کیا جاتا ہے جب یہ امواج بے
قاعدہ ہوتی ہیں تو ان سے اسی آواز پیدا

ہوتی ہے جس کو شور کہتے ہیں اور جب
باقاعدہ ہوتی ہیں تو اس وقت ان سے

اسی آواز پیدا ہوتی ہے جس کو جھکل نوا یا پھر
کہا جاتا ہے۔ آواز کی بلندی امواج کی قوت پر مبنی ہے۔ جب امواج کی تکرار

فصل نمبر ۲۳ - فراخ بائیم دائری نالی کی حی جلد ح پر
ایک مٹی ریشہ دیوار میں داخل ہوتا ہے اور شاخ شاخ
ہو کر اس پر دشخری ٹیلوں میں داخل ہوتا ہے اور
پھر ایک مٹولی غلہ ایک سے بال کے ساتھ دکھا گیا ہے
جس کا مٹی ریشہ تا حد سے ٹوٹ گیا ہے۔ اس کے
اوپر جو ایک غلہ میں ان کو اعصاب کے ساتھ کوٹھن
چھین معلوم ہوتا۔

باقاعدہ ہوتی ہے تو ان سے ایک خاص کیفیت پیدا ہوتی ہے جو تعداد امواج
پر مبنی ہے۔ اس کیفیت کو مد صوت یا امتداد کہتے ہیں۔ بلندی اور امتداد کے

علاوہ نوا میں ایک قسم کی اور بھی کیفیت ہوتی ہے۔ مختلف آلات موسیقی سے
اگر مساوی بلند اور مدت نوا میں پیدا کی جائیں تو بھی ان کی کیفیت میں بہت

زیادہ فرق ہو سکتا ہے۔ یہ امواج ہوائی کی ساخت پر مبنی ہوتی ہے
اور اس کو کیفیت صوت کہتے ہیں۔

امتداد اچھالکی ایک مقدمہ اگر حرکت ہو جائے خواہ وہ کسی سبب سے بھی ہو،
اس سے آواز کی حس ہو جائے گی۔ لیکن اس قسم کے کم از کم چار

یا پانچ جھونکوں سے امتداد کی حس ہو سکتی ہے۔ مثلاً نوائے ج کی حس ۱۳۲
ارتعاش فی ثانیہ سے ہوتی ہے اور اس کی سرگم یعنی ج کی حس اس سے دو گونہ

ارتعاشات سے ہوتی ہے۔ لیکن امتداد کی حس کے لئے کسی حال میں بھی یہ
ضروری نہیں ہے کہ ارتعاشات پورے ایک سکینڈ تک جاری رہیں۔ صوتی

ارتعاشات اس قدر تیز یا اتنے سست ہو سکتے ہیں کہ ان سے آواز کی حس نہ ہو جس طرح کہ طیف شمسی کی مخالفت نشئی اور مخالف سرخ کرنیں شبکیہ کو متاثر کر کے سنے سے قاصر رہتی ہیں۔ مدید ترین سر جو سماعت میں آسکتا ہے اس کی شرح ۱۲۸-۱۲۹ ارتعاشات فی ثانیہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ شرح مختلف اشخاص کے لئے مختلف ہوتی ہے۔ اکثر لوگ جب تک ڈر یا بھینکر کا شور نہیں سن سکتے جس کی شرح اس آخری حد کے قریب ہوتی ہے۔ دوسری طرف ایسی آواز اچھی طرح سنانی نہیں دیتی جس کی شرح ۱۴ ارتعاش فی ثانیہ یا اس کے قریب ہوتی ہے۔ اور اس شرح میں اگر کچھ کمی کی جائے تو محض صحن بھینا ہٹ کی آواز سنانی دیتی ہے۔ اس قسم کی آواز کو محض بلند سرنگوں کے سروں کے ساتھ استعمال کرتے ہیں جس کی وجہ سے ان سروں کی گہرائی بڑھ جاتی ہے۔ امتدادات کا کل نظام یک بعدی سلسلہ ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ تم ایک امتداد سے دوسرے امتداد تک درمیانی واسطوں کے صرف ایک سلسلہ سے پہنچ سکتے ہو، ایک سے زائد سلسلوں سے نہیں جیسا کہ رنگوں کی صورت میں ہوتا ہے (دیکھو صفحہ ۴۲) سب تک میں امتدادات کا کل سلسلہ موجود ہوتا ہے۔ اس میں سے بعض نقطوں کو جو سر قرار دیا گیا ہے اس کی وجہ کچھ تو تاریخی اور کچھ جا لیبائی امور ہیں، لیکن یہ اس قدر پیچیدہ اور اذوق ہیں کہ ان کی اس مقام پر شرح نہیں ہو سکتی۔

کیفیت نوہمیت موج پر مبنی ہوتی ہے۔ امواج یا تو سادہ ہوتی ہیں (دشا قولی) یا مرکب۔ دو شاخہ کی امواج تقریباً بالکل سادہ ہوتی ہیں۔ اگر یہ ۱۱۳۲ ارتعاش فی ثانیہ پیدا کرے تو ہم کو سرس سنانی دینگا۔ لیکن اگر اس کے ساتھ ہی ایک اور دو شاخہ بجایا جائے جس سے ۱۲۶۴ ارتعاش فی ثانیہ پیدا ہوں اور اس کے متصل سرگم یعنی سن کا احساس ہو تو ہوائی حرکت کسی نہ کسی وقت میں دونوں دو شاخوں کی حرکت کی الجبری میزان ہو جاتی ہوگی جب دونوں ہوا کو ایک ہی سمت میں حرکت دیں گے اس وقت ان کو ایک دوسرے سے تقویت ہوگی اس کے برعکس جب ایک دو شاخہ ہوا دیکھیے کی طرف ہٹائے گا اور دوسرا اگے کی طرف تو بہر ایک دوسرے کے اثر کو باطل

کر دیں گے، اور اس سے جو حرکت پیدا ہوگی وہ دو تقاتی یعنی مساوی وقفوں کے بعد ہوگی، لیکن شاقولبی نہ ہوگی، کیونکہ یہ بلند ہی اور سستی میں یکساں نہیں ہوتی اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ غیر شاقولبی ارتعاشات شاقولبی اور ارتعاشات کی ترکیب سے پیدا ہو سکتے ہیں۔

فرض کر دو چند آلات موسیقی ایک ساتھ بجاتے ہیں ان میں سے ہر ایک سالات ہوائی پر اپنا علیحدہ اثر پیدا کرتا ہے، اس کی حرکات الجبری مجموعہ ہونے کی وجہ سے بہت ہی پیچیدہ ہوں گی۔ بائیں ہمد اگر چاہیں تو کسی ایک ساز کی آواز کو لیکر اس کی سرٹیوں کو علیحدہ طور پر سن سکتے ہیں۔ اکثر آلات موسیقی میں طبعی طور پر اس امر کا ثبوت دیا جا سکتا ہے کہ ہر سر کے ساتھ بہت سے بالائی اور دیگر تا نغی آوازیں خفیف سی شکل میں موجود ہوتی ہیں۔ یہ لم ہو لٹر کہتا ہے کہ ان آوازوں کی اضافی قوت برآ کہ کی آواز کی مخصوص کیفیت مبنی ہوتی ہے انسان کی آواز میں بھی بعض حروف علت کی آوازیں مخالف بالائی تالیفات کے غلبہ پر مبنی ہوتی ہیں جو اس سر کے ساتھ پیدا ہوتی ہیں جس پر حرف علت گایا جاتا ہے جب دو دو شلفے ایک ساتھ بجائے جاتے ہیں تو نئے ارتعاش کا وقفہ وہی ہوتا ہے جو کم امتداد والے دو شاخہ کا ہوتا ہے۔ لیکن کان اس آواز میں اگر کم امتداد والے دو شاخہ کی آواز میں بہت بھی طرح سے امتیاز کر سکتا ہے۔ کہ ان کا امتداد تو سادی ہے لیکن کیفیت مختلف ہے جن لوگوں کو مشق ہوتی ہے وہ تو مندرجہ بالا مرکب میں دونوں دو شاخوں کی علیحدہ علیحدہ آوازیں سن سکتے ہیں۔ اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک ہی ہیئت کی موج سے اتنی بہت سی آوازیں ایک وقت میں کیونکر سنائی دیتی ہیں۔

مرکب امواج کی تحلیل | جھلی وار توتلیہ کے مختلف حصوں کی ہمدردانہ لگ مختلف شروحوں سے ہوتی ہے فرضی جھلی توتلیہ کی چوٹی پر اس کے قاعدہ کی نسبت جہاں سے کہ یہ شروع ہوتی ہے تقریباً بارہ گنا بڑی ہے اور یہ زیادہ تر انکاسی ریشوں کی بنی ہوتی ہے جن کو پھیلے ہوئے تاروں سے

تشبیہ دی جاسکتی ہے۔ اب ہمدردانہ ملک کا طبعی اصول یہ ہے کہ جب پھیلے ہوئے تار ایسے سبب ارتعاش کے قریب ہوتے ہیں جس کی شرح خود ان تاروں کی شرح کی مطابق ہوتی ہے تو یہ بھی مرتعش ہو جاتے ہیں، جن تاروں کی شرح اس سبب ارتعاش کی شرح کے مطابق ہوتی ہے وہ مرتعش ہو جاتے ہیں باقی غیر مرتعش رہتے ہیں۔ اس اصول کے مطابق پری لفب کی امواج جو سلم طبلہ تک ایک خاص شرح ارتعاش پر آتی ہوں، ان کو فرشی جھلی کے کچھ ریشوں کو مرتعش کرنا چاہئے اور باقی کو غیر متاثر چھوڑ دینا چاہئے۔ اب اگر ہر مرتعش ریشہ صرف اپنے اوپر کے شعری خلیہ کو متاثر کرے اور کسی دوسرے خلیہ کو متاثر نہ کرے اور شعری خلیہ سے ایک جداگانہ تنوع و داغ کے مرکز سماعت میں جائے جس سے کسی خاص امتداد کی حس وابستہ ہو تو اس طرح امتدادات کی حسوں کی عضو یاتی اعتبار سے توجیہ ہو جاتی ہے۔ اب فرشی کر دیک راگ نکالا جاتا ہے جس میں نکلن ہے جس میں مختلف طبعی ارتعاشی شمیریں ہوں۔ اس میں کم از کم بیس شعری نغز یا اختتامی آلات متاثر ہو گئے اور گراعتیاز ذہنی کی قوت بہترین حالت میں ہو تو بیس مختلف معدنات سماعت میں امتدادات صوت کی صورت میں ذہن کے سامنے آئیں گے۔

کارٹی کے اسطوانے اسی طرح فرشی جھلی کے ریشوں کے مزاجم خیال کئے جاتے ہیں جس طرح سے نکلن ابھرن اور رکائیں طبلہ کی ہیں۔ اور اس کے ارتعاشات کو داخل گوش میں بھی پہنچاتی ہیں حقیقت یہ ہے کہ کان میں کسی ایسی شے کا ہونا ضروری بھی تھا جو عضو یاتی ارتعاشات کو معارفہ سے لیا کیونکہ اس میں اس قسم کے مثبت مثاللات با بعد اور جلد جلد آبنے والی نواؤں کے ایسے امتزاجات نہیں ہوتے جیسے کہ شبکیہ سے روشنی میں ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ علم ہوا لٹن کا نظریہ تکلیل اصوات قرین صحت اور عالمانہ ہے۔ اس پر ایک اعتراض کیا جاتا ہے اور وہ یہ کہ تو قلب کی کھرج اس قدر وسیع نہیں معلوم ہوتی کہ اس میں جتنی نکلیں ہیں سب آجائیں۔ امتدادات شعری خلا یا (۲۰۰۰۰) سے تعداد میں زیادہ ہوتے ہیں مگر پھر بھی شعری خلیا کی

تعداد اٹھنی ہے کہ ان سے کم و بیش کل ۱۰ ارج امتداد کی توجیہ ہو جاتی ہے۔
 سمعی حسوں کا ایسی امواج جن سے افراد امتداد کا احساس نہیں ہوتا جب
 نام نہاد امتزاج متواتر ہوتی ہیں تو ان سے امتداد کا احساس ہو جاتا ہے۔

اس واقعہ کی عام توجیہ تو یہ کی جاتی ہے کہ جب امواج متواتر
 ہوتی ہیں تو ان کی حسیں مل کر ایک مرکب حس کا باعث ہو جاتی ہیں۔ لیکن
 اس سے بہتر توجیہ وہ ہے جو انقباض عضلی کی تشیل پر کی جاتی ہے۔ اگر میٹڈک کے
 عصب سرینی میں تھوڑے تھوڑے وقفے سے برقی رد و دوائیں تو جس مصلہ سے
 اس عصب کا تعلق ہو گا اس میں ہر بار ایک قسم کا انقباض تین طور پر معلوم ہو گا
 لیکن اگر ایک سکیٹل میں تیس بار برقی رد و دوائی جائے تو ہر بار نیا انقباض نہیں
 ہوتا بلکہ ایک ہی انقباض مسلسل قائم رہتا ہے۔ اس مسلسل انقباض کی حالت کو
 تباؤ کہتے ہیں۔ اس اعتبار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عضلی ریشوں میں عضویاتی
 اجتماع کا مدخل اعمال ہو جاتا ہے۔ بجلی کے دھکے کے بعد عضلہ کو اپنی اصلی حالت
 پر آنے میں بڑھ سکیں نہ صرف ہوتا ہے لیکن قبل اس کے کہ یہ اپنی اصلی حالت
 پر آئے دوسری برقی رد و دہو بچ جاتی ہے اور پھر تیسری علی ہذا۔ اس لئے
 بار بار ہونے کے بجائے انقباض مسلسل ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی عصب سماعت
 میں ہوتا ہے۔ ہوا کا ایک دھکا اس میں شروع پیدا کر دیتا ہے جو اس سے
 داغ کے مرکز سماعت کی طرف جاتا ہے۔ اس سے داغ متاثر ہوتا ہے
 ایک آواز سنائی دیتی ہے۔ اب اگر اور دھکے تھوڑے تھوڑے وقفوں کے
 بعد لگتے ہیں تو داغی مرکز ہر دھکے سے پہلے اپنی اصلی حالت پر آجاتے ہیں
 اور دوسرا دھکا پھر اس حالت میں خلل انداز ہوتا ہے اس کا نتیجہ ہوتا ہے
 کہ ہوا کے ہر دھکے کے ساتھ آواز کی ایک علامتہ ہوتی ہے۔ لیکن اگر دھکے
 اس قدر جلد جلد پہنچتے ہیں کہ پہلوں کے اثر کے ختم ہونے سے پہلے بعد کے
 دھکے عمل کرنے لگتے ہیں تو مرکز سماعت میں مدخل اعمال ہو جاتا ہے اس کی
 اور عضویاتی حالت مذکورہ بالا عضلی انقباض کے حامل ہو جاتی ہے اس نئی
 حالت کے مطابق ایک نئی قسم کا احساس امتداد ہوتا ہے جو اپنی نوعیت کے

آہستگی کی توجیہ میں یہ کہتا ہے کہ ہم آہنگ سروں میں ان کے مطابق ایسی قوی زائد سرنیاں ہوتی ہیں جو ان کو ہم آہنگ کر دیتی ہیں۔ ان توجیہات میں کسی ایک کو بھی قطعی طور پر تشفی بخش نہیں کہہ سکتے۔ اور مضمون اس قدر پیچیدہ ہے کہ اس پر یہاں مزید بحث نہیں کی جاسکتی۔

کان کی امتیازی قوت
قانون دیر شدت اصوات پر خاصہ صحیح اترتا ہے۔ اگر
لوہے یا آئینوس کی پلیٹ پر ہاتھی دانت یا کسی دھات کی
گنید بھینکی جائے تو اس سے ایسی آواز پیدا ہوتی جو پلیٹ

اور گنید کے وزن اور بلندی کے اعتبار سے بلند ہوتی ہے۔ اوروں کی طرح
سے مرگل نے بھی اس طرح سے اختبارات کئے ہیں۔ اس کی تحقیق ہے کہ
آواز کی بلندی میں خفیف سے اضافہ کے لئے اصل مہیج پر اس کا پلے زیادہ
کرنا پڑتا ہے اس نے شدتوں کی ایک فرضی میزان مقرر کی تھی اس پر ۲۰ درجہ
شدت سے لے کر ۵۰۰۰ درجہ شدت تک مندرجہ بالا نتیجہ حاصل ہوا۔ اس
سے کم شدت پر ظاہر ہے اضافہ کی کسر بڑی ہوگی اور زیادہ شدت کے
متعلق تجربہ نہیں کیا گیا۔

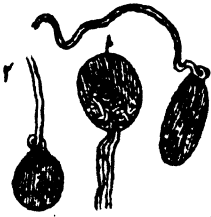
اختلافات امتداد کی امتیازی قوت سبک کے مختلف حصوں میں مختلف
ہوتی ہے۔ ایک ہزار ارتعاشات فی ثانیہ کے قریب چار ارتعاش فی ثانیہ کی کمی
و بیشی آواز کو اس قدر تیز یا مدہم کر سکتی ہے کہ مشاق آدمی فرق محسوس کر سکتا ہے
سبک کے اور حصوں میں آواز کے تیز اور مدہم کرنے کے لئے نسبت بہت زیادہ تیزی
ضرورت ہوتی ہے۔ خود میزان نوٹی سے قانون دبیر کی مثال دیکھی ہے ایسا معلوم
ہوتا ہے کہ سہ ایک دوسرے سے مساوی فرق رکھتے ہیں، لیکن ان کی تعداد ارتعاشات
ایک ایسا سلسلہ قائم کرتی ہو کہ ان میں سے ہر ایک آٹھویں نمبر کو کوئی نہ کوئی حاصل ضرب
ہوتا ہے۔ لیکن اس کو شدتوں اور خفیف ترین قابل ادراک فرق سے کوئی
تعلق نہیں ہے۔ اس لئے سلسلہ جس اور سلسلہ مہیج خارجی کے مابین جو خاص
قسم کی متوازنیت پائی جاتی ہے وہ عام قانون دبیر کی مثال نہیں بلکہ بطور خود
ایک واقعہ ہے۔

پانچواں باب

لاسنہ محسوسات حرارت و برودت و عضلاتی حس اللم

اعصاب کے اکثر اعصاب درآدر بالوں کی جڑوں سے ملکر ختم ہوتے ہیں۔ جلد می سرے جو نکلنے کے بیشتر حصہ بدرواں پھیلا ہوا ہے اس لئے جب اس پر کوئی حرکت ہوتی ہے تو یہ اس کو مزید قوت کے ساتھ

عقبی ریشوں کے سروں تک پہنچا دیتا ہے۔ محورا اطوانہ کی باریک باریک شاخیں بھی بستر یعنی جلد خارجی کے خلا یا میں گھسی ہوئی ہوتی ہیں جو بشرہ میں بغیر آلات اختتامی کے ختم ہوتی ہیں۔ جلد کے اندر یا اس کے نیچے بالکل متصل ہی اعصاب کے بعض خاص قسم کے اختتامی آلات ہوتے ہیں



شکل نمبر ۲۳۔ اختتامی عقود انسانی آنکھ کے ایک مقام ہے۔

یہ مندرجہ ذیل ہیں۔ (۱) لمسی خلا یا (۲) جیسات سین (۳) جیسات لمس (۴) اختتامی عقود یہ اجسام دراصل ایسے دانجوں پر مشتمل ہیں، جو اتصالی ریشوں کے ہتے ہو سے ہوتے ہیں۔ یہ

غالباً ارتسامات کو اسی طرح بڑا کر کے محسوس کراتے ہیں جس طرح جوتے کے اندر ریت کا ذرہ پاؤں کو یاد دستانہ میں دسترخوان کا ریزہ اگلی کو بڑا معلوم ہوتا ہے۔

لمس یا دباؤ کی حس جلد کے ذریعہ سے ہم کو کئی قسم کی حسیں ہوتی ہیں۔ (۱) لمس اصلی (۲) حرارت و برودت اور الم کی حسیں اور

ہم کم و بیش صحت کے ساتھ سطح جسم پر ان کا مقام معلوم کر سکتے ہیں۔ منہ کے اندر بھی یہ تینوں حالتیں موجود ہیں۔ لمس اصلی کے ذریعہ سے ہم کو مندرجہ ذیل احساسات ہوتے ہیں (۱) جلد کے دبنے اور کھینچنے کا احساس (۲) اس پر بوجھ کے پڑنے کا (۳) جسم لامس کی سختی نرمی کھروراہٹ اور چکنے پن کا (۴) جسم لامس کی شکل و صورت کا بشرطیکہ یہ اس قدر بڑا نہ ہو کہ اس کو انسان ٹٹول کر معلوم نہ کر سکے جب کسی شے کی شکل و صورت معلوم کرنے کے لئے ہم اس پر ہاتھ پھیرتے ہیں تو لمس اصلی کی حسوں کے ساتھ عضلی حسیتیں بھی مل جاتی ہیں۔ اور ایسا اکثر ہوتا ہے۔ علاوہ بریں ایسا بھی شاذ ہی ہوتا ہے کہ ہم کسی شے کو چھوئیں، اور ہم کو حرارت یا سردت کا احساس نہ ہو۔ اس لئے غلغلے کے احساسات بہت ہی کم ہوتے ہیں۔ اگر ان حسوں کے ارتقاء پر نظر ڈالتے ہیں تو غالباً لمس سب سے پہلی مہینہ جنس معلوم ہوتی ہے۔ اور ہماری ذہنی زندگی میں اسکی قدیم منزلت بہت کچھ اب تک باقی ہے۔

جو چیزیں ہم سے بلا واسطہ مس کرتی ہیں، وہ ہمارے لئے سب سے زیادہ اہم ہوتی ہیں۔ آنکھوں اور کانوں کا سب سے بڑا فرض یہ ہے کہ ہم کو قریب آنے والے اجسام کے مس کے ہونے یا اس مس سے بچنے کے لئے تیار کر دیں۔ اس لئے ان اعضاء کو لمس انتظاری کے بھی اعضاء کہا گیا ہے۔

لامس کی دکاوت جلد کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتی ہے پیشانی کنبی اور بازو کی پشت پر یہ حسیت سب سے زیادہ ہوتی ہے۔ ان مقامات میں ۹ مربع ملی میٹر پر دو ملی گرام وزن محسوس ہو سکتا ہے۔

لامس کے ہیجان کے لئے یہ ضروری ہے کہ گرد و پیش کے جلدی رقبوں پر دباؤ مختلف ہو۔ جب ہاتھ کو کسی ایسی سیال شے میں ڈال دیتے ہیں (جیسے کہ پارہ) جو اس کی تمام ناہمواریوں میں جٹھ جاتی ہے اور ارد گرد کے ڈوبے ہوئے رقبہ کو یکساں وزن کے ساتھ دباتی ہے تو دباؤ کی حس صرف اس حلقہ میں ہوتی ہے جہاں کہ ڈوبی اور غیر ڈوبی ہوئی جلد ملتی ہے۔

جلد کی مقام معلوم اگر انکمیں بند ہوں اور کوئی شخص ہاری جلد کو کہیں سے کرنے کی قوت چھو دے تو ہم تقریباً صحیح طور پر مقام متہیجہ کو بتا سکتے ہیں، احساسات لمس اگرچہ عام نوعیت کے اعتبار سے یکساں ہوتے ہیں، لیکن ان میں شدت کے علاوہ کبھی ایک طرح کا فرق ہوتا ہے جس کی وجہ سے ہم ان میں امتیاز کر سکتے ہیں۔ ان میں کبھی کوئی ایسی قسمت حسی کیفیت ضرور موجود ہوتی ہے جو شعور میں مہینر طور پر تو نمایاں نہیں ہوتی جیسے کہ بالائی جزو ہوتے ہیں جن سے کیفیت نوا کا تعین ہوتا ہے۔ مقام متہیجہ کا جس قوت کے ذریعہ سے ہم کو علم ہوتا ہے وہ جلد کے مختلف رقبوں میں بہت ہی مختلف ہوتی ہے۔ اس قوت کا اندازہ اس کم از کم فاصلہ سے کیا جاتا ہے جو دو لاس اشیاء کے مابین ان کے دو محسوس ہونے کے لئے ضروری ہوتا ہے۔ مندرجہ فہرست میں کچھ ایسے فرق دکھائے گئے ہیں جن کا مشاہدہ ہوا ہے۔

۱۶۱ ملی میٹر (۵.۴)

زبان کی نوک

۲۶۲ (۵.۸)

انگلی کے آخری پورے کی سیدھی طرف

۴۶۴ (۵.۱۶)

ہونٹوں کا سرخ حصہ

۶۶۶ (۵.۲۴)

ناک کا سرا

۱۱۵۰ (۵.۴۴)

انگلی کے درمیانی پورے کی پشت

۲۲۵۰ (۵.۸۸)

ایڑی

۳۰۶۸ (۱۵.۲۳)

ہاتھ کی پشت

۳۹۵۶ (۱۵.۵۸)

بازو

۴۴۵۰ (۱۵.۶۵)

عظم القص

۵۲۵۸ (۲۵.۱۱)

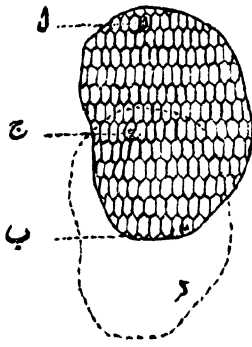
گردن

۶۶۶۰ (۲۵.۶۴)

کمر کے وسط میں

مقام متہیجہ معلوم کرنے کی قوت خود عضو کی نسبت اس کے طویل محور کے اندر زیادہ ہوتی ہے۔ اور شدید دباؤ کی نسبت خفیف سی مہینر مس کی حالت میں

اس کا بہتر طریق پر ادراک ہوتا ہے۔ نیز یہ قوت لاشق سے بہت جلد ترقی کر جاتی ہے۔ جسم کے زیادہ متحرک رہنے والے اعضاء کی جلد میں زیادہ ہوتی ہے جو اعضاء جس قدر زیادہ متحرک رہتے ہیں اسی قدر ان کی جلد اس بارے میں زیادہ حساس ہوتی ہے۔



شکل نمبر ۲۵

یہ خیال ہو سکتا ہے مقام متہیج معلوم کرنے کی یہ قوت براہ راست اعصاب کی تقسیم پر مبنی ہو یعنی ہر کسی عصب کا ایک طرف تو دماغ کے خاص مرکز سے تعلق ہو (جس کا ہیجان ایسی حس پیدا کر دیتا ہو جس میں کہ خاص قسم کی مقامی علامت موجود ہو) اور دوسرے سرے پر جلد کے کسی حصہ میں تقسیم ہو۔ اب یہ حصہ جس قدر وسیع ہوگا۔ اس قدر ایسے دو نقطے ایک دوسرے سے فاصلہ پر ہوں گے جن کے ایک ساتھ مس کرنے سے صرف ایک

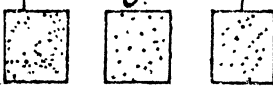
ہی حس ہوگی۔ لیکن ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اگر ایسا ہوتا تو حوالی کے کسی رقبوں (جن میں سے ہر ایک عصبی ریشے کی تشریحی تقسیم سے تعین ہوتا ہے) علیحدہ علیحدہ اور غیر تغیر حدود ہوں گی۔ لیکن اعتبار سے کسی رقبوں میں اس قسم کی حدود و ثابت نہیں ہوتے۔ فرض کر دو کہ شکل نمبر ۲۵ میں چھوٹے رقبے حوالی کی عصبی تقسیم کو ظاہر کرتے ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق اگر رقبہ د میں دو نقطوں کو مس کیا جائے تو ہم کو ایک حس ہوتی چاہئے لیکن اگر پرکار کی سوئیوں کے ابین درہی فاصلہ ہوا اور یہ اس طرح سے مس کرے کہ ایک سوئی تو د سے مس کرے اور دوسری سوئی اس کے ملحقہ رقبہ سے مس کرے تو ایسی صورت میں دو عصبی ریشے متہیج ہوں گے جس سے ہم کو دو حسیں ہونی چاہئیں لیکن فی الواقع ہم کو دو حسیں نہیں ہوتیں۔ ایک جلدی حلقہ میں دو میز حسوں کے ہونے کے لئے

دونوں سوئیوں کے مابین کم از کم فاصلہ ایک ہی ہوگا اس حلقہ کے اندر ان کو کھینچا ہی رد و بدل کر کے کیوں نہ رکھیں اس فاصلہ میں کسی طرح سے کمی نہیں ہوتی۔

ممكن ہے کہ عصبی رقبے لمبی رقبوں کی نسبت بہت ہی چھوٹے ہوں اور دو مینز حصول کے پیدا ہونے کے لئے ایک متہیج عصبی رقبہ اور دوسرے متہیج عصبی رقبہ کے مابین چند عصبی رقبوں کا ہونا ضروری ہو۔ فرض کرو کہ ایک متہیج عصبی رقبہ اور دوسرے متہیج عصبی رقبہ کے مابین بارہ غیر متہیج عصبی رقبوں کا ہونا ضروری ہے تو شکل نمبر ۲ میں ۱ ب ایک لمبی رقبہ کی حدود ہوں گی۔ اب اس حلقہ میں سوئیوں کو کھینچا ہی گھاؤ پھیرا ڈبھرا جب تک گیارہ یا اس سے کم غیر متہیج رقبہ درمیان میں رہیں گے اس وقت تک ایک ہی لمبی رقبہ ہی ہوگی۔ اس طرح سے ہم اس واقعہ کی توجیہ کر سکتے ہیں کہ لمبی رقبہ جلد میں مقدرہ حدود نہیں رکھتے، اگر کسی حصہ میں عصبی رقبہ مسلسل بھی کیوں نہ ہو۔ اسی سے ہم کو یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جب چاقو کی لیشٹ کو جلد پر رکھتے ہیں تو ایک نقطہ تک حس کیوں ہوتی ہے حالانکہ یہ بہت سے عصبی رقبوں سے مس کرتی ہے اگر ہم ان رقبوں میں سے ہر رقبہ کے تہیجات کا علمدہ امتیاز کر سکتے تو ہم کو ایسی حس ہوتی کہ گو یا نقطوں کا ایک سلسلہ ہماری جلد کو مس کر رہا ہے۔ لیکن چونکہ درمیان میں غیر متہیج عصبی رقبہ نہیں ہوتے اس لئے ہمیں ملکر ایک ہو جاتی ہیں۔

حرارت و بردت ان حسوں کی مدد سے ہم کو خارجی اشیاء کی حرارت و بردت کی حس اور اس کا امتیاز ہوتا ہے۔ یہ حس جسم کی تمام جلد منہ کی غاطی جھلی کے اختتامی آلات حلق بلعوم صخرہ اور ناک کے نتھنوں کے اندر ہوتی ہے اگر عصب کو براہ راست گرمی یا ٹھنڈک پہنچائی جائے تو ممکن ہے اس سے یہ متہیج ہو جائے اور تکلیف کا احساس ہو لیکن حقیقی حرارت یا بردت کی حس نہیں ہوتی۔ اس لئے ہم حرارت یا بردت کے اختتامی آلات بھی فرض کرتے ہیں۔ ان کی از روئے تشریح ہنوز تحقیق

نہیں ہوتی ہے۔ لیکن از روئے عضویات حرارت و بردوت کے محسوس کرنے کے لئے خاص نقاط و مقامات کی تحقیق اس زمانہ کا ایک دلچسپ انکشاف ہے۔ اگر تھیلی یا رخسار پرنسپل سے ایک خط کھینچا جائے تو بعض نقطوں پر اچانک ٹھنڈک سی محسوس ہوگی۔ یہ ٹھنڈک کے نقطے ہوتے ہیں حرارت کے نقطوں کا پتہ چلانا اس قدر آسان نہیں ہے۔ گولڈ شیدر بلکس اور ڈائینڈسن نے جلد کی نہایت ہی دقیق گفتیش کی ہے ان کی تحقیق ہے کہ حرارت اور بردوت محسوس کرنے کے نقطے جلد میں بہت کثرت سے اور ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ ان نقطوں کے



مابین اگر کسی گرم یا ٹھنڈی چیز سے جلد کو چھوا جائے تو حرارت و بردوت کی کوئی حس نہیں ہوتی۔ میکانی یا برقی مہج سے بھی ان نقاط میں حرارت و بردوت کے احساسات پیدا ہوتے ہیں۔

شکل نمبر ۲۶۔ ٹھنڈے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے
مجموعہ حرارت کے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے۔ درمیانی
بالوں کی کل جلد ایک ٹھنڈے مقاموں کو ظاہر کرتی ہے۔

احساس حرارت ایک آرام دہ کمرہ میں ہم کو اپنے جسم کے کسی حصہ سے بھی بردوت حالت حرارت یا بردوت کا احساس نہیں ہوتا، حالانکہ اس کے جلد کی مناسبت مختلف حصے حرارت و بردوت کے اعتبار سے مختلف سے ہوتا ہے

حالتوں میں ہوتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ انگلیاں اور ناک دھڑکی نسبت ٹھنڈی ہوتی ہیں، کیوں کہ یہ کپڑوں میں ڈھکا ہوا ہوتا ہے۔ اور خود دھڑکا داخل فم کی نسبت ٹھنڈا ہوتا ہے۔ کسی حصہ جسم کی جو حالت (از روئے مقیاس الحرارة) حرارت اور بردوت کے اعتبار سے اس وقت ہوتی ہے جب اس کو گرمی و سردی کا احساس نہیں ہوتا اس وقت اس حصہ کی حس حرارت و بردوت صفر ہوتی ہے، کیونکہ جیسا کہ ہم ابھی کہہ چکے ہیں، صرف یہی نہیں ہوتا کہ ایک عضو کے مختلف حصوں کی حالت باعتبار حرارت و بردوت مختلف ہوتی ہے، بلکہ ایک ہی حصہ کی حالت لحاظہ لحاظ متغیر ہوتی رہتی ہے۔ جب کسی جلدی رقبہ کی حرارت حد صفر سے تجاوز کرتی ہے تو ہم کو

گرمی کا احساس ہوتا ہے اور اسی طرح اس کے عکس کو قیاس کر دہیں تو قدر صفر سے بعد زیادہ ہوتا ہے اور جس قدر سرعت کے ساتھ یہ تغیر واقع ہوتا ہے، اسی قدر جس بین و نمایاں ہوتی ہے۔ دھات میں حرارت بہت سرعت سے گذر جاتی ہے خواہ تو وہ دھات سے جلد کی طرف ہو یا جلد سے دھات کی طرف اس لئے اگر ہم کسی دھات کی نشے کو چھوئیں تو ہمیں حرارت و برودت کی نسبت نمایاں حس ہوگی، برخلاف کسی لکڑی کی نشے کے چھونے کے گو اس کی حالت حرارت و برودت کے اعتبار سے اس دھات کی نشے ہی کی سی کیوں نہ ہو، کیونکہ اس میں سے حرارت اس قدر سرعت کے ساتھ نہیں گذرتی۔ کسی عضو کی حرارت و برودت میں دوران خون کی بنا پر بھی تغیرات پیدا ہو جاتے ہیں اگر جلد میں زیادہ خون دور کرتا ہے تو عضو گرم ہو جاتا ہے اگر کم خون دور کرتا ہے تو عضو ٹھنڈا ہو جاتا ہے۔ علاوہ ازیں ان گیسوں اور رطوبت و یا بس چیزوں میں حرارت و برودت کے تغیرات پیدا ہو جانے سے بھی جو عضو ان سے ماس رہتا ہے اس کی حرارت میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ تغیر حرارت کا سبب داخلی ہے یا خارجی۔ ایک شخص ہو ا میں چل قدمی کرنے کے بعد جب کمرے میں آتا ہے تو اس کو اس میں گرمی معلوم ہوتی ہے حالانکہ یہ فی الحقیقت گرم نہیں ہوتا۔ درزش اس کے دوران خون کو تیز کر دیتی ہے جس سے اس کی جلد گرم ہو جاتی ہے، لیکن باہر کی کھلی ہوئی فاضل حرارت کو بہت جلد سلب کر لیتی ہے۔ مگر جب وہ کمرے میں داخل ہوتا ہے تو یہاں کی بند ہوئی حرارت کو نسبتاً بہت کم سلب کرتی ہے جس سے جلد گرم ہو جاتی ہے اور خیال یہ ہوتا ہے کہ کمرے میں بہت گرمی ہے۔ اسی لئے وہ اکثر کھڑکیاں کھولتا ہے اور جھروکوں میں بیٹھتا جس میں اس کے بیمار پڑ جانے کا بھی اندیشہ ہوتا ہے حالانکہ اگر وہ صرف دس پانچ منٹ ساکت و صامت ہو کر بیٹھ جائے، جس سے دوران خون معمول کے مطابق ہو جائے گا، تو اس سے بھی غرض بغیر کسی خطرے میں پڑے حاصل ہو جائے۔ حرارت و برودت کی جس ۴۰ (۲۶ ف) کے چند درجوں کے

قرب و جوار میں زیادہ تیز ہو جاتی ہے۔ ان درجوں میں ۹۰ کی کمی بیشی کا بھی امتیاز ہو سکتا ہے۔ حرارت معلوم کرنے کے لئے جلد بہت ہی ناقابل و ثوق ذریعہ ہے، کیونکہ اس کی حد صفر میں تغیرات ہوتے رہتے ہیں کسی حسوں کی طرح ہم حرارت و برودت کی حسوں کا مقام بھی معلوم کر سکتے ہیں، لیکن اس قدر صحت کے ساتھ نہیں۔

حس عضلی | عضلہ اور وتر کی حس میں پوری طرح سے تمیز نہیں ہوتی عضلاتی اور تار میں سب سے زیادہ تکلیف ہوتی ہے عضلاتی نقرس میں کل عضلہ دردناک و متالم ہو جاتا ہے۔ اور سخت قسم کے انقباض سے جیسا برقی اثر یا شہج سے ہو جاتا ہے کل عضلہ متاثر ہوتا ہے۔ محس کے نزدیک یہ بات اعتبار اور تشریح یا ایہ ثبوت کو پہنچ گئی ہو کہ میٹاک کے عضلہ میں حرکی ریشوں کے علاوہ خاص قسم کے عصبی ریشے ہوتے ہیں جن سے اس کو عضلی حس ہوتی ہے۔ اول الذکر اختتامی پلیٹوں میں ختم ہوتے ہیں اور آخر الذکر اپنے ختم پر ایک طرح کے جال کی سی صورت پیدا کرتے ہیں۔

عضلی حس کو بہت اہمیت دی گئی ہے اور کہا جاتا ہے کہ یہ ہم کو وزن اور دباؤ کے ادراک ہی میں مدد نہیں دیتی بلکہ مکانی علائق اور اشیاء کے عام فہم میں بھی بہت کام کرتی ہے۔ تفتیش مکانی میں ہماری آنکھیں اور ہاتھ مکان پر سے گذرتے ہیں۔ اور عموماً یہ کہا جاتا ہے کہ ہم کو اگر ہاتھوں یا آنکھوں کے اس درمیانی فاصلہ طے کرنے والی حرکت کا علم نہ ہو تو ہم دونوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں سمجھ سکتے مجھے بھی اس امر سے انکار نہیں ہے کہ تجربات حرکت اور اکات مکانی کے قائم کرنے میں بہت حصہ لیتے ہیں۔ لیکن ہنوز اس سوال کا تصفیہ نہیں ہوا کہ ان تجربات میں ہمارے عضلات کیوں کر مدد دیتے ہیں آیا خود اپنی حسوں سے یا ہماری جلد شبکیہ اور مفصلی سطحات پر حرکت کی حس پیدا کر کے۔ میری رائے میں دوسرا نظریہ زیادہ قرین صحت ہے اور غالباً چھٹا باب پڑھ کر مستعلم کی یہی رائے ہو جائے گی۔

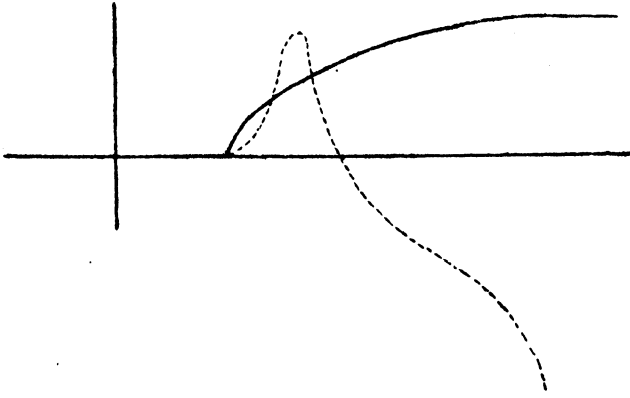
حسیت وزن | جب ہم کسی شے کے وزن کا صحیح طور پر اندازہ کرنا چاہتے ہیں

تو اگر ممکن ہو تا ہے تو ہم اس شے کو اٹھاتے ہیں اور اس طرح عضلی حصوں کے ساتھ مفاصلی اور لمسی حصیں جمع کر لیتے ہیں۔ اس طرح سے نسبت بہت بہتر اندازہ ہو سکتا ہے۔

دیبر صاحب کی تحقیق ہے کہ گوباتھ بد اضافہ وزن کے محسوس کرانے کے لئے موجودہ وزن پر اس کے پے کے اضافہ کی ضرورت ہوتی ہے، لیکن وہی ہاتھ اگر فاعلانہ طور پر وزن کا اندازہ کرے تو اصل پر پے کے اضافہ تک کو محسوس کر سکتا ہے۔ مرکیل صاحب نے حال ہی میں نہایت غور و خوض کے ساتھ اختبارات کئے ہیں۔ ایک شہتیر کو دوسرے شہتیر پر اس طرح آڑا رکھا کہ اس کے دونوں سروں کا وزن برابر ہو گیا اور وہ پھر کیا اب اس کے ایک سر سے کو ذرا سا کھسکا یا جس سر سے وزن کم ہوا اس کو اٹھکی سے دبا کر دکا۔ تجربہ ۲۵ گرام سے لیکر ۸۰۲ گرام تک کیا گیا ہے۔ اگر گرام سے ۲۰۰ گرام تک اصل وزن پر پے کا اضافہ محسوس ہوا لیکن یہ اس وقت جب کہ اٹھکی کو غیر متحرک رکھا گیا۔ جب اٹھکی کو حرکت دی گئی تو پے تک کا اضافہ محسوس ہوا لیکن ۲۰۰ گرام سے کم اور ۲۰۰۰ گرام سے زیادہ میں قوت امتیاز کم ہو گئی۔

الم اعضا ویا تالم تا حال ایک ممتہ ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ الم کے درآئینہ اعصاب اور ان کے اختتامی آلات اور مرکز علیحدہ ہوتے ہیں اور ان اعصاب کے تنوجات سے یہ مرکز متاثر ہوتے ہیں، یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس مرکز میں دوسرے حسی مرکزوں سے تنوج آتا ہے اور جب ان کا بیجان ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو ان سے مرکز الم کی طرف تنوج جاتا ہے اور الم کا باعث ہوتا ہے۔ یا یہ کہہ سکتے ہیں کہ داخلی بیجان جب ایک حد سے تجاوز کر جاتا ہے تو ایک ایسا احساس پیدا ہوتا ہے جس سے تمام مرکز متاثر ہوتے ہیں۔ بہر حال یہ امر یقینی ہے کہ ہر قسم کے حس جو معمولی حالت میں ناگوار نہیں بلکہ خوشگوار ہوتے ہیں اس وقت ناگوار ہو جاتے ہیں جب ان کی شدت ایک مقرر حد سے تجاوز کر جاتی ہے۔ جس حساب سے خوشگوار می دناگوار می ہیں شدت حس کے تغیر سے تغیر پیدا ہوتا ہے اس کا شکل نمبر ۲ سے کچھ

اندازہ ہو جائے گا انتصابی نقطہ حس اور تاثر دونوں کے باب کو ظاہر کرتا ہے۔



شکل نمبر ۲

اس خط سے نیچے ناگواری کا احساس ہوتا ہے۔ خط معنی قانون ویر کا ہے جس کو ہم شکل نمبر ۲ صفحہ ۸۱ میں دکھا آئے ہیں۔ کم از کم حس کی صورت میں تاثر مطلق نہیں ہوتا جیسا کہ خط نقاط سے ظاہر ہوتا ہے ابتدا یہ شدت حس کی نسبت آہستہ بڑھتا ہے لیکن آگے چلکر اس کی رفتار شدت حس کی نسبت زیادہ ہو جاتی ہے اور قبل اس کے کہ حس انتہا کو پہنچے یہ اپنی انتہا کو پہنچ جاتا ہے۔ خوشگوااری کی انتہا ہو جانے کے بعد خط نقاط فوراً نیچے کو ڈوبنے لگتا اور بہت ہی جلد انتصابی خط کو قطع کر جاتا ہے جس کے نیچے ناگواری یا الناک حالتوں کا حلقہ ہے۔ اس بات سے سب واقف ہیں کہ حد سے زیادہ شدت کی حالت میں تمام حس موملم ہوتے ہیں روشنی، آواز، بو، حتیٰ کہ شیرینی کا ذائقہ سردی گرمی اور گل جلدی حس صرف ایک حد تک لذت بخش اور سرد آفریں ہوتے ہیں۔ کیفیت حس اس مسئلہ کو اور بھی پیچیدہ کر دیتی ہے کیونکہ بعض حسوں میں (مثلاً تلخی، ترشی، ٹھکیں اور بعض خوشبوئیں) خط نقاط انتصابی خط کے بہت ہی قریب سے مڑ جاتا ہے۔ جلد میں انہی کیفیت بہت ہی جلد اتنی شدید ہو جاتی ہے کہ وہ مہج کی خاص کیفیت پر بہت جلد غالب آ جاتی ہے۔ گرمی سردی اور

دباؤ اگر بہت شدید ہوں تو ہم کو ان کا امتیاز نہیں ہوتا صرف تکلیف کا احساس ہوتا ہے۔ اس نظریہ کی کہ الم کے نقطے علیحدہ ہوتے ہیں ایک حد تک جدید اختبارات سے تائید ہوتی ہے کیونکہ بکس اور گولڈ شیڈر دونوں کی تحقیق یہ ہے کہ گرمی اور سردی کے مخصوص نقاط کی طرح سے الم کے بھی جلد میں خاص نقطے ہوتے ہیں۔ ان کے ساتھ ایسے بھی نقطے ہوتے ہیں جن سے کسی قسم کا احساس نہیں ہوتا الم کے اختتامی آلات کا وجود تو ثابت ہی ہو چکا ہے لیکن بعض واقعات سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ لمسی اور المی تموجات کے دماغ تک جانے کے لئے اعصاب بھی علیحدہ ہیں۔ جس الم کے باطل ہو جانے کی حالت میں لمس کا تو احساس ہوتا ہے لیکن ایسی شدید جنگی سوزش یا برقی شعاع کا جس سے کہ جسم کو کوئی نقصان نہیں پہنچتا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ ایسا ہی نخاع کی بیماری یا مینائٹرم کے اثر یا ایک حد تک ایٹھور اور کلور فارم کی بیہوشی سے ہو جاتا ہے۔ شرف صاحب نے خرگوش کے اندر ایسی ہی کیفیت نخاع کے خاکستری مادہ کو علیحدہ کر کے سفید نغزائی نمود کو باقی رکھ کر پیدا کر دی تھی۔ لیکن اگر خاکستری مادہ کو باقی رکھا گیا اور نغزائی سفید مادہ کو جدا کیا گیا تو رد کی حسیت اور بھی زیادہ ہو گئی۔ اور ممکن ہے لمس المی کا احساس بالکل جاتا رہا ہو۔ ان اختبارات سے یہ بات خاصی یقین کی حد تک پہنچ جاتی ہے کہ درآئندہ تحریکات نخاع میں پہنچ کر اس کے خاکستری مادہ میں داخل ہوتی ہیں تو یہ شعوری مرکزوں تک مختلف راستوں سے پہنچتی ہیں لمس تحریکات خاکستری مادہ سے سفید ریشوں تک جلد پہنچ جاتی ہیں۔ المی تحریکات خاکستری مادہ میں چکر لگاتی رہتی ہیں۔ یہ بات ہنوز غیر متعین ہے کہ المی اور لمسی دونوں نخاع کے ایک ہی ریشوں میں آتی ہیں یا ان کے ریشے علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ خاکستری جہاں سے عصبی تحریکات گذرتی جاتی ہیں لیکن آسانی سے نہیں گذرتی بلکہ رکنے پر ناہل ہوتی ہیں۔ درآئندہ عصب سے خفیف لمسی تحریک بھی جو اس تک پہنچتی ہے لیکن ہے کہ وہ اس میں تھوڑی دور تک ہی پھیل کر ہی سفید عمود کے کسی عمود موصل ریشے میں داخل ہو جائے اور وہاں سے دماغ کی طرف چلی جائے۔ برخلاف اس کے شدید المی لمس بھی

نخاع کے خاکستری حصے میں چکر لگاتی رہتی ہے اور نکلتی بھی ہے تو بعض اوقات اس طرح کہ بہت سے ریشوں میں داخل ہو جاتی ہے جو دماغ تک سفید عمود کے ذریعہ سے جلتے ہوں اور بدیں و جہ اس سے مبہم اور غیر متعین حس ہوتی ہو۔ یہ ایک مشہور و معروف واقعہ ہے کہ آلام کا مقام صحیح طور پر معلوم نہیں ہوتا اور جس قدر کہ یہ شدید ہوتے ہیں اسی قدر ان میں یہ نفص زیادہ ہوتا ہے۔ جس کی متذکرہ بالا طریق پر توجیہ ہوتی ہے۔

الم کی بنا پر مدافعت کی بھی حرکات غیر منظم ہوتی ہیں۔ جس قدر شدید تکلیف ہوتی ہے اسی قدر شدت سے آدمی چونکتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ادنی حیوانات میں الم و تکلیف ہی صرف مہج ہو سکتی ہے۔ اور ہمس میں یہ خصوصیت اس حد تک محفوظ رہی ہے کہ اب بھی الم اگر چہ بہت زیادہ مہرزوات عمل کا نہیں، مگر سب سے پر جوش روات عمل کا ضرور باعث ہوتا ہے۔ ذائقہ، بو بھوک، پیاس، متلی، وغیرہ کے بیان کرنے کی یہاں ضرورت نہیں۔ کیونکہ ان میں نفسیاتی و بیسی کی کوئی بات نہیں ہوتی۔

باب ۶

Sensations

احساسات حرکت

میں ان سے غلطیہ باب میں اس لئے بحث کرتا ہوں تاکہ ان کی اہمیت قرار واقعی طور پر متعلم کے ذہن نشین ہو جائے۔ ان کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ان اشیاء کے جس جوہناری سطح حس پر حرکت کرتی ہیں

(۲) وہ جس جوہارے کل جسم کی نقل و حرکت سے پیدا ہوتے ہیں

(۱) جس حرکت سطحی رہا علمائے غرضیات یہ کہتے ہیں کہ یہ جس ہم کو اوقات

تک نہیں ہو سکتے جب تک کہ نقطہ آغاز و نقطہ اختتام کا علیحدہ علیحدہ توقف

اور جسم متحرک کے ایک نقطہ سے دوسرے نقطہ تک پہنچنے میں ایک مہین زبانی

وقفہ کا ادراک نہ ہو۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ اس طرح سے ہم کو بہت ہی مست و بطنی

حرکات کا علم ہوتا ہے جس گھڑی کی سوئی کو پہلے بارہ پر دیکھتا ہوں اور پھر

چھ پر اور یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ بارہ اور چھ کے درمیان جو فاصلہ ہے اس پر سے

گذری ہے۔ سورج کو صبح کو مشرق میں دیکھتا ہوں اور شام کو مغرب میں اور

اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں کہ یہ میرے سر پر سے گذر کر مغرب میں پہنچا ہے

لیکن ہم صرف اسی شے کے متعلق اس قسم کے استنباط کر سکتے ہیں جس کے

متعلق ہم کو پہلے سے کچھ نہ کچھ علم ہوتا ہے۔ اور یہ بات اختباری طور پر

یقینی ہے کہ ہم کو احساس حرکت بلا واسطہ اور سادہ جس کے طور ہی پر

ہو سکتا ہے۔ گھڑی کی سائیکل کی سوئی کی حرکت کو براہ راست دیکھنے اور اس امر کے محسوس کرنے کہ اس نے اپنی جگہ بدل دی ہے حالانکہ ہماری نظر ڈائل کے کسی اور نقطہ کی طرف جمی ہوئیں جو فرق ہے اس کو عرصہ ہو گا کہ ذریعہ نے بتایا تھا۔ پہلی صورت میں ہم کو خاص قسم کی حس ہوتی ہے جو دوسری حالت میں نہیں ہوتی۔ اگر متعلم اپنی جگہ کا کوئی ایسا حصہ لے جہاں کہ اگر نقاط پر کار کے بائیں ایک انچ کا فاصلہ رکھ کر چھوئیں تو ایک ہی ارتسام محسوس ہوا اور پھر اگر اس مقام پر نیبل سے $\frac{1}{2}$ انچ کے لمبے خطوط کھینچیں تو اس کو نقطہ کی حرکت کا وقوف تو اچھی طرح سے ہو گا لیکن چہت حرکت کی حس مبہم ہوگی۔ اس مقام پر حرکت کا ادراک اس علم کی بناء پر نہیں ہوتا جو موضوع کو نقطہ آغاز حرکت و اختتام حرکت کے متعلق پہلے سے ہوتا ہے اور جن کو وہ جانتا ہے کہ یہ باعتبار مکان ایک دوسرے سے نکلندہ ہیں۔ یہی حال شکیبہ کا ہے اگر کوئی شخص کسی شخص کے سامنے اپنی انگلیاں اس طرح سے لائے کہ ان کا عکس حوالی شکیبہ پر پڑے تو وہ ان کو گن کر نہیں بتا سکتا۔ یعنی شکیبہ کے جن پانچ حصوں پر ان کا عکس پڑتا ہے ان کو ذہن صاف طور پر پانچ علیحدہ علیحدہ حصے نہیں سمجھتا۔ مگر اس کے باوجود انگلیوں کی حقیقت ترین حرکت نہایت واضح طور پر حرکت ہی معلوم ہوتی ہے اس کے علاوہ کچھ اور معلوم نہیں ہوتی۔ پس اس قدر یقینی ہے کہ چونکہ ہمارا حاسہ حرکت حاسہ وضع و مقام کی نسبت زیادہ تر کی ہے اس لئے یہ یعنی حاسہ حرکت اس کا (یعنی حاسہ وضع و مقام کا) نتیجہ نہیں ہو سکتا۔

دیرارٹ بعض قطعی فریب ہانے حواس کی طرف توجہ مبذول کرا رہا ہے جن میں سے بعض حسب ذیل ہیں۔ اگر کوئی اور شخص آہستہ سے ہمارے پہنچے یا انگلی پر خط کھینچنے حالانکہ یہ ساکن ہو تو ہم کو کچھ ایسا محسوس ہو گا کہ گو یادہ شخص نقطہ آغاز سے مخالف سمت میں حرکت کر رہا ہے۔ برخلاف اس کے اگر ہم اپنی انگلی کو کسی مقرر نقطہ پر حرکت دیں تو ایسا معلوم ہو گا کہ وہ نقطہ بھی حرکت کر رہا ہے اگر متعلم اپنی انگلی کو پیشانی پر رکھے اور اس کے بعد سر کو اس طرح سے حرکت دے کہ پیشانی کی جگہ انگلی کے سرے کے نیچے سے گزرے تو اس کو

لازمی طور پر ایسا محسوس ہو گا کہ اٹکلی مخالف سمت میں حرکت کر رہی ہے۔
 ایسی طرح سے انگلیوں کو ایک دوسرے سے علیحدہ کرتے وقت جب کہ بعض
 انگلیاں حرکت کرتی ہیں اور بعض ساکن رہتی ہیں تو جو انگلیاں ساکن رہتی
 ہیں ان کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ گویا یہ باقی انگلیوں سے قائلانہ طور پر جدا
 ہو رہی ہیں۔ دیرارٹ کے نزدیک یہ مغالطہ ادراک کی ایک قدیم قسم کے
 آثار ہیں۔ یعنی اس وقت کے جب حرکت محسوس تو ہوتی تھی لیکن بجائے
 شعور کے ایک جزو سے منسوب کرنے کے یہ کل شعور سے منسوب کی جاتی تھی۔
 جب ہمارا ادراک پوری طرح سے ترقی کر جاتا ہے تو ہم محض شے اور زمین
 کی اضافی حرکت سے تجاوز کر جاتے ہیں اور اپنے معروض کے کسی جزو سے
 کمال حرکت اور باقی سے کمال سکون منسوب کر سکتے ہیں۔ مثلاً دیکھتے وقت
 جب کل ساحت نظر حرکت کرتا ہوا نظر آتا ہے تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہم یا
 ہماری آنکھیں حرکت کر رہی ہیں۔ اور سامنے کی جو چیز ساحت نظر کے ساتھ
 متحرک نظر آتی ہے اس کو ہم ساکن سمجھتے ہیں۔ لیکن ابتداً امتیاز پوری طرح
 سے نہیں ہوتا۔ حرکت کی حس ہمارے تمام ساحت نظر پر پھیل کر اس کو متاثر
 کر دیتی ہے۔ شے اور فیکہ دو لون کی اضافی حرکت سے شے متحرک معلوم ہوتی
 ہے اور اپنی حرکت کا بھی احساس ہوتا ہے۔ اب بھی جب کبھی ہمارا تمام ساحت
 نظر فی الواقع حرکت کرتا ہے تو سر جکرانے لگتا اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ہم
 بھی حرکت کر رہے ہیں۔ اور اب بھی اگر ہم اپنے سر اور آنکھوں کو اچانک
 جھٹکادیں یا گردن کو تیزی کے ساتھ ادھر ادھر پھرائیں تو ہم کو ایسا معلوم ہونے
 لگتا ہے کہ گویا کل ساحت نظر متحرک ہے۔ ڈھیلوں کو پیچھے ہٹانے سے بھی یہی
 مغالطہ ہوتا ہے۔ ان تمام حالتوں میں ہمیں اصل حقیقت کا علم ہوتا ہے
 لیکن چونکہ ایسی حالتیں کم ہوتی ہیں اس لئے قدیم حس اپنی حالت پر باقی
 رہتے ہیں۔ اسی طرح کا مغالطہ اس وقت ہوتا ہے جب چاندیر سے بادل
 گذرتے ہیں۔ ہم جانتے ہیں۔ کہ چاند ساکن ہے لیکن ہم اس کو بادلوں
 سے زیادہ تیزی سے چلتا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ جب ہم اپنی آنکھوں کو

آہستہ سے بھی حرکت دیتے ہیں اس وقت یہی قدیم حس فائنہ تعقل کے ماتحت موجود ہوتی ہے اگر ہم تجربہ کا بغور مطالعہ کریں تو ہم کو معلوم ہوگا کہ جس شے کی طرف ہم دیکھتے وہ اس طرح سے متحرک معلوم ہوتی ہے کہ گویا اب ہماری آنکھوں سے آکر ل جائے گی۔

لیکن اس موضوع پر سب سے زیادہ مفید اضافہ جی ایچ اسٹینڈر کا مضمون ہے جو حرکت کا حیوانیاتی نقطہ نظر سے مطالعہ کرتے ہیں اور ہر قسم کے حیوانوں کی مثالیں دیکر ثابت کرتے ہیں کہ حرکت ہی ایسی شے ہے جس سے حیوانات نہایت آسانی کے ساتھ ایک دوسرے کی توجہ کو منعطف کرتے ہیں۔ مردہ بہانے کی جبلت دراصل موت کی نقل نہیں ہوتی بلکہ خوف کی وجہ سے حیوان کو ایک طرح سا ہو جاتا ہے جو کیڑوں اور دیگر مخلوق کو دشمن کی نظر سے بچا لیتا ہے بنی نوع انسان میں اس کے عمال حالت ہوتی ہے۔ بچے جب آنکھ پھولی کھیلتے ہیں اور چھپے ہوئے بچے کے چور قریب آ جاتا ہے۔ تو وہ اس طرح سے ساکت و صامت ہو جاتا ہے کہ سانس تک نہیں لیتا۔ اس کے برعکس جب کوئی شخص ہم سے فاصلہ پر ہوتا ہے اور ہم اس کو اپنی طرف متوجہ کرنا چاہتے ہیں تو بلا کسی ارادہ کے ہاتوں کو حرکت دیتے ہیں اور پیر نیچے کودتے ہیں وغیرہ جو جانور شکار پر تاک لگاتے ہیں اور جو شکاری جانوروں سے چھپتے ہیں ان دونوں کے طرز عمل سے ظاہر ہوتا ہے کہ عدم حرکت سے اظہار کم ہو جاتا ہے۔ جنگلوں میں اگر ہم ساکت و صامت رہیں تو گلہریاں اور پرندے فی الواقع ہم کو آکر چھوئیں۔ نقلی پرندوں اور ساکن مینڈکوں پر کھیاں آکر بیٹھتی ہیں۔ دوسری طرف دیکھو اگر جس شے پر ہم بیٹھے ہوں وہ اچانک حرکت کرنے لگے تو کس قدر پریشان ہو جائیں۔ اگر اچانک کوئی کیڑا ہماری جلد پر سے گذر جائے تو ہم کس قدر گھبرائیں۔ یا کوئی بی چب چاب ہمارے کمرے میں آکر بالکل ہمارے قریب غرانا شروع کر دے تو ہم کتنے چونک پڑیں۔ ان واقعات اور گدگی کے اضطراری اثرات سے ظاہر ہوتا ہے کہ حرکت کی حس کتنی پریشان ہوتی ہے بی کا بچہ اگر گیند کو لڑکتے ہوئے

دیکھ لیتا ہے تو پھر اس کا پیچھا کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ جو ارتساعات اس قدر ضعیف ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کا وقوف نہیں ہو سکتا اگر وہ حرکت کرنے لگیں تو ہم ان کو فوراً محسوس کر لیتے ہیں۔ جلد پر جب تک کبھی مٹیھی رہتی ہے تو ہم کو اس کا احساس نہیں ہوتا لیکن جو نہی یہ حرکت کرنے لگتی ہے فوراً ہی ہم اس کو محسوس کر لیتے ہیں مگر یہ کہ سایہ اس قدر ضعیف ہو کہ ہم کو اس کا ادراک نہ ہو سکے۔ مثلاً اگر ہم دھوپ میں آنکھ بند کر کے اس کے سامنے آنکھی کو رکھیں تو ہم کو آنکھی کی موجودگی کا احساس نہیں ہوتا لیکن جو نہی ہم اس کو آگے پیچھے حرکت دیتے ہیں ہم فوراً اس کی حس ہو جاتی ہے۔ اس قسم کا بصری ادراک کعبہ دار حیوانات میں شہر انطا نظر کا اعادہ کر دیتا ہے۔

ہمارے اندر حوالی شکیہ کا اصل کام پاسانوں کا سا ہوتا ہے۔ جب روشنی کی کرنیں ان پر پڑتی ہیں تو ان پر سے شور اٹھتا ہے کہ ادھر کون جا رہا ہے اور فوراً نقطہ صفر کو موع پر طلب کر لیا جاتا ہے یہی کام جلد کے اکثر حصے آنکھی کے سروں کے لئے انجام دیتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بیچ کے لئے شے کے اوپر سطح کا حرکت کرنا اور سطح کے اوپر شے کا حرکت کرنا سا وہی ہے۔ اشیاء کی شکل و جسمات خواہ تو آنکھوں کے ذریعہ سے معلوم کی جائے یا جلد کے ذریعہ سے مگر اس وقت ان اعضا کی حرکت مسلسل اور اضطراری ہوتی ہے۔ اس قسم کی ہر حرکت شے کے خطوط و نقاط کو سطح پر سے گذارتی ہے اور ان کو ذہن پر مثبت کر کے توجہ کے سپرد کر دیتی ہے۔ اور اس فعلیت میں حرکات جو اس قدر زیادہ حصہ لیتی ہیں اس کی بنا پر اکثر علمائے نفسیات یہ کہنے لگے ہیں کہ عضلات کبھی ادراک مکانی کے آلات ہیں۔ ان حضرات کے نزدیک خارجی امتداد کا سطحی حیثیت سے نہیں بلکہ عضلی حس سے علم ہوتا ہے۔ لیکن یہ لوگ اس بات کا لحاظ نہیں کرتے کہ کسی شدت کے ساتھ عضلی حرکات سطحی حسیتوں کو متبیح کرتی ہیں اور ارتساعات کا وقت محسوس حتمک ان سطحات کی حرکت پر مبنی ہوتا ہے جن پر کہ یہ واقع ہوتے ہیں۔

مفاصلی سطحات آلات لمس ہیں اور جب یہ متورم ہو جاتی ہیں۔ تو ان سے بہت ہی تکلیف ہوتی ہے۔ دباؤ کے علاوہ اگر کوئی محسوس اللہ سے

ہوتی ہے تو وہ ایک دوسرے پر خود ان کی حرکت کی ہوتی ہے۔ اعضا کی وضع و حالت کا ادراک اس حرکت سے زیادہ اور کسی شے پر مبنی نہیں ہوتا۔ جن مریضوں کی ایک ٹانگ کی جلدی اور عضلی حصے باطل ہو جاتی ہیں وہ اکثر اوقات اپنی اچھی ٹانگ سے بے حس ٹانگ کی وضع کو بتا کر یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ ان کی مفصلی حسیت بدستور ہے۔ برن میں گولڈ شیڈ نے اپنی انگلیوں بازوں ٹانگوں کو ان کے جوڑوں پر میکا کھی آلات کے ذریعہ سے انفعالی طور پر گھمایا، یہ آلات حرکت مرقسہ کی رفتار اور گردش کا زاویہ بھی درج کرتے جاتے تھے گردش کی کم سے کم مقدار جو محسوس ہوئی وہ انگلی کے سوا باقی تمام جوڑوں میں ایک درجہ سے کبھی کم تھی۔ اس قسم کے تغیرات کا آنکھ سے ہرگز پتہ نہیں چل سکتا۔ بجلی کے اثر سے جلد کے محسوس کرنے کا ادراک پر کوئی اثر نہیں ہوا۔ حرکت میں لانے والی قوت کے جو مختلف دباؤ جلد پر رہ رہے تھے ان کا اس پر کچھ اثر ہوا۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ جلد کے محسوس کرنے سے جتنے دباؤ کے احساسات کم ہوئے اتنا ہی ادراک حرکت زیادہ واضح ہوا۔ لیکن جب خود عضلات کو مصنوعی طور پر بے حس کر دیا گیا اور ادراک حرکت دھندلا ہو گیا اور گردش کی مقدار کے بہت ہی زیادہ بڑھانے پر کہیں حرکت کا ادراک ہوتا تھا۔ گولڈ شیڈ کے نزدیک ان تمام واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ صرف عضلات کی سطحات ہی ان احساسات کا سکن ہوتی ہیں جن کے ذریعہ سے ہمیں اعضاء جسمانی کی حرکات کا براہ راست علم ہوتا ہے۔

(۲) وہ جس جو ہمارے گل ان کی دو قسمیں ہیں (۱) گردش اور احساسات جسم کی نقل و حرکت سے نقل و انتقال۔ جس باب میں ہم نے سماعت پیدا ہوتے ہیں پر بحث کی ہے اس کے آخر میں کہہ چکے ہیں کہ اللہ کا بننا ہر سماعت سے کوئی تعلق معلوم نہیں ہوتا۔ آج یہ بات قطعی طور پر پایداری ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ نیم دائری نالیوں دراصل مچھے، حاسہ یعنی حاسہ گردش کے آلات ہیں۔ جب اندرونی طور پر یہ حاسہ تنبیح ہوتا ہے تو جس جس کا یہ باعث ہوتا ہے اس کو گھیر یا

نہیں ہوتا۔ آج یہ بات قطعی طور پر پایداری ثبوت کو پہنچ گئی ہے کہ نیم دائری نالیوں دراصل مچھے، حاسہ یعنی حاسہ گردش کے آلات ہیں۔ جب اندرونی طور پر یہ حاسہ تنبیح ہوتا ہے تو جس جس کا یہ باعث ہوتا ہے اس کو گھیر یا

سر کا چکر لانا کہتے ہیں اور بہت ہی جلد اس سے تلی کا احساس ہونے لگتا ہے داخل گوش کی پیاریوں سے سخت گھمیر پیدا ہوتی ہے۔ یرندے اور دودھ پلانے والے جانوران نالیوں کی خراش سے اس طرح گرتے پڑتے ہیں کہ اس کی بہترین توجیہ یہی ہو سکتی ہے کہ یہ گرنے کے جھوٹے حصول میں مبتلا نہیں۔ جس کی یہ اضطرابی عضلی حرکات سے تلافی کرنا چاہتے ہیں اور جو ان کو دوسری طرف گرا دیتی ہیں۔ کبوتر کی چھلی دار نالیوں کو برقی اثر سے متاثر کرنے سے بھی اس کے سر اور آنکھیں اسی قسم کی حرکتیں کرنے لگتے ہیں، جیسی کہ اس میں اصل گردش کے ارتسام سے پیدا ہو سکتی ہیں گو گنگے اور سحرے اشخاص کا (جن میں سے اکثر کے عصب سماعت اور التیہ بھی اسی بیماری سے متاثر ہو جاتے ہیں جو ان کو سماعت سے معذور کرتی ہے) اکثر گردش سے سز نہیں چکراتا۔ پر حنجی اور راج نے یہ ثابت کیا ہے گردش کا آلہ کوئی بھی ہو لیکن بہر حال یہ سر کے اندر ضرور ہے۔ راج کے اختبارات علت دوران سے جسم کو خارج کر دیتے ہیں۔

نیم دائری نالیاں آلہ گردش ہونے کے لئے بہت زیادہ موزوں ہیں۔ اس میں ہم کو صرف اتنا فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ جب لہر ان میں سے کسی سطح میں ملتی ہے تو انڈولف کا امانتی جمود عصب کے سرے پر دباؤ کو زیادہ کر دیتا ہے اور اس دباؤ سے ایک تنوج گھمیر کے مرکزی عضو تک جاتا ہے۔ مرکزی عضو غالباً دماغ ہے اور اس تمام قصہ کی علت یہ معلوم ہوتی کہ انسان سیدھا رہے۔ اگر کوئی شخص آنکھیں بند کر کے اپنے جسم کی طرف متوجہ ہو تو اس کو معلوم ہو گا کہ اس کا توازن ایک لمحہ کے لئے بھی صحیح نہیں رہ سکتا ہر طرف گرنے کا امکان ہوتا ہے۔ لیکن عضلی انقباضات کرنے سے پہلے توازن قائم کر دیتے ہیں۔ اگر چہ اوہا ررباطات مفاسل اور پاؤں کے تلوں کے ارتسامات بھی ان عضلی انقباضات کا باعث ہوتے ہیں لیکن اس میں شک نہیں کہ سب سے قوی سبب وہ جس ہوتی ہے جس کا باعث ابتدائی دوران سر ہوتا ہے۔

کیونکہ یہ بات اعتباراً ثابت ہو چکی ہے کہ حیس مذکورہ بالا حسوں سے پہلے پیدا ہو جاتی ہے۔ جب دماغ کی حالت درست نہیں ہوتی اور اضطرابی رد عمل صریح طور پر ہونے سے قاصر رہتا ہے تو توازن بگڑ جاتا ہے۔ دماغ کی سوزش سے دوران سر کھمیر اور متلی کی شکایت ہو جاتی ہے۔ سر میں برقی رو کے گذارنے سے دوران سر کی مختلف شکلیں پیدا ہو جاتی ہیں۔ اس سے گان ہوتا ہے کہ دماغی مرکز کا براہ راست پہنچ ان احساسات کا ذمہ دار ہے۔ ان جسمانی اضطرابی حرکات کے علاوہ حاسد گردش مخالف جہت میں ڈھیلوں کو بھی حرکت دینے کا باعث ہوتا ہے بصری گھبر کے بعض داخلی مظاہر اسی پر مبنی معلوم ہوتے ہیں۔ مستقل گردش کی کوئی حس نہیں ہوتی۔ اغمتت امی آلات کو صرف اس کار کنا پڑھنا گھٹنا وغیرہ متاثر کرتا ہے۔ یہ حس تھوڑی دیر باقی رہتی ہے۔ بہت تیز چکر کھانے کے بعد تقریباً ایک منٹ کے لئے مخالف سمت میں گھومنے کا احساس ہوتا ہے جو بتدریج فنا ہو جاتا ہے۔ نقل و انتقال کی حس کے سبب کے متعلق زیادہ اختلاقات ہیں۔ اس حس کا باعث نیم دائری نالیوں خیال کی جاتی ہیں۔ جب یہ اپنے تمدد جات کو دماغ کی طرف کھینچی ہیں تو اس وقت یہ حس ہوتی ہے۔ جدید تجربہ سر ڈی لیج کا خیال ہے کہ نقل و انتقال کی حس کا باعث سر میں نہیں ہو سکتا ڈی کل جسم کو اس کا باعث قرار دیتے ہیں۔ جسم کے مختلف حصے زیادہ عموماً حسیا (غیرہ) ایک دوسرے پر حرکت کرتے ہیں ان کے دباؤ اور رگڑ سے حرکت نقل شروع ہوتی ہے سر ڈی لیج نے اکتیہ کو جو اس حس سے بے تعلق کر دیا ہے اس کا ہنود کوئی منطقی شکوت ہم نہیں پہنچا اس لئے اس بحث کو ہم ان کے نظریے کے بیان کر دیتے ہی پر ختم کرتے ہیں۔

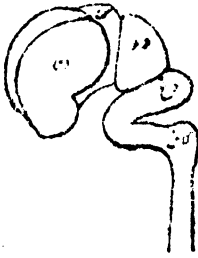
باب

دماغ کی ساخت

جینیاتی خاکہ | تشریح میں دماغ کی بحث شکل جاری کی طرح سے ہے۔ جب تک کہ اس کا عام تصور نہ ہو جائے اس وقت تک یہ بھول بھلیاں سمجھ میں نہیں آتیں لیکن ذرا سا نشان مل جانے کے بعد اس کا سمجھنا چنداں دشوار نہیں ہوتا۔ یہ نشان تقابلی تشریح اور خصہ ما جینیات سے ملتا ہے۔ ریڑھ کی ہڈی والے تمام اعلیٰ حیوانات پر ایک زمانہ ایسا گذرتا ہے۔ جس میں دماغی نخاعی محور محض ایک کھوکھلی نالی کی طرح سے ہوتا ہے جس میں ایک طرح کی رطوبت ہوتی ہے۔ اس نالی کا ایک سراٹرا ہوتا ہے جس میں تین دماغی حلیے ہوتے ہیں، جن کو آٹومی سلوٹس جدا کرتی ہیں۔ ان حلیوں کی دیواریں اکثر مقامات پر دوہیز ہوتی ہیں۔ لیکن بعض مقامات پر محض باریک رگوں کی ایک جھلی رہ جاتی ہے۔ بعض مقامات پر ایسے کونے نکلتے ہوتے ہیں جن سے مزید تقسیم کا پتہ چلتا ہے۔ درمیانی حلیہ یا وسط دماغ (جو اشکال میں ۱ و ۲ سے ظاہر کیا گیا ہے) پر تغیر کا بہت کم اثر ہوتا ہے۔ اس کی بالائی دیواریں بڑھ کر مخصوص بصری یا اجسام رباعیہ بن جاتی ہیں۔ اس کی زیریں دیواریں دماغ کے نام نہاد قدیکے بن جاتے ہیں اور اس کا جو ف قسطہ داخلی ہو کر رہ جاتا ہے شکل نمبر ۲ میں جو ان آدمی کے وسط دماغ کی تقطیع

کی گئی ہے

سامنے اور پیچھے کے حلیوں میں بہت تغیر ہوتا ہے۔ عقربی حلیہ کی دیواروں



شکل نمبر ۲۸



شکل نمبر ۲۹



شکل نمبر ۳۰

کا اگلا حصہ دماغ سے لے کر (جو تمام شکلوں میں دماغ سے ظاہر کیا گیا ہے) بل فارولی (جو شکل نمبر ۳۳ میں پ ف ہے) بہت زیادہ دبیز ہو جاتا ہے۔ عقربی حلیہ کے سب سے پہلے حصے دبیز ہو کر اس انخاع

(اس ن) بن جاتے ہیں۔

اوپر سے اس کی

دیواریں باریک ہوتے

ہوتے بالکل محو ہو جاتی

ہیں جیسی کہ اس مقام

سے اگر جوف دماغ میں

سلامتی داخل کریں تو کسی

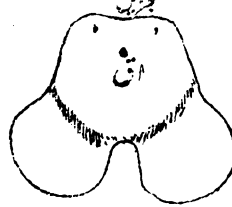
عقبی ریشے کو منظر نہ

پہنچے گا۔ اس طرح سے

جس جوف میں سلامتی

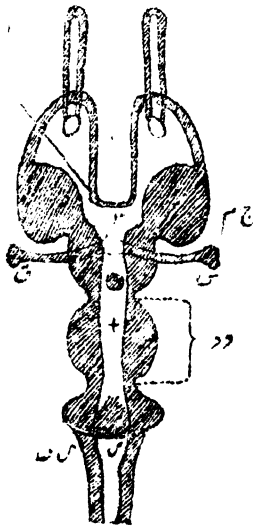
داخل ہوتی ہے اس کو

بلن چہارم کہتے ہیں



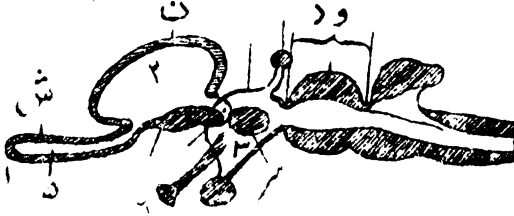
شکل نمبر ۳۱

جوڑیں اجسام باعید کا جیسی حصہ
ہیں اسی سے اوپر جو نقطہ وہ ہے نظر
خاطمی کا ایک حصہ ہے جو اور دونوں
قدیمے لگ کر دریا بنے ہیں شکل نمبر ۳۲
میں ان پر ج کی علامت لگائی گئی
ہے اور (+) علامت نظرہ خاطمی
کی ہے۔



شکل نمبر ۳۲

(۴ شکل نمبر ۳۲ میں) اس میں سے آگے کی طرف بھی سلائی داخل کر سکتے ہیں جو پہلے دماغ اور پھر عصبی ریشوں کی پتلی سی چادر (صمام دیوسینس) سے قنطرہ منخالی تک گذر جائے گی۔ اس میں سے گذر کر سلائی کا سر اس حصہ میں داخل ہو گا جو کبھی جہبی حلیمہ کا جو ف تھا۔ لیکن اس جگہ ادبر کا غلاف باریک ہوتے ہوتے محو ہو گیا ہے اور اب یہ جو ف ایک عمیق گڑھے کی صورت رکھتا ہے جو اس کے ادھر ادھر حلیمہ کی دو دیواریں ہوتی ہیں اس کو بطن سوم کہتے ہیں (جو شکل ۳۲ و ۳۳ میں ۳ ہے) اسی تعلق کی بنا پر قنطرہ منخالی کو بطن چہارم کی راہ سوم کہتے ہیں۔ حلیمہ کی دیواریں سر پر بھری بنجانی ہیں (جن کو اشکال میں لس ب سے ظاہر کیا گیا ہے)



شکل نمبر ۳۳

جہبی حلیمہ میں ٹھیک سر پر کے سامنے دو طرف ایک طرح کا اجھار ہے ان میں حلیمہ کے جو ف کا سلسلہ چلا جاتا ہے۔ اور پھر اس طرف کا نصف کرہ بن جاتا ہے انسان میں اس کی دیواریں بہت دبیز ہو جاتی ہیں اور ان کی نہیں سی بنجانی ہیں اسی اعتبار سے ان کو تالیفات کہتے ہیں۔ یہ جہاں سے چلتے ہیں وہاں سے آگے کی طرف اتنا نہیں بڑھتے۔ جتنا کہ پیچھے کی طرف بڑھتے ہیں یعنی ان کا منہ سر پر کے سامنے کی طرف زیادہ ہوتا ہے اور یہ اس کے اوپر ایک محراب سی بنا دیتے ہیں۔ اس محراب کا بالائی سر بہت بڑا ہوتا ہے اور آٹھویں سر پر کے عظمی سر سے گزر کر یہ نیچے کی جانب آگے کی طرف جھکتے ہوئے ختم ہو جاتے ہیں۔ جب انسان میں ان کا نشوونما پایہ تکمیل کو پہنچ جاتا ہے تو یہ دماغ کے

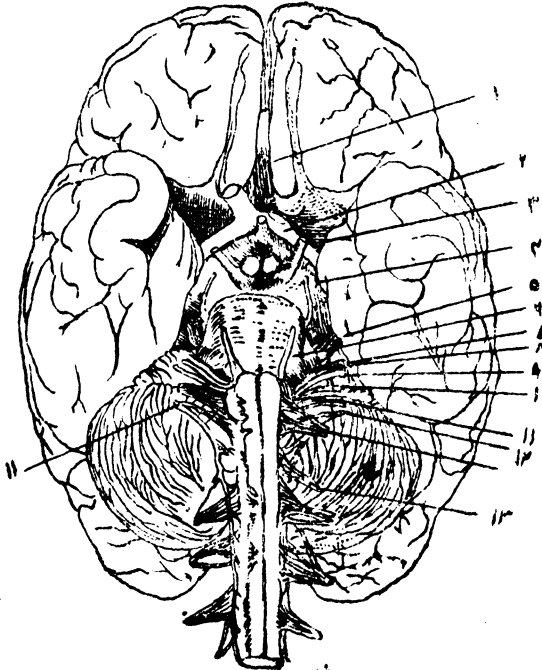
اور تمام حصوں کو ڈھانپ لیتے ہیں۔ ان کے جو ف بلون جانیہ پر مشتمل ہوتے ہیں جو تقطیع ہی سے اچھی طرح سمجھ میں آسکتے ہیں بیان و تشریح سے اچھی طرح سمجھ میں نہیں آسکتے۔ لیکن سوئم کے سامنے کے سرے سے ان دونوں میں سلانی داخل کر سکتے ہیں اور لیٹن سوئم کی طرح سے ان کی دیوار نیچے کی طرف بعض مقامات پر باریک ہو کر محو ہو گئی ہے جس سے ایک طرح کی درزی بن گئی ہے اس درزیں سے ان میں عصبی ریشوں کو نقصان پہنچائے بغیر سلانی داخل کر سکتے ہیں۔ نصف کرے چونکہ اپنے نقطہ آغاز سے آگے پیچھے داہنے پر بڑھتے ہیں اس لئے یہ شکاف دب کر کچھ نامعلوم سا ہو گیا ہے۔

اول تو دونوں نصف کردوں میں باہمی تعلق اپنی اپنی سریدوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن جنینی زندگی کے چوتھے اور پانچویں مہینے میں ان میں سریدوں سے اوپر اڑے ریشوں کے ایک سخت نظام سے جو خط کو ایک بڑے پل کی طرح سے عبور کرتا ہے تعلق پیدا ہونا شروع ہو جاتا ہے۔ اس کو جسم مسللی کہتے ہیں۔ یہ ریشے دونوں نصف کردوں کی دیواروں میں سے گذر جاتے ہیں اور دارمینی اور بائیں دونوں طرف کی تلیفیقات کے بائیں براہ راست تعلق قائم کر دیتے ہیں جسم مسللی کے نیچے ریشوں کا اور سلسلہ قائم ہو جاتا ہے جس کو انس ج کہتے ہیں۔ اس کے اور جسم صلب کے درمیان ایک خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے۔ سرید کے بالکل سامنے جہاں سے نصف کردوں کا نشوونما شروع ہوتا ہے ایک عقودوی مجموعہ سا ہوتا ہے جس کو جسم مخط کہتے ہیں۔ اس کی ساخت کچھ پیچیدہ ہوتی رہی اور اس کے دو بڑے حصے ہوتے ہیں پہلے حصہ کو نواۃ عدسیہ اور دوسرے کو نواۃ رنیہ کہتے ہیں۔ دماغ کی ساخت کی مزید تفصیلات اشکال اور ان کی شرح کے دیکھنے سے معلوم ہونگی بیان اور زبان سے ان کا سمجھ میں آنا دشوار ہے۔ اس لئے میں اس کی تقطیع کے متعلق چند ہدایات دے کر ان عضویاتی تعلقات کو بیان کر دوں گا جو اس کے مختلف حصوں کو ایک دوسرے کے ساتھ ہوتے ہیں۔

بیمبر کے دماغ کی تقطیع | دماغ کو اچھی طرح سے سمجھنے کا طریقہ یہی ہے

کہ اس کی قطعج کی جائے۔ دو حصہ پلانے والے جانوروں کے دماغوں میں صرف جسامت کا فرق ہوتا ہے اس لئے بھیڑ کے دماغ سے ہم کو انسانی دماغ کے متعلق تمام ضروری باتیں معلوم ہو سکتی ہیں۔ بس طالب علم کو چاہئے کہ بھیڑ کے دماغ کی ضروری قطعج کرے۔ قطعج کے متعلق کئی ہدایات تو ان کتابوں میں نہیں کی جو ہم انسانی کی قطعج کے موضوع پر لکھی گئی ہیں مثلاً ولڈن صاحب کی علمی تشریح لیویرل صاحب کی تقابلی تشریح اور رہنمائے قطعج یا فوسر اور لین کے صاحبان کی مختصراً علمی مباحثوں تک مندرجہ بالا کتابیں نہیں پڑھنی چکتیں ان کے نام سے کے لئے میں نے مندرجہ ذیل تعلیقات کا اضافہ کر دیا ہے۔ قطعج کے لئے مندرجہ ذیل آلات کی ضرورت ہوگی (۱) ایک چھوٹی سی آرسی (۲) ایک ہنائی (۳) ایک جوتڑی جس کے دستے میں ایک کاغذ بھی لگا ہو۔ یہ تینوں چیزیں بہت سہولتی ہیں اور کسی آلات جراحی کے تاجروں کے یہاں سے مل سکتی ہیں۔ ان کے علاوہ ایک چاقو ایک قنبلی لک چھٹی اور ایک چاندی کی سلانی کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ سب سے پہلے مجھ کی ٹوپی کو علیحدہ کر دو۔ اور آرسی سے دونوں عقدہ علیحدہ کر دو۔ اس کے بعد اور دو جگہ سے اس طرح کا ٹو جو پہلے تنگافوں پر گذر کر علیحدہ ہو جائے۔ اس کے بعد اور دو جگہ سے اس طرح کا ٹو جو پہلے تنگافوں پر گذر کر علیحدہ کر دو۔ آرسی سے فکاف دینے کے لئے بہترین مواقع کون سے ہیں جو کو اس طرح سے کاٹنا کہ دماغ کو گزند نہ پہنچے بہت دشوار ہے ایسے ہی موقع پر ہنائی مفید ہوتی ہے اس کے ذریعہ سے انسان ان حصوں پر اسکی مزب لگا کر توڑ سکتا جو آرسی سے اچھی طرح نہیں تو شقے۔ جب مجھ کی ٹوپی علیحدہ ہونے کے قریب ہوگی تو یہ سر کٹے لگے گی۔ اب اس کو کاٹنے میں پھنسا کر دو سے کھینچو۔ صرف مجھ کی ٹوپی کھل آئے گی اور اندر کی سطح کی جھلی مجھ کے تاعدے سے لپٹی رہے گی۔ یہ دماغ پر محیط ہوتی ہے اس کو ہم الغلیظا کہتے ہیں اور یہ دماغ کا خارجی پردہ ہوتا ہے اس ام الغلیظا کو ارد گرد سے کاٹ کر علیحدہ کرنا چاہئے۔ اس کے علیحدہ کرنے کے بعد دماغ اپنی سب سے آخری جھلی میں لپٹا ہوا نظر آئے گا اس جھلی

کو ام الخفیف کہتے ہیں۔ اس میں سے بہت سے اوجیہ دہوی
 نظر آئیں، گے جن کی شاخیں داغ کے اندر چلی گئی ہیں۔
 ام الخفیف سے داغ کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ علیحدہ کرنا
 چاہئے۔ عموماً بہتر یہ ہوتا ہے کہ سلسلے کے سرے سے تقطیع شروع کی
 جائے اور بتدریج پچھلے حصوں کی طرف بڑھا جائے قصور شاخ کے
 پھٹ جانے کا اندیشہ ہوتا ہے ان کو نہایت احتیاط کے ساتھ ان
 گولہوں سے نکالا جائے جو جگر کے قاعدہ میں ہوتے ہیں اور جن سے
 یہ ان شاخوں کے ذریعہ سے جڑے ہوئے ہوتے ہیں جو ان سے
 ناک کے چوٹ کی طرف جاتی ہیں۔ اس کے لئے بہتر ہے ایک



شکل نمبر ۳۲

انسانی داغ کی شکل یہ ہے جس میں کہ اس کے اعصاب پر ہرند سے لگا دینے گئے ہیں (۱) شاخ
 (۲) باصرہ (۳) بصری ترقی (۴) بدوری (۵) سروروی (۶) معدی (۷) جوی (۸) آبی
 (۹) لسانی بلعوی (۱۰) معدی (۱۱) ہشوی (۱۲) تحت سانی (۱۳) عقی اول۔

ٹرا ہوا چھوٹا سا کند آکہ ہو۔ اس کے بعد دماغ اعصاب بصری میں جکڑا ہوتا ہے۔ ان کو قطع کرنا چاہئے تقاطع بصری کے قریب اس کا قطع کرنا سب سے زیادہ سہل ہوتا ہے۔ اس کے بعد غدۃ خمامیہ آتا ہے جس کو اپنی جگہ پر چھوڑ دینا پڑتا ہے۔ یہ ایک گردن ٹانھے سے جس کو قمع کہتے ہیں بطن سوم کے جوف سے جڑا ہوتا ہے اس کا کوئی خاص فعل ہونہوکتی نہیں ہوا۔ غالباً یہ ایک ابتدائی قسم کا عضو ہے۔ اور اعصاب (جن کی تفصیل بیان کرنا چند ان ضروری نہیں) کو بھی یکے بعد دیگرے کاٹنا چاہئے۔ دماغ انسانی میں ان اعصاب کا مقام شکل نمبر ۲۴ میں دکھلایا گیا ہے۔ ان اعصاب کے قطع کر دینے اور ام الغلیظ کے اس حصے کے دور کر دینے سے جو نصف کرہ اور دماغ کے مابین ہوتا ہے دماغ نہایت آسانی کے ساتھ مکمل آتا ہے۔

بہتر یہ ہے کہ امتحان تازہ کیجئے گا کیا جائے۔ اگر چند کھجوں کو امتحان کے لئے تیار کرنا مقصود ہو تو بہتر یہ ہوتا ہے کہ پہلے ان کو لورڈوٹ آف رنگ کے عملوں میں ڈال دیا جائے۔ اس میں یہ ہفتہ تک تیرتے رہیں۔ اس سے ام الخفیف نرم ہو جائے گا۔ اب اس کے بڑے بڑے ٹکڑے چھوٹ جائیں گے ام الخفیف کے دور کرینے کے بعد اگر اس کو معمولی طاقت کے انکولڈ میں ڈال دیا جائے تو پھر ایک عرصہ کے لئے یہ سخت جگہ دار اور بالکل اصلی حالت میں باقی رہ سکے گا۔ ہاں البتہ ایک تغیر واقع ہو جانے کا کہ اس سب کا رنگ سفید ہو جائے گا کلورائیڈ میں ڈالنے سے پہلے معمولی رکاوٹوں کو دور کر دینا چاہئے تاکہ دماغ اکثر زیادہ سے زیادہ سطح پر ہو جائے۔ اگر تازہ دماغ کا امتحان کرنا ہو تو ام الخفیف کو نہایت ہوشیاری کے ساتھ چھٹی چاٹو اور قہنجی کی مدد سے دور کرنا چاہئے دماغ اور نصف کرہ اور دماغ اور اس اجماع کے درمیانی رقبوں پر شفا جلی کے نشانات ملیں گے۔

اب اس کے حصول کا ترتیب وار مطالعہ ہو سکتا ہے۔ تلیفقات

ادویہ دُموی اور اعصاب کے لئے اس موضوع کی مخصوص کتابوں کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

اولاً اگر اوپر سے اتفاقاً یہی کو درمیان میں رکھ کر نصف کرہوں پر نظر ڈالی جائے تو یہ کچھ تو دماغ کو (جس میں بعد باریک باریک جھریاں ہیں) ڈھانپنے ہوئے نظر آئیں گے جو ان کے پیچھے سے اوجھرتے نظر بیبا تمام اس النخاع کو ڈھانپ لیتا ہے نصف کرہوں کے علیحدہ کرنے کے بعد سفید چمک دار جسم صلب ان کی سطح سے تقریباً نصف انچ نیچے نکل آتا ہے۔ دماغ کے درمیان سے دو حصے نہیں ہوتے ہیں بلکہ اس کے درمیان میں ایک طرح کی بلندی ہوتی ہے۔

دماغ پر اگر نیچے سے نظر ڈالی جائے تو شکاف طولانی یہاں بھی سامنے وسط میں نظر آئے گا۔ اس کے دھرا دھرشاہ کے فصین ہونگے جو انسان کے فصین سے بہت زیادہ بڑے ہوتے ہیں۔ تقاطع بصری اور قمع ان کے ٹھیک نیچے واقع ہیں۔ ان کے پیچھے جسم امیض ہوتا ہے۔ یہ انسان میں دوہرا ہوتا اور اس کا صحیح فعل ہنوز غیر متحقق ہے۔ اس کے بعد قدیے نظر آتے ہیں۔ یہ پیل کے اوپر آکر اس طرح سے ل جاتے ہیں کہ گویا ریشوں کو پیل کی طرف واپس لاتے ہیں اس کے بعد پیل آتا ہے۔ بھیر میں یہ انسان کی نسبت بہت کم نمایاں ہوتا ہے آخر میں اس النخاع ہے یہ چوڑا چٹیا انسان کے اس النخاع سے نسبتاً بڑا ہوتا ہے پیل کا رکی شکل کا ہوتا ہے جو دماغ کے دو حصوں کو باہم ملاتا اور اس النخاع کے گرد دھلتا کرتا ہے جس کے ریشے نکل کر کہ کار کے نیچے سے نکلیں پہلے ہی سے دو حصوں میں منقسم ہو کر دو تھوک بن جاتے ہیں۔ ان کے داخلی تعلقات اتنے پیچیدہ نہیں ہیں جتنا کہ ان کے بیان سے خیال ہوتا ہے۔

اب دماغ کو آگے کی طرف کر دو، اور امہ مخفیف کی عروقی مصلیٰ کو (جو کہ بطن چہارم میں ہوتی ہے) نکال لو اس طرح سے اس النخاع کی

بالائی سطح نظر کے سامنے آجائے گی۔ یطن چہارم ایک مثلث شکل کا عمق ہے جس کا عمقی حصہ ظلم الکتابت کہلاتا ہے یہاں تک ایک نہایت ہی باریک سلائی نخاع کی مرکزی نالی میں گذار سکتے ہیں۔ یطن کی بغلی حد کے دونوں جانب جسم سلکن یا عمود ہوتا ہے۔ یہ دماغ کی طرف پھلا جاتا ہے جہاں کہ یہ اس کا ادنیٰ یا عمقی قدیم ترین جاتا ہے۔ نخاع کے عمقی عمود ٹھکر اور ظلم الکتابت کو ساتھ لیتے ہوئے اس نخاع میں چلے جاتے ہیں جہاں کہ یہ مجموعہ لطیف کہلاتے ہیں۔ اولاً تو ان کو جوڑے سکن اجسام سے



شکل نمبر ۳۵

یطن چہارم و غیرہ ۴ یطن سوم ۴ یطن چہارم ق دماغ کے چہی قدیم
ج س جسم سلکن ہل مجموعہ لطیف اس اجسام با عمیہ۔

ایک نحیف خدو دونوں کا مجموعہ جدا کرتا ہے لیکن قدما یہ نہیں رہتا بلکہ باریک
رہنے ل کر بظاہر ایک بٹی ہوئی رسی کی شکل اختیار کر کے معلوم ہو جاتے ہیں۔

اب اس انشعاع کی داخلی سطح اور تداوی مخروطوں کو دیکھوان کی شکل دو گول ریشوں کی سی ہے اور وسطی مجموعہ غذات کے ایک اس جانب واقع ہے اور دوسرا دوسری جانب۔ مخروطوں کے بالائی حصہ پر پل قاروی گذرتا ہے۔ یہ کار کی طرح سے ایک چھٹی سی نشے ہوتی ہے جو ان پر محیط ہوتی ہے اور دونوں طرف سے دماغ میں چلی جاتی ہے جہاں کہ اس سے وسطی تلبیہ بن جاتے ہیں۔ پل کے وسط میں خفیف منق ہے اور اس کے زیر میں سرے پر ایک ذوزنخاں ہے۔ یہ ایسے ریشوں کا بنا ہوا ہے جو بجائے اس کے کہ مخروط کے گرد حلقہ کریں اس کے برابر سے گذر جاتے ہیں۔ یہ انسان کے دماغ میں نظر نہیں آتا۔ اجسام زیتونی ماس انشعاع پر خفیف خفیف ابھار سے ہوتے ہیں۔ یہ ذوزنخاں کے نیچے اور مخروطوں کے پہلو میں ہوتے ہیں۔

اب دماغ کے قدیموں کو اس مقام پر سے قطع کر جہاں سے کہ یہ اس حصہ میں داخل ہوتے ہیں۔ ان کے کٹنے سے صرف ایک سطح خالی ہوتی ہے اگرچہ یہ تین طرف کے عصبی ریشوں سے مل کر بنتے ہیں۔ ان کے عقبی اور درمیانی حصوں کو تو ہم دیکھ چکے ہیں۔ بالائی قدیمے اجسام رباعیہ کی طرف چلے جاتے ہیں۔ عصبی ریشوں کی وہ بار یک جھلی جو ان کے درمیان دوران کے سلسلہ میں ہوتی ہے اس کو صام دیونیسس کہتے ہیں۔ یہ اس نالی کے ایک حصہ کو ڈھیلنے ہوئے ہوتی ہے جو بطن چہارم سے بطن سوئم کی طرف جاتی ہے۔ دماغ کو تو علمذہ کر چکے ہیں۔ اب اس کا امتحان کر دو اور اس کے اس طرح سے ٹکڑے کر دو جس سے سفید اور خاکستری مادہ کی وہ خاص تقسیم ظاہر ہو جائے جس کو کتب در سید میں شجر حیات کہتے ہیں۔

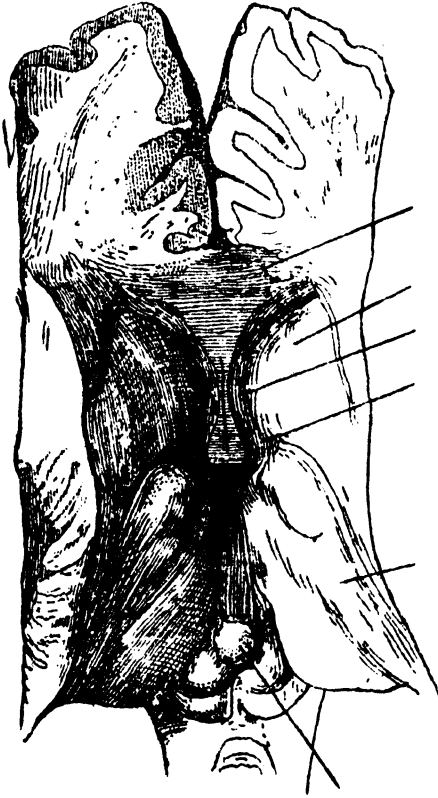
اب نصف کرہ کے عقبی سرے کو اس طرح جھکاؤ کہ اجسام رباعیہ نظر کے صلے آجائیں اور غدہ مندر یہ کو دیکھو جو ایک چھوٹا سا عضو ہے اور غالباً غدہ مندر یہ کی طرح سے دو دھیلنے سے پہلے کی حالت کے آثار میں سے ہے۔ اب جسم سلب کا گول عصبی سر نظر آئے گا جو اس جگہ ایک

نصف کرے سے دوسرے نصف کرے کی طرف جاتا ہے اس کو اور بھی موڑ دیا
جس سے اس انشاع وغیرہ جتنا ہو سکے نیچے کو لٹک جائیں اور اس سرے
سے زیر زمین سطح کا مطالعہ کر دے۔ یہ پیچھے کی طرف سے تو چوڑی ہے لیکن
جوں جوں آگے بڑھتی ہے تنگ ہوتی جاتی ہے تاکہ ان سراج سے
ل جاتی ہے۔ اس عضو کی بلانی شلخ سریر بصری کے سامنے نیچے کو جھکی
جاتی ہے۔ جو اس مقام پر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سر پر سایہ کر رہا ہے
اور بطن سوکھ ان دونوں کے درمیان واقع ہے۔ ان سراج کے حوائشی
پتھریچے کی طرف جاتے وقت جسم صلب کے حوائشی کی نسبت پہلو پر
سے زیادہ مڑ جاتے ہیں۔ اجسام صغیرہ کے نام سے بنتی بطلون میں
داخل ہو جاتے ہیں جن کا کہ پھر ذکر آئے گا۔

ان بطلون کے سمجھنے کے لئے اچھے خاصے نقشہ نویسانہ ذہن کی
مزدورت ہوتی ہے۔ اگر ہاتھ اور آنکھ دونوں کی مدد سے ان کے
سمجھنے کی کوشش کی جائے تب بھی ان کا سمجھنا آسان نہیں۔ اس لئے یوں
ان کے سمجھانے کی کوشش بے سود ہے ان کے متعلق ایک بات
یاد رکھنی بہت ضروری ہے اور وہ یہ کہ بنتی بطلون تدامی آبد کے اصل جوڑ
کی شاخیں ہیں اور چونکہ نصف کرے کی دیواروں میں ایک بہت
بڑا ثقاف پیدا ہو جاتا ہے اس لئے ان کا تعلق باہر سے صرف
ایک درز کے ذریعہ سے ہوتا ہے جو درانتی کی شکل کی اور کچھ اندر کو
لیٹی ہوئی سی ہوتی ہے۔

فاداً طالب علم داغ کے حصوں کے تعلق کا مختلف طریق پر امتحان کریگا
لیکن اگر وہ ہر حالت میں ابتداً اس طرح سے کرے کہ نصف کرے سے
انتصافاً باپتے پتے ٹکڑے جسم صلب تک کا مینا چلا جائے اور ان ٹکڑوں کی
سطح پر سفید دھاکسری مادہ کی تقسیم کا بغور مطالعہ کرے تو انہیں میں کوئی
نام نہاد کڑی بیضہ ہوگا۔ اس کے بعد اسی طرح سے جسم صلب کے
بارے سے آٹھ ٹکڑے کاٹے یہاں تک کہ یہ حصہ ختم ہو جائے اور

اب کاٹ کے نصف کر دوں کی طرف کے حاشیہ کو کیسے بچے۔ اس طرح سے اس کو ایک جوف نظر آئے گا جو بلبلن ہے اور اب اگر نصف کر دوں کی چھت کو جدا کر دے تو یہ اور اچھی طرح سے نظر کے سامنے آجائے گا۔ اس کی سطح پر سب سے نمایاں چیز جو نظر آنے لگی وہ مجسم غلطی کے نواۓز منیر ہوں گے۔



شکل نمبر ۳۶

اب مجسم صلب کو اس کے زیر میں سر سے کی حاف سے عرضاً تراشوا اور اس کے قدیمی حصہ کو آگے کی طرف اور ادھر ادھر جھکا ڈی۔ یعنی سر میں کاکوئی کلم

نہیں ہے نیچے کی طرف چکر کھاتا ہوا اس نواح سے مل جاتا ہے۔ بالائی حصہ بھی اس نواح سے ملتا ہے لیکن خط وسطیٰ کے برابر آ کر ملتا۔ جس مقام پر یہ نواح سے ملتا ہے وہاں ایک منکونی شکل کی باریک سی جھلی جس کا نام قاع لایع ہے جو ایک جسم کو دوسرے جسم سے ملا دیتی ہے اور بطنی بطنوں کے طوقہ حصہ کو دو حصوں میں تقسیم کر دیتی ہے۔ اگر ضرورت ہو تو قاع لایع کو توڑ دو اس طرح سے اس نواح کی بالائی سطح نظر کے سامنے آ جائے گی۔ یہ پچھلی طرف سے تو چوڑی ہے اور اگلی طرف سے تنگی ہے۔ جس مقام پر سے یہ تنگی ہے وہاں عادی قدامی بطن سوئم کے سامنے نیچے کی طرف وحنس جاتے ہیں اور آخر کار جسم ابھین میں سے گذر جاتے ہیں۔ ان ستونوں کو ہٹا کر تھپے کر دو۔ اس سے دماغ کا سریری حصہ نظر کے سامنے آ جائے گا اور اب اس نواح کی زیرین سطح کا مطالعہ کر دو۔ عقبی ستون جو باہم منفر ہیں پیچھے اور نیچے کی طرف اور پھر آگے کی طرف جاتے ہیں۔ ان کے تیزروں کے اجسام سنندہ بن جاتے ہیں۔ اجسام سنندہ ہی اس شکاف کو پر کرتے ہیں جس کی وجہ سے بطن کھلا ہوتا ہے۔ اجسام سنندہ کے پیچھے کچھ نیم اطوائی حاشیے سے ہیں اور اس کے متوازی بطن کی دیوار میں پوپو کی ہیں اگر افوج اور جسم صلب جو اپنی بائیں طرف بالکل ایک رسی کی طرح ہوتے اور نصف کے سریر کو ہر طرف سے گھیر لیتے تو جسم سنندہ کے دو پہلو نصف کری بطن کی دیوار کے شکاف کا بالائی یا قدامی حاشیہ ہوتا اور جسم مخطط کا زیرین حاشیہ جس مقام پر کہ سریر میں سے نکلتا ہے اس کا زیرین حاشیہ ہوتا۔

اس نواح کے مقابل کے ستون کے عقب میں چھوٹے چھوٹے مخروطی حصے ہوتے ہیں ان کے اور سریر کے بائیں جسم کو نو رو واقع ہے جس میں سے ادعید و غیرہ کا جال وسطی بطن سے بطنی بطن میں جاتا ہے۔ شقائے وسطیٰ کو دیکھو۔ یہ ایک دبیز سا حصہ ہے اور دونوں سریروں کو بالکل اس طرح سے کہ جسم صلب اور اس نواح نصف

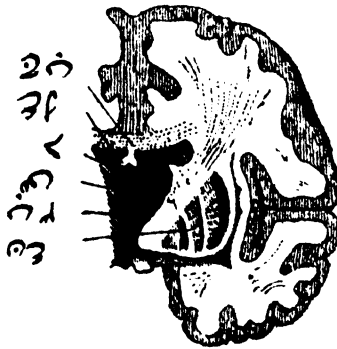
کردن کو ملاحظے میں۔ یہ تمام چیزیں تشریحی حالت کے بعد پیدا ہوتی ہیں۔
 منتقلے قدامی کو بھی تلاش کر دو۔ یہ اس ج کے نقلی ستونوں کے بالکل
 سامنے سے گذرتا ہے۔ خلفی منتقلی اپنے مقابل کی شاخوں کے ساتھ سر پر
 کے برابر اور غدہ صنوبریہ کے نیچے واقع ہے۔



فصل نمبر ۳۔ داغ انسان کی وسطی تقطیع جو نصف کردن کے نیچے سے
 کی گئی ہے۔ میں اس سر پر اس اجسام رباعیہ دہلی بطن سوم سرخ ب
 عصب بصری۔ مرد وسطی منتقلی ف عداد ازج باقی، قلع، غده صنوبریہ، نقلی، خنجر حیات۔

درمیان حصہ میں تم کو بطن سوم کی مقابل کی باریک سی دیوار کو تلاش کرنا چاہئے۔ اس کی شاخیں نیچے کی طرف قمع میں جلی گئی ہیں۔ ایک نصف کرے کے قطعی سرے کو یا تو پلٹ دو اور کاٹ ڈالو۔ اس ترکیب سے تم کو بصری قطعات اچھی طرح سے نظر آجائیں گے جو سر کے زیریں کونے میں واقع ہیں۔ یہ اجسام رکبیبہ میں بھی پائے جاتے ہیں۔ جو بھیر کی نسبت انسان میں بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں تاہم ان کے زیریں حصے بصری قطعہ کے حاشیہ اور نچھتین کے درمیان نظر آجاتے ہیں۔

دماغ کے بڑے اور ممتاز حصوں پر ایک اجالی نظر ڈالی جا چکی اس کے سمجھنے کے لئے ایسی میلی مستطیل تقطیع بہت زیادہ مفید ہوتی ہے جیسی کہ شکل نمبر ۳۲ میں کی گئی ہے۔ مگر مستعمل کو تا زہر بھیجی آڑی تقطیع ہی کرنی چاہئے۔ اول تو قدیموں اور عاجزات کے درمیان اور دوسرے جسم ابھیش کے سامنے نصف کے وسط سے تقطیع کرنا بہت مفید ہوتا ہے۔ آخری تقطیع سے جسم منقطع کے نواۃ عدسیہ اور درج داخلی نظر آئیں گے (دیکھو شکل نمبر ۳۳)



شکل نمبر ۳۲۔ داخنی نصف کرے کے درمیان سے آڑی تقطیع جہاں جسم عدسیہ اعلا و ازج دورج داخلی بہ بطن سوم کے نواۃ عدسیہ۔

اس تمام بیان کے باوجود بھی اس حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ نو آموز
 کے لئے دماغ کی ساخت کا سمجھنا دشوار ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ انسان
 اس کی بحث کو بار بار پڑھے اور بھولے اور پھر یاد کرے تب کہیں جا کر یہ ذہن میں پوری
 طرح جاگزیں ہو سکتی ہے۔

باب

افعال دماغ

نظامِ عصبی کا عام تصور اگر میں کسی درخت کی جڑ کاٹنے لگوں تو اس کی شاخوں پر میرے
 فعل کا کوئی اثر نہیں ہوتا اس کی پتیاں ہوا میں اسی طرح سے
 لہراتی رہتی ہیں۔ اس کے برعکس اگر میں کسی اپنے ہم جنس کا پاؤں کاٹتا جا ہوں تو اس
 زیادتی کے جواب میں اس کے باقی جسم سے فی الفور اضطراب و مدافعت کی حرکات
 سرزد ہونے لگتی ہیں۔ اس فرق کا سبب یہ ہے کہ انسان کے نظامِ عصبی ہوتا ہے
 اور درخت کے نہیں ہوتا۔ اور نظامِ عصبی کا عمل یہ ہے کہ جسم کے مختلف حصوں
 میں ایک باقاعدہ اتحاد عمل پیدا کرے۔ اعصاب و رآور پر جب کوئی طبعی بیج
 عمل کرتا ہے، اب خواہ وہ اپنے عمل کے اعتبار سے اتنا شدید ہو جتنا کہ کاٹنے
 والا کھنڈا یا اس قدر لطیف ہو جیسی کہ ضیائی موجیں تو یہ اس بیجان کو عصبی مرکز
 تک پہنچا دیتے ہیں۔ اس سے مرکزدوں میں جوہل چل پیدا ہو جاتی ہے وہ
 وہیں بذختم نہیں ہو جاتی بلکہ اعصاب برآور کے ذریعہ سے نکل کر اسی حرکات
 کا باعث ہوتی ہے۔ جو حیوان اور بیج کی نوعیت کے اعتبار سے مختلف ہوتی
 ہیں ان حرکات کی ایک عام خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ حیوان کے لئے
 مفید ہوتی ہیں۔ یہ مضر بیج کو دفع کرتی اور مفید کی مدد و معاون ہوتی ہیں۔

اور اگر ایسا ہو کہ مہج بطور خود مفید یا مضر کچھ بھی نہ ہو، بلکہ کسی ایسے امید واقعہ کی خبر دیتا ہو۔ جو عملی طور پر حیوان کے لئے اہم ہو تو اس کی تمام حرکات اسی واقعہ کی طرف رجوع ہوتی ہیں اگر یہ خطرناک ہے تو اس کے خطرات کے دفع کرنے کی کوشش کرتی ہیں اور اگر مفید ہے تو ان فائدوں کو حاصل کرنا چاہتی ہیں۔ ایک ہموئی مثال لو فرض کر دو اسٹیشن میں داخل ہوتے ہی میں گاڑی کی آواز سننا ہوں بیٹھ جاؤ! بیٹھ جاؤ! گاڑی جاتی ہے تو پہلی بار تو میرا دل دھک سے ہو کر بھجتا ہے اور پھر زور زور سے دھک کھینکتا ہے اور میری ٹانگیں ان ہوائی امواج کے جواب میں جو میرے صماخ گوش سے ٹکراتی ہیں اپنی حرکات کو تیز کر دیتی ہیں۔ اگر میں دوڑتے ہوئے ٹھوکر کھا کر گر پڑتا ہوں تو گرنے کی حس ہاتھوں کو اس سمت میں حرکت دیتی ہے جس سمت میں کہیں گرنا ہوں میں گاتھیں یہ ہوتا ہے کہ میرا جسم اچانک دھکے کے صدمہ سے ایک حد تک بچ جاتا ہے۔ اگر میری آنکھ میں کوٹھے کا ذرہ گر جاتا ہے تو اس کے چپوٹے جلد جلد بند ہوتے ہیں اور بہت سے انسوں نکل کر اس کو باہر نکال دینا چاہتے ہیں۔

لیکن جسی مہج کے یہ تین جوابات بہت سے امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ آنکھ کا بند ہونا اور انسوں کا پہننا قطعاً غیر ارادی طور پر ہوتا ہے۔ اور اسی طرح حرکات قلب کی بے قاعدگی بھی غیر ارادی ہے۔ اس قسم کی غیر ارادی حرکات کو اضطرابی افعال کہتے ہیں۔ ہاتھوں کی حرکت جو گرنے کے صدمہ کو روکنا چاہتی ہے اس کو بھی اضطرابی کہہ سکتے ہیں کیونکہ یہ اس قدر جلد ہوتی ہے کہ انسان اتنی دیر میں ارادہ نہیں کر سکتا۔ مگر بہر حال یہ مذکورہ بالا افعال سے کم از خود ہوتی ہے کیونکہ انسان کوشش سے اس کو نسبتاً زیادہ ابھی طرح سے کرنا سیکھ سکتا ہے یا اگر کوشش کرے تو اس کو قطعاً ترک بھی کر سکتا ہے۔ اس لئے ایسے افعال جن میں جبلت و ارادہ کا مسادی دخل ہوتا ہے ان کو نیم اضطرابی کہا گیا ہے۔ برخلاف اس کے ریل کی طرف دوڑنے کا جو فعل ہے اس میں کوئی جبلی عنصر نہیں پایا جاتا یہ محض تربیت کا نتیجہ ہے اس سے پہلے حصول غایت کا شعور اور ارادہ کا ایک واضح فرمان ہوتا ہے۔ یہ فعل ارادی ہے۔ اس طرح سے حیوان کے اضطرابی اور ارادی افعال رفتہ رفتہ باہم مل جاتے ہیں۔ کیونکہ

ان کے مابین ایسے افعال کی کڑی ہوتی ہے جو اکثر از خود ہوتے ہیں لیکن جن کو شعور ارادی سے متغیر بھی کیا جا سکتا ہے۔

مینڈک کے عصبی مرکز آؤب ذرا غور سے دیکھیں کہ دراصل دماغ میں ہوتا کیا ہے اس کی تحقیق کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہوگا کہ کسی ادنی جانور مثلاً

مینڈک کو لیا جائے اور عمل تقطیع سے اس کے مختلف عصبی مرکوزوں کے افعال کا مطالعہ کیا جائے۔ مینڈک کے عصبی مرکوزوں کا نقشہ ذیل میں دیدیا گیا ہے اس لئے اس کی مزید تشریح کی ضرورت نہیں ہے۔ پہلے میں یہ بیان کروں گا کہ مختلف مینڈکوں کی اس وقت کیا حالت ہوتی ہے جب دماغ کے آگے کے حصے معمولی = طابعاً مانہ طریق پر نکال دئے جاتے ہیں۔ یعنی عمل کے خالص رکھنے کا کوئی بہت زیادہ اہتمام نہیں کیا جاتا۔

اگر ہم مینڈک کے نظام عصبی کو محض نخاع تک محدود کر دیں، یعنی کھوپڑی کے قاعدہ کے عقب میں نخاع اور اس نخاع کے بائیں شکاف دیں جس سے کہ دماغ کا باقی تمام جسم سے تعلق منقطع ہو جائے گا تو مینڈک زندہ تو رہے گا لیکن اس کے افعال میں خاص قسم کا فرق ہوگا۔ یہ سانس لینا اور نکلنا ترک کر دیتا ہے۔ اور معمولی مینڈکوں کی طرح اگلے پاؤں پر نہیں بیٹھتا۔ بلکہ پیٹ کے بل پڑ جا رہا ہے۔ اگرچہ اس کے پھیلے پاؤں حسب معمول مڑے رہتے ہیں اور اگر انھیں کھینچ بھی دیا جاتا ہے تو فوراً اپنی اصلی حالت پر آ جاتے ہیں اگر اس کو الٹ دیا جاتا ہے تو یہ الٹا بیٹھا رہتا ہے اور معمولی مینڈک کی طرح سیدھا نہیں ہوتا، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اس کی حرکت اور آواز کی قلم موقوف ہو گئی ہیں۔ اگر ہم اس کی ناک پکڑ کر اس کی جلد کے مختلف حصوں پر تیزاب لگاتے ہیں تو یہ خاص قسم کی مدافعتی حرکتیں کرتا ہے جن کی غرض یہ ہوتی ہے کہ اس کو پوچھدے چنانچہ اگر اس کے سینہ کو تیزاب لگایا جاتا ہے تو اس کے اگلے پاؤں اس کو نہایت شدت کے ساتھ ملتے ہیں۔ اگر ہم اس کے بازو کی خارجی طرف تیزاب لگاتے ہیں۔ تو اسی طرف کا پہلا پاؤں براہ راست اٹھتا ہے اور اس کو پوچھ دیتا ہے اگر گھٹنے کو تیزاب لگایا جاتا ہے۔ تو وہ اس کو پاؤں کی الٹی طرف سے پوچھتا ہے۔

اگر پاؤں کو کاٹ دیا جاتا ہے تو ٹانگ کا بقیہ حصہ ہی لاکھل حرکات کرتا ہے اور اس کے بعد اکثر بینڈکوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ تھوڑی دیر کے لئے بالکل بے حرکت ہو جاتے ہیں، گو یا کہ کچھ سوچتے ہیں اور اس کے بعد مقابل کے سالم پیر کو بسرعت تمام تیزاب زدہ حصہ پر لاتے ہیں +



تیسری ہوز وئی کے بعد ان حرکات کی سب سے زیادہ جو نمایاں خصوصیت ہے وہ ان کی صحت ہے۔ مناسب ہیجان کے بعد مختلف بینڈکوں کی ان حرکات میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ یہ اپنی مشین جیسی باقاعدگی میں کودنے والے جہاز کی حرکات کے مشابہ ہوتی ہیں۔ جس کی جب سری کھینچ دی جاتی ہے تو اس کی ٹانگیں لازمی طور پر حرکت کرتی ہیں پس بینڈک کے نخاع میں خلل یا اور لیشیوں کا ایسا نظام ہوتا ہے جو جلد ہی ہیجانوں کو حرکات مدافعت میں منتقل کر دیتا ہے اس

شکل نمبر ۳۹۔ دن کو ہم اس جانور کی حرکات مدافعت کا مرکز کہہ سکتے ہیں۔ ہم اس سے بھی داغی نصف کرے میں جب زیادہ تخلیق کر سکتے ہیں، یعنی نخاع کو مختلف مقامات سے کاٹ کر یہ معلوم کر لیں۔ یعنی اس ذرا سے اس کر سکتے ہیں کہ اس کے مختلف ٹکڑے بھی سر بازو اور ٹانگوں کی حرکات انخاع کی نخاع -

کے لئے بالترتیب مستقل آکر ہوتے ہیں۔ اس کے جس ٹکڑے سے بازو کا تعلق ہوتا ہے وہ مزید ٹکڑوں میں جفت ہونے کے موسم میں سب سے زیادہ تیز ہوتا ہے۔ اس قسم کے مزید ٹکڑوں کے جب جھپاتی اور مکر کے علاوہ اور باقی تمام اعضا کاٹ دئے جاتے ہیں تو بھی یہ فاعلانہ طور پر اس انگلی سے جھپٹ جاتا ہے جو اس کی پشت اور جھپاتی کے مابین لائی جاتی ہے اور دیر تک جھپٹتا ہے۔

اسی طرح سے اس انخاع خصوص بصری اور ان مرکوزوں کے متعلق بھی تحقیق ہو سکتی ہے جو بینڈک کے نخاع اور نصف کروں کے مابین ہوتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کے متعلق اختیاراً یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ یہ خاص قسم کے افعال کا آلہ اور مناسب ہیج کے ذریعہ اس سے خاص قسم کے افعال نہایت صحت کے ساتھ ہو سکتے ہیں۔ مثلاً اس انخاع سے یہ جانور نکلتا ہے۔ اس انخاع اور وسیع دونوں کی مدد سے کو دتا تیرتا اور پھٹتا ہے۔

فصوص بصری سے جب اس کے چٹائی لی جاتی ہے تو یہ ٹراٹا ہے مگر وہ بینڈک

جس کے صرف دماغی نصف کرے بحال لئے جاتے ہیں اس میں اور معمولی مینڈک میں اگر مشق نہ ہو تو انسان تمیز نہیں کر سکتا۔

صرف یہی نہیں کہ صحیح مہج کے ذریعہ سے اس سے تمام مذکورہ بالا افعال کرائے جاسکتے ہیں۔ بلکہ اس کی نظر اس کی رہنمائی کرتی ہے یعنی اگر اس کے اور روشنی کے مابین کوئی رکاوٹ ڈال دی جائے اور اس کو آگے بڑھنے پر مجبور کیا جائے تو یہ یا تو اس پر سے کود جاتا ہے یا اس سے بچ کر نکل جاتا ہے۔ موسم پر اس سے جبلت جنسی کا بھی اظہار ہوتا ہے اور اپنی جنس کے زواہہ میں امتیاز کر سکتا ہے۔ مختصر یہ کہ معمولی مینڈک میں اور اس میں اس قدر کم فرق ہوتا ہے کہ بہت سی مشاق شخص یہ شناخت کر سکتا ہے کہ اس میں کچھ کمی ہے۔ لیکن غیر مشاق شخص کو بھی یہ بات صاف طور پر معلوم ہوگی کہ از خود اس میں کوئی حرکت نہیں ہوتی یعنی جب تک کوئی مہج جسمی مل نہ کرے یہ حرکت نہیں کرتا۔ تیرتے وقت جو سیل حرکت کرتا ہے یہ محض اس امر کا نتیجہ ہوتا ہے کہ پانی اس کی جلد سے مس کرتا ہے۔ اگر پانی میں کوئی ایسی شے اس کے ہاتھ آجاتی ہے جس کو یہ پکڑ سکے مثلاً لکڑی کا ٹکڑا تو یہ حرکتیں فوراً رک جاتی ہیں۔ یہ ایک جسمی مہج ہوتا ہے جس کی طرف پاؤں اضطراباً حرکت کرتے ہیں اور جس پر یہ جانور بیٹھا رہتا ہے اس سے بھوک کی علامات ظاہر نہیں ہوتیں۔ اگر گھی اس کی ناک پر سے بھی گزر جائے تو یہ اسے پڑپ نہیں کرتا۔ خوف بھی اس سے رخصت ہو جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ اس کی حالت ایک بہت ہی پیچیدہ مشین کی سی ہوتی ہے۔ اس کے جتنے افعال ہوتے ہیں محض اپنی حفاظت کے لئے ہوتے ہیں لیکن ہونے مشین ہی کی طرح سے ہیں۔ اس سہمی کر کے کہ اس میں کوئی بیوقوفی محض نہیں معلوم ہوتی۔ صحیح جسمی مہج کے ذریعہ سے ہم بالکل اسی طرح یقینی طور پر مقررہ جو اسے حاصل کر سکتے ہیں جس طرح سے کہ ارگن باجا بجائے والا ایک کڑی کو مہج کر کوئی خاص سرتی پیدا کر سکتا ہے۔

اب اگر ہم مراکز عقل پر دماغی نصف کرہ کا بھی اضافہ کر دیں

یا بالفاظ دیگر یوں کہو کہ صحیح و سالم جانور کو اپنے مشاہدات کا موضوع قرار دیتے ہیں تو حالت بالکل دگرگوں ہو جاتی ہے۔ ہمارا مینڈک اب یہی نہیں کہ موجودہ ہیجانات جس پر قرار واقعی عمل کرتا ہے بلکہ اس سے طویل اور پیچیدہ حرکات کا سلسلہ خود بخود بھی ظاہر ہوتا ہے، گو یا اس کے لئے کوئی ایسی شے محرک ہوتی ہے جس کو وہ مہم اپنے اندر تصور کہتے ہیں۔ خارجی پہنچ کے بارے میں اس کی ردات عمل کا انداز بھی بدل جاتا ہے۔ جب اس کو چھوتے ہیں تو بجائے اس کے کہ یہ مثل بے سر کے مینڈک کے اپنی پھیلی ٹانگ سے مدافعتاً حرکات کرے یا ~~یا~~ نصف کرے والے مینڈک کے ایک آدھ صحبت کرے یہ پھینکے مختلف دواتر کوششیں کرتا ہے جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت متعلقہ عضویات کا محض ہاتھ ہی نہیں بلکہ خوف کا خیال بھی عمل کر رہا ہے جس کی طرف اس سے اس کا ذہن منتقل ہو رہا ہے۔ جب اس کو بھوک کا احساس ہوتا ہے تو یہ کپڑوں، گولوں، پھلیوں، یا چھوٹے مینڈکوں کی تلاش کرتا ہے اور اس کا طرز عمل ہر نوع کے شکار کے ساتھ مختلف ہوتا ہے۔ اس وقت متعلقہ عضویات سے بڑانے تختہ پر چڑھنے، اترنے اور ٹھیرنے کی حرکات اپنی منشا کے مطابق نہیں کر سکتا اس کا عمل اب اندازہ اور قیاس کی حدود سے باہر ہوتا ہے۔ اب ہم اس کے متعلق صحیح طور پر پیشین گوئی نہیں کر سکتے۔ اس وقت سمجھنے کی کوشش اس کی غالب رد عمل ہے۔ لیکن ممکن ہے وہ کچھ اور کرے۔ ممکن ہے وہ اپنے کو چلا کر ہمارے ہاتھ میں بالکل ساکت و صامت ہو جائے۔

اس قسم کے مظاہر کا عموماً مشاہدہ ہوتا ہے اور اس قسم کے اثرات قدرتاً انسان بد ہوتے ہیں۔ اس سے چند عام نتائج قطعی طور پر مرتب ہوتے ہیں۔ ان میں سے پہلا یہ ہے۔

(۱) تمام مرکزوں کے افعال میں ایک ہی عضلات استعمال ہوتے ہیں۔ جب ایک بغیر دماغ کا مینڈک اپنی پھیلی ٹانگ سے تیزاً کو پونچھتا ہے تو وہ ان تمام عضلات کو کام میں لاتا ہے جو ایک مینڈک پورے راس النخاع اور دماغ کے ساتھ اس وقت کام میں لاتا ہے جب وہ الٹے سے

سیدھا ہوتا ہے لیکن ان دو حالتوں میں ان کے انقباضات مختلف طور پر ترکیب پاتے ہیں جس کی وجہ سے نتائج میں بہت بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ یہ نتیجہ ہم کو قطعاً نکالنا پڑے گا کہ نخاع میں خلا یا۔ اور ریشوں کا ایسا نظام ہے جن سے مینڈک پونچھتا ہے، اور اس نخاع میں ایسا ہے جس سے کہ وہ بھٹتا ہے۔ اسی طرح سر میں ایسے خلیے اور ریشے ہوتے ہیں جن سے رکاوٹوں کو دیکھ کر کودتا ہے اور اپنے جسم کا جبکہ یہ حرکت میں ہوتا ہے تو ازن قائم رکھتا ہے اور فصوص بصری میں ایسا نظام ہے جن سے کہ یہ پیچھے کی طرف بھٹتا ہے علیٰ ہذا۔ اب نصف کروں کے لئے حرکت کی کوئی قسم تو باقی نہیں رہی کیونکہ یہ تو مذکورہ بالا اعضا کرتے ہیں، اس لئے ان کا کام یہ ہے کہ اس موقع اور عمل کا تعین کریں جس پر کہ ایک خاص حرکت کو ہونا چاہئے جس سے کہ مہج کا عمل کم حکمی اور نشین ناما ہو جاتا ہے اس لئے ان کے واسطے ہم کو کسی ایسے نظام کے فرض کرنے کی ضرورت نہیں بلکہ ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ جب پونچھنے کی حرکت کا حکم نصف کروں سے جاتا ہے تو ایک موج براہ راست نخاع میں پونچھنے والے نظام کی طرف جاتی اور اس کو بہ حیثیت مجموعی متہج کر دیتی ہے۔ اسی طرح سے جب صحیح و سالم مینڈک کو دنا چاہے تو نصف کروں سے اس کو صرف اس قدر ضرورت ہوتی ہے کہ یہ سر میں یا اور کہیں کد آنے والے مرکز کو متہج کر دیں اور باقی عمل کا سر پر اپنے آپ انتظام کرنے کا۔ اس کی مثال بالکل ایسی ہے جیسے ایک جنرل کرنل کو کسی خاص حرکت کا حکم دیتا ہے۔ لیکن یہ نہیں بتاتا کہ یہ حرکت کیونکر ہوگی۔

لہذا ایک ہی عضلہ بار بار مختلف مدارج میں نظر آتا ہے ہر درجہ میں یہ اور مختلف عضلات کے ساتھ ملکر عمل کرتا ہے جو اس کے ساتھ مل کر ایک خاص قسم کی منتظم حرکت کرتے ہیں۔ ہر درجہ پر حرکت کسی نہ کسی حسی مہج کی بنا پر واقع ہوتی ہے اور جو مہج نصف کروں کو متہج کرتا ہے وہ ابتدائی قسم کی حس نہیں ہوتی، بلکہ حسوں کا ایسا مجموعہ ہوتا جن سے متعین قسم کے مردضات یا اشیا بنتے ہیں۔

کبوتر کے مراکز اسفل | اگر میڈک کے بجائے کبوتر کو لیں اور احتیاط کے ساتھ اس کے نصف کرے نکال لیں اور جب اس گل جراحی سے وہ اچھا ہو جائے، اس کی حالت کا مطالعہ کریں تو اس سے کبھی بالکل ایسے ہی نتائج مرتب ہوتے جیسے کہ میڈک سے ہوئے تھے۔ یہ بے دماغ پرندہ اپنی تمام طبعی حرکات کر سکتا ہے، بلکہ کچھ روز کے بعد یہ کسی اندرونی ہیجان کی بنا پر حرکت کرنے لگتا ہے، کیونکہ اس کی حرکتیں از خود ہوتی ہیں۔ لیکن اس کے جذبات اور جبلتیں بالکل معدوم ہو جاتی ہیں۔ بقول شریڈر "بغیر نصف کروں کا جانور ایسے عالم میں رہتا ہے جہاں اس کے لئے کل اجسام مادی قدر و منزلت رکھتے ہیں۔ بقول گالٹن وہ بالکل بے بے ذات ہوتا ہے اس کے لئے ہر شے ایک جگہ گھیرنے والا تو وہ ہوتا ہے وہ معمولی کبوتر کو دیکھ کر کبھی اسی طرح اپنا راستہ بدل دیتا ہے جس طرح سے کہ ایک پتھر کو دیکھ کر۔ ممکن ہے وہ دونوں پر چڑھنے کی کوشش کرے تمام مصنفین اس بارے میں متفق ہیں کہ اس قسم کے کبوتر اجسام میں بالکل تیز نہیں کر سکتے۔ انھیں یہ معلوم نہیں ہوتا کہ جو شے ان کے سامنے ہے۔ بے جان ہے یا جاندار۔ کتا ہے یا بلی یا کوئی ٹنکاری پرندہ۔ یہ دوست دشمن میں تمیز نہیں کر سکتا۔ کبوتروں کے بڑے سے بڑے جھنڈ میں بھی یہ اس طرح سے نظر آتا ہے کہ گویا یہ محض تنہا ہے۔ نر کی غولوں اب اس پر اس سے زیادہ اثر نہیں کرتی جتنا کہ مگر کے زمین پر گرنے کی آواز۔ جس سٹی کی آواز پر پہلے یہ چلنے کے لئے دوڑا جاتا تھا، وہ اب اس کے لئے بالکل بے معنی ہوتی ہے۔ بغیر نصف کروں کے تمام دن غولوں کو تار ہے گا اور اس سے جنسی ہیجان کی تمام علامات ظاہر ہوتی رہیں گی لیکن ان حرکات کا مقصود کچھ نہ ہوگا۔ کبوتری کا پاس ہونا یا نہ ہونا اس کے لئے دونوں مساوی ہیں اگر اس کے پاس کبوتری لائی بھی جاتی ہے تو وہ اس کی طرف توجہ نہیں کرتا جس طرح سے کہ نر مادہ کی طرف توجہ نہیں کرتا اسی طرح مادہ اپنے بچوں کی طرف مٹقت نہیں ہوتی۔ بچے ہاں کے پیچھے خوراک مانگتے ہوئے پھرے جائیں لیکن اس کی

حالت ایسی ہوتی ہے جیسے کہ وہ کسی پتھر سے مانگ رہے ہوں۔ بغیر نصف کردوں کے کبوتر میں وحشت بالکل نہیں ہوتی جس طرح سے وہ بلی یا فکھاری پرندے سے نہیں ڈرتا اسی طرح سے وہ انسان سے بھی نہیں ڈرتا؛

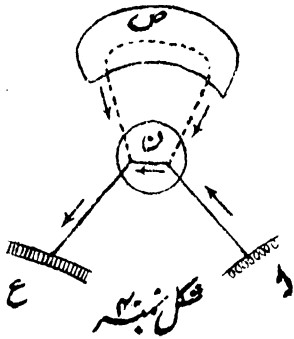
نصف کردوں کا عام تصور | جب ان تمام واقعات کو جمع کرتے ہیں تو ان سے کچھ اس قسم کا تعقل ہوتا ہے کہ مرکز اسفل محض موجود جسمی مہج سے عمل کرتے ہیں۔ نصف کرے لمحوظات کی بنا پر عمل کرتے ہیں جو حصیں

ان کو ہوتی ہیں وہ محض لمحوظات کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہیں۔ لیکن لمحوظات کیا ہوتے ہیں؟ کیا یہ ایسی حسوں کی توقعات نہیں ہوتے جو عمل پر موقوف ہوتی ہیں، یعنی اگر ایک طرح کا عمل ہوگا تو ایک طرح کی حس ہوگی اور دوسری طرح کا عمل ہوگا تو دوسری طرح کی حس ہوگی۔ اگر میں سانپ کو دیکھ کر یہ خیال کر کے ایک طرف کو ہو جاتا ہوں کہ یہ ایک خطرناک جانور ہے تو میرے تخیل کے ذہنی اجزاء کم و بیش واضح طور پر یہ ہوتے ہیں اس کا سر حرکت کرتا ہے پیر کی ٹانگ میں یک لخت درد ہوتا ہے مجھ پر خوف کی ایک حالت طاری ہو جاتی ہے ٹانگ ورم کراتی ہے میرا جسم بے حس ہو جاتا ہے اور مجھے ہریان ہوتا ہے میں مر جاتا ہوں وغیرہ اور پیری اسپیدس تباہ ہو جاتی ہیں۔ لیکن یہ تمام تمثالات میرے گزشتہ تجربہ سے بنی ہیں یہ گویا کہ ذہنی اعادے ہیں۔ ان واقعات کے جن کو میں اپنے میں محسوس کر چکا ہوں یا دوسروں میں دیکھ چکا ہوں مختصر یہ کہ یہ بعیدی حسیں ہوتی ہیں اور نصف کردوں والے اور بغیر نصف کردوں کے جانور میں سب سے بڑا فرق یہ ہے کہ سلم جانور کے افعال تو غیر موجود معروضات کے مطابق ہوتے ہیں اور بغیر نصف کردوں والے جانور کے افعال صرف موجود معروضات کے مطابق ہوتے ہیں۔

اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حافظہ کی اصل جگہ نصف کرے میں۔ تجربہ ماضی کے اخراجات کسی نہ کسی طرح سے ان میں جمع ہوتے ہیں اور جب موجودہ مہج عمل کرتا ہے تو یہ کسی نہ کسی طرح سے تازہ ہو جاتے ہیں اس طرح سے

کہ پہلے تو بعید ہی منافع و مفاد کے استحضارات ہوتے ہوں گے اور پھر ان سے مضر قوتوں سے محفوظ رہنے اور منافع کو حاصل کرنے کے لئے مناسب حرکی جہت میں متوجع جاتا ہوگا۔ اگر عصبی متوجع کو برقی رو سے تشبیہ دیں تو نظام عصبی جو شکل ذیل میں 'ن' ہے اور نصف کرہوں کے نیچے واقع ہے اس کو ہم ایک سیدھے راستہ کے مشابہ کہہ سکیں گے۔ آلات حس سے عضلات کی طرف (منع) کے خط پر سے سیدھا راستہ جاتا ہے۔ نصف کرہ 'ک' ایک دوسرا اور طویل راستہ قائم کرتا ہے جس سے کہ متوجعات ایسی حالت میں گزر سکتے ہیں جس حالت میں کسی وجہ سے اصل راستہ استعمال نہیں ہوتا۔

چنانچہ گرمی کے دنوں میں جب ایک تھکا ماندہ مسافر اپنے آپ کو سیل کے درخت کے نیچے ڈال دیتا ہے تو خوشگوار آرام اور ٹھنڈک کی محسوس جو براہ راست آئیگی ان کی تحریک قدرتی طور پر عضلات کے کامل پھیلنے کے لئے جائے گی۔ وہ اپنے



آپ کو خطرناک آرام کے لئے وقف کر دینگا۔ مگر چونکہ دوسرا راستہ کھلا ہوتا ہے اس لئے متوجع کا کچھ حصہ اس طرف کو بہ جاتا ہے اور نقری یا زکامی اندیشوں کو یاد دلا دیتا ہے۔ جو حس کے تقاضہ پر غالب آتے ہیں اور اس کو اٹھنے اور ایسی جگہ جانے پر آمادہ کرتے ہیں جہاں کہ وہ بلا کسی اندیشہ

کے آرام لے سکے۔ آئندہ چل کر یہ بیان کریں گے کہ نصف کرہوں کے راستہ کو کیوں کر اس قسم کے مافظوں کا خزانہ سمجھ سکتے ہیں، فی الحال میں اس کے خزانہ ہونے کے چند نتائج بیان کرتا ہوں۔

اول یہ کہ بغیر اس کے کوئی حیوان نہ تو متوجع سکتا ہے نہ ٹھہر سکتا ہے نہ ملتوی کر سکتا نہ عملگی سے ایک محرک کو دوسرے کے مقابلہ میں تول سکتا ہے نہ مقابلہ و موازنہ کر سکتا ہے۔ اس لئے جس جانور کے نصف کرے نہ ہوں اس کے لئے سمجھ بوجھ تو نا ممکن ہوتی ہے۔ اسی لئے ہم دیکھتے ہیں کہ قدرت

ایسے افعال کو جن کے کرنے میں سمجھ بوجھ کی ضرورت ہوتی ہے مراکز اسفل سے دماغ کی طرف منتقل کر دیتی ہے۔ ایک حیوان کو جہاں کہیں ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا ہے اس میں سمجھ بوجھ اس کے لئے مفید ہوتی ہے۔ اعلیٰ قسم کے حیوانات کو ماحول کی پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے۔ اس لئے جن حیوانات کو جتنی زیادہ پیچیدہ خصوصیات سے سابقہ پڑتا رہتا ہے اتنا ہی ان کو بلند مرتبہ کہا جاتا ہے۔ اور اسی اعتبار سے اس قسم کا جاندار اس عضو کے بغیر کم حرکات کر سکتا ہے۔ مینڈک کے بہت سے افعال محض مراکز اسفل پر مبنی ہوتے ہیں۔ پرندوں میں ان کی نسبت کم ہوتے ہیں۔ کترنے والے جانوروں میں ان سے بھی کم اور کتے میں صرف چند۔ لنگوروں اور انسانوں میں تو بہ شکل ہی کوئی فعل ایسا ہوتا ہوگا جو اس کی مدد کے بغیر ہو سکتا ہو۔

اس کے فوائد بالکل ظاہر ہیں۔ مثال کے طور پر خوراک کے پکڑنے کو لو۔ فرض کرو کہ یہ مراکز اسفل کا ایک اضطراری فعل ہے۔ جب کبھی اور جہاں کہیں خوراک اس کے سامنے آئے گی حالات خواہ کچھ ہی ہوں۔ حیوان اس پر جھپٹنے کے لئے مجبور ہوگا۔ اس کو اپنے اس محرک کی تعیل کے بغیر اسی طرح سے چارہ نہ ہوگا جس طرح سے اگر پانی کے نیچے آگ جلا دی جائے تو اس کو اُپنے بغیر چارہ نہیں ہوتا۔ نتیجہ اس کا یہ ہوگا اس کو اپنی اس معدہ نوازی کا بار بار ضیاع ہوتا ہے۔ انتقام دشمنوں کی دشمنی پھندے زہر زیادہ خوری کے خطرات اس کی زندگی کے مستقل اجزا ہوں گے۔ خطرے اور چارہ کی دل کشی میں مقابلہ کرنے کی عقل نہ ہونا اس قدر ضبط نفس کا نہ پایا جانا کہ ذرا دیر بھوکا رہنے میں ان ذہنی میں اس کے ادنیٰ ہونے کی باہر دلیل ہے۔ اور جو پھیلیاں ہمارے یہاں کی کنرا در ا بچلیں پھلیوں کی طرح سے ایسی ہوتی ہیں کہ جہاں وہ کانٹے سے بچ کر پانی میں گریں کہ پھر انھوں نے خود بخود کاٹنے کو پکڑنا شروع کیا اگر ان کی کثرت پیدا ہوگی ان کی کو تاہ اندیشی کی تلافی نہ کر دے تو بہت جلد اس کی عقل کی بنا پر ان کی نسل کا خاتمہ ہو جائے۔ اسی سے تمام ریڑھ والے جانداروں میں بھوک اور اس کی بنا پر جو اعمال ہوتے ہیں وہ

انفعال دماغ میں داخل ہو گئے ہیں۔ چنانچہ جب متعلم عضویات کا چا تو محض ادنیٰ مرکوزوں کو چھوڑ دیتا ہے تو یہ بالکل معدوم ہو جاتے ہیں۔ بغیر دماغ کے کبوتر کو اگر غلہ کے انبار پر بھی چھوڑ دیا جائے تو بھوکا ہی مرے گا۔

اسی طرح جنسی فعل کو لو۔ پرندوں میں یہ محض نصف کردوں سے متعلق ہوتا ہے جب یہ نکال لئے جاتے ہیں تو کبوتر اپنے جوڑے کی شور و پیکار کی طرف مطلقاً توجہ نہیں کرتا۔ گالٹر کے قول کے مطابق ان کتوں کا بھی یہی حال ہوتا ہے جن کے دماغی ریشموں کو نقصان پہنچ جاتا ہے۔ جن لوگوں نے ڈارون کی کتاب ڈیسنٹ آف مین پڑھی ہوگی وہ اس امر سے واقف ہوں گے کہ اس کا مصنف پرندوں کی نسل کی اصلاح کے بارے میں جنسی انتخاب پر کس قدر زور دیتا ہے۔ مادہ ہمیشہ شرمیلی ہوتی ہے۔ اس کے شرمیلے پن کو دور کرنے کے لئے فطرت نے مختلف طریقے رکھے ہیں، بعض اوقات نر کے پر بہت خوبصورت ہوتے ہیں۔ ان کو دکھا کر وہ اس کو بھاتا ہے۔ کبھی وہ مختلف کرتب دکھاتا ہے، منگ منگ کر چلتا ہے۔ اور نرؤں سے لڑتا ہے مگر مینڈکوں میں چونکہ جبلت جنسی کا تعلق ادنیٰ مرکوزوں سے ہوتا ہے اس لئے وہ موجودہ حسی ہیج پر بالکل مشین کی طرح سے عمل کرتے ہیں جن میں پسند یا انتخاب کو مطلقاً دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہر سال مینڈک کی نسل کی ایک بڑی مقدار ضائع جاتی ہے جس میں بہت سے بڑے مینڈک ہوتے ہیں۔ اور انڈوں کا تو کچھ ٹھکانا ہی نہیں جس کی اس کے علاوہ اور کوئی وجہ نہیں ہوتی کہ ان جانوروں کا جذبہ جنسی بالکل کورانہ ہوتا ہے۔

اس امر کے کہنے کی یہاں چنداں ضرورت نہیں کہ انسان کا عمرانی ارتقاع کس حد تک محبت و عصمت کا رہین منت ہے۔ تمدن اور وحشی زندگی میں شاید ہی کوئی اس سے بڑا فرق ہو۔ عضویاتی لحاظ سے اگر عصمت بدر نظر ڈالی جائے تو اس کے اس سے زیادہ اور کوئی معنی نہیں ہیں کہ موجودہ ہی داعیات پر جمالیاتی اور اخلاقی موزونیت کے وہ خیالات غالب آجاتے ہیں جن کو واقعات و حالات دماغ میں پیدا کرتے ہیں، اور بازر کھنے والے یا اجازت دینے والے اثرات ہی پر حرکت کا براہ راست دار مدار ہوتا ہے۔

خود دماغ کی بنا پر جو ذہنی زندگی عالم وجود میں آتی ہے اس میں بھی قریب اور بعید کی ملحوظات کا یہ عام امتیاز پایا جاتا ہے۔ یہ بات ہمیشہ سے مسلم ہے کہ جس شخص کے افعال بعید ترین مقاصد پر مبنی ہوتے ہیں وہی سب سے زیادہ عاقل و دور اندیش سمجھا جاتا ہے۔ ادارہ گرد جو صرف ایک گھنٹہ آگے دیکھتا ہے، ازاد جو صرف دن بھر کا انتظام کرتا ہے، مگر جس کا مقصد حیات صرف ایک مفرد و تنہا زندگی کی پرورش ہوتی ہے، باپ جو آئندہ اپنی اولاد کے لئے انتظام کرتا ہے، قوم پرست جس کو من حیث المجموع قوم اور بہت سی آئندہ نسلوں کی فکر ہوتی ہے، اور بالآخر فلسفی یا مجتہد جو کل بنی نوع انسان کے لئے پریشان ہوتا ہے اور جس کے ملحوظات ابد الابد کے لئے ہوتے ہیں، یہ ایسا ایک غیر منقطع سلسلہ ہے جس میں اس کا ہر درجہ اس خاص فعل کے اظہار کی زیادتی کی بنا پر قائم ہوتا ہے، جو دماغی مرکوزوں کو مراکز ادنیٰ سے ممتاز کرتا ہے۔

نظر یہ جو حرکت کثرتِ طویل راستہ میں جس کے متعلق یہ خیال ہے کہ اس میں بعید کے تصورات اور یادداشتیں ہوتی ہیں، جو فعل ہوتا ہے، جس حد تک کہ یہ ایک طبعی عمل ہے، اس کی توجیہ مراکز ادنیٰ کے افعال کی طرح سے ہونی چاہئے۔ اگر اس کو یہاں اضطراری عمل قرار دیا جائے گا تو اس کو وہاں بھی اضطراری ہونا چاہئے۔ دونوں صورتوں میں توجیہ مراکز میں داخل ہونے کے بعد عضلات کی طرف جاتا ہے۔ لیکن جس راستہ سے کہ توجیہ عضلات کی طرف جاتا ہے اس کا تعین مراکز ادنیٰ میں تو نظامِ خلا یا کے چند مقررہ نکاسات سے ہوتا ہے۔ برخلاف ان کے نصف کرہوں کے احکامات بجا اور غیر متعین ہوتے ہیں۔ اور یہ محض کثرت کا فرق ہے۔ کیفیت کا نہیں، جس سے اضطراری عمل کی نوعیت میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا، یہ خیال کہ تمام افعال اس قسم کے افعال کے مطابق ہونے چاہئیں، جدید عصبی عضویات کا اصل اساس ہے۔ اور اس خیال سے شعور اور افعال عصبی کے تعلق کے متعلق دو متضاد نظریے قائم ہو گئے ہیں۔ بعض مصنفوں نے یہ دیکھ کر کہ اعلیٰ قسم کے ارادی افعال کے لئے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ احساس ان کی پہنچی کرے، یہ نتیجہ نکالا ہے۔

ادنی ترین اضطراری اعمال کے ساتھ اس قسم کا کوئی احساس بھی غالب رہتا ہے اگرچہ ممکن ہے یہ احساس تنوع سے متعلق ہو اور اعلیٰ مرکز یعنی نصف کرے اس کو محسوس نہ کر سکتے ہوں۔ بعض نے یہ لحاظ کر کے کہ اضطراری اور نرم خود حرکتی افعال باوجود اپنی موزونی اور صحت کے اس طرح سے ہو جاتے ہیں کہ بظاہر ان کا قطعاً کوئی شعور نہیں ہوتا بالکل دوسری حد تک متجاوز کر جاتے ہیں۔ اور یہ دعویٰ کرنے لگتے ہیں کہ اعلیٰ قسم کے ارادی افعال جن کا تعلق نصف کرے سے ہوتا ہے، ان کی موزونی اور صحت کو اس امر سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا کہ ان کے ساتھ شعور ہوتا ہے۔ ان حضرات کے نزدیک یہ محض اور خاص عضویاتی مشنری کے نتائج ہوتے ہیں۔

موزن الذکر نظریہ کو اچھی طرح سے سمجھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو مثالوں پر منطبق کر کے دیکھا جائے۔ اس میں شک نہیں کہ باتیں کرتے وقت ہمارے زبانوں اور قلموں کی حرکتیں اور آنکھوں کی حرکات عضویاتی قسم کے واقعات ہیں، اور اس اعتبار سے ممکن ہے ان کے علیٰ مقدمات بھی محض میکانیکی ہی ہوں۔ اگر ہمیں شیکسپیر کے نظام عصبی کا پورا علم ہوتا، اور اس کے گرد و پیش کے حالات سے بھی اچھی طرح سے واقف ہوتے تو نظریہٴ ہذا کے مطابق ہم یہ بتا سکتے کہ شیکسپیر کے ہاتھوں نے اس کی زندگی کے خاص زمانہ میں بعض کاغذ کے تختوں پر وہ چھوٹے چھوٹے نشانات کیوں بنائے جن کو ہم اختصار کے خیال سے ہلٹ کا مسودہ کہتے ہیں۔ ہم اس کی ہر کاٹ جھانٹ کر تغیر و تبدل کی وجہ سمجھتے۔ اور ہمیں شیکسپیر کے ذہن میں خیالات تسلیم کرنے کی تخیف ترین ضرورت بھی لاحق نہوتی اس صورت میں الفاظ اور جملے کسی مضمون یا مطلب کی علامت نہ ہوتے، بلکہ محض نشانات ہی رہتے۔ اسی طرح سے نظریہٴ خود حرکتیت اس بات کا طالب ہے کہ اس کم و بیش ڈیڑھ من ذی حرارت مادہ کی جو مارٹن لو تھر کے نام سے مشہور ہے، مکمل سوانح عمری لکھ سکتے، بغیر اس کے کہ اس سے کہیں بھی یہ تصور ہو کہ اس تو وہ بھی کو کبھی احساس بھی ہوتا تھا۔

لیکن دوسری طرف لو تھر یا شیکسپیر کی ذہنی تاریخ کا ایسا ہی مکمل تذکرہ کرنے سے کوئی شے باز نہ رکھ سکے گی اور تذکرہ ایسا ہو گا جس میں فکر و جذبہ

سہ شعاع اپنی جگہ پائے گی۔ ہر شخص کی ذہنی تاریخ کے ساتھ اس کی جسمانی تاریخ بھی
چلے گی اور ایک کا ہر نقطہ دوسرے کے ہر نقطہ کے مطابق ہو گا لیکن اس پر رد عمل
نہ کرے گا۔ اس کی مثال ایسی ہی ہے جیسے کہ ستارے کے تاروں سے آواز نکلتی ہے۔ لیکن اس کے
ارتعاشات کو نہ تو روکتی ہے، اور نہ تیز کرتی ہے۔ یا جس طرح سے کہ انسان
کا سایہ اس کے ساتھ ساتھ چلتا ہے، لیکن اس کے قدموں پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا۔
جب تک ہم اپنے نقطہ نظر کو صرف مراکز عصبی ہی تک محدود رکھتے ہیں تو
دان کے افعال کے، اس میں کافی نظریہ سے زیادہ کوئی دلکش و دلربا شے نظر
نہیں آتی۔ بائیں ہر شعور بھی اپنی جگہ پر موجود ہے، اور غالب گمان ہے کہ دیگر
افعال و اعمال کی طرح یہ بھی کسی نہ کسی عرض ہی سے عالم وجود میں آیا ہے کیونکہ
یہ کہنا تو بہت ہی نفوس معلوم ہوتا ہے کہ اس کی کوئی عرض نہیں۔ اس کی عرض
و غایت انتخاب معلوم ہوتی ہے، لیکن انتخاب کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس میں
قوت ہو۔ شعور کی وہ حالتیں جو صحیح محسوس ہوتی ہیں ان کو مضبوطی کے ساتھ
پکڑا جاتا ہے۔ اور جو غلط محسوس ہوتی ہیں ان کو روکا جاتا ہے۔ اگر شعوری حالتوں
کے پکڑنے اور روکنے کے معنی انفرادی طور پر مستلزم عصبی اعمال کے
قرار دیا جاتا ہے تو یہ قوی کرنے اور دبانے کے ہیں تو ممکن ہے کہ ذہنی حالتوں کا
وجود نظام عصبی کی رہبری و رہنمائی کرتا ہو، اور اس کو اس راستہ پر رکھتا ہو
جو شعور کے نزدیک سب سے بہتر ہو عموماً یہ ہوتا ہے کہ شعور کے نزدیک
جو شے بہتر ہوتی ہے وہ دراصل انسان کے لئے بہتر ہوتی ہے۔ یہ ایک
مشہور بات ہے کہ لذات عموماً مفید اور آلام عموماً مضر تحریکات کے ساتھ وابستہ
ہوتے ہیں۔ زندگی کے تمام اصولی اعمال سے اس کی تشریح ہوتی ہے۔
گر منگی دم گھٹنا، کھانا پانی یا نیند کا میسر نہ آنا، مکان میں کام کرنا، بدن چل جانا،
زخمی ہونا یا درم کرنا، زہر کے اثرات یہ تمام چیزیں اتنی ہی ناخوشگوار ہیں جتنا کہ معدہ
کو خوراک سے بھرنا یا مکان کے بعد آرام لینا اور سونا، آرام کے بعد ورزش
کرنا۔ اور ہمیشہ جلد اور ہڈیوں کا اچھی حالت میں رہنا خوشگوار ہوتا ہے مشر
اسپینہ اور اور معن دیگر ارباب فکر یہ کہتے ہیں کہ مفید ایشیا کا خوشگوار اور مضر

اشیا و کا ناگوار معلوم ہونا کسی مقررہ خلقی رجحان پر مبنی نہیں ہے بلکہ محض طبیعی انتخاب کے عمل کا نتیجہ ہے، اور اگر جانداروں کی کسی نسل کو مضر تجربہ ہی لذت بخش معلوم ہونے لگے تو یہ عمل بالآخر اس کو یقیناً ہلاک کر ڈالے گا۔ اگر کسی حیوان کو دم ٹھکنے میں مزا آنے لگے، اور یہ لذت اس قدر قوی ہو کہ وہ اپنا سر پانی میں چھپائے رکھے تو اس کو چار پانچ منٹ سے زیادہ زندگی نصیب نہیں ہو سکتی، لیکن اگر شعوری لذت کسی شے کو تقویت نہیں پہنچاتی اور شعوری الم کسی شے کو نہیں دباتا تو رعبیر کسی ایسی عقلی ہمنوائی کے جیسی کہ حامیان نظریہ خود حرکیت تجویز کرتے ہیں (اس کی کوئی وجہ معلوم نہ ہوگی) کہ مضر افعال مثلاً جلنا بلا کسی خرابی کے مسرت سے اہتمتہ از کا باعث نہ ہو، اور ضروری افعال مثلاً سانس لینا حد سے زیادہ تکلیف کا باعث نہ ہوں۔ تقسیم احساسات کے بارے میں اب تک جو سب سے بڑی کوشش ہوئی ہے، وہ مسٹر گر انٹ ایلن نے اپنی کتاب عضویاتی جمالیات میں کی ہے۔ اور ان کا استدلال لذت و المام کی اس عقلی قوت پر مبنی ہے جس سے خالص نظریہ خود حرکیت کے حامی قطعاً منکر ہیں۔

اس لئے قیاس اور واقعات کی شہادت و دوتوں اس نظریہ کے مخالف ہیں کہ ہمارے افعال محض میکانی ہوتے ہیں بیانی نفسیات کی رو سے (اگرچہ ہم یہ فرض کر لینے پر مجبور بھی ہوں کہ ہمارے تمام احساسات کے لئے کسی دماغی اعلیٰ کا بطور شرط کے ہونا ضروری ہے۔ اور ہر احساس کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہو کہ یہ ان تموجات کا نتیجہ ہے جو خارجی دنیا سے ہمارے آلات حس تک آتے ہیں) ہمیں اس امر کے متعلق شک کرنے کی کوئی نمایاں وجہ نہیں ملتی کہ احساسات اس طرح سے رد عمل کر سکتے ہوں، جس سے کہ وہ اعمال جن کی بنا پر یہ عالم وجود میں آتے ہیں تو ہی یا کمزور ہو جاتے ہوں اس لئے میں کتاب ہذا میں بلا تکلف وہی راستہ اختیار کر دوں گا جو معمولی طور پر عقل میں آتا ہے۔ میرا انداز بیان کچھ ایسا ہو گا کہ گویا شعور فاعلانہ طور پر عصبی مرکزوں کو اپنی غایات کی جہت میں کام کرنے پر مجبور کر رہا ہے، اور زندگی کے کھیل کا محض کمزور و مفلوج تماشا ہی نہیں ہے۔

نصف کروں کے اس سے قبل کہہ چکے ہیں کہ نصف کروں کو حافظ کا آدھ ہونا وظائف کا تین مقام چاہئے۔ یہ کسی نہ کسی طرح سے سابقہ تموجات کے اثر کو باقی رکھتے ہیں اور اسی اثر سے حرکت کے وقوع میں آنے

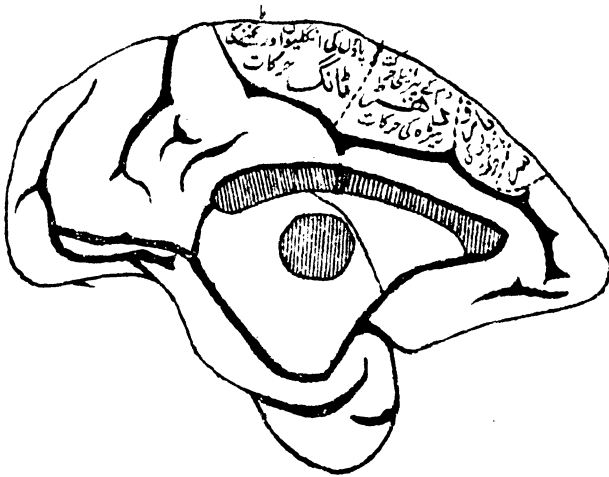
سے پہلے تجربہ ماضی کے ذہنی لمحوں کا متہیج ہوتے ہیں۔ علمائے عضویات کی چہرہ چھٹا اور اطباء کے مشاہدات سے گزشتہ چند سال میں یہ بات پایہ توثیق کو پہنچ چکی ہے کہ مختلف کیفیات میں سے جو جس آلہ حس سے متعلق ہوتی ہے اس کا اس عضو اور اس کے متعلقہ نظام عضلی کے اعتبار سے ایک خاص فعل اور خاص وظيفہ مقرر ہوتا ہے۔ اس کتاب میں ہم اس شہادت کو بالتفصیل تو بیان نہیں کر سکتے، اس لئے صرف ان نتائج پر اکتفا کیا جائے گا جو کتاب ہدایہ تالیف تک سب سے زیادہ قرین صحت معلوم ہوتے ہیں۔

ذہنی اور دماغی عناصر اول تو اس تحلیل میں جو علمائے عضویات افعال و مانع کے متعلق کرتے ہیں اور اس میں جو علمائے نفسیات و وظائف ذہنی کی کرتے ہیں بہت ہی عمدہ مماثلت و موازات پائی جاتی ہے۔

دماغیاتی نظریہ میں اس کی تقسیم ایسے اعضا میں کی گئی ہے جن میں ہر ایک انسان کے لئے اس کی ایک خاص حالت کے لئے ہوتا ہے۔ مثلاً محبت پدری کا عضو اپنے متلازم شعور کے ساتھ جس حد تک کہ اس کو اپنی اولاد سے محبت ہوتی ہے ایک کامل انسان ہوتا ہے۔ احترام کے عضو میں وہ عباد مجسم ہوتا ہے وغیرہ۔ نفسیات روحانی میں ذہن کی تقسیم بعض ایسی قوتوں میں کی گئی ہے جو بعض محدود حالتوں میں مکمل ذہنی انسان ہوتی ہیں۔ تحلیل ان کے اور بھی سادہ اجزا میں تقسیم کر دیتی ہے۔

دماغ و ذہن دونوں سادہ حسی اور حرکی عناصر پر مشتمل ہیں۔ ڈاکٹر جوئلنگس جیکسن کہتے ہیں کہ کل عصبی مراکز ادنیٰ سے نیکر اعلیٰ تک (یعنی جو اہر شعور، محض، عصبی نظامات کے بنے ہوئے ہیں جو ارتسامات و حرکات کا باعث ہوتے ہیں۔ میں نہیں کہہ سکتا کہ ان کے علاوہ دماغ کے اور کون سے اجزا ہو سکتے ہیں۔) میزٹ صاحب کہتے ہیں نصف کروں کی قشر جرم کے

ایٹلافیہ کے نظریہ تصورات کی حیثیت کے متعلق شک ہو سکتا ہے لیکن اس کا
معلمانہ فائدہ ہمیشہ باقی رہے گا بہر حال یہ معلوم کرنا خالی از لہجسی نہیں کہ عضویاتی
تحلیل اس میں کتنا عمدہ کام دیتی ہے اب ہم اس کو تشریح کے ساتھ بیان کرتے ہیں
حرکی رقبہ ایک بات قطعی طور پر ثابت ہو چکی ہے اور وہ یہ کہ مرکزی تلفیفات
جو شگاف رولینڈ وگے دونوں جانب ہیں اور (گم از گم بند ہیں)
بڑے کنارے والی تلفیف (جوان میں وسطی سطح کے ساتھ مسلسل ہوتی ہے جہاں
کہ ایک نصف کرہ دوسرے نصف کرہ سے جڑا ہوا ہوتا ہے) وہ حصہ ہے جہاں
ان تمام حرکی تہجات کو جو قشر و ماخ سے روانہ ہو کر عضلی مراکز یعنی قشرہٴ راس
انخاع و تنخاع (جن پر کہ بالآخر عضلی انقباضات کا دار مدار ہوتا ہے) کی طرف



شکل نمبر ۲۲

بندر کے دماغ کا بایاں نصف کرہ سطح وسطی - تقطیع اور علم الامراض
جاتے ہیں گزرنا پڑتا ہے۔ اس حرکی رقبہ کا وجود تشریح تقطیع اور علم الامراض
تینوں کی شہادت سے ثابت ہے۔

نمبر ۴۲ کی شکلیں شیفر اور ہورسلے کی مرتب کردہ ہیں اور ان سے بندرگے حرکی رقبہ کی تشریح و ترتیب اس قدر وضاحت کے ساتھ ظاہر ہوتی ہے کہ کسی بیان سے نہ ہو سکتی۔

شکل نمبر ۴۳ کو اشارے مرتب کیا ہے اور یہ ظاہر کرتی ہے کہ ریشے نیچے کی طرف کیونکر جاتے ہیں جتنے حسی تموج نصف گروں میں داخل ہوتے ہیں ان سب کو رقبہ رولینڈ سے گزرنا پڑتا ہے۔ رقبہ رولینڈ و اسی اعتبار سے ایک



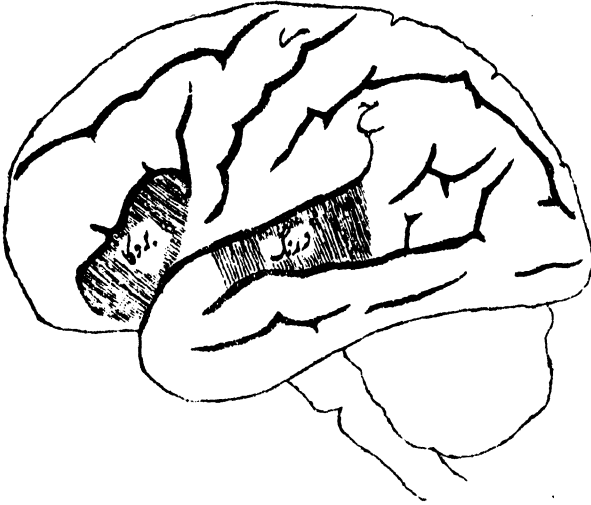
شکل نمبر ۴۴۔ انسانی دماغ کی آڑی تقطیع جو رقبہ رولینڈ میں سے گئی ہے۔

س، انشقاق سلولس۔ ن، سما، نواۃ زنبہ۔ ع، نواۃ عدیہ جسم خطا۔ ت، اسکربر سک، کرس۔ س، راس انخاع۔ ہ، اعصاب چہرہ جو اپنے نواۃ سے قطرہ کے رقبہ میں جا رہے ہیں۔ دت سے ن ع تک جو ریشے جا رہے ہیں تو نام نہاد روح دلی ہیں؛

قیف کی حیثیت رکھتا ہے، جو دال قطرہ اور اس کے نیچے کے حصوں سے گزرتا ہے اور جوں جوں یہ سطح سے نیچے اترتا جاتا ہے اس کی نالی تنگ تر ہوتی جاتی ہے۔ شکل کے بائیں نصف حصہ پر سیاہ بیضوی شکلیں سی جو ہیں یہ تو رمات کے بجائے

ہیں اور ریشوں کے راستہ کا بغور مطالعہ کر کے متعلم کو نہایت آسانی کے ساتھ معلوم ہو سکتا ہے کہ حرکی توجہات کے روکنے میں ان کا کیا کچھ اثر ہوتا ہو گا؟

قشر دماغ کی حرکی مقامیت کا وہ ثبوت جو طالب علم کے لئے سب سے زیادہ مفید ہو سکتا ہے۔ ایک بیماری سے ملتا ہے جسکو آجکل ایفیمیا یا حرکی ایفیزیا کہتے ہیں۔ حرکی ایفیزیا میں نہ تو آواز بند ہوتی ہے اور نہ زبان اور ہونٹوں پر فالج کا اثر ہوتا ہے۔ مریض کی آوازیں کسی قسم کا فرق واقع نہیں ہوتا۔ اور ممکن ہے کہ سوائے ان اعضا کے جو بولنے کے لئے ضروری ہیں اس کے چہرے کے کل اعصاب کا فعل بالکل صحیح ہو۔ وہ ہنس بھی سکتا ہے، رو بھی سکتا اور گا بھی سکتا ہے۔ لیکن وہ یا تو الفاظ کو مطلقاً اداہی نہیں کر سکتا ہے، یا اگر ادا کر سکتا ہے تو صرف چند بے معنی الفاظ و ترکیبات جو اس گفتگو کی کل کائنات ہوتی ہے۔ یا یہ بھی نہیں تو ایسا ہوتا ہے کہ وہ بولتا ہے لیکن اس کی گفتگو غیر مربوط و بے سرو پا ہوتی ہے۔ کم و بیش الفاظ کا تلفظ اور استعمال غلط ہوتا ہے۔ بعض اوقات اس کی گفتگو محض بے معنی حروف کا مجموعہ ہوتی ہے۔ فالص حرکی ایفیزیا کی صورت میں مریض کو اپنی غلطیوں کا احساس ہونا ہے اور اس کو اس سے بہت تکلیف ہوتی ہے۔ جب کبھی کوئی مریض اس حالت میں مر جاتا ہے اور ورنہ اس کے دماغ کے امتحان کرنے کی اجازت دیدیتے ہیں، تو یہ دیکھا گیا ہے کہ سامنے کا زیرین جیرس متضرر ہوتا ہے (دیکھو شکل نمبر ۴۴) بروکالنے اس واقعہ کا سب سے پہلے ۱۸۸۶ء مشاہدہ کیا تھا اور اس وقت سے جیرس کو تلیف بروکالنے کا کہنے لگے ہیں جن لوگوں کا بائیں ہاتھ زیادہ کام نہیں کرتا اور داہنے ہاتھ سے زیادہ کام کرتے ہیں ان کے داہنے نصف کرے میں نقص ہوتا ہے۔ اور جبکا داہنا ہاتھ زیادہ کام نہیں کرتا اور بائیں ہاتھ سے زیادہ کام کرتے ہیں ان کے بائیں نصف کرے میں نقص ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اکثر لوگ تو بائیں دماغ ہی کے ہوتے ہیں یعنی ان کی تمام پیچیدہ اور مخصوص حرکات کی باگ بائیں نصف کرے ہی کے ہاتھ میں ہوتی ہے۔ عام طور پر جو لوگ زیادہ تر داہنے ہاتھ سے کام کرتے ہیں اس کی



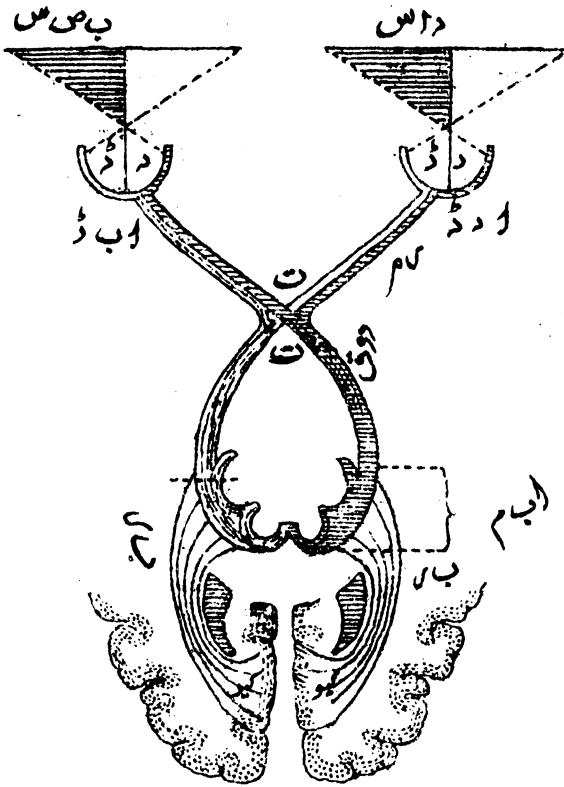
شکل نمبر ۴۴۔ بائیں نصف کرہ جن حصوں کو سیاہ دکھایا گیا ہے انکے ضلع ہو جانے سے حرکی درنگ (اور سی دورنگ) ایفز یا ہو جاتا ہے۔

وجہ یہی ہے، اور اسی وجہ سے بائیں نصف کرے سے صرف داہنے نصف حصہ جسم کی طرف بہت زیادہ ریشے آتے ہیں، جو شکل نمبر ۴۴ حرف س کے نیچے دکھائے گئے ہیں۔ لیکن یہ ممکن ہے انسان کا بائیں نصف کرہ زیادہ کام کرتا ہو۔ اور اسکی کوئی خارجی علامت ظاہر نہ ہوتی ہو۔ یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ جسم کے دونوں حصے اس نصف کرے کے ماتحت عمل کر سکتے ہیں۔ یہی حالت آلات صوت کی اس سچیدہ اور مخصوص حرکی فعل کے وقت ہوتی ہے جبکہ ہم گفتگو یا تکلم کہتے ہیں۔ دونوں نصف کرے میں سے کوئی ایک متاثر کر سکتا ہے۔ جس طرح سے کہ دونوں میں سے کوئی ایک دھڑکیوں اور پیٹ کے عضلات کو عمل میں لاسکتا ہے۔ مگر ایفز یا کے مذکورہ بالا واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حرکات تکلم میں اکثر اشخاص میں محض بائیں نصف کرہ ہی عامل ہوتا ہے۔ اگر اس میں کچھ نقص واقع ہو جائے تو قوت گویائی کا خاتمہ ہو جاتا ہے۔ اگرچہ داہنا نصف کرہ اپنی جگہ پر بالکل نڈرست اور اس قسم کی حرکتیں کرتا ہو جیسی کہ کھانا کھانے وقت مختلف قسم کی حرکتیں ہوتی ہیں۔

مرکز بصارت | فصوص قضائی میں ہوتا ہے۔ یہ امر بھی تینوں ممکنہ شہادتوں سے قطعاً ثابت ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شبکیہ کے بائیں نصف حصوں سے تو ریشے بائیں نصف کرے میں جاتے ہیں اور دائیں نصف حصوں سے دہنے نصف کرے میں جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے جب دہنے نصف کو نقصان پہنچ جائے تو دونوں آنکھوں کے نصف دہنے حصے نیم کور ہو جاتے ہیں یعنی شبکیہ کے دہنے نصف حصوں کی بصارت بالکل زائل ہو جاتی ہے اور لہریں کی ساحت نظر کا بائیں نصف حصہ غائب ہو جاتا ہے۔ شکل نمبر (۴۵) سے یہ بات بخوبی واضح ہو جائے گی۔

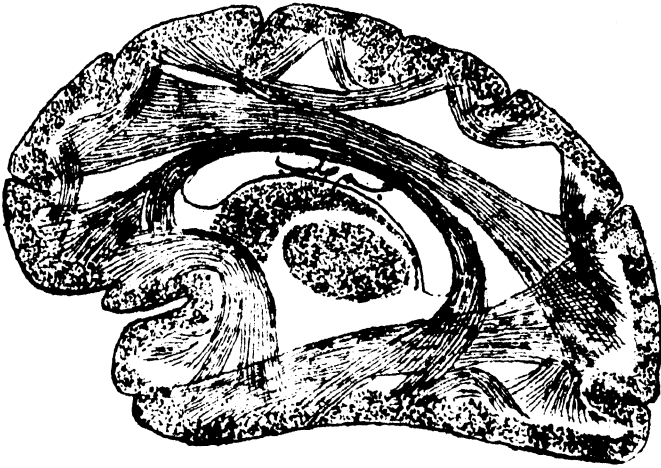
شیفر اور منک دونوں کا یہ خیال ہے کہ شبکیہ کے بالائی اور زریں حصوں میں بھی قشر بصری کے ساتھ اس قسم کی مطابقت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ یہ مخلت بندروں اور کتوں کے قشر بصری کو برقی اثر سے متاثر کر کے ان کی پستی کی حرکتوں کا مطالعہ کر رہے تھے کہ کچھ ایسے واقعات مشاہدہ میں آئے جن سے خیال بالا کی تائید ہوئی۔ اگر دونوں فص بیکار کر دئے جائیں تو بصارت بالکل زایل ہو جاتی ہے۔ جب نیم چشمی کو ری کا مرض انسان کو ہوتا ہے تو نصف ساحت نظر میں روشنی کا احساس تو نہیں ہوتا لیکن اشیاء کے بصری تشاللات باقی رہتے ہیں۔ لیکن دونوں نصف کروں کے فصوص کے ضایع ہونے سے یہ امر تقریباً یقینی ہے کہ نہ صرف روشنی کی حس بلکہ کل بصری یادداشتیں اور تشاللات یک قلم فنا ہو جاتی ہیں؛ مریض کے بصری تصورات تک باطل ہو جاتے ہیں۔ تصورات پر اس قسم کا اثر صرف قشر دماغ کی کوری سے ہو سکتا ہے۔ کیوں کہ اگر شبکیہ یا آنکھوں اور قشر دماغ کے مابین کوئی حصہ خراب ہو جائے تو اس سے شبکیہ کی روشنی کے محسوس کرنے کی قوت تو جاتی رہتی ہے، لیکن بصری تشاللات قائم کرنے کی قوت پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔

دہنی کوری | قشر دماغ کی خرابی کا ایک بہت ہی دلچسپ دائمہ ذہنی کوری ہے۔ اس میں بصری ارتسامات کے محسوس کرنے کی قوت پر کوئی خاص اثر نہیں پڑتا، بلکہ ان کے سمجھنے کی قابلیت زایل ہو جاتی ہے اور نفسیات اس کی لوجہ اس طرح سے کرتے ہیں کہ بصری حصوں



شکل نمبر ۲۵

بصر کی ششمری کا خاکہ مرتبہ گیوں - تعریف کیوں نہیں دیکھو، جو جسے اسکی طرف جاتے ہیں ان کو سیاہ کر کے دکھایا گیا ہے جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ یہ اپنا فعل کرنے سے قاصر رہتے ہیں۔ بصر، داخلی نصف کرے کے بصری ریشے - ا ب ص اور داخلی بصری مرکزوں کا حلقہ اجسام باہمیہ وغیرہ - د ب ق دا ہنا بصری قطعہ - متعلقہ بصری - سر ص، وہ ریشے جو ششمریہ بطنی اور صدغی نصف حصوں میں جاتے ہیں - سر ہ و وہ ریشے جو ششمریہ کے مرکزی اور انہی نصف حصوں کی طرف جاتے ہیں - ب ڈ باہیاں وسیلہ د ڈ، دا ہنا وسیلہ - لہذا دونوں کا دا ہنا نصف حصہ کو رہے - یہ الفاظ دیگر د ا س ب ص میں آسان کئے گئے کیوں کہ متفرق ہو جانے سے غیر مرئی ہو گئے ہیں -



شکل نمبر ۴۶ وہ تار جو مرکز قشری میں باہم دگر ربط و تعلق قائم کرتے ہیں۔ اور ان کے سنی کے مابین جو اختلافات ہوتے ہیں وہ جاتے رہتے ہیں۔ بصری مرکز اور دیگر تصورات کے مرکوزوں کے مابین جو راستے ہوتے ہیں۔ اگر ان میں کسی قسم کی رکاوٹ واقع ہو جائے تو اس سے یہ مرض واقع ہو سکتا۔ چھپے ہوئے حروف تہجی یا الفاظ اول تو بعض آوازوں کو ظاہر کرتے ہیں، دوسرے ان سے بعض حركات گویائی تصور ہوتی ہیں۔ اگر مرکز گویائی یا مراکز سماعت اور مرکز بصارت کے مابین تعلق منقطع ہو جائے تو اس سے لازمی طور پر یہی توقع کرنی چاہئے کہ الفاظ کے دیکھنے سے ہم ان کی آواز کا تصور نہ کر سکیں گے۔ مختصر یہ کہ اس صورت میں ہم میں سے پڑھنے کی قابلیت معدوم ہو جائے گی۔ ٹھیک یہی پیچیدگی اکثر اوقات ایزیائے ان مریضوں کی صورت میں آپڑتی ہے، جن کے سامنے کے صدغی رقبوں کو بہت زیادہ صدمہ پہنچ جاتا ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ مریض ایک شے کو دیکھ کر شناخت

نہیں کر سکتا۔ مگر چھوکر شناخت بھی کر لیتا ہے اس کا نام بتا دیتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان در آئندہ راستوں کی تعداد کس قدر ہے جن کا بر آئندہ سمت میں گویائی پر آکر اختتام ہوتا ہے۔ اگر آنکھ کا راستہ بند ہے تو ہاتھ کا راستہ کھلا ہوا ہوتا ہے۔ کامل ذہنی کوری میں مریض کی بصارت و سماعت کوئی قوت کام نہیں دیتی۔ مریض کی حالت ایک طرح کے جنون کی سی ہوتی ہے جس کو اسمبولیا اپریکیا کہتے ہیں وہ معمولی سی معمولی چیزوں کے سمجھنے سے قاصر رہتا ہے بہت ممکن ہے کہ مریض پا جائے کو بجائے ٹانگوں میں پہننے کے ایک طرف کندھے پر ڈال لے۔ اور ٹوپی کو بجائے سر پر اوڑھنے کے دوسری طرف کندھے پر ڈال لے۔ یا صابون کو کھانے لگے۔ اور جوتوں کو میز پر رکھے۔ یا لقمہ ہاتھ میں لے۔ اور اس کو یہ نہ معلوم ہو کہ اس کو کیا کرنا چاہئے اور پھر اس کو رکھ دے۔ لیکن اس قسم کی خرابی دماغ کے بہت زیادہ متضرر ہو جانے سے ہوتی ہے۔

مرکز سماعت فص صدغی کے بالائی تلفیف میں واقع ہے (دیکھو شکل نمبر ۱) میں وہ حصہ جس پر درناک لکھا ہوا ہے) اس کا ثبوت افیذا کے واقعات سے ملتا ہے۔ چند صفحے پہلے ہم نے حرکی افیذا سے بحث کی ہے۔ اب ہم حسی افیذا کا ذکر کرتے ہیں۔ افیذا کے متعلق جو کچھ ہم کو علم ہے اس کے تین دور ہو سکتے ہیں (۱) دور برد کا (۲) دور درناک (۳) دور چار کا ٹبرو کا کی تحقیق کا حال معلوم ہے۔ درناک نے سب سے پہلے ان اشخاص کے مرض میں اختیار کیا ہے جو گفتگو کو سمجھ ہی نہیں سکتے۔ اور جو گفتگو سمجھ تو سکتے ہیں مگر صرف بول نہیں سکتے۔ اس نے اول الذکر حالت کو فص صدغی کی خرابی پر مبنی قرار دیا ہے۔ اس حالت میں دراصل مریض الفاظ سننے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اس میں کو سمعی افیذا کہتے ہیں۔ اس موضوع پر جدید ترین اعدادی تحقیق ڈاکٹر ایلن اسٹار نے کی ہے۔ ان کو سات مریض نطفی پیر سے پن کے دستیاب ہوئے (یہ لوگ لکھ پڑھ اور بول سکتے تھے۔ لیکن اگر ان سے کچھ کہنے تو اسکو نہ سمجھ سکتے تھے) ان لوگوں کا نقص دماغ کی پہلی اور دوسری تلفیف صدغی کے دو تہائی پچھلے

حصہ تک محدود تھا۔ جن لوگوں کو دامنے لائق سے کام کر نیکی عادت ہوتی ہے یعنی جگے دماغ کا بائیں نصف حصہ کام کرتا ہے ان میں حرکت کی افزائش کے نقص کی طرح خرابی ہمیشہ بائیں طرف ہوتی ہے۔ اگر بائیں جانب کا مرکز بالکل ہی ناسکارہ ہو جائے تب بھی عورتی بہت سماعت باقی رہتی ہے اس کے لئے دایمہ جانب کا مرکز کام کر سکا لیکن یہ سماعت یا بول چال میں مفید نہیں ہوتی۔ کیونکہ یہ کم و بیش محض بائیں مرکز کی صحت پر مبنی معلوم ہوتی ہے۔ ان حالتوں میں سننے ہوئے الفاظ کو ایک طرف تو ان استیسا سے استلاف ہوتا ہے جن کے لئے یہ ہوتے ہیں اور دوسری طرف ان حرکات سے ہوتا ہے جو ان کے ادا کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ (بقول ورنک) ہم میں سے اکثر کی قوت گویائی یا سمعی اشاروں پر عمل کرتی ہے یعنی ہمارے بصری لمس اور دیگر تصورات غالباً براہ راست حرکت کی مرکزوں کو متہیج نہیں کرتے۔ بلکہ پہلے الفاظ کی ذہنی آوازوں کو پیدا کرتے ہیں اور اس کے بعد حرکت کی مرکز متہیج ہوتے ہیں۔ گویا کہ الفاظ کی ذہنی آوازیں ادائیگی الفاظ کے لئے بمنزلہ فوری امیج کے ہوتی ہیں۔ جہاں ان کا امکان فوت ہو جاتا ہے۔ یعنی بائیں جانب کے نص صدغی میں اس کا مرکز فنا ہو جاتا ہے یا فنا کر دیا جاتا ہے تو اس سے گویائی پر ضرور اثر پڑتا ہے۔ بعض ایسے واقعات بھی دیکھنے میں آئے ہیں جن میں مرکز سماعت کی خرابی کا گویائی پر کوئی اثر نہیں پڑا لیکن ایسے واقعات شاذ ہوتے ہیں اور ہم کو خرق عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں کہہ سکتے۔ ایسی صورتوں میں مریض اپنے آلات گویائی کو دوسرے نصف کے سمعی مرکز سے متہیج کرتا ہو گا۔ یا پھر یہ براہ راست بصری لمس کے مرکزوں سے متہیج ہوتے ہوں گے۔ اور مرکز سماعت کو دخل ہی نہ ہو گا۔ چیرکاٹ نے اسی قسم کے دقیق شخصی استلانات کی تحلیل کی ہے جو اس موضوع پر ایک نمایاں کارنامہ خیال کیا جاتا ہے۔

ہر وہ شخص جس کا کوئی نام ہوتا ہے اس میں متعدد اوصاف و خواص اور اس کے متعدد پہلو ہوتے ہیں۔ ہمارے ذہنوں میں شے کے نام اور اس کے اوصاف و خواص میں باہم استلاف ہوتا ہے اگر دماغ کے

مختلف حصوں کو علیحدہ علیحدہ اس شے کے مختلف خواص سے تعلق ہو، اور ان کے علاوہ ایک حصہ کا نام کے سننے سے تعلق ہو، دوسرے کا اس کے ادا کرنے سے، تو ان تمام حصوں میں (ازروئے قانون اختلاف جس کا ہم آئندہ تذکرہ کریں گے) لازمی طور پر ایسا تعلق ہونا چاہئے کہ ان میں سے ایک حصہ کی فعلیت باقی تمام حصوں کو عمل میں لے آتی ہو۔ باتیں کرتے وقت (جب ہم مصروف فکر ہوتے ہیں) غایت عمل ادائیگی الفاظ ہوتی ہے۔ اگر اس حصہ دماغ کو ضرر پہنچ جائے جس سے ادائیگی الفاظ کا تعلق ہے تو اگرچہ اور تمام دماغی حصے بالکل صحیح و سالم ہی کیوں نہ ہوں انسان یا تو بالکل گفتگو کرنے سے معذور ہو جاتا ہے، یا اس کی باتیں غیر مربوط و بے سرو پا ہو جاتی ہیں۔ ٹھیک یہی حالت اس وقت ہوتی ہے جب کہ تلفیٹ برد کا میں خرابی واقع ہو جاتی ہے۔ لیکن بولتے وقت بولتے والے کے سلاسل قصورات کی ترتیب مختلف ہو سکتی ہے۔ عموماً تو وہی ترتیب ہوتی ہے جو کہ اوپر بیان کر دی ہے۔ یعنی اشیاء کے لسی بصری اور دیگر خواص سے ان کے اسما کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور اس کے بعد نام زبان پر آتا ہے۔ لیکن اگر کسی شخص کے ذہن میں نام لینے سے پہلے اشیاء کا منظر سامنے آتا ہو تو ظاہر ہے کہ مراکز سماعت کی خرابی سے اس کے بولنے یا پڑھنے کی قوت پر کوئی اثر نہ پڑے گا۔ وہ ذہنی طور پر بہرا ہو گا، یعنی اس کی آواز انسانی کی سمجھنے کی قوت کو نقصان پہنچے گا۔ لیکن اس کو انیڑیا نہ ہوگا۔ اس طرح بہرہ دیگر اشارے کے ان سات واقعات کی توجیہ کی جا سکتی ہے جن میں بعض الفاظ کے سننے سے قاصر رہتا ہے۔ اور اسکو حرکی انیڑیا نہیں ہوتا۔ اگر کسی شخص میں مندرجہ بالا ترتیب اختلاف خلقی اور عادتوں ہو تو بصری مرکزوں کو نقصان پہنچ جانے سے وہ نہ صرف لفظ ناپہنچا ہو گا بلکہ اسکی قوت گوئی کو بھی کم و بیش نقصان پہنچے گا۔ نفس قضائی کی خرابی کی وجہ سے اسکی گفتگو بے ربط و بے سرو پا ہو جائیگی۔ چنانچہ نوین صاحب نے نصف کرے کی شکل بنا کر نہایت ہی وضاحت کے ساتھ یہ بیان کیا ہے کہ انیڑیا کے جعفر مریموں کا مجھے تجربہ پہلے

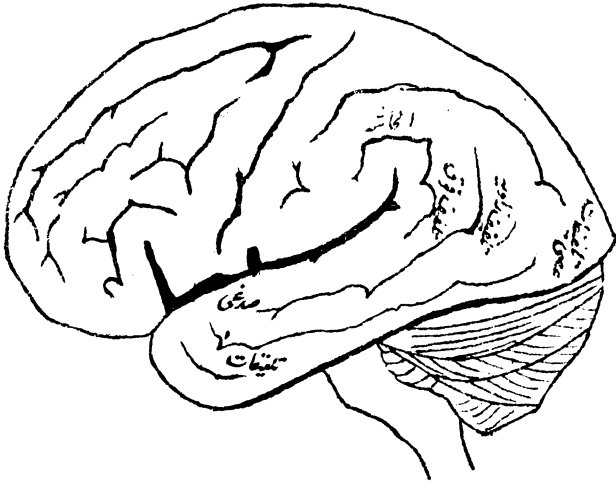
ان میں خرابی ان تین مقامات سے کسی جگہ ہوتی ہے (۱) مرکز بروکا (۲) مرکز ورنک (۳) حاشیہ کی بالائی اور زوایہ دار تلیفیات جنکے نیچے سے ہو کر وہ ریشے گزرتے ہیں جو بصری مرکروں کا باقی دماغ سے تعلق قائم کرتے ہیں (دیکھو شکل نمبر ۴) اس نتیجے میں اور ڈاکٹر اسٹار کی تحلیل میں (جو انہوں نے خالص حسی واقعات کے متعلق کی ہے) بھی مطابقت پائی جاتی ہے۔

تمثل کے باب میں ہم مختلف اشخاص کے حسی حلقوں کے اختلافات پر پھر بحث کریں گے۔ فی الحال تو ہمارے لئے ایضاً کے علم کی تاریخ سب سے زیادہ دلچسپ شے ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کام کر نیوالوں کا صبر و ثبات مدت کے بعد سخت ترین گتھیوں کو سلجھا کر ایک باقاعدہ شے بنا سکتا ہے دماغ میں آلہ گویائی کا ہونا ایسا ہے جیسا کہ ذہن میں قوت گویائی، جس وقت انسان بولتا ہے تو کم و بیش اس کا کل دماغ اور کل ذہن مشغول ہوتا ہے۔ شکل نمبر ۴ (مربتہ راس) سے یہ بات نہایت اچھی طرح سے سمجھ میں آجائیگی کہ زبان کے استعمال کے وقت دماغ کے کون سے چار حصوں کو نہایت اہم تعلق ہوتا ہے۔ اس لئے اسکی پودائقہ اور لمس کے مزید تشریح و توضیح کرنے کی ضرورت نہیں حسی مرکروں کی اس قدر اچھی طرح سے تحقیق نہیں ہوئی ہے۔ ذائقہ اور بولکے مرکز

متعلق تو ہیں کچھ کہہ ہی نہیں سکتا۔ عضلی اور جلدی احساس کے متعلق یہ ہے کہ غالباً اسکا ترکیب رقبہ سے ہے، اور ممکن ہے ان تلیفیات سے ہو جو اسکے نیچے اور اسکے وسط کے مقابل واقع ہیں۔ درآمدہ لمسی تموجات اس رقبہ کے فلایا میں ریشوں کے ایک مجموعہ سے داخل ہوتے ہونگے۔ اور ان سے اخراج دوسرے ریشوں کے ذریعہ ہوتے ہونگے۔ لیکن تشریح کی ان باریکیوں کے متعلق ہم اب تک کچھ نہیں جانتے۔

حاصل اب ہم دیکھتے ہیں کہ سینرٹ اور جیکسن کا مسلہ جس سے ہم نے صفحہ ۱۱۲ پر ابتدا کی تھی اسکی واقعات سے نہایت تشفی بخش طور پر تاہم ہوتی ہے۔ غالباً اعلیٰ ترین مرکروں میں ایک تو ایسے نظامات ہیں جن سے ارتسائت و حرکات کا احضار ہوتا ہے اور دوسرے وہ ہیں جو پہلے نظامات کی فعلیت کو مناسب ترکیب دیتے ہیں۔ آلات حس سے جب درآمدہ تموجات دماغ میں آتے ہیں تو ان سے کوئی نظام

تہیج ہوتا ہے، اور یہ ادروں کو تہیج کر دیتا ہے۔ یہاں تک کہ آخر کار نیچے کی طرف کسی نہ کسی قسم کا اخراج ہوتا ہے اس بات کے پوری طرح سمجھ میں آجانے کے بعد اس امر کے دریافت کرنے کی بہت ہی کم گنجائش رہ جاتی ہے کہ آیا حرکتی رقبہ محض حرکت ہی کے لئے ہوتا ہے یا حسی امور بھی انجام دیتا ہے۔ جس حد تک موجودات قشر و مغ میں دوڑتے ہیں، یہ کل کا کل حرکتی بھی ہوتا ہے اور حسی بھی۔ غالباً تمام موجودات کے ساتھ ان کے احساس وابستہ ہوتے ہیں، اور جلد یا بدیر حرکات



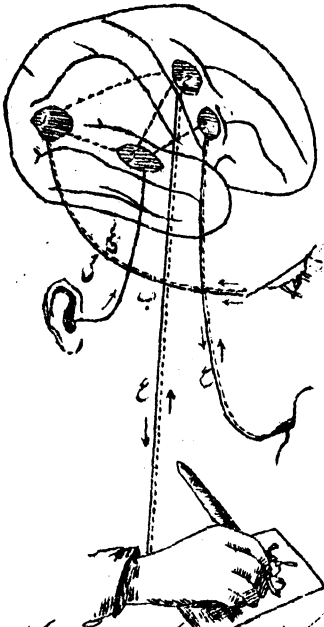
شکل نمبر ۳

کا باعث ہوتے ہیں۔ ایک اعتبار سے ہر مرکز درآئندہ ہوتا ہے، اور دوسرے اعتبار سے ہر مرکز ہر آئندہ ہوتا ہے۔ نخاع کے حرکتی خلا یا تک کے اندر یہ دونوں خصوصیات لازم و ملزوم چیزوں کی طرح سے موجود ہوتی ہیں۔ ماریک ایکسٹرن

اور پختہ یہ کہتے ہیں کہ اگر ایک حرکتی مرکز کے گرد اگر اس طرح سے شکافت دیا جائے کہ قشر و دماغ سے اس کا تعلق منقطع ہو جائے تو اس میں وہی خرابیاں پیدا ہو جاتی ہیں جو اس کے بالکل علیحدہ کر دینے کی صورت میں پیدا ہوتی ہیں اس لئے جیسا کہ میں پہلے کہہ چکا ہوں اس کی حالت محض خمیف کی سی ہے جس میں سے حرکت میں لانے والا توج (جو آنا اور کہیں سے ہے) گذرتا ہے۔ شعور اس توج کے ساتھ ہوتا ہے اگر اس توج کا قفائی طرف زور ہوتا ہے تو ان اشیاء کا جو نظر آتی ہیں، اگر اس کا زور صدغی یعنی کفٹی کی جانب ہوتا ہے تو شعوران آوازوں کا ہوتا ہے جو سامعہ کو متاثر کرتی ہیں۔ اگر اس کا زور حرکتی رقبہ کی طرف ہوتا ہے تو ان چیزوں کا احساس ہوتا ہے جو انسان سے اس وقت مس کرتی ہیں یا جن کو وہ چھوتا ہے وغیرہ۔ سائنس کی جو حالت اس وقت سے یعنی علم نے جہاں تک ترقی کی ہے، اس کا لحاظ رکھ کر تو ہم اسی قسم کا عام اور ایک حد تک مبہم ہی سا اصول قائم کر سکتے ہیں۔ کیونکہ غالباً آئندہ چل کر اتنے کی تو تردید نہ ہوگی، لیکن ظاہر ہے کہ اس سے اس امر کا بالکل پتہ نہیں چلتا کہ جس وقت کوئی خیال ہمارے ذہن میں ہوتا ہے، اس وقت دماغ میں کیا ہوتا ہے۔ اشیاء کے عام علائق مثلاً ان کی۔ عینیت مشابہت، اختلافات یا خود شعور کی عام شکلیں مثلاً اس کا بے سعی و فتنہ ہونا، متوجہ وغیر متوجہ ہونا، خوشگوار وغیر خوشگوار ہونا، یا منظر ہر دلچسپی و انتخاب وغیرہ یہ تمام ایسے نتائج ہیں جن کا وجود بعض توجہات کے متنازیم ہوتا ہے اور یہ توجہات وہ ہوتے ہیں جو ایک مرکز کا دوسرے مرکز سے تعلق قائم کرتے ہیں۔ اس سے بھی زیادہ شاید ہی کوئی مبہم اصول ہو۔ علاوہ انہیں دماغ کے بعض حصے مثلاً فصوں جہی کے زیریں حصے اس میں کہیں جگہ نہیں پاتے۔ کتوں کے ان حصوں کو قفا کے دیکھا گیا، لیکن اس سے انہی حرکت یا حسیت میں کسی قسم کا خلل واقع نہیں ہوا۔ بندروں پر بھی تجربہ کیا گیا، ان میں بھی نہ تو ان کے تہیج کرنے سے کوئی علامت ظاہر ہوئی اور نہ قطع کرنے سے۔ ہورے۔ اور۔ شیفر نے جو ایک بند پر تجربہ کیا تو وہ دماغ کے ان حصوں کے قطع کرنے کے بعد بالکل معمولی حالت میں رہا۔ بلکہ چند ایسی کھلاریاں بھی کیں جو وہ صحیح و سالم حالت میں

کیا کرتا تھا۔

مختصر یہ کہ یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ہماری ذہنی حالتوں کی معلومات ان کی متلازم دماغی شرائط کی معلومات سے کہیں زیادہ ہیں۔ حکم کے عناصر ذہن کی اگر از روئے تامل تحلیل نہ کی جاتی تو نظریہ انیسویا جو موجودہ عضویات کا سب سے چمکدار نکتہ ہے ہرگز متشکک نہ ہو سکتا۔ اس لئے ہمارے اس مسلکہ کو جو ہم نے صفحہ ۱ پر بیان کیا تھا کہ ذہنی حالتیں قطعاً اور کلیتاً دماغی حالتوں کے تابع ہیں اب بھی محض مفروض ہی سمجھنا چاہئے۔ اس کے متعلق ہم ایک عام اعتقاد رکھ سکتے ہیں کہ اس کو صحیح ہونا چاہئے، لیکن یہ کیونکہ صحیح ہے اس امر میں ہم کو صحیح تو یہ ہے کہ کوئی قرار واقعی بعینہ نہیں۔



نفسک زہم اور ساق ہے۔ جب مرکز بصارت ہے ج مرکز فکر ہے اور ک مرکز نظم و گویائی ہے

اس سے پہلے کہ ان حالتوں کا مطالعہ کیا جائے جو صحیح معنی میں شعوری حالتیں کہلائی جاسکتی ہیں، میں دماغی عمل کے دو یا تین پہلوؤں پر ایک طلسمی باب میں بحث کرتا ہوں۔ یہ پہلو ایک عام اہمیت رکھتے ہیں، اور ان کو ہماری تمام ذہنی حالتوں کی پیدائش میں دخل ہوتا ہے۔

باب ۹

عصبی عمل کی چند عام شرائط

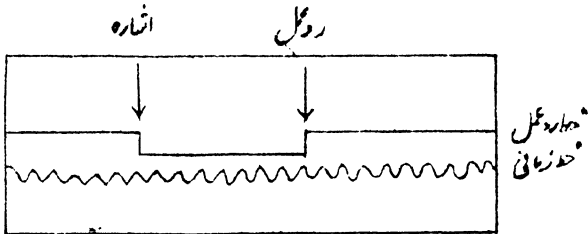
اخراج عصبی لفظ اخراج اس کتاب میں اکثر آئے گا ہم اس لفظ کے استعمال کرنے پر مجبور بھی ہیں، کیونکہ جو توج دماغ سے عضلات اور دیگر داخلی اعضا کی طرف جاتا ہے اس کی روانی کو درآئندہ توج سے ممتاز کرنے کے لئے ہم لفظ اخراج سے بہتر کوئی لفظ نہیں پاتے۔ متعلم کو چاہئے کہ اس لفظ کو استعماری نہ خیال کرے۔ علم حرکت کے نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو حرکی خلیہ میں سے توج کا گذرنا ہندوق کے چھٹ جانے کا مشابہ ہوتا ہے خلیہ کا مادہ اندر کی طرف سے تنا ہوا ہوتا ہے درآئندہ توج بکثرت میں ایک طرح کی بل چسل ڈال دیتا ہے، جس سے یہ تناؤ کی حالت فسر وہو جاتی ہے۔ ایک طرح کا نسبتہ پائیدار توازن قائم ہو جاتا ہے اور خلیہ سے کچھ قوت خارج ہوتی ہے جو برآئندہ توج کی ابتدا ہوتی ہے۔ جب یہ توج عضلہ میں پہنچتا ہے تو وہاں بکثرت میں اس سے ایسی ہی بل چل ہوتی ہے جسکی بنا پر اثر اور بھی قومی ہو جاتا ہے۔ بیٹیوسی کی تحقیق ہے کہ انقباض عضلہ سے جو کام انجام پاتا ہے وہ اس سے ۲، ۳، ۴، ۵، ۶ گنا زیادہ ہوتا ہے، جو اس برنی یا کیریائی توج سے ہوتا ہے جس سے اس کا عصب حرکی تہیج ہوا تھا۔ جب مینڈک کی ٹانگ کے عضلہ کو پہلی بار براہ راست حرکی عصب کو متاثر کر کے منقبض کراتے ہیں،

اور دوسری بار بطریق معکوس عصب حسی کو متاثر کر کے مقبض کراتے ہیں تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ بطریق معکوس قوی تر موج کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور انقباض نسبتاً زیادہ دیر میں ہوتا ہے لیکن اس طرح سے جب یہ ہو جاتا ہے تو پہلی صورت کے انقباض سے زیادہ قوی ہوتا ہے ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شخاع کے خلا یا جن کے واسطے سے معکوس طور پر حرکت ہوتی ہے، ایک طرح کی مزاحمت کرتے ہیں جس پر غالب آنا موج کیلئے پہلے ضروری ہوتا ہے۔ لیکن ایک بار جب یہ موج اُن خلا یا پر غالب آجاتا ہے تو ان سے دوسری جانب نسبتاً شدید موج خارج ہوتا ہے۔ کیا یہ عمل چھوٹے پیمانہ پر بندوق کے چھوٹنے کے مشابہ نہیں ہے۔

زمان رد عمل | انحراف کے ہونے میں جس قدر وقت صرف ہوتا ہے گذشتہ چند سال سے اس کی نہایت غور و خوض سے (اقتبارات کے ذریعہ سے) تحقیق ہو رہی ہے، اور اس امر کی کوشش کی جا رہی ہے کہ ہجج کے عمل اور عضلات کی حرکت میں جتنا زمانہ صرف ہوتا ہے اسکو صحیح طور پر دریافت کیا جائے۔ سب سے پہلے اس بار سے میں تسلیم ہوا ہے کہ پیش قدمی کی، اور مینڈک کے سر میں عصب کے برآمدہ موج کی رفتار کو دریافت کیا اس میں جو طریقے اس نے استعمال کئے تھے وہ بہت ہی جلدی ردوات عمل پر استعمال کئے گئے۔ اور جو نتائج مرتب ہوئے ان کو رفتار فکر کی پیمائشوں کے نام سے دنیا کے سامنے لایا گیا۔ اس پر عام طور سے دلچسپی کا اظہار ہوا۔ کیونکہ سرعت فکر ہمیشہ سے ضرب المثل چلی آتی ہے، کسی شے کی اگر رفتار انتہائی طور پر حیرت انگیز اور ناقابل یقین خیال کی جاتی تھی تو وہ فکر کی تھی۔ اور جس طرح سے سائنس نے اس رازہ سرستہ کو اپنی گرفت میں لینا شروع کیا اس سے لوگوں کو وہ زمانہ یاد آگیا جب فرنگین نے پہلے پہل جلی کو آسمان سے اترنے پر مجبور کیا تھا جو زمین پر تھے اور نسبتاً سروسلس کے دیوتاؤں کی حکومت کی خیر دیتا تھا۔ لیکن میں شروع ہی میں کہے دیتا ہوں کہ سرعت فکر قطعاً گمراہ کن ترکیب ہے، کیونکہ کسی حالت میں بھی صاف دریافت نہیں ہو سکا کہ جس زمانے کی

یہ ایٹش کی گئی ہے اس میں کونسا خاص فعل فکر وقوع پذیر ہوتا ہے۔ یہ مدتیں دراصل اس وقفہ کو ظاہر کرتی ہیں جو بعض چیزوں کے عمل کے بعد ان کی ردّات کے ہونے میں صرف ہوتا ہے۔ ردّ عمل کی بعض شرائط پہلے سے موجود کر دی جاتی ہیں۔ یعنی حرکی وحسی خلائیا میں وہ تناؤ پہلے ہی سے موجود مان لئے جاتے ہیں جس کو ہم حالت انتظار ہی کہتے ہیں۔ ردّ عمل میں جتنا وقت صرف ہوتا اس میں فی الحقیقت کیا ہوتا ہے (یا بالفاظ دیگر موجودہ تناؤ میں کونسی شے کا اضافہ ہوتا ہے جس سے انخارج وقوع میں آجاتا ہے) اسکی اب تک دو وحسی نقطہ نظر سے تحقیق ہوئی اور نہ ذہنی نقطہ نظر سے۔

ان تمام تحقیقات میں طریق کار کی نوعیت تقریباً ایک ہی ہوتی ہے۔ موضوع کو کسی نہ کسی قسم کا اشارہ کیا جاتا ہے، ساتھ ہی وقت پیمائیاں پر اس کا وقت تحریر ہو جاتا ہے۔ اس پر موضوع سے کسی نہ کسی طرح کی عضلی حرکت ہوتی ہے، جو ردّ عمل ہوتی ہے۔ اور آلات پر اس کا وقت بھی خود بخود لکھ جاتا ہے ان دونوں تحریروں کے مابین جو وقفہ ہوتا ہے وہی زمان ردّ عمل ہے وقت پیمائیاں مختلف قسم کے ہوتے ہیں۔ ایک قسم تو وہ ہوتی ہے جس میں ایک وقتوں سے چکر کار رہتا ہے، اس پر ایک کا غد منڈھا ہوا ہوتا ہے جو دھوئیس میں رکھ کر سیاہ کیا جاتا ہے۔ اس کا غد پر برقی قلم سے ایک خط بنتا چلا جاتا ہے



شکل نمبر ۴۹

جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ خط کھینچنا خود بخود بند ہو جاتا ہے اور ردّ عمل کے بعد

خود پھر بننے لگتا ہے۔ اس کے علاوہ ایک اور برقی قلم ہوتا ہے (اور یہ کسی دمحات کی سلائی سے جڑا ہوا ہوتا جو ایک معلوم شرح سے متعیش ہوتی ہے) یہ پہلے خط کے برابر ایک اور خط کھینچتا جاتا ہے۔ سلائی کے متعیش ہونے کی وجہ سے یہ خط لہر وار ہوتا ہے اس کی ہر لہر سیکنڈ کے ایک تیسرے حصہ کے بجائے ہوتی ہے رد عمل والے خط میں اشارہ اور رد عمل کے مابین جو درز رہ جاتی، اس کا لہروں والے خط کے مقابلہ میں رکھ کر حساب کیا جاتا ہے شکل نمبر ۱۰ پہلے نشان خط رد عمل کے اشارہ سے منقطع ہو جاتا ہے، دوسرے نشان پر رد عمل کے ہونے پر پھر شروع ہو جاتا اس پیمائش کے لئے بالعموم ہرپ کا وقت پیمائش استعمال ہوتا۔ سوئیاں ابتداءً صفر پر ہوتی ہیں۔ اشارہ کے ہونے پر جس کے ساتھ ہی ایک برقی اثر ان پر بھی ہوتا ہے، یہ چلتے لگتی ہیں۔ اور رد عمل سے رک جاتی ہیں۔ ان کی حرکت کا زمانہ... سیکنڈ تک ڈال پر سے معلوم ہو جاتا ہے۔

ساواہ روات عمل | تجربہ سے ثابت ہوا ہے کہ زمان رد عمل ایک ہی شخص میں اس کی توجہ اضطرابی کی جہت کے اعتبار سے مختلف ہو سکتا ہے اگر موضوع جو حرکت کی جانے والی ہے اس کی طرف تا بہ امکان خیال نہ کرے بلکہ اپنی توجہ کو اشارہ کے لینے پر صرف کرے تب تو زمان رد عمل طویل ہوتا ہے اگر وہ اپنی تمام توجہ محض عقلی رد عمل کی طرف صرف کرے تو یہ مدت کم ہوتی ہے ایجنے ونٹ کے عمل میں کام کرتے وقت اس واقعہ کا سب سے پہلے مشاہدہ کیا تھا اس کا بیان ہے کہ خود میل زمان رد عمل عقلی تو بالادوسط ۳۳۳۔۱۔ ثنائیہ اور جسی بالادوسط ۳۳۳۔۲۔ ثنائیہ تھا۔ مگر اختبارات عقلی طریقہ پر ہونے چاہئیں۔ کیونکہ اس طریقہ پر وقفہ کم از کم ہوتا ہے اور نتیجہ نسبتاً مستقل۔ بالعموم ہیچ اور رد عمل کے مابین ۱۔۱ اور ۱۔۱ سیکنڈ کے مابین وقفہ ہوتا ہے۔ میرے خیال میں ان حالات میں رد عمل اضطرابی فعل ہوتا ہوگا۔ حرکت سے پہلے عضلات کو جو تیار کیا جاتا ہے اس کے معنی انواجی راستوں کے اس حد تک پہنچ ہو جانے کے ہیں، جو انواج سے کچھ ہی کم حالت ہوتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں اس کے معنی یہ ہیں کہ مرکزوں میں عارضی طور پر ایک محکوس قوس بن جاتی ہے جس میں سے در آئندہ

توجہ فی الفور خارج ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس جب توجہ محض اشارہ کی طرف مبذول ہوتی ہے تو حرکی رقبہ اشارہ ہونے کے بعد ہی تہج ہو سکتے ہیں اس حالت میں رد عمل میں زیادہ دیر لگتی ہے۔ جب ہماری توجہ حرکت کی طرف ہوتی ہے یعنی جب ردات عمل قبضی طریقہ سے عمل میں آتے ہیں، ہم سے بعض اوقات غلط اشارہ پر حرکت ہو جاتی ہے خصوصاً جب کہ یہ اشارہ ہماری توقع کے مطابق ہو۔ اس صورت میں اشارہ کی حالت محض ایک شعلہ کی سی ہوتی ہے جو باروت کے فتنلہ میں لگ جاتا ہے اشارہ کے ہونیکے بعد غور و فکر مطلق نہیں ہوتا ہاتھ بلا کسی ارادہ کے مڑ جاتا ہے۔

لہذا یہ اختیارات کسی اعتبار سے بھی رفتار فکر کی پیمائشیں نہیں ہیں نیز اگر کسی قسم کا ذہنی عمل ہو سکتا ہے تو اس وقت ہو سکتا ہے جب ہم انھیں مخلوط و مرکب کر دیتے ہیں۔ ان کو مختلف طریق پر پیچیدہ بنایا جاسکتا ہے۔ اول تو اس طرح سے کہ جب تک اشارہ کا واضح طور پر تصور نہ ہو جائے رد عمل نہ کرے (یہی دنٹ کا زمان امتیاز، زمان ایٹلاف ہے) جب اشارہ کا واضح تصور ہو جائے اس وقت رد عمل کیا جائے۔ اس طرح سے کہ مختلف قسم کے اشارے لئے جائیں۔ ہر ایک کے لئے رد عمل جدا ہو، اور موضوع کو اسکا علم نہ ہو کہ اب اس کو کونسا اشارہ ملنے والا ہے۔ ظاہر ہے اس صورت میں رد عمل پہلے شناخت اور پسند کے بغیر دشوار ہوگا اس میں بھی جو امتیاز و انتخاب ہوگا وہ بھی ہمارے ان قبضی اعمال سے بالکل مختلف ہوگا جن کو ہم معمولاً امتیاز و انتخاب کہتے ہیں۔ بہر حال سادہ زمان رد عمل پر ان تمام محبہ کیوں کا اضافہ کر لیا جاسکتا ہے، اور نقطہ آغاز وہی ہے، اس لئے اب خود اس کے تغیرات پر ایک مختصر سا تبصرہ کر دیا جائے۔

زمان رد عمل فرو اور اس کی عمر کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے۔ بڑھے اور غیر متدن اشخاص میں یہ مدت طویل ہوتی ہے دچنانچہ ایک سڑکا مشاہدہ ہے کہ ایک بڑھے کو تقریباً ایک سیکنڈ لگا تھا، بچوں میں بھی یہ مدت طویل ہوتی ہے (بقول ہرزین تقریباً نصف سیکنڈ)

مشق سے یہ مدت کم ہو سکتی ہے اور ہر شخص میں مشق کے بعد جو وقفہ رہ جاتا ہے وہ اس کے لئے کم از کم ہوتا، اس سے زیادہ کمی ممکن نہیں ہوتی۔ مذکورہ بالا بڑھے کا زمانہ رد عمل بہت مشق کے بعد ۸۶۶ روبرو رہ گیا تھا۔ نیکان سے یہ زمانہ طویل ہوتا ہے اور توجہ اس کو کم کرتی ہے۔ اشارہ کی نوعیت اس کو متغیر کر سکتی ہے۔ ذیل میں وہ اوسط درجہ کرنا ہوں جن تک بعض مشاہدہ کرنے والے پہنچے ہیں۔

ہرنج	ہیکل	ایکسٹرن	ونٹ
۰.۱۴۹	۰.۱۵۰۵	۰.۸۲۶۰	۰.۶۱۶۷
۰.۶۲۰۰	۰.۶۲۲۵۶	۰.۱۵۰۶	۰.۶۲۲۲
۰.۶۱۸۲	۰.۶۱۵۴۶	۰.۱۳۳۷	۰.۶۲۱۳

اس فہرست کے دیکھنے سے یہ معلوم ہو گا کہ بعد رولس کی نسبت آواز پر جلد رد عمل ہوتا ہے ذائقہ اور روبرو بعد رولس سے بھی دیر میں رد عمل ہوتا ہے۔ شدت ہرنج بھی اہم شے ہے جس قدر ہرنج شدید ہوتا ہے اسی قدر رد عمل میں کم مدت لگتی ہے۔ ہرنجین نے ایک ہی شخص کے پیر کی انگلی پر جو مردہ کھال کی گرہ ہوتی ہے اُسکی اور ہاتھ کی جلد کے روات عمل کا مقابلہ کیا۔ دونوں مقامات کو ایک ساتھ تہنج کیا گیا۔ اور موضوع نے ایک ہی ساتھ ہاتھ اور پیر دونوں سے رد عمل کی کوشش کی۔ لیکن اس صورت میں پاؤں سے ہمیشہ رد عمل جلد ہوتا تھا۔ جب گرہ کے بجائے پاؤں کی اچھی کھال کو چھوا گیا تو ہاتھ سے رد عمل پہلے ہوا انہی اشیاء کے اثر سے زمانہ رد عمل طویل ہو جاتا ہے۔ لیکن اس صورت میں بہت کچھ مقدار خوراک پر مبنی ہوتا ہے۔

یہ اس وقت وقوع پذیر ہوتے ہیں، جب رد عمل کے پیچیدہ روات عمل ساتھ کسی قسم کا عقلی اور ذہنی عمل ہوتا ہے۔ ان کے بیان کرنے کا صحیح محل تو وہ ہوتا جہاں اور عقلی اعمال کا ذکر کیا جاتا، لیکن بعض لوگ ان تمام پریشانیوں کو بلا لحاظ سیاق، ایک جگہ دیکھنا چاہتے ہیں۔ اس لئے ان حضرات کا خیال کر کے میں پیچیدہ روات عمل کو ہمیں بیان کرنے دیتا ہوں

ظاہر ہے کہ جب رد عمل سے پہلے ہم سوچیں گے تو زمان رد عمل کا کوئی خاص طور پر یقین نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اس کا انحصار ہمارے سوچنے پر ہوگا، نہ معلوم ہم کو سوچنے میں کتنی دیر لگے۔ ایسی صورت میں ہم صرف بعض متعین اور نہایت ہی سادہ عقلی اعمال کی کم از کم مدتوں کا اندازہ کر سکتے ہیں۔ اس لئے امتیاز میں جتنا وقفہ لگتا ہے اس کے اندازہ کرنے کے لئے اختیارات کئے گئے ہیں ونٹ اسکو مخصوص مدت کہتا ہے۔ اس نے ان لوگوں سے (جسکے سادہ رد عمل کا زمانہ پہلے معلوم ہو چکا تھا) یہ کہا حرکت (جو ہمیشہ ایک ہی طرح کی ہوتی تھی) اس وقت کہ جب کہ تمہیں اس امر کا علم ہو جائے کہ دو یا زیادہ اشاروں میں سے تمکو کونسا اشارہ ملے گا۔ ان میں اور سادہ رد عمل میں (جن میں صرف ایک اشارہ کیا جاتا ہے اور وہ بھی موضوع کو پہلے سے معلوم ہوتا ہے) جو کچھ فرق دریافت ہوا اس کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ یہ وہ زمانہ ہے جو امتیاز کرنے میں صرف ہوتا ہے جب دو اشاروں کے بجائے چار اشارے بلا تعین و ترتیب استعمال کئے جاتے ہیں تو یہ زمانہ نسبتاً طویل ہوتا ہے۔ دو اشاروں کی صورت میں جب کہ اشارہ اتنا ہوتا تھا کہ کوئی سیاہ یا سفید شے دفعۃً موضوع کے سامنے آکر دی جاتی تھی (تین مشاہدوں کی اوسط مدت مندرجہ ذیل ہے۔

سیکنڈ

سیکنڈ

سیکنڈ

۰.۰۵۰

۰.۰۴۷

۰.۰۶۹

چار اشاروں کی صورت میں انھیں تینوں حضرات کے نتائج مندرجہ ذیل ہیں۔ اس بار سیاہ و سفید کے ساتھ سبز و سرخ روشنی کا اضافہ کر دیا گیا تھا۔

۰.۱۵۷

۰.۰۷۳

۰.۱۳۲

پروفیسر کیٹیل نے جو اس طریق پر تجربہ کیا تو وہ کوئی نتیجہ مرتب نہ کر سکے۔ اس لئے انھوں نے ان نتائج کو اختیار کیا ہے جو ونٹ سے قبل کے مشاہدوں نے مرتب کئے تھے اور جن کو ونٹ نے رد کر دیا تھا۔ اس طریق کو ونٹ سادہ طریق انتخاب کہتا ہے کیونکہ موضوع اشارہ کا انتظار کرتا ہے۔ اور اگر یہ اشارہ ایک خاص قسم کا ہوتا ہے تو تب تو حرکت کرتا ہے۔ ورنہ نہیں کرتا۔ اس طرح رد عمل امتیاز کے بعد

ہوتا ہے۔ حرکتی تہج اس وقت تک ہاتھ کی طرف نہ بھیجا جائیگا جب تک کہ موضوع کو اس امر کا علم نہ ہو کہ یہ کونسا اشارہ ہے۔ اس طریق پر پروفیسر کیٹل نے خود کو موضوع بنایا ایک بار سفید اشارہ ہوتا تھا اور دوسری بار کسی قسم کا اشارہ نہ ہوتا تھا اور مشاہدہ کرنے والوں کے نزدیک سفید اشارہ اور اس کے عدم میں تمیز کرنے میں مندرجہ ذیل اضافہ ہے۔

۵۰۔۱ اور ۵۰۔۲
اور اسی طرح سے ایک رنگ کو دوسرے سے تمیز کرنے میں

۱۱۰۔۱ اور ۱۱۰۔۲
اور کسی ایک رنگ کو دس اور رنگوں سے تمیز کرنے میں

۱۱۶۔۱ اور ۱۱۶۔۲
اور معمولی انگریزی چھاپے کے حروف میں حرف A کو حرف H سے تمیز کرنے میں۔

۱۲۶۔۱ اور ۱۲۶۔۲
کسی ایک حرف کو بقیہ حروف تہجی میں پہچاننے کے لئے (اس وقت حرکت نہیں کی گئی جب تک وہ حرف سامنے نہیں آگیا۔

۱۱۶۔۱ اور ۱۱۶۔۲
اور کسی ایک لفظ کو باقی بچھیس الفاظ سے تمیز کرنے کے لئے۔

۱۱۸۔۱ اور ۱۱۸۔۲
تاک لگے ہیں۔ اس صورت میں فرق کا دار مدار زیادہ تر الفاظ کے طول اور جس زبان کے الفاظ ہوں اس سے واقفیت پر ہے۔

پروفیسر کیٹل اس واقعہ کی طرف توجہ دلاتے ہیں الفاظ کے پہچاننے میں حروف کے پہچاننے سے کچھ ہی زیادہ دیر لگتی ہے۔ لہذا ہم لفظ کے حروف میں علیحدہ علیحدہ تمیز نہیں کرتے بلکہ اس کو بصیغیت مجموعی پہچانتے ہیں۔ چنانچہ بچوں کو پڑھاتے وقت یہ امر بالکل واضح ہو جاتا ہے۔

ان کے نزدیک مختلف حروف پہچاننے میں بھی کم و بیش دیر لگتی ہے۔

بالخصوص حرف E تو بہت ہی دیر میں پہچانا جاتا ہے۔

ایک تصور کو دوسرے تصور کے ساتھ ایٹلاف پانے میں جتنی دیر لگتی ہے اس کا بھی حساب کیا گیا ہے۔ گیلٹن نے بہت ہی سادہ آلات کے ذریعہ یہ ثابت کیا ہے کہ کسی غیر متوقع لفظ کے نظر آ جانے کے بعد تقریباً ۱/۱۰ سیکنڈ میں اس کا ایٹلافی تصور بیدار ہو جاتا ہے۔ اس کے بعد ونٹ نے اختیارات کے لئے جن میں اشارہ منفرد ہے کے الفاظ کو قرار دیا گیا تھا، اور ایک شخص کو باواز بلند کہتا تھا۔ جونہی کہ لفظ کی آواز سے ایٹلافی تصور پیدا ہوا موضوع نے ایک کجی دبا دی لفظ اور رو و عمل دونوں کا وقت دقت پیمائے کے ذریعہ سے لکھ لیا جاتا ہے اور مجموعی طور پر ان دونوں کے مابین حسب ذیل وقفے ثابت ہیں۔ جو چار شاہدین کے ہیں۔

۱۵۰۳ - ۱۵۱۱ - ۱۵۱۲ - ۱۵۱۳ - ۱۵۱۴ - ۱۵۱۵ - ۱۵۱۶ - ۱۵۱۷ - ۱۵۱۸ - ۱۵۱۹ - ۱۵۲۰
 زمانہ اور وہ مدت جو محض لفظ کے پہچاننے (جس کو ونٹ زمان ادراک کہتا ہے) میں صرف ہوتی ہے منہا کر لینی چاہیے۔ اس طرف سے ٹھیک وہ وقفہ کل ایٹلافی تصور کے پیدا ہونے میں لگتا ہے۔ اول الذکر دو وقفوں کا علیحدہ علیحدہ تعین کر کے منفی کیا گیا۔ ان دونوں کا فرق جس کو ونٹ زمان ایٹلاف کہتا ہے انھیں چار اشخاص میں بالترتیب ۱۰.۶، ۱۰.۳، ۱۰.۲، ۱۰.۱

سیکنڈ تھا۔ سب سے آخری مدت کے زیادہ ہونے کا یہ سبب ہے کہ جس شخص پر تجربہ کیا گیا وہ امریکن تھا۔ اس سے قدرتی طور پر اہل زبان کی نسبت اس کے ذہن میں جرمنی الفاظ کے ایٹلافات دیر میں پیدا ہوتے ہوں گے۔ سب سے کم وقفہ ایٹلافی اس صورت میں منکشف ہوا جب کہ جرمنی زبان کے لفظ "اٹرم" (تیز ہوا) نے پروفیسر ونٹ کے ذہن کو انگریزی زبان کے لفظ "وٹڈ" (تیز ہوا) کی طرف اہم سر۔ سیکنڈ میں منتقل کر دیا۔ پروفیسر گیلٹن نے حروف کی صورت اور ناموں کے مابین جو ایٹلافی وقفہ ہوتا ہے اس کے متعلق چند وچسب تجربات کئے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ "میں نے کھومنے والے لٹوپر کے حروف چپکا دئے۔ اور اپنے سامنے ایک اوٹ رکھی جس میں ایک سوراخ تھا۔

اور اس سوراخ میں سے حروف کو دیکھ سکتا تھا۔ ان شرائط کو متعین کر کے میں نے یہ طے کیا کہ دیکھوں میں گردش کرتے ہوئے لٹوپران کو کتنی مدت میں باواز پڑھ سکتا ہوں۔ ان کا تجربہ ہے کہ اگر ایک حرف سوراخ سے نظر آتا تو وقت کم صرف ہوتا۔ اور اگر ایک سے زیادہ حروف نظر آتے تو وقت زیادہ صرف ہوتا۔ صرف ایک حرف کے دیکھنے اور اس کا باواز بلند نام لینے میں ان کو نصف سلکٹ صرف ہوا۔ جس سرعت سے کہ انسان پڑھتا ہے وہ اس میں شک نہیں کہ اس کے امتیلافات کا پیمانہ ہوتی ہے، کیونکہ جو لفظ انسان کی نظر کے سامنے آتا ہے اسکے لئے ضروری ہے کہ کم از کم پڑھے جانے سے قبل اپنے نام کو یاد دلائے۔ پروفیسر کیٹل کہتے ہیں کہ یہ تجربہ تو یہ ہے کہ غیر مربوط اور بے جوڑ الفاظ کے پڑھنے میں مربوط الفاظ کی نسبت تقریباً گنی مدت صرف ہوتی ہے۔ اور اسی طرح غیر مربوط حروف کے پڑھنے میں مربوط حروف کی نسبت گنی مدت صرف ہوتی ہے۔ جب الفاظ جملوں میں اور حروف الفاظ میں مربوط ہوتے ہیں تو دیکھنے اور زبان سے ادا کرنے کے اعمال باہم مل جاتے ہیں لیکن موضوع ایک ذہنی کوشش سے الفاظ و حروف کی ایک خاصی بڑی تعداد کو پہچان سکتا ہے اور ایک ارادی کوشش سے ان حرکات کا انتخاب کر سکتا ہے جی ان کے ادا کرنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اس لئے الفاظ حروف کے پڑھنے میں جقدر وقت صرف ہوتا ہے وہ درحقیقت اس سرعت پر مبنی ہوتا ہے جس سرعت سے آلات گو یا ئی حرکت کر سکتے ہیں..... مثلاً میں نے اپنے پڑھنے کا تجربہ کیا تو یہی تیز سے تیز رفتارنی لفظ انگریزی میں ۱۳۸۸ خراسوی میں ۱۱۱۱ المانی یعنی جرمن زبان میں ۱۱۱۱ ایٹالیوی میں ۱۱۱۱ لاطینی میں ۱۱۱۱ اور یونانی میں ۱۱۱۱ ثانیہ تھی۔ دوسروں پر جو تجربے کئے ان نتائج کی حیرت ناک طابق پر تصدیق ہوتی ہے۔ موضوع کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ وہ اپنی زبان کی نسبت غیر زبان کو نسبتاً سست رفتار سے پڑھتا ہے یہی وجہ ہے کہ باہر کے لوگ جب اپنی زبان میں گفتگو کرتے ہیں تو ہم کو ایسا معلوم ہوتا کہ بہت تیزی کے ساتھ بول رہے ہیں۔

اشارہ کے رنگ اور تصویروں کے دیکھنے اور ان کے زبان سے بتانے میں معنی مدت صرف ہوتی ہے اس کا تعین بھی اسی طریق پر کیا گیا۔ رنگوں اور تصویروں کے لیے تقریباً ایک ہی (۱/۲ سیکنڈ سے کچھ زیادہ) مدت صرف ہوتی ہے۔ اور یہ تقریباً الفاظ و حروف سے دگنی ہوتی ہے۔ اور تجربات جو میں نے کئے ہیں ان سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک رنگ یا تصویر کے پہچاننے میں تو الفاظ و حروف کی نسبت کم مدت صرف ہوتی ہے لیکن زبان سے اسکا نام لینے میں زیادہ دقت صرف ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ الفاظ و حروف کی حالت میں تصور اور زمام کے مابین اس کثرت سے اتلاف ہوا ہے کہ نام لینے کا عمل خود بخود ہو جاتا ہے۔ رنگوں اور تصویروں کی حالت میں ہم کو ارادی کوشش سے نام کا انتخاب کرنا پڑتا ہے۔

ڈاکٹر رومینز نے چند ایسے اشخاص کا جو بہت بڑھنے کے عادی تھے باہم بڑھنے کی رفتار میں مقابلہ کیا۔ اس میں حیرت ناک اختلافات منکشف ہوئے ہیں یعنی ان میں ۴:۱ تک کا فرق معلوم ہوا۔ بالفاظ دیگر ایک شخص دوسرے سے چار گنا تیز بڑھ سکتا تھا۔ علاوہ ازیں یہ کبھی معلوم ہوا کہ آہستہ بڑھنے اور سمجھنے کی قوت میں بھی کوئی تعلق نہیں۔ اس کے برعکس جب تمام تر کوشش سمجھنے اور یاد کرنے پر صرف کیجاتی ہے تو تیز بڑھنے والے سست بڑھنے والوں کی نسبت جو کچھ بڑھتے ہیں اسکو بہتر طور پر بیان کر سکتے ہیں۔ میرا تجربہ ہے کہ جو شخص سب سے زیادہ تیز بڑھتا ہے وہی سب سے زیادہ سمجھ کر یاد بھی رکھ سکتا ہے۔ اسکے بعد ڈاکٹر رومینز کہتے ہیں کہ رعیت ادراک (جس کا اس طرح سے تجربہ کیا گیا ہے) اور ذہنی فعالیت میں (جس کا امتحان ذہنی کام کے عام نتائج سے ہوتا ہے) کوئی تعلق نہیں ہے۔ کیونکہ میں نے سائنس ادبیات کے بعض مشہور علماء پر تجربہ کیا اور ان سب کو میں نے سست خوان پایا ہے۔

مقالہ توجہ کو بھی زمانہ و عمل کے تعین میں بہت بڑا دخل ہے۔ اگر کوئی شے پہلے سے ہم کو پریشان کر رہی ہو یا دوران تجربہ میں پریشان کر دے تو اس سے مدت نسبتاً طویل ہو جاتی ہے۔

میں بچوں کا جمع ہونا اکل عصبی مرکزوں کا یہ عام قانون ہے کہ جو بچہ بجائے خود عصبی مرکز کو پہنچ کرنے اور اخراج عصبی کے عمل میں لانے کیلئے ناکافی

موگا، اگر وہ ایک یا دو ایسے بچوں کے ساتھ مل کرے (جو خود بھی اسی طرح سے ناکافی ہوں، تو اخراج کا وقوع میں آ جانا ممکن ہوتا ہے۔ اسکے سمجھنے کا قدرتی طریقہ ہی ہے کہ دباؤ جمع ہو جاتے ہیں۔ جو آخر کار عصبی مزاحمت پر غالب آ جاتا ہے ان میں سے پہلے سے داخلی ہیجان اور حسیت پیدا ہوتی ہے۔ اور آخری کی مثال اس تنکے کی سی ہوتی ہے جو اونٹ کی کمر توڑ ڈالتا ہے۔

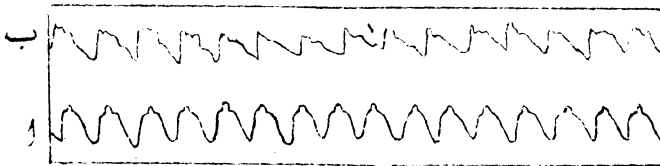
اس کا ثبوت بہت سے حضوریاتی اختیارات سے ملتا ہے۔ جس کی تفصیل یہاں درج نہیں کی جاسکتی لیکن عمل کے باہر بھی ہم اصول جمع ہجما ت کو اپنی روزمرہ کی ضروریات میں استعمال کرتے رہتے ہیں۔ اگر گاڑی کا گھوڑا اڑ جائے اور کوئی تدبیر اس کے چلانے میں کارگر نہ ہو تو سب تدابیر ایکلیخت ہی استعمال کی جاتی ہیں۔ کو چوان باگ ڈورا اور آواز سے کام لیتا ہے ایک شخص برابر سے اسکے سر کو کھینچتا ہے، دوسرا اسکے پیچھے ہنہڑا رہتا ہے کچھ لوگ گاڑی دھکیلتے ہیں تو اس کی ضد بالعموم ختم ہو جاتی ہے۔ اور وہ ہنسی خوشی اپنی راہ پر لگ لیتا ہے۔ اگر ہم کوئی بھولا ہوا نام یا واقعہ یاد کرنا چاہتے ہیں تو تمام ممکنہ نشانات کی طرف خیال دوڑاتے ہیں۔ تاکہ ان کا متحدہ عمل اس شے کو یاد دلادے جس کو ان میں سے اکیلا کوئی یاد نہیں دلا سکتا۔ مردہ شکار کا شکاری جانور تعاقب نہیں کرتا۔ لیکن اگر اس میں حرکت بھی محسوس ہوتی ہے تو پھر وہ فوراً تعاقب کرتا ہے بروک کا مشاہدہ ہے کہ نیندِ دماغ کی مرغیاں جو آنکھوں کے سامنے پڑے ہوئے دانوں کو بھی نہ چاک سکتی تھیں، اس وقت چمکنے لگیں جب دانے زمین پر اتنے زور کے ساتھ پھینکے گئے کہ ان کے گرنے کا شور ہوا۔ ڈاکٹر ایلن تمھاسن نے کچھ مرغی کے بچے درسی برنگلو اے ان کو چند روز تک درسی ہی پر رکھا۔ درسی پر چرچر کرنے کا رجحان مطلق ظاہر نہ ہوا۔۔۔۔۔ لیکن ڈاکٹر موصوف نے اس پر کچھ بچہ ہی ڈلوادی۔۔۔۔۔ تو مرغی کے بچوں نے فوراً حرکات شروع کر دیں۔

اجنبی شخص اور تاریکی دونوں کتوں میں خوف اور بے اعتباری کے خیالات

پیدا کرتی (اور اسی وجہ سے انسانوں میں بھی یہ چیزیں خوف کا باعث ہوتی ہیں) ممکن ہے کہ ان دونوں سے کوئی سا ایک سبب خارجی علامات کے متہج کرنے میں کامیاب نہ ہو۔ لیکن جب دونوں مل جاتے ہیں یعنی جب اجنبی شخص اندھیرے میں ملتا ہے تو کتا بھی بھونکتا ہے۔ خواجہ والے جمع ہیبات کے اثر سے خوب واقف ہوتے ہیں۔ یہ مڑک پر ایک لائن میں اپنے خواجے لیکر بیٹھتے ہیں اور رینگے اکثر آخری سے خریدتا ہے۔ ایک شے پر بار بار اس کی نظر پڑتی ہے۔ اس تکرار کی بنا پر جس شے کو اس نے پہلے سے نہ لیا تھا آخری سے لے ہی لیتا ہے۔

دماغ کی دوسری درجہ قشر دماغ کے ہر حصے میں یہ بات ہے کہ جب اسکو بجلی سے متاثر کیا جاتا ہے تو موضوع کے دوران خون اور نفس دونوں

پر اثر پڑتا ہے۔ خون کا دباؤ تمام جسم میں زیادہ ہو جاتا ہے۔ اگر جسم کی رقبہ زیادہ ذکی احساس ہوتے ہیں، لیکن ان کے علاوہ بھی اور تمام قشر کے متاثر کرنے سے یہی نتیجہ ہوتا ہے۔ قلب کی حرکت کی سستی اور تیزی بھی مشاہدہ میں آئی ہے۔ میسولنے اپنے آلم خون نما کو استعمال کر کے دریافت کیا ہے کہ ذہنی کام کرتے وقت بازوؤں کی طرف خون کی آمد کم ہو جاتی ہے۔ اور شریانی تناؤ بڑھ جاتا ہے۔



نقل نبرہ بعضی حالت اور دماغ کی سکون کی حالت میں ب دماغ کی عمل کی حالت میں (ازیمو)

خفیف ترین جذبہ بھی بازوؤں کے کھینچنے کا موجب ہوتا ہے اچانکہ پروفیسر لڈوگ کے عمل میں داخل ہونے سے بازو کھینچ گئے۔ خود دماغ بہت ہی دعائی عضو ہے۔ یہ بالکل اسفنج کی طرح خون سے پر ہوتا۔ میسو کے ایک اور اختیار سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب مائخون کی طرف خون کم جاتا ہے تو دماغ

کی طرف زیادہ جاتا ہے۔ موضوع کو ایسی چیز پر لٹا یا لگیا جسکا توازن خفیف سے تفسیر بدل جاتا تھا۔ اگر سر کی طرف ذرا سے وزن کا اضافہ ہوتا تو یہ سر کی طرف جھک جاتی۔ اور اگر ٹانگوں کی طرف ذرا بھی اضافہ ہوتا یہ اس طرف جھک جاتی تھی۔ وقت موضوع میں کوئی ذہنی فعل واقع ہوتا اس کے سر کی طرف کا سر اجسم میں خون کی تقسیم ہونے کی بنا پر جھک جاتا تھا۔ لیکن ذہنی فعلیت کی وقت دماغ کی طرف خون کے زیادہ آنے کا بہترین ثبوت میسوکے وہ مشاہدات ہیں جو اس نے ان میں اختصاص میں کیے ہیں جن کی کھوپری کی پٹری ٹوٹ گئی تھی، اور اس وجہ سے دماغ بالکل نظر آتا تھا۔ عضویات کا یہ عالم اپنی کتاب میں ان آلات کا ذکر کرتا ہے جن سے اس نے بنص دماغ کا براہ راست خود اسی سے خط کھینچ کر مطالعہ کیا ہے۔ جس وقت موضوع سے مخاطب کیا جاتا تھا۔ یا جب وہ فاعلاً طور پر سوچتا تھا تو اس کے جملہ کے اندر خون کا دباؤ بڑھ جاتا تھا۔ مثلاً زبانی حساب کا کوئی سوال کرتے وقت میسواپنی کتاب میں ایسے بہت سے نقشے دیتا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ جب ذہنی فعلیت کی رفتار تیز ہوتی ہے خواہ یہ عقلی ہو یا جذبی تو مقدار خون جو دماغ میں موجود ہوتی ہے اس میں نوراً تغیر واقع ہوتا ہے۔ ایک بار ایک عورت اس کے زیر تجربہ تھی۔ اس کی دماغی بنص کی تحقیق کرتے وقت میسونے یہ دیکھا کہ خون کی آمد دماغ میں دفعۃً بہت زیادہ ہو گئی ہے جس کا بظاہر کوئی داخلی یا خارجی سبب معلوم نہیں ہوتا۔ لیکن بعد میں اس نے ڈاکٹر سے اس امر کا اقرار کیا کہ اس وقت میرے ایک کھوپری نظر پڑ گئی تھی جو کرے میں ایک کرسی پر رکھی ہوئی تھی۔ اس سے مجھ میں ایک خفیف سے جذبہ کی سی کیفیت پیدا ہو گئی تھی۔

دماغی حرارت | دماغی فعلیت کے ساتھ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ مقامی حرارت خارج ہوتی ہے۔ اس ذیل میں سب سے پہلے ڈاکٹر جے

ایس لومبارڈ نے ۱۸۶۶ء میں کام کیا ہے۔ نہایت ہی عمدہ قسم کے تھرمامیٹروں اور برقی آلوں کو سر کی جلد سے لگا کر انھوں نے معلوم کیا کہ۔ انسان جس قسم کا بھی ذہنی کام کرے مثلاً حساب کتاب اشعار کا پڑھنا خواہ آہستگی کے ساتھ یا باواز

اور ان کے علاوہ خاص طور پر جذبی میحانات مثلاً خوف غصہ وغیرہ میں اسکی حرارت بڑھ جاتی ہے۔ جو شاؤ و نا درہی ایک درجہ فیئر ہینٹ سے زیادہ ہوتی ہے۔

۱۸۷۱ء شرف صاحب نے اسی موضوع کو لیا۔ اور زندہ کتوں اور مرغی کے بچوں کے سروں میں حرارت معلوم کرنے والی برقی سوئیاں داخل کر دیں جب ان کو ان سوئیکوں کی عادت ہو گئی تو اب انھوں نے ان جانوروں کا مختلف حصوں کے ذریعہ سے امتحان شروع کر دیا مثلاً لمسی بصری سمعی وغیرہ۔ انھوں نے دیکھا کہ ان حصوں کے وقت دماغ کی حرارت میں اچانک نہایت ہی باقاعدگی کے ساتھ تبدیلی واقع ہو جاتی ہے۔ مثلاً وہ کتے کی ناک کے سامنے خالی کاغذ کا ٹکڑا لائے کتابے حس و حرکت پڑا رہا۔ لیکن اسکی دماغی حرارت میں خفیف سا تغیر نظر آیا، لیکن جب کاغذ پر ایک گوشت کی بوٹی چسپا کر ڈالی گئی تو حرارت میں تغیر زیادہ ہوا۔ اور دیگر اختبارات سے شرف صاحب یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ حسی فعالیت دماغی ریشوں کی حرارت کو بڑھا دیتی ہے۔ لیکن انھوں نے اضافہ حرارت کے مقام کے دریافت کرنے کی کوشش نہیں کی۔ صرف اسی قدر دریافت کر کے چھوڑ دیا کہ جس قسم کی بھی حس پیدا کی جائے دونوں نصف گروں کی حرارت بڑھ جاتی ہے ڈاکٹر ایمیدون نے منہ اندر اس حرارت کا مقام دریافت کرنے کی کوشش کی عضلی انقباضات سے پیدا ہوتی ہے۔ انھوں نے چند نہایت عمدہ سطحی مقیاس الحرارة سر کی جلد پر لگائے۔ ان کی تحقیق ہے کہ جب جسم کے مختلف عضلات دس منٹ یا زیادہ عرصہ تک نہایت زور و قوت کے ساتھ موڑے جاتے ہیں تو سر کی جلد کے مختلف حصوں کی حرارت بڑھتی ہے۔ یہ رقبہ عمدہ نقطہ ماسکہ رکھتے ہیں، اور حرارت بعض اوقات ایک درجہ فیئر ہینٹ سے بھی بڑھ جاتی ہے۔ زیادہ تر یہ رقبہ ان مرکزوں کے مطابق ہوتے ہیں جن کو فیروز اور دیگر حضرات نے بعض دیگر اسباب کی بنا پر ان حرکات سے منسوب کیا ہے، صرف یہ کھوپڑی کا زیادہ حصہ ٹھیکہ ہے۔

فاسفورس اور شعور اس موضوع پر عموماً اس قدر نوویات مشہور ہیں کہ اگر میں بھی اس جگہ اختصار کے ساتھ اس پر اپنے خیالات کا اظہار کر دوں

تو قابل گرفت نہ ہوں گا۔ ۱۸۷۶ء میں جب کہ اس موضوع پر عام جوش پھیلا ہوا تھا
 (Ohne phosphor kem Gendanke) تو جرمنی کے مادہ پرستوں کی عام آواز
 تھی۔ دماغ میں بھی جسم کے اور اعضاء کی طرح فاسفورس ہوتا ہے۔ اور اس کے
 علاوہ اور بیسیوں چیزیں ہوتی ہیں اس کا کوئی جواب نہیں دے سکتا، کہ اور تمام
 کیمیاوی اجزا میں سے فاسفورس ہی کو کیوں انتخاب کر لیا جائے یہ بھی کہنا اسی
 قدر صحیح ہو گا کہ بغیر پانی کے فکر نہیں ہو سکتا یا بغیر سوڈیم کلورائیڈ کے
 فکر نہیں ہو سکتا کیونکہ اگر دماغ ایک تخت شکل ہو جائے یا اسمیں $NaCl$ نہ رہے تو بھی
 شعور اسی طرح سے باطل ہو جائے گا جس طرح کہ فاسفورس کے نہ رہنے سے
 امریکہ میں فاسفورس کے مطالعہ نے پروغیہ لیل ایکسین کے اس مقولہ (اب نہیں
 معلوم کہ صحیح طور پر بیان کیا جاتا ہے یا غلط طور پر) سے ترقی کی ہے کہ مچھلی والے
 کسانوں سے زیادہ ذہین ہوتے ہیں۔ کیونکہ یہ مچھلی زیادہ کھاتے ہیں جس میں
 فاسفورس بہت زیادہ ہوتا ہے۔ فاسفورس اور شعور کے تعلق کے
 متعلق جس قدر واقعات بیان کئے جاتے ہیں وہ سب مشکوک ہیں۔
 فکر کے لئے فاسفورس کی اہمیت کے متحقق کرنے کا سیدھا سادہ
 طریقہ یہی ہو سکتا ہے کہ دیکھا جائے کہ آیا دماغ سے ذہنی فعلیت کے وقت
 ذہنی سکون کی نسبت زیادہ فاسفورس خارج ہوتا ہے۔ بدقسمتی سے
 یہ کام براہ راست تو نہیں سکتا۔ صرف پیشاب کے ذریعہ سے کچھ اندازہ
 ہوتا ہے۔ اس کا بہت سے لوگوں نے مشاہدہ کیا ہے۔ بعض کا تجربہ
 ہے کہ دماغی کام کرنے کی حالت میں پیشاب سے فاسفورس کی مقدار
 کم ہو جاتی ہے۔ اور بعض کا تجربہ ہے کہ بڑھ جاتی ہے یہ حیثیت مجموعی ان کے
 مابین کوئی غیر متغیر تعلق دریافت کرنا محض ناممکن ہے۔ جوش خون کی حالت
 میں معمول سے کم فاسفورس پیشاب کی راد سے خارج ہوتا ہے۔
 نیند کی حالت میں زیادہ خارج ہوتا ہے۔ یہ واقعہ کہ فاسفورس
 کے مرکبات عصبی انقباض کی حالت میں مفید ہوتے ہیں اس امر کا ثبوت
 نہیں کہ فاسفورس کا ذہنی فعلیت سے بھی کوئی تعلق ہے۔ فولاد سم الفار

اور دیگر ادویہ کی طرح سے یہ بھی ایک مقوی ہے۔ لیکن جسم میں اندر یہ کیا کام کرتا ہے اس کا ہم کو کچھ علم نہیں۔ علاوہ ازیں یہ مفید بھی بہت ہی کم لوگوں کو ہوتا ہے۔

جو فلاسفہ فاسفورس کے تعلق کی بابت یقین رکھتے ہیں وہ اکثر فکر کو رطوبت سے تشبیہ دیتے ہیں۔ جس طرح سے گردوں میں پیشاب ہوتا ہے یا جگر میں صفرا ہوتا ہے اسی طرح دماغ میں فکر ہوتا ہے۔ یہ تمثیل بالکل غلط ہے۔ کیونکہ جو چیزیں دماغ سے خون میں آتی ہیں (اب وہ کاسٹرن، کیرٹین، زینٹین جو بھی کچھ ہوں) وہ پیشاب اور صفرا کے مشابہ ہیں۔ اور یہی چیزیں حقیقت خارج ہوتی ہیں جس حد تک ان کا ان چیزوں کا تعلق ہے دماغ نیز تھیلی کا غدود ہے۔ لیکن ہم کو جگر اور گردوں کے کسی ایسے فعل کا علم نہیں ہے جس کا کسی طرح سے بھی اس چشمہ فکر سے مقابلہ کر سکیں جو دماغ کی مادی رطوبات کے ساتھ ہوتا ہے۔

باب

عادت

اسکی اہمیت | عام عصبی عمل کی ایک ایسی صورت منور باقی ہے جو بذات خود
نفسیات کیلئے | ایک علیحدہ باب کا موضوع ہونے کی مستحق ہے۔ اس سے

میری مراد عصبی مرکوزوں اور بالخصوص نصف کروں کا وہ رجحان
ہے جس سے عادتیں پیدا ہوتی ہیں۔ عضویاتی نقطہ نظر سے عادت کی پیدائش ماسوا
اس کے کچھ نہیں کہ دماغ میں عصبی اخراج کی ایک نئی نالی بنجاتی ہے جس سے بعض اقسام
کے عصبی توجہ کرنے پر مائل ہوتے ہیں یہ اس باب کا موضوع ہے۔ آئندہ
چل کر جن ابواب میں زیادہ تر نفسیاتی بحث ہوگی وہاں معلوم ہوگا کہ اختلاف
تصورات اور اک حافظ استدلال تعلیم ارادہ اور اس قسم کے اعمال اس
طریق پر اچھی طرح سے سمجھ میں آسکتے ہیں کہ ان کو ان نالیوں کے نتائج خیال
کیا جائے۔

عادت کی بنیاد | عادت کی تعریف کرتے وقت مادہ کے طبعی خواص کی
طبعی ہے۔ | طرف متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ فطرت کے قوانین صرف

غیر متغیر اور ازل عادتیں ہیں جن پر مادہ کی مختلف قسمیں اپنے
اعمال و ردات میں عمل کرتی ہیں۔ مگر عالم حیات میں عادات اس سے زیادہ
متغیر ہوتی ہیں۔ حتیٰ کہ حیلتیں بھی ایک شخص کی دوسرے سے مختلف ہوتی ہیں۔

اور یہی نہیں بلکہ ایک ہی شخص میں واقعات کے لحاظ سے چلمتوں میں تغیر ہو جاتا ہے۔
 سالماتی ظرفہ کے اصول سے تو مادہ کے ایک ایک ذرہ کی عادتیں غیر متغیر ہوتی ہیں۔
 کیونکہ خود ذرہ ایک غیر متغیر شے ہوتا ہے۔ لیکن مادہ کی ایک مرکب مقدار
 کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ کیونکہ یہ مرکب کی ہیئت کی وجہ سے ہوتی ہیں۔ اور خارجی
 قوت یا اندرونی تناؤ سے یہ لحفظہ میں ہیئت ایک دوسری شکل اختیار
 کر سکتی ہے۔ یعنی اگر جسم اس قدر شکل پذیر ہو کہ تبدیل ہیئت سے اس کے اجزا
 منتشر نہ ہو جائیں تو اس کی عادتیں بدل سکتی ہیں۔ تبدیل ہیئت سے یہ ضروری
 نہیں کہ خارجی شکل ہی میں تغیر واقع ہو۔ یہ چھپی ہوئی اور کھلتی بھی ہو سکتی ہے۔
 جس طرح بونے کی سلاخ بعض خارجی اسباب کی بنا پر تقاضا طبعی یا رطوبت آتشگیر
 ہو جاتی ہے۔ پلستر جم جاتا ہے۔ یہ تمام تبدیلیاں نسبتاً سست ہوتی ہیں
 ایسا مادہ ایک حد تک متغیر کر دینے والے سبب کے مانع آتا ہے اس رکاوٹ
 کے دور کرنے میں کچھ دیر لگتی ہے۔ لیکن تدریجی تغیر مادہ کو بالکل پارہ پارہ ہونے
 سے روکتا ہے۔ جب ہیئت بدل جاتی ہے تو وہی جمو واس نہی ہیئت میں اس
 کی نسبتی پائیداری اور عادات کی شرط ہو جاتا ہے۔ وسیع معنی میں شکل پذیری
 کے یہ معنی ہیں کہ شے کی ساخت اس قدر کمزور ہے کہ وہ کسی اثر سے متاثر
 تو ہو جاتی ہے مگر ساتھ ہی اس کی ساخت اس قدر مضبوط ہے کہ فوراً متاثر
 نہیں ہوتی۔ ایسی شے نسبتاً پائیدار حالت میں ایک نئی قسم کا مجموعہ
 عادات رکھتی ہے۔ عضوی مادہ اور بالخصوص جسمانی رشتوں میں اس قسم کی
 شکل پذیری کی قوت بہت ہی زیادہ ہوتی ہے۔ اس لئے ہم بلا تامل مندرجہ
 ذیل کو بطور اپنے مقدمہ اول کے قائم کئے دیتے ہیں کہ ذمی روح اجسام میں منظر
 عادت عضوی مادہ کی شکل پذیری پر مبنی ہوتا ہے۔ جس کے یہ اجسام
 بنے ہوتے ہیں۔

اس لئے فلسفہ عادات طبیعیات کا ایک باب ہے۔ نہ کہ عضویات
 و نفسیات کا۔ حال کے تمام عمدہ مصنف اس امر کو تسلیم کرتے ہیں کہ عادت
 و حقیقت ایک طبعی قانون ہے۔ وہ اکتسابی عادات کے حامل غیر ذمی روح

مادہ کی عادات کی طرف توجیہ دلاتے ہیں۔ چنانچہ موسویوں ڈی مونٹ لکھتے ہیں
 اس امر سے ہر شخص واقف ہو گا کہ کپڑا کچھ دنوں کے استعمال کے بعد
 جسم کے لئے زیادہ موزوں و مناسب ہو جاتا ہے۔ اسکے ریشوں میں ایک قسم کا
 تنبیہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اور یہ تغیر اس شے کی ایک نئی عادت ہوتی ہے قفل
 کچھ دنوں استعمال ہونے کے بعد اچھی طرح سے پھرتا ہے۔ ابتداء اس کی
 ساخت کی بعض نامہوار یوں پر غالب آنے کے لئے کچھ قوت صرف کر نیکی
 ضرورت پڑتی ہے ان کی مخالفت پر غالب آنا ہی منظر عادت ہے۔
 مڑے ہوئے کاغذ کو دوبارہ موڑنے میں اس قدر محنت کی ضرورت نہیں
 ہوتی یہی حال نظام عصبی کا ہے۔ خارجی اشیاء کے ارتسامات اپنے لئے روز بروز
 زیادہ مناسب راستہ بتاتے جاتے ہیں۔ اور کچھ عرصہ منقطع رہنے کے بعد جب
 اسی قسم کے خارجی ہیجان ہوتے ہیں تو ہمیں جیانی مظاہر کا اعادہ ہوتا ہے
 یہ کچھ نظام عصبی ہی پر موقوف نہیں۔ زخم کا نشان کہیں بھی ہو جسم کے
 اور تمام حصوں سے اس کی قوت مخالفت کم ہو گی۔ گرد و پیش کے حصوں کی نسبت
 چھٹن جلد سوزی و گرمی کی تکالیف کا اس پر زیادہ اثر ہو گا جس پہنچے میں ایک
 دفعہ موج آگئی ہو، جو پہنچا ایک دفعہ اتر گیا ہو اس میں موج آجانے اور اس کے
 اتر جانے کا زیادہ احتمال ہوتا ہے۔ جن جوڑوں پر وجع مفاصل یا نقرس کا دورہ
 پڑ چکا ہے۔ یا جوانی پر دے زکام کا مسکن رد چکے ہیں ہر بار جب مرض کا حل
 ہو گا ان کے متاثر ہو جانے کا زیادہ اندیشہ ہوتا ہے۔ حتیٰ کے علالت صحت
 کی مستقل طور پر برنگہ لے لیتی ہے۔ خوب نظام عصبی میں بہت سی بیماریاں صرف
 اس وجہ سے مستقل ہو جاتی ہیں کہ ایک بار ان کی ابتدا ہو جاتی ہے۔ اور اگر
 دوا کے زور سے چند لمحے روک دیئے جاتے ہیں تو پھر قوتیں عود کر آتی ہیں۔
 اور اعضاء دستور اپنا کام کرنے لگتے ہیں۔ مرگی۔ وجع اعصاب تشنج بے خوابی
 وغیرہ اس کی امثلہ ہیں۔ عادات کی نسبتہ ظاہر امثلہ کو نو۔ دیکھو کہ جو لوگ
 غیر معمولی جذبہ کا شکار ہوتے ہیں۔ یا جنہیں محض غصے شکایت یا چڑچڑے پن کی عادت
 ہوتی ہے ان پر اکثر اوقات انعطاف توجہ کا طریقہ علاج کس قدر مفید ثابت

ہو جاتا ہے۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ کس قدر عداالت کی علامات محض عصبی اعضا کے جمود کی وجہ سے تھیں، جو ایک بار غلط راستہ پر لگا دئے گئے تھے۔

اگر عادات مادہ کے خارجی اسباب سے کیفیت پذیر ہو جانے کی قوت کا نتیجہ ہیں تو یہ بات فوراً معلوم ہو سکتی ہے کہ کن خارجی اثرات سے داغی مادہ کیفیت پذیر ہو سکتا ہے۔ میکانی دباؤ سے نہیں ہوتا۔ حرارتی تغیرات سے نہیں ہوتا۔ ان قوتوں میں سے کسی سے متاثر نہیں ہوتا جن سے ہمارے جسم کے اور اعضا متاثر ہوتے ہیں۔ کیونکہ جیسا کہ دوسرے باب کی ابتدا میں بیان کر چکے ہیں فطرت نے دماغ کو اس قدر محفوظ و مستور بنایا ہے کہ اس پر صرف دو قسم کے اثر ہو سکتے ہیں۔ اول تو خون کے ذریعہ سے دوسرے عصبی سہول کے ذریعہ سے قشر دماغ جس چیز سے خاص طور پر متاثر ہوتا ہے وہ ان عصبی سہول کے ذریعہ سے ہی ہوتے ہیں۔ جب توجہ ایک بار داخل دماغ ہو جاتا ہے تو پھر اس کے باہر نکلنے کے لئے راستہ ہونا ضروری ہوتا ہے۔ خارج ہوتے وقت جن راستوں سے یہ خارج ہوتا ہے وہاں اپنے نشانات چھوڑ جاتا ہے اب جو کچھ یہ توجہ کر سکتے ہیں وہ یہ ہوتا ہے کہ یا تو قدیم راستوں کے نشانات کو زیادہ گہرا کر دیں یا نیا راستہ قائم کریں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ دماغ میں آلات حس کے توجہات اگر نہایت آسانی کے ساتھ ایسے راستے قائم کر دیتے ہیں جو آسانی کے ساتھ محو نہیں ہوتے۔ کیونکہ بلاشبہ ایک سادہ عادت اور تمام عصبی واقعات کی طرح سے امثالاً لنگانے یا جیبوں میں ہاتھ ڈالنے یا ناخنوں کے کاٹنے کی عادت یہ کابھی کی طور پر اضطرابی اخراج کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اور اگر تشریحاً اس کی توجہ کی جائے تو یہ نظام عصبی کے اندر ایک راستہ نظر آئے گی۔ پیچیدہ ترین عادتیں جیسا کہ ہم ابھی آگے چل کر زیادہ تشریح کے ساتھ بیان کریں گے اسی نقطہ نظر سے ایسے مسلسل اخراجات ہوتے ہیں جو اضطرابی راستوں کی بنا پر عصبی مرکوزوں میں واقع ہوتے ہیں۔ یہ اس قدر منظم ہوتے ہیں کہ ایک دوسرے کو بتدریج مسلسل طور پر پہنچ کر دیتا ہے۔ یعنی ایک عضلی انقباض سے جو ارتسام ہوتا ہے وہ دوسرے کے لئے جمع بن جاتا ہے۔ یہاں تک کہ

آخری ارتسام اس سلسلہ کو منقطع اور اس عمل کو روک دیتا ہے۔

یہ بھی خیال رکھنا چاہیے کہ زندہ مادہ کی ساخت میں جو تغیرات ہوتے ہیں ممکن ہے وہ بھی سجان مادہ کے تغیرات کی نسبت زیادہ سریع ہوں۔ کیونکہ زندہ مادہ سے مسلسل طاقت پہنچتی رہتی ہے۔ بعض اوقات وہ جسم کی اصل ساخت کو قوت پہنچانے کے بجائے اس اثر کو قوی کر دیتا ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ اپنے دماغ یا عضلات سے اگر ہم نئے طور پر کام لیں تو کچھ دیر کے بعد ہم تھک جاتے ہیں اور اس وقت اس مشق کو جاری نہیں رکھ سکتے لیکن ایک یا دو دن کے آرام کے بعد جب ہم وہی کام کرتے ہیں تو ہم میں جو اس کام کے کرنے کی قوت پیدا ہو جاتی ہے بعض اوقات وہ خود ہم کو حیرت میں ڈال دیتی ہے۔ میں نے اس کا نئی تان کے سیکھنے میں اکثر تجربہ کیا ہے۔ اسی بنا پر ایک جرمن مصنف کہتا ہے کہ ہم تیرا سردی میں اور برف پر چلنا گرمی میں سیکھتے ہیں۔

عادت کے | اول تو عادت ہماری حرکات کو سادہ و صحیح اور مکان کو کم عملی اثرات | کر دیتی ہے انسان ان امور کے انجام دینے سے جن کے انجام دینے کا اس کے عصبی مرکبوں میں پہلے سے انتظام

ہوتا ہے بہت زیادہ امور کے انجام کا رجحان رکھتا ہے۔ اور حیوانوں کے اکثر عمل خود بخود ہوتے ہیں۔ لیکن انسان میں ان کی تعداد اس قدر زیادہ ہوتی ہے کہ ان میں سے اکثر مطالعہ و مشاققہ کے نتائج ہوتے ہیں۔ اگر مشق انسان کو کامل نہ بنا دیتی اور عادت سے عصبی اور عضلی قوت میں کفایت نہ ہوتی تو اس کی حالت نہایت ہی افسوس ناک ہوتی۔ چنانچہ ڈاکٹر ماڈسلے لکھتا ہے۔

اگر ایک فعل چند بار کئے جانے کے بعد پہلے سے سہل نہ ہو جاتا، اور اگر ہر بار اس کے کرنے کے لئے شعور کو اس کی طرف سے مائل کرنا پڑتا تو ظاہر ہے زندگی بھر کے کل افعال ایک یا دو تک محدود ہو جاتے۔ اور کسی قسم کی ترقی عمل میں نہ آتی ایک شخص دن بھر کپڑے بدلنے اور اتارنے میں مشغول رہتا۔ اپنے جسم کی حالت کے مطالعہ میں اس کی تمام قوت و توجہ صرف ہو جاتی۔ ہاتھوں کا دھونا اور بٹنوں کا لگانا اس کے لئے ہر بار اسی قدر دشوار

موتا جتنا کہ بچے کے لئے پہلے پہل ہوتا ہے۔ علاوہ ازیں وہ اپنی ان کوششوں سے بالکل تھک کے چور ہو جایا کرتا۔ خیال کرو کہ بچے کو کھڑا ہونا سکھانے میں کس قدر دشواری کا سامنا ہوتا۔ اور پھر دیکھو کہ اب وہ کس قدر بہولت کے ساتھ کھڑا ہو جاتا ہے کہ اس میں کوشش کا شائبہ تک نہیں ہوتا۔ کیونکہ جہاں ثانوی ازخو ہونے والے افعال تقریباً بلا کسی تکان کے ہو جاتے ہیں۔ اور اس اعتبار سے عضوی اور جبلی اضطرابی حرکات کے مشابہ ہیں وہاں ارادی کوشش کا شعور بہت ہی جلد ٹھکا دیتا ہے۔ اگر حرام مغز میں حافظہ نہ ہو تو یہ محض لغو قسم کا حرام مغز ہوگا انسان جب تک تندرست ہے اس وقت تک اس خود حرکتی عمل کے فوائد کو پوری طرح سے نہیں سمجھ سکتا۔

دوسرے یہ کہ عادت سے شعوری توجہ جو افعال کیلئے ضروری ہوتی

ہے، کم ہو جاتی ہے۔

اسکو یوں سمجھو کہ اگر ایک کام کے کرنے سے اوج دس من صی بھی حوادث کی بتدریج ضرورت ہوتی ہے تو شعور ارادی اور بہت سی غلط صورتوں میں سے جو سامنے آتی ہیں ان کو انتخاب کرتا ہے۔ لیکن عادت سے بہت جلد یہ بات پیدا ہو جاتی ہے کہ ایک واقعہ خود اپنے بند کے واقعہ کو یاد دلاتا ہے اور اس کے علاوہ شعور کے سامنے کوئی صورت نہیں آتی۔ اور شعور ارادی سے کام لینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ یہاں تک کہ اسکے واقعہ ہوتے ہی اس طور سے خود بخود سلسلہ مرتب ہو جاتا ہے۔ کہ گویا ایک زنجیر میں بندے ہوں۔ جب ہم چلنا بگھوڑے کی سواری تیرنا۔ بزن پر چلنا باگھنا ہارنیم وغیرہ بجانا یا گانا سیکھتے ہیں تو غلط اور غیر ضروری حرکات ہر لمحہ ہم کو پریشان کرتی ہیں۔ لیکن جب ہم کو مشق ہو جاتی ہے تو صرف یہی نہیں کہ خفیف سی عضلاتی حرکت سے مطلوبہ نتائج حاصل ہو جاتے ہیں بلکہ یہ ایک فوری ولحی علامت سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ شکاری پرندہ کو دیکھتا ہے اور قبل اس کے کہ وہ اس کے ہونے یا نہونے پر غور کرے وہ نشانہ لگا کر اس کو شکار بھی کر چکتا ہے۔ حریف کی تلوار کا خفیف سی چمک ہوتی اور شیریں دیکھتا ہے کہ اس نے حریف کے وار کو خالی

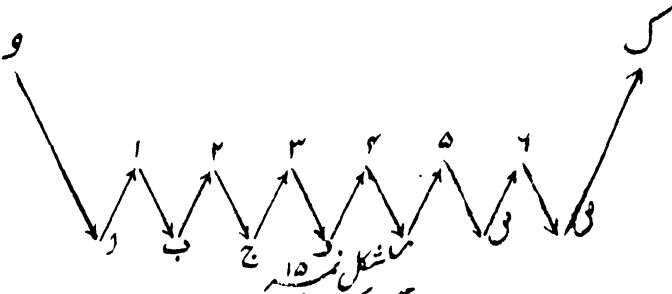
بھی دیا اور اپنا وار بھی کر چکا۔ موسیقی حروف پر یوں ہی ایک نظر پڑی اور پساً نو
 بجانے والے کی انگلیاں بہت سے سروں کو بجا گئیں۔ اس طرح سے یہی نہیں
 ہوتا کہ ہم ٹھیک بات ٹھیک موقع پر کرتے ہیں بلکہ اگر ہم کو عادت ہو جاتی
 ہے تو غلط بات غلط موقع پر بھی کر گزرتے ہیں۔ کون ہے جس نے دن میں اپنی
 صدری اتارنے کے بعد کبھی گھڑی کو کوکنا شروع نہ کر دیا ہو یا کسی دوست
 کے دروازے پر پہنچ کر جب سے سبھی نہ نکال لی ہو۔ بعض لوگوں کے متعلق
 سنا ہے کہ سونے کے کمرے میں کھانا کھانے کے کپڑے بدلنے کے لئے جاتے ہیں۔
 لیکن آخر ایک ایک کپڑا اتار کر بستر پر لیٹ جاتے ہیں۔ بات کیا ہے؟ پہلی
 چند حرکات کے بعد روزانہ یہی ہوا کرتا تھا۔ ہر شخص بعض روز مرہ کی چیزیں
 عادتاً کرتا ہے۔ مثلاً منہ ہاتھ دھونے کے بعد الماری کا کھولنا وغیرہ لیکن ان
 امور کی ہمارے شعور کے اعلیٰ مرکوزوں کو بہت ہی کم خبر ہوتی ہے۔ یہ ایک
 کوئی شخص نہیں بتا سکتا کہ کونسا موزہ کونسا جوتہ کونسا پانچوہ پہلے پہنتا ہے۔
 اسکو پہلے ذہن میں اس فعل کا عادیہ کرنا ہوتا ہے اور اکثر یہ بھی ناکافی ثابت
 ہوتا ہے۔ فعل ہو جاتا ہے یہی حال اس قسم کے سوالات کا ہے۔ اور دروازے کا
 کونسا پٹ پہلے کھلتا ہے یا دروازہ کس طرف کو کھلتا ہے۔ میں ان سوالات
 کا کوئی جواب نہیں دے سکتا۔ مگر میرا ذہن کبھی ان افعال کے کرنے میں غلطی بھی
 نہیں کرتا۔ کوئی شخص یہ نہیں بتا سکتا کہ وہ کس طرف کے بال یا دانت پہلے
 صاف کرتا ہے یا اس ہمہ یہ بات تقریباً یقینی ہے کہ ہر شخص کے لئے اسکی ترتیب
 پہلے سے متعین ہوتی ہے۔

ان نتائج کو ہم مندرجہ ذیل طریق پر بیان کر سکتے ہیں۔

عادی فعل میں جو فتنے ہر نئے عضلی انقباض کو اپنی مقررہ ترتیب کے

ساتھ عمل میں لاتی ہے وہ خیال یا ادراک نہیں بلکہ حس ہوتی ہے جو ابھی ختم
 ہونے والے عضلی انقباض سے پیدا ہوتی ہے۔ صحیح معنی میں جو فعل ارادی
 ہوتا ہے اس رہبری و رہنمائی کے لئے کل فعل کے دوران میں تصور ادراک
 و ارادہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ عادی فعل میں محض حس رہبری کیلئے کافی ہوتی

اور دماغ و ذہن کے اعلیٰ لطیقات مقابلہ آزاد رہتے ہیں۔ اسکی مند بخیر ذیل شکل سے وضاحت ہو جائے گی۔



یہ فرض کرو کہ اب ج درس میں عضلی انقباضات کے ایک مادتی سلسلہ کو ظاہر کرتے ہیں۔ اور فرض کرو ۱ - ۲ - ۳ - ۴ - ۵ - ۶ - ان حصوں کو ظاہر کرتے ہیں جو علم شدہ ان عضلی انقباضات کے بتدریج ہونے سے ہوتی ہیں۔ جس بالعموم ان حصوں میں ہوں گی جو حرکت کر سکتے۔ لیکن یہ آنکھ یا کان پر اس حرکت کے نتائج کے طور پر بھی ہو سکتی ہیں۔ کیونکہ صرف انھیں کے ذریعہ سے ہکو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ آیا عضلہ مڑا ہے یا نہیں۔ جب اب ج درس میں اس کے سلسلہ کو انسان سیکھتا ہے تو ان میں سے ہر ایک حصہ پر ایسا ذہن علم شدہ توجہ صرف کرتا ہے۔ ہم ہر ایک حرکت کا دل ہی دل میں امتحان کرتے ہیں۔ اور دیکھتے ہیں کہ یہ صحیح طور پر بھی ہوتی ہے یا نہیں۔ پھر دوسری حرکت کی طرف بڑھتے ہیں۔ اس میں ہم تامل کرتے ہیں جھجکتے ہیں مقابلہ کرتے ہیں۔ پسند کرتے۔ ترک کرتے پھر اختیار کرتے ہیں۔ اور آئندہ حرکت کا حکم تدبیر و تفکر کے بعد تصوری مرکزوں سے صادر ہوتا ہے۔

اس کے برعکس مادتی فعل میں اعلیٰ مرکزوں سے صرف حکم کے آنے کی دیر ہوتی ہے۔ شکل مذکورہ بالا میں اس حکم کو دب سے دکھایا گیا۔ یہ پہلی حرکت یا آخری نتیجہ یا سلسلہ کے کسی عادی شرط کے اور اک کا خیال ہو سکتا ہے۔ مثلاً ہاتھ کے قریب پاؤں کا ہونا۔ موجودہ مثال میں جو بھی شعور سے

حرکت کے کرنے کا خیال یا ارادہ پیدا ہوتا ہے کہ حرکت وقوع میں آجاتی ہے اس کی جو حس ہوتی ہے وہ اضطراب کا باعث ہو جاتی ہے اس کے واسطے سے ج کے عمل میں آنے کا باعث ہوتی ہے۔ اسی طرح سے تا آنکہ سلسلہ ختم ہو جاتا ہے اور اس وقت شعور کو آخری نتیجہ کا علم ہوتا ہے اس وقت شعور کو شکل میں ج سے دکھایا گیا ہے۔ جو حرکت ج کے حسی اثر کا نتیجہ ہے حسی ارتسامات ۱-۲-۳-۴-۵-۶۔ سب کے سب نیچے دکھائے گئے ہیں۔ کیونکہ ان کے متعلق یہ فرض کیا جاتا ہے ان کی جگہ تصویری سطح سے نیچے ہے۔

عامتیں ان حسوں | ہم نے ۱-۲-۳-۴-۵-۶۔ کو حسوں کے نام سے موسوم کیا
پر مبنی ہوئی ہیں جن | ہے۔ اگر یہ حسی ہیں تو ایسی حسی ہونگی جنکی طرف ہم معمولاً
کی طرف توجہ نہیں | توجہ نہیں کرتے۔ لیکن یہ بات بالکل یقینی معلوم ہوتی ہے
ہوتی۔ | کہ یہ غیر شعوری عصبی توجہ تو نہیں ہیں۔ کیونکہ اگر یہ غلط ہوتے
ہیں تو ہماری توجہ فوراً ان کی طرف منحرف ہو جاتی ہے

اشنئیڈر نے ان حسوں کے متعلق جو کچھ لکھا وہ اس لائق ہے کہ ہم اس کو یہاں نقل کریں۔ وہ لکھتا ہے کہ چلتے وقت اگر ہماری توجہ قطعاً دوسری طرف بھی ہو تو بھی یہ امر بہت ہی مشکوک ہے کہ ہم کو اپنے جسم کی حالت کے متعلق کوئی حس نہ ہو اور ہم اپنا توازن قائم رکھ سکیں۔ اور یہ بھی مشکوک ہے کہ ہم کو ٹائٹک کی حرکت کی حس نہ ہو۔ اور ہم آگے بڑھ سکیں۔ بننا بالکل میکانیکل معلوم ہوتا ہے، کیونکہ بننے والی پڑھتی ہو۔ یا اپنی ہجولیوں سے مزے کی باتیں کر رہی تو بھی بنتی رہتی ہے۔ لیکن اگر اس سے پوچھیں کہ ایسا تم کیوں کر کر سکتی ہو تو اس کا وہ یہ توجہ نہ دیکھ کر بنانی خود بخود ہوتی رہتی ہے بلکہ وہ یہ جواب دے گی کہ مجھے بننے کا احساس ہوتا ہے۔ اپنے ہاتھ بنتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ اور یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجھے کیونکر بننا چاہیے۔ اس بنا پر جب توجہ بننے کی طرف نہیں بھی ہوتی اس وقت بھی بننے کی حرکتیں ہوتی ہیں۔ ان حرکتوں کے حس ان کو باقاعدہ رکھتے ہیں۔ دوسری مثال توجہ ایک نیا شخص سارنگی بجانا سیکھتا ہے تو اس کو واہنا بازو اٹھانے سے باز رکھنے کے لئے اسکی داہنی نینل میں

ایک کتاب رکھنی پڑتی ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے کہ اس بازو سے کتاب کو اپنی نبل میں دبائے رکھو۔ کتاب کے مس سے عضلات اور مس کے جو جو احساسات ہوتے ہیں وہ اس کے دبائے رکھنے کی تحریک کرتے ہیں۔ لیکن اکثر ایسا ہوتا ہے کہ مبتدی سروں کے نکالنے میں اس قدر مشغول ہو جاتا ہے کہ کتاب گر جاتی ہے۔ لیکن چند روز کی مشق کے بعد پھر کبھی ایسا نہیں ہوتا۔ خفیف ترین حس کی حس اس کو اپنی جگہ پر رکھنے کے لئے کافی ہوتی ہیں۔ اور کل توجہ سروں کے نکالنے اور بائیں ہاتھ کی انگلیاں چلانے میں صرف ہو سکتی ہے۔ اصول عادت کی عادت ہی طبیعت ثنائی ہوتی ہے۔ یہی ڈیوک آف لنگٹن کا مقولہ ہے کہ ایک عادت دس طبیعتوں کے مساوی ہوتی ہے۔

اخلاقیاتی اور
تعلیمی اہمیت

اور جس حد تک یہ تول صحیح ہے اس کو غالباً ایسے شخص سے بہتر کوئی نہیں سمجھ سکتا جو خود ایک آزمودہ کار سپاہی تھا۔ روزمرہ کی قواعد اور تعلیم و تربیت کی مدت انسان کو بالکل بدل دیتی ہے اور اس کے کردار کے بہت سے رجحانات بالکل الٹ جاتے ہیں۔ پروفیسر کسٹلے ایک کہانی لکھتے ہیں۔ یہ اگرچہ صحیح نہیں مگر یقین کے قابل ضرور ہے۔ ایک پرانا وظیفہ یاب سپاہی اپنا کھانا لئے گھر کی طرف جا رہا تھا ایک مسخرہ نے اس کو دیکھا۔ اور ایک دم کہا اٹیشن۔ اس کے سنتے ہی سپاہی دونوں ہاتھ نیچے چھوڑ کر سیدھا کھڑا ہو گیا۔ اور اس کا کھانا نالی میں گر پڑا۔ وجہ کیا تھی عمر بھر قواعد کی تھی۔ اور اس کے اثرات اس کے نظام عصبی کی ساخت کے جزو بن گئے تھے۔

اکثر ایسی باتوں میں بے سوار کے گھوڑے جگ کی آواز پر مقررہ حرکات کرتے دیکھے گئے ہیں۔ اکثر یا دو جانوروں کی حالت بالکل مشین کی سی ہوتی ہے بلا شک و شبہ اور بلا جھجک اپنے وہ فرائض انجام دیتے ہیں جیسا کہ انھیں سکھا دیا جاتا ہے۔ ان کاموں کے علاوہ اور کسی بات کا ان کے ذہن میں وہم تک نہیں ہوتا جو لوگ قید خانے میں بڑھے ہو جاتے ہیں وہ رہائی کے بعد دوبارہ قید ہونے کی درخواست کرتے ہیں۔ ایک ریل گاڑی میں حادثہ ہوا۔ اس کی

وجہ سے ایک شیر اپنے پیخیرہ کے ٹوٹ جانے کی وجہ سے اس میں سے نکل آیا
 لیکن بھلنے کے ساتھ ہی گویا اپنی نئی ذمہ داریوں سے گھبرا کر وہ پھر پیخیرے میں
 گھس گیا۔ اور جب لوگ پہنچے تو بلا کسی وقت کے ہاتھ گیا۔
 پس عادت سوسائٹی کا عظیم الشان پہنچا اور اس کے محفوظ رکھنے کا
 سب سے بڑا ذریعہ ہے۔ یہی سب کو انتظام و قانون کی حدود میں رکھتی
 ہے یہی امر اوکو غریبوں کے جاسازہ حلوں سے بچاتی ہے۔ یہی سخت ترین
 اور ذلیل ترین پیشوں کو ان لوگوں کو چھوڑنے میں دیتی جو ہوش ہی ان
 پیشوں میں سنبھالتے ہیں۔ یہی چھیرے اور ملاح کو کڑا کے کی سردی میں سندر
 پر رکھتی ہے۔ اور کسان اور چرواہے سے برف کے عینوں میں جنگل میں
 جھوڑی ڈلواتی ہے۔ یہ ہم کو صحرا اور برفانی علاقہ کے لوگوں کے حلوں سے
 بچاتی ہے۔ یہی ہم کو اس امر پر مجبور کرتی ہے کہ جس پیشہ کی ہم نے تعلیم پائی
 ہے۔ یا جس کو اوائل عمر میں اختیار کر چکے ہیں اسی میں اپنی شتمکش حیات کو انجام
 تک پہنچائیں۔ اگر یہ اچھا نہ معلوم ہو تو بھی اسی پر اپنی طبیعت کو مجبور کر کے
 لگائیں۔ کیونکہ اس کے علاوہ اور کسی شے کے لئے ہم موزوں نہیں ہوتے
 اور کسی شے کے شروع کرنا وقت نہیں رہتا چھیس سال ہی کی عمر سے نوجوان سفری عہد
 نوجوان وکیل ڈاکٹر و ڈیریپر پیشہ کی خصوصیات غالب آنا شروع ہو جاتی ہیں۔
 اسی عمر سے نئی قسم سیرت کا جزو بن جاتی ہیں۔ اور انسان کا ایسا جزو
 بن جاتی ہیں کہ وہ ان کو اسی طرح سے نہیں چھوڑ سکتا جس طرح سے اپنے
 کوٹ کی آئینوں کو نہیں چھوڑ سکتا۔ ہمیشہ جمہوری یہ انسان کے لئے
 اچھا ہی ہوتا ہے۔ کہ وہ ان عادتوں کو ترک نہیں کر سکتا۔ دنیا کے حق میں
 یہ بات مفید ہی ہوتی ہے کہ تیس سال کی عمر تک سیرت پلستر کی طرح سے پختہ
 ہو جاتی ہے۔ اور پھر کبھی نرم نہیں ہوتی۔
 اگر تیس سے تیس کا زمانہ عقلی اور حرفتی عادتوں کے لئے بہت اہم ہوتا
 ہے تو تیس کے نیچے کا زمانہ اور بھی زیادہ اہم ہوتا ہے۔ کیونکہ اس میں شخصی
 عادتیں شکل کی کہ پہنچتی ہیں مثلاً آواز تلفظ حرکات و سکنات انداز کلام

بیس سال کے بعد جو زبان سیکھی جاتی ہے اس میں بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ خارجی لہجہ نہ ہو بہت کم ایسا ہوتا ہے کہ ایک نوجوان بہتر سوسائٹی میں لگنا ہارٹ اور گفتگو کے دوسرے عیوب چھوڑ سکے۔ اور خواہ اس کے پاس کتنا ہی ذہن کیوں نہ ہو بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ وہ ایسا لباس رکھ سکے جیسے پیدائشی شرفا کا ہوتا ہے۔ سوداگر اپنا سامان تجارت اس کے آگے نہایت ذوق و شوق سے پیش کرتے ہیں۔ لیکن وہ صحیح قسم کی چیزیں خرید ہی نہیں سکتا۔ ایک نامعلوم قانون تلاش کی طرح سے قوی اس کو اپنے حلقے میں رکھتا ہے اسکی ایسی ہی پوشاک رہتی ہے جیسے سال گذشتہ تھی۔ اور یہ بات تادم مرگ اس کے لئے ایک راز ہی رہتی ہے کہ اس کے دوستوں کو جن کی پوشاک اس سے بہتر ہوتی ہے یہ چیزیں کہاں سے مل جاتی ہیں۔

پس تعلیم کے لئے سب سے ضروری ہے کہ یہ نظام عصبی کو متعلم کا دشمن نہیں بلکہ معاون و مددگار بنائے۔ اس میں علم کا خزانہ اور بنک ہو اور اس دولت کے سود سے وہ آرام اور چین کرے۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ جس قدر ہو سکے ہم زیادہ سے زیادہ افعال کو خود بخود ہو جانے والے اور عادی بنائیں۔ اور ایسے افعال و عادات سے جن کے مضر ہونیکا احتمال ہو اسی طرح سے بچیں جس طرح دبا سے بچتے ہیں جس قدر زیادہ ہم روزمرہ کی زندگی کے افعال غیر طالب سعی اور خود حرکتی بنا سکیں گے۔ اسی قدر ہمارے ذہن کی اعلیٰ قوتیں اپنا صحیح کام کرنے کے لئے آزاد ہوں گی۔ اس سے زیادہ بدبخت بھی شاید ہی کوئی شخص ہوتا ہو جسکو تلوں کے علاوہ اور کسی شے کی عادت نہ ہو۔ اور جس کو ہر بار سگار جلانے وقت چائے پینے وقت، چھتے بیٹھے وقت۔ غرض کہ ہر کام کے کرنے سے پہلے ارادی تمتق و تدبیر کی ضرورت پڑتی ہو۔ ایسے شخص کا ادھا وقت تو ان امور کا فیصلہ کرنے میں گزر جاتا ہے جس کی اس کو ایسی عادت ہونی چاہیے تھی کہ گویا اس کے شعور کے لئے بالکل موجود ہی نہ ہوتے۔ الرتعلین میں سے کسی کے اس قسم کے روزمرہ کے فرائض جزو عادت نہ بنے ہوں تو اس لمحہ سے اسکو اسکی خبر لینی چاہیے۔

پروفیسر برین نے جو اخلاقی عادات پر باب لکھا ہے اس میں بعض نہایت عمدہ علمی باتیں بیان کی ہیں ان میں دو نہایت اہم اصول ہیں۔ اول یہ کہ نئی عادت کو اختیار کرنے یا پرانی عادت کو چھوڑنے کے وقت ہم کو تاہم امکان بہت ہی توجی عزم سے اہتمام کرنی چاہئے۔ ان تمام ممکن حالات کو جمع کرنا چاہئے جو صحیح محرکات کو تقویت پہنچائیں۔ اپنے آپ کو محنت اور فکر سے ایسی حالتوں میں رکھو جنہی عادت کے لئے مفید ہوں۔ ایسی عادتیں پیدا کرو جو قدیم عادتوں کے بالکل منافی ہوں۔ اگر صورت حال اجازت دے تو بالاعمال قسم کھا لینی چاہئے مختصر یہ کہ اپنے عزم کو بہر ممکن تقویت پہنچاؤ ان تدابیر سے یہ اس قدر راسخ ہو جائے گا کہ اس کے توڑنے پر طبیعت اس قدر آسانی سے آمادہ نہ ہوگی جس قدر بصورت دیگر ممکن ہے۔ اور ہر وہ دن جو اس کے نہ ٹوٹنے پر گذرتا ہے اس کی بقا کے مواقع کو زیادہ کرتا ہے۔

دوسرا اصول یہ ہے کہ جب تک نئی عادت پوری طرح سے راسخ نہ ہو جائے اس وقت تک کسی مستثنیٰ یا شاذ حالت کو گوارا نہ کرو۔ ایک مرتبہ شکست عزم کی مثال تاکہ کے اس پنڈے کے گرجانے کی سی ہوتی ہے جس کو کئی نظر ابوالہیٹا ہو۔ ایک مرتبہ کے گرنے سے جتنا ناکا عمل جاتا ہے، وہ کئی مرتبہ کے پھٹنے سے پورا ہوتا ہے۔ مسلسل تربیت بھی نظام عیبی کو صحیح طور پر عادی بنانے کا بہت بڑا ذریعہ ہے۔ چنانچہ پروفیسر برین لکھتے ہیں۔

اخلاقی عادات اور عقلی التسابات میں یہ فرق ہے کہ اخلاقی عادات میں وہ مخالف قوتیں موجود رہتی ہیں۔ جن میں سے ایک دوسرے پر تفوق و برتری حاصل کرنا چاہتی ہے۔ ایسے مواقع پر سب سے زیادہ ضروری امر یہ ہے غلط رجحان کو کبھی غالب نہ آنے دیا جائے۔ خطا کی ایک نتخ صواب کی بہت سی فتوحات کے اثر کو باطل کر دیتی ہے۔ لہذا اس امر کا لحاظ سب سے زیادہ ضروری ہے کہ دونوں قوتوں کو اس طرح سے رکھا جائے کہ ایک کی ہمیشہ فتح ہوتی رہے۔ تاکہ تکرار سے یہ قوت اس قدر قوی ہو جائے کہ مخالف قوت کا ہر حالت میں بلا اندیشہ مقابلہ کر سکے۔

ابتداء میں صواب کی فتح بہت ضروری ہوتی ہے۔ پہلی ہی مرتبہ اگر ناکامی ہو تو بہت نملن ہے کہ آئندہ تمام کوششوں کی ہمت بست ہو جائے۔ یہ خلاف ان کے فتوحات ماضی کے تجربات آئندہ کوششوں کے لئے اور ہمت بندھاتے ہیں ایک شخص نے گوئٹہ سے ایک مہم کے متعلق مشورہ کیا۔ وہ اس کے کرنے کا ارادہ رکھتا تھا۔ لیکن اپنی قوت بازو پر بھروسہ نہ تھا۔ گوئٹہ نے کہا ہے، باتم کو تو صرف اپنے ہاتھوں کو ہمیز کرنے کی ضرورت ہے، گوئٹہ کے اس عمل سے ظاہر ہوتا ہے کہ دائمی کامیابی (جو اس کو اپنی زندگی میں نصیب ہوتی رہی) نفس کے جذبات پر کیا اثر کیا تھا۔

اب یہاں وہ سوال پیدا ہوتا ہے جو افیون و شراب وغیرہ کی عادتوں کو تبدیل کرنا چھوڑنے سے متعلق ہے۔ اور جس کے متعلق ارباب فن کی رائے میں کسی حد تک اختلاف ہے اور جس کے متعلق یہ فیصلہ ہے کہ انفرادی طور پر جیسا مناسب ہو ویسا ہی کرتا ہوں اس امر میں توین کو اتفاق ہے۔ اگر ممکن ہو تو نئی عادت کو ایک دم الٹنا بہترین طریقہ ہے (الکتاب ہے) لیکن اس امر کا بھی لحاظ رکھنا چاہئے کہ ارادے کے شروع میں استدر سخت کام میرہ کر دیا جائے کہ اس کی شکست یقینی ہو۔ لیکن اگر انسان سے برداشت ہو سکے تو تھوڑا سا تکلیف کا زمانہ بعد کے آرام و سائش کے مقابلہ میں گوارا کرے۔ خواہ تو ایسی عادت ہو جیسی افیون وغیرہ کے کھانے کی ہے یا کسی خاص وقت اٹھنے کی یا کام کرنے کی بہترین طریقہ کہ اس کو چھوڑ کر نئی عادت اختیار کر لی جائے۔ ایسا کرنے کے بعد یہ دیکھ کر حیرت ہوگی کہ ایسی طلب جسکو پورا نہیں کیا جاتا کس قدر جلا مرتی ہے۔

انسان کے لئے یہ ضروری ہے کہ تنگ اور دشوار گزار راستہ طے کرنے کے لئے پہلے دائیں بائیں دیکھے۔ بلا خوف و خطر سیدھا چلنا سیکھے۔ جو شخص روزانہ نیا عزم کرتا ہے اسکی حالت ایسے شخص کی سی ہوتی ہے جو ہر بار حقدق کے کنارے کودنے کا ارادہ کرتا ہے۔ لیکن ہر بار ٹوٹ کر پھر دوڑ لگاتا ہے۔ مسلسل پیش قدمی کے بغیر اخلاقیاتی قوتیں جمع نہیں ہوتیں

ان کا جمع کرنا اور ان کی عادت و مشق ہم پہنچانا ایک ایسی رحمت ہے جو باقاعدہ کام ہی سے میسر آسکتی ہے۔
مندرجہ بالا دو اصولوں پر ایک اور اصول کا اضافہ کیا جاسکتا ہے جو عزمِ تم کو اس پر عمل کرنے کا جلد سے جلد موقع تلاش کر دے۔ جن عادات کے پیدا کرنے کا تمہیں شوق ہو ان کی جانب خفیف ترین جذباتی رجحان سے فائدہ اٹھاؤ عزم و جحانات عادات کے قائم ہوتے وقت نہیں بلکہ ان کے حرکی اثرات مرتب ہوتے وقت نئی عادتوں کو دماغ تک پہنچاتے ہیں۔ چنانچہ وہی مضعف لکھتا ہے۔

عملی مواقع کی موجودگی ہی سے وہ پیرزہ دستیاب ہو سکتا ہے جس پر وہ لگ سکتی ہے جس سے اخلاقی ارادہ کی قوت کئی گنی بڑھ جاتی ہے اور جو اس کو کامیاب و کامراں کر سکتی ہے۔ جس کو عملی مواقع میسر نہ ہوں گے اس کے عزمِ محض بے معنی و بے سود ہوں گے۔“

انسان کے پاس اصولوں کا کتنا ہی بڑا ذخیرہ نہ کیوں نہ ہو۔ اور اسکے عواطف و جذبات کتنے ہی عمدہ کیوں نہ ہوں اگر اس نے مواقعِ عمل سے فائدہ نہیں اٹھایا تو ممکن ہے اس کی سیرت کی کبھی اصلاح نہ ہو۔ مثل مشہور ہے محض نیک ارادے دوزخ کی طرف لے جاتے ہیں۔ اور یہ جو اصول ہم نے قائم کیا ہے اس کا بالکل بین نتیجہ ہے۔ چنانچہ جسے ایسی مل لکھتا ہے سیرتِ ارادہ کی تہذیب کا نام ہے۔ اور یہ ارادہ زندگی کے تمام اہم مواقع پر ایک خاص طریق پر عمل کرنے کے کل رجحانات کا مجموعہ ہے۔ جس حد تک انفعال مسلسل واقع ہوتے ہیں اس حد تک رجحانِ عمل عادت بن جاتا ہے اور دماغ ان کا خوگر ہو جاتا ہے۔ جب کوئی عزم یا احساس کا کوئی شعلہ بے نتیجہ گر جاتا ہے تو یہ موقع از دست رفتہ سے بدرتہا ہوتا ہے یہ آئندہ عزم و جذبات کو صحیح عمل کرنے سے قطعی طور پر روکتا ہے بے عزیمت و بے ارادہ خیالی شخص سے بھی زیادہ کوئی قابلِ نفرت انسان نہیں ہوتا۔ یہ اپنا وقت جذبہ اور عزمیت کے سمندر میں گزارتا ہے۔ لیکن عملی طور پر کوئی مردانہ کام نہیں کر سکتا۔

روسواس قسم کی سیرت کی ایک لچپ مثال ہے۔ وہ اپنی آتش بیانی سے اکل فرانس کی ماؤں کے دلوں کو گرا دیتا ہے۔ اور ان سے کہتا ہے کہ فطرت کی تقلید کرو۔ اور اپنے بچوں کو خود پا لو۔ لیکن خود اسکی ادلاؤ اور ثور کے ہسپتال میں پرورش پاتی ہے۔ ہم میں سے بہ شخص اپنی حد تک جب کبھی کسی عادت نیک کا ارادہ کرتا ہے اور اس کے موقعہ عمل کو نظر انداز کرتا ہے تو بالکل روسو کے نقش قدم پر چلتا ہے۔ تمام عمدہ باتیں اس عالم گونا گوں میں برائیوں اور خرابیوں کے ساتھ ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ لیکن افسوس اس شخص کی حالت پر ہے جو ان کو مجرد متنوع صورت میں پہچان سکتا ہے۔ زیادہ ناول، پڑھنے اور ٹھیکہ دیکھنے کی عادت اس قسم کے شیاغین پیدا کر سکتی ہے۔ ایک روسی خاتون کا ذکر ہے کہ وہ ٹیٹھ میں بیٹھی ہوئی لقل اور فرضی اشخاص کی مصیبت پر رو رہی تھی، اور اس کا کو جوان باہر روسی کی شدت سے ہلاک ہو رہا تھا اس قسم کی باتیں ہمیشہ ہوتی ہیں اگرچہ یہ اس قدر نمایاں نہیں ہوتیں۔ جو لوگ نہ تو خود گاتے ہیں اور نہ ان کو گانے کا سلیقہ ہوتا ہے۔ ان کی گانے میں ہم زیادہ شرکت اور دلچسپی بھی سیرت کے لئے مضرب ہوتی ہے۔ گانے سے انسان ایسے جذبات سے پر ہو جاتا ہے جنکا عملی طور پر کوئی نتیجہ نہیں ہوتا۔ اسکا علاج یہ ہے کہ گانے میں کوئی ایسا جذبہ نہ پیدا ہونا چاہئے جسکا بعد میں کسی عملی صورت میں اظہار نہ ہو۔ اظہار کو دنیا میں سب سے کم درجے کی شے نہ سمجھو۔ اگر کوئی موقع اظہار کا نہ ہو تو اپنی نانی یا دادی ہی سے اپنے جذبہ کا اظہار کرو گاڑی میں بیٹھو تو اپنی جگہ ہی وہ سرے کے لئے چھوڑ دو مگر اظہار ضرور ہونا چاہئے۔

ان آخری مثالوں سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ دماغ میں عادت سے اخراج کے خاص خاص راستے ہی شعبہ نہیں ہو جاتے۔ بلکہ اس کی عام صورتیں بھی مقرر ہو جاتی ہیں۔ مثلاً اگر ہم اپنے جذبات کو یونہی بلا عمل کے گزر جانے دیں تو ان میں بلا عمل کے گزر جانے کی عادت ہو جاتی ہے۔ اسی طرح سے اگر ہم چند بار کوشش کرنے سے بھجکیں تو ہمیں اسکے کہ ہم کو اس کا علم ہو کوشش کرنے کی قابلیت ہم میں سے مفقود ہو جائے گی۔ اور اگر ہم

اپنی توجہ کو منتشر ہو جانے کا موقع دیں تو فوراً یہ منتشر بھی ہو جائے گی۔ آئندہ جمل کے معلوم ہو گا کہ توجہ اور سعی ایک ہی نفسی واقعہ کے دو نام ہیں یہ تو نئے دماغی اعمال کے مطابق ہوتے ہیں اس کا ہم کو علم نہیں۔ اس امر کے باوجود کہنے کی کہ یہ دماغی اعمال پر مبنی ہوتے ہیں۔ اور غائض ذہنی افعال نہیں ہوتے صرف یہ وجہ ہے کہ یکس حد تک قانون عادت کے تابع معلوم ہوتے ہیں۔ جو کہ ایک مادی قانون ہے۔ ان ارادی عادتوں کے متعلق آخری اصول یہ ہے کہ قوت سعی کو روزانہ تھوڑی بہت مشق کر کے تازہ کر لیا کرو۔ یعنی بعض آدمی اور غیر ضروری باتوں کے نہایت سختی کے ساتھ پابند ہو جاؤ۔ روزانہ ایک دو کام صرف اس لئے کر لیا کرو کہ تمہاری طبیعت ان کے کرنے کو نہیں چاہتی۔ اس طرح جب ضرورت پڑے گی تو تم مجبور و لاچار نہ ہو گے۔ اس قسم کی پابندی کی مثال بیدہ کی قسط کی سی ہے، جو انسان اپنے مکان یا اپنے سامان خانہ داری کی حفاظت کے لئے ادا کرتا ہے۔ اس قسم کے ادا کرنے سے اس کو اس وقت کوئی فائدہ نہیں ہوتا۔ لیکن یہ ہے کہ اس سے کبھی فائدہ پہنچنے کی نوبت آئے ہی نہیں۔ لیکن اگر آگ لگ جائے تو یہ ماہانہ محصول اسکو تباہی و بربادی سے بچائے گا۔ یہی حال اس شخص کا ہوتا ہے جو اپنے آپکو مسلسل توجہ پر جوش ارادہ اور غیر ضروری چیزوں سے پرہیز کرنے کا عادی بنا لیتا ہے جب ہر شے اس کے گرد امواج حوادث کے رحم و کرم سے ہوتی۔ جب اسکے کمزور سائنسی اس طرح سے تباہ ہو جائیں گے جس طرح ابھٹی امن گھاس پھوس جل کر خاک سیاہ ہو جاتا ہے وہ اپنی جگہ پہاڑ کی طرح برقرار رہیگا پس ذہنی شرائط کا عضو یا نئی مطالعہ۔ اصلاحی اخلاقیات کا نہایت ہی قوی معاون ہے کتب غریبی میں جس جہنم کا ذکر آتا ہے شاید وہ اسقدر سخت نہ ہوگا جتنا کہ وہ جہنم سخت ہوتا ہے جسکو ہم اپنے لئے اس دنیا میں اپنی عادات و رسم کو غلط انداز میں ڈھال کر بناتے ہیں۔ اگر نوجوان اس بات کو محسوس کر سکتے کہ وہ بہت جلد عادات کے محض متحرک پلندے بن کر رہ جائیگا تو وہ اپنے کردار کی طرف اتر پڑیر حالت میں زیادہ توجہ کرتے۔ ہم اپنی قسمت

خوب بناتے ہیں خواہ وہ اچھی ہو یا سبکی پھر اس کو کسی طرح سے بدل نہیں سکتے
 نیلی اور بدی کا چھوٹے سے چھوٹا عمل اپنے لیے مستقل نشان چھوڑتا ہے جیفرسن
 کے ڈرائے میں محمود و ریب دان در عمل سیر لائنس کو یہ کہہ کر مالتا ہے کہ اس دفعہ
 کا شمار نہیں ہے وہ شامل نہیں کرتا اور خدا بھی اپنے رحم و کرم کی بنا پر اس کو شمار
 نہ کرے۔ مگر پھر بھی اس کا شمار ہو رہا ہے اسکی اعصاب کے نلایہ میں عصبی لہنے
 اور مکثرات اس کا شمار کر رہے ہیں وہ اس کو درج کرتے جاتے ہیں اسکو
 جمع رکھتے ہیں اور دوبارہ جب اس قسم کا موقع پیش آتا ہے اسکو اس کے
 خلاف استعمال کرتے ہیں۔ یہ جو کچھ ہم کرتے ہیں صحیح سائٹیفک معنی میں وہ کبھی
 محو نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کے نیک و بد دونوں پہلو ہوتے
 ہیں جس طرح ہم بار بار کے سینے سے لے کرابی بن جاتے ہیں اس طرح اطلاقی
 حلقہ میں ہم منفرد افعال اور کیفیتوں کی ریاضت سے خستہ سیرت اور دلی بھی
 بن جاتے ہیں اور علمی حلقہ میں پھر اور وقت سے مستند عالم اور ماہر فن بن جاتے ہیں
 کسی نوجوان کو اپنی تعلیم کے انجام کے متعلق پریشان نہ ہونا چاہئے۔ اسکا
 شعبہ کوئی بھی ہو اگر وہ کام کرنے کے سہکتے ہیں۔ ایما نذاری سے مصروف رہتا ہے
 تو اس کو نتیجہ کی پروا نہ کرنی چاہئے۔ اس کو یقین دلینا چاہئے کہ ایک صحیح ایسی
 ضرورت ایگی جو اس کو یکتائے روزگار اور یگانہ عصر دیکھی گی اس کے کام کی خزیات
 اور روزمرہ کے انہماک میں بصیرت و درایت نہایت نہایت خموشی کے ساتھ
 ایسی دولت بخشیدگی جو کبھی اس سے چھنے گی۔ نوجوانوں کو یہ حقیقت پہلے
 سے ذہن میں رکھنی چاہئے اس اصول کی ناواقفیت نے ان نوجوانوں
 میں جو شکل جہات کے سر کرنے کا بیڑہ اٹھاتے ہیں اتنی پست حوصلگی اور پست
 ہمتی پیدا کی ہے کہ دنیا کے اوز تمام اسباب نے ملکر بھی اس قدر پیدا نہیں کی۔

باب

پہلے شعور

ہمارا آغاز بیان اب ہم خود بالغ آدمی کے شعور کا یہ تامل مطالعہ کرنے کے لئے
 کیا ہے۔ اکثر کتابوں میں نام نہاد ترکیبی طریقے سے بحث کی
 گئی ہے۔ یعنی ان میں بحث احساس سے آغاز کرتے ہیں
 اور اس کے تصورات کو منطقی عناصر و سالمات کے قرار دیکر ان کے امتزاج
 و اختلاط سے ذہن کی اعلیٰ حالتیں مرتب کرتے ہیں بالکل اسی طرح جس طرح
 کہ مکان اینٹوں پتھروں اور مصالحہ وغیرہ کی ترکیب سے تعمیر ہوتا اس طرح سے
 متعلم کو مضمون کے سمجھنے میں سہولت تو ہوتی ہے، لیکن ان سے انسان قبل از
 وقت اس نہایت ہی مشکوک نظریے کے تسلیم کرنے پر مجبور ہو جاتا ہے۔ کہ
 شعور کی اعلیٰ حالتیں ادنیٰ حالتوں سے مرکب ہوتی ہیں، اور بجائے اس کے
 کہ آغاز گفتگو ذہن کی موجود اور محسوس حالتوں سے ہو اس میں چند فرضی سا وہ
 تصورات سے آغاز کیا جاتا ہے جن سے متعلم ذاتی طور پر بالکل واقف نہیں
 ہوتا اور جو عمل ان سے منسوب کئے جاتے ہیں ان کے متعلق ہر جملہ راست مانند
 اس کو مبتلائے فریب کر سکتا ہے۔ پس سا وہ سے مرکب تک پہنچنے کا طریقہ ہر
 اعتبار سے خطرناک ہے۔ عالم نام و تجزیہ پسند تو ظاہر ہے کہ اسکا چھوڑنا گوارا
 نہ کریں گے۔ لیکن۔ ایک طالب علم جو فطرت انسانی کی تکمیل کو دست بردار
 ہے تخلیقی طریقے کو ترجیح دے گا وہ سب سے زیادہ مقرون واقعات سے
 ابتدا کرے گا۔ ایسے واقعات سے جن کو وہ اپنی روزمرہ کی ذہنی زندگی میں

دیکھتا اور محسوس کرتا ہے اگر سادہ اجزا ہوں گے تو تخلیقی طریقہ سے خود بخود منسلوم ہو جائیں گے۔ اور کسی شے کو دیکھیں بلاوجہ فرض کر لینے کا اندیشہ ہی نہ ہوگا کوئی شخص اعتراض کر سکتا ہے کہ خود تم نے اپنی کتاب میں جس سے آغاز کیا ہے لیکن متعلم کو یاد ہوگا کہ ہم نے جس کے باب میں زیادہ تر اس کے عضویاتی شرائط سے بحث کی ہے اس کو شروع میں محض سہولت کے خیال سے بیان کر دیا تھا کیونکہ دراصل عمدہ تموجات سب سے پہلے عمل کرتے ہیں نفسیاتی اعتبار سے تو جس کو سب سے آخر میں ہونا چاہئے۔ صفحہ ۱۲ پر جس کے متعلق یہ کہا گیا تھا کہ یہ ایسے احوال ہیں جو بالغ انسان کی زندگی میں تقریباً معدوم ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ کوئی ایسی بات نہ کہی گئی تھی جس سے متعلم کو یہ خیال ہو کہ یہ ذہن کے اعلیٰ حالتوں کے اجزائے ترکیبی ہوتے ہیں۔

ایک اہم حقیقت ہر شخص اپنے داخلی تجربے کے متعلق اس واقعے کی تائید کر چکا کہ کسی نہ کسی قسم کا شعور ہر وقت جاری رہتا ہے یعنی حالتیں کچھ بعد دیکرے متواتر ہوتی رہتی ہیں اگر ہم اپنی زبان میں جس طرح سے کہ یہ کہتے ہیں کہ بارش ہو رہی ہے یہ بھی کہہ سکیں کہ شعور ہو رہا ہے تو ہم اس واقعے کو نہایت ہی سادگی کے ساتھ اور بلا کسی شے کے فرض کئے ہوئے بیان کر سکتے۔ لیکن چونکہ شعور ہو رہا ہے کہنا کچھ معنی نہیں رکھتا اس لئے کہنا کہنا بڑھتا ہے کہ شعور جاری رہتا ہے۔

شعور کے شعور کس طرح سے جاری رہتا ہے، جب ہم اس سوال خصوصیات اور بعد پر غور کرتے ہیں تو ہم کو فوراً اس عمل میں چار خصوصیت نظر آتی ہیں۔ اور اس باب میں ہم انھیں چار خصوصیات

پر بحث کریں گے۔

- (۱) ہر حالت کسی نہ کسی شخص کے شعور کا جزو ہوتی ہے۔
- (۲) ہر شخص کے شعور میں حالتیں ہمیشہ متغیر ہوتی رہتی ہیں۔
- (۳) ہر شخص کا شعور محسوس طور پر مسلسل ہوتا ہے۔
- (۴) اپنے معروض کے بعض اجزا کی طرف زیادہ مائل ہوتا ہے جس کے

معنی یہ ہیں کہ بعض اجزا کی طرف مائل نہیں ہوتا اور ہر وقت معروض کے بعض اجزا کو لیتا اور بعض کو رد کرتا رہتا ہے۔ مختصر یہ کہ ہر لحظہ یہ ان اجزا میں سے بعض کو انتخاب کرتا رہتا ہے۔

ان چار خصوصیات سے بحث کرتے وقت ہم کو باعتبار اپنی مصطلحات کے منجھار میں کو دنا پڑے گا اور ایسی نفسیاتی اصطلاحات استعمال کرنی ہوں گی جنکی قرار واقعی طور پر آئندہ ابواب ہی میں چل کر تعریف ہو سکتی ہے ان الفاظ کے عام معنی سے ہر شخص کچھ نہ کچھ واقف ہوتا ہے اور اس باب میں ہم ان کو عام ہی معنی میں استعمال کریں گے۔ اس باب کی حیثیت کتاب مذاہم محض خاکے کی سی ہے جس طرح سے کہ مصور تصویر کھینچنے سے قبل کوئلے سے خاکہ تیار کرتا ہے جس میں باریکیاں نہیں ہوتیں اسی طرح سے ہم بھی اس بات کو محض خاکے کے طور پر لکھ رہے ہیں جب میں یہ کہتا ہوں کہ بہ حالت کسی نہ کسی شخصی کا جزو ہوتی ہے تو شعور شخصی بھی ایک نفسانی اصطلاح ہے اس کے معنی اس وقت تک ہر کو معلوم ہوتے ہیں جب تک کوئی شخص اس کی تعریف نہ کرے لیکن اسکی صحیح تعریف نہایت ہی دشوار فلسفیانہ کام ہے اس کام کے انجام دینکی کوشش تو آئندہ باب میں کریں گے یہاں صرف چند الفاظ بطور تمہید کے کہے دیتے ہیں۔

فرض کرو اس درس کے کمرہ میں بہت سے خیالات و افکار ہیں میرے بھی اور تمہارے بھی ان میں سے بعض یا ہم مطابق و متحد ہیں اور بعض نہیں۔ یہ جس قدر یا ہم ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اسی قدر مسلسل و مربوط بھی ہیں۔ اور سچ پوچھو تو یہ نہ ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اور نہ مسلسل و مربوط۔ ان میں سے ایک بھی علیحدہ و مستقل نہیں بلکہ ہر خیال بعض اور خیالات سے مربوط ہے اور ان کے علاوہ اور کسی سے مربوط نہیں ہے میرا خیال میرے اور خیالات سے وابستہ ہے اور تمہارا خیال تمہارے اور خیالات سے وابستہ ہے کیا اس کرے میں کوئی ایسا بھی خیال ہے جو کسی شخص کا خیال نہ ہو۔ اس کے دریافت کرنے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ نہیں ہے کیونکہ ایسے خیال کا ہم کو کبھی تجربہ نہیں ہوا۔ اس لئے جن شعوری

حالتوں سے ہم بحث کرتے ہیں وہ ظاہر ہے شخصی شعور، اذہان ذوات، مقرون
من و شما کے اندر پائی جاتی ہیں۔

ان میں سے ہر ایک ذہن اپنے خیالات و افکار اپنے ہی تک رکھتا
ہے ایک شخص اپنے خیالات دوسرے کو سبب نہیں کر سکتا اور نہ اس سے
مبادلہ کر سکتا ہے کوئی خیال اپنے شخصی شعور کے علاوہ کسی اور شخصی شعور کے خیال
بلواسطہ ماننے تک بھی نہیں آسکتا۔ علیحدگی مطلق اور تکثیر لا علاج ان کا قانون ہے۔
ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا سب سے سادہ نفسی واقعہ خیال یا خیال یا وہ خیال
نہیں بلکہ میرا خیال ہے۔ ہر خیال کسی نہ کسی شخص کا خیال ہونا ہے۔ جو خیالات مختلف
شخصی اذہان سے تعلق رکھتے ہیں ان کو زبان و مکانات کی قربت کیت کو بہت
کی مشابہت میں سے کوئی تعلق باہم نہیں کر سکتی۔ ان خیالات کے باہم
جو حد حاصل ہوتی ہے وہ قدرت کے سب سے زیادہ ناقابل عبور حد
میں سے ہے۔ جب تک نفس شخصی ذہن یا اس کے مطابق کسی شخص
کے اوپر زور دیا جائے گا اور اسکی نوعیت کے متعلق کوئی خاص فیصلے
ظاہر نہ کی جائے گی اسوقت تک تو ہر شخص کو کہہ سکتے ہیں کہ یہ وقت سلیم
کر لے گا۔ ان اصطلاحوں میں سے ایک ایسے ذاتی نفسی نفسیات کا سبب
سے پہلا مسئلہ ہے۔ عام شعوری واقعہ یہ نہیں ہے کہ اذکار و احساسات
موجود ہوتے ہیں بلکہ میں سوچتا ہوں اور میں محسوس کرتا ہوں ذوات شخصی کے
وجود کے متعلق کسی شعبے میں بھی سوال نہیں کیا جاسکتا۔ مربوط خیالات
کو جس طرح سے مربوط محسوس کرتے ہیں وہی ذوات شخصی ہیں نفسیات
کا بدترین کام یہ ہو سکتا ہے کہ یہ ان ذوات کی اس طرح سے تعبیر کرے
کہ ان کی قدر و قیمت فوت ہو جائے۔

شعور ہر وقت اس سے میری یہ مراد نہیں کہ نفسی حالتیں مدت یا زمانہ
متغیر رہتا ہے سے عاری ہوتی ہیں۔ یہ بات تو اگر صحیح بھی ہو تو اس کا
ثابت کرنا مشکل ہو گا۔ میں جس امر پر زور دینا چاہتا ہوں
وہ یہ ہے کہ ایک نفسی حالت ایک بار طاری ہونے کے بعد دوسری بار اس طرح

سے نہیں پلٹ سکتی کہ بعینہ ایسی ہی ہو جیسی کہ پہلے تھی۔ کبھی ہم دیکھتے ہیں۔ کبھی سنتے ہیں کبھی استدلال و حجت کرتے ہیں کبھی عزم و نیت کرتے ہیں کبھی کسی سے کہے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں کبھی کسی سے کی توقع کرتے ہیں کبھی محبت کرنے میں اور کبھی نفرت غرض کہ ہم جانتے ہیں کہ ہمارے اذہان سیکڑوں طرح سے یکے بعد دیگرے مصروف و مشغول ہوتے ہیں۔ لیکن یہ تمام مرکب و پیچیدہ حالتیں ہیں جن کے متعلق یہ کہا جاسکتا ہے کہ سادہ حالتوں کی ترکیب سے بنی ہیں کیا سادہ حالتوں کا قانون اس سے بالکل مختلف نہیں ہے۔ مثلاً ایک شے سے جو ہم کو حس ہوتے ہیں کیا وہ بالکل یکساں نہیں ہوتے اگر پیا نو کی کچی کو ایک ہی قوت سے بجایا جائے تو کیا اس سے ایک ہی آواز سنانی نہیں دیتی کیا ایک ہی کھانسی سے یکہی قسم کی سبزی اور ایک ہی نیلے رنگ کا احساس نہیں ہوتا؟ اگر ایک ہی شراب کے پیسے کو ہزار مرتبہ ہم سوکھیں تو کیا اس سے ایک ہی بو کا احساس نہیں ہوتا؟ اس کے متعلق یہ کہنا کہ یکساں احساس نہیں ہوتا ایک قسم کا مابعد الطبیعیاتی مغالطہ معلوم ہوتا ہے۔ بایں ہمہ اگر یہ نظر غور دیکھا جائے تو اس امر کا کوئی ثبوت نظر نہیں آتا کہ ایک درآئندہ تہوج سے کبھی بھی دو بار بالکل ایک ہی قسم کی جہانی حس ہوتی ہو۔ دراصل ایک ہی معروض کا دو مرتبہ احساس ہوتا ہے مثلاً ہم ایک سر بار بار سنتے ہیں۔ سبز رنگ کی ایک ہی کیفیت کو بار بار ملاحظہ کرتے ہیں ایک ہی خوشبو کو دو مرتبہ سوکھتے ہیں ایک ہی قسم کی تکلیف سے بار بار درد مند ہوتے ہیں۔ معروض و مجرد جہانی و تصوری حقائق جن سے مستقل و پابندہ وجود کا ہم کو یقین ہوتا ہے بار بار شعور کے سامنے آتے ہیں، اور ہم بے پروائی سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ ان کے تصورات بھی یکساں ہوتے ہیں آگے چل کر اور اک کے باب میں معلوم ہوگا کہ محض حسی ارتسامات سے ہم کیوں کر ان حقائق کی شناخت تک پہنچ جاتے ہیں جن کی موجودگی کو یہ ظاہر کرتے ہیں۔ دریکچہ کے باہر میں کھانسی کی طرف نظر ڈالتا ہوں یہ مجھ کو دھوپ میں ایسی ہی سبز معلوم ہوتی ہے جس طرح کہ سائے میں بایں ہمہ اگر کوئی

مصور اس کی تصویر کھینچنے لگے تو صحیح حسی اثر پیدا کرنے کے لئے اسے ایک حصے کو سیاہی مائل بادامی اور دوسرے کو کھلا ہوا زرد رنگ دینا ہو گا۔ یا ہم اس کی مطلق پروا نہیں کرتے کہ ایک سی شے مختلف فاصلوں سے اور مختلف حالات میں مختلف قسم کی نظر آتی ہے ہم کو صرف اس امر کی تلاش ہوتی ہے کہ آیا یہ وہی شے ہے۔ یا کچھ اور اور جو ہم کو اس امر کا یقین دلائے کہ یہ وہی شے ہے ان کو ہم بالعموم یکساں خیال کر لیتے ہیں اسی وجہ سے مختلف حوسوں کی داخلی و ذہنی عینیت کے متعلق سرسری شہادت اس واقعے کے ثبوت کے طور پر تقریباً بالکل بیکار ہوتی ہے جس شے کو حس کہتے ہیں اس کی تمام تر تاریخ ہمارے اس کہہ سکنے کے قابل نہ ہونے پر ایک حاشیہ ہوتی ہے کہ آیا وہ ایسی حسی کیفیتیں ہیں کا ہم کو علیٰ احساس ہوتا ہے بالکل ایک دوسرے کے مشابہ ہیں یا نہیں۔ اب ہر قسم کی مطلق کیفیت سے ہمیں زیادہ جو شے اپنی طرف کھینچنے پر توجہ داس کی وہ نسبت ہے جو اس کو اور ارتسامات کے ساتھ ہوتی ہے۔ جب ہر شے تاریک ہوتی ہے تو نسبتاً تاریک حس سے ہم کو شے سفید معلوم ہوتی ہے۔ یہی علم ہونے کا انداز ہے کہ ایسی تصویر جس میں سنک مرمر کی عمارت کو چاندنی میں دکھایا گیا ہو جب اس کو دن کی روشنی میں دیکھا جاتا ہے تو یہ تصویر چاندنی کے اصل سنک مرمر سے دس ہزار سے لیکر بیس ہزار گونہ تک زیادہ روشن ہوتی ہے۔ اس قسم کا فرق حسی طور پر کبھی سمجھ میں نہیں آسکتا یہ باواسطہ ملحوظات کے ایک سلسلے سے مستنبط ہوا ہے جو ہم کو اس امر کا یقین دلاتے ہیں کہ ہماری حسی عینیت لمحہ بہ لمحہ متغیر ہوتی رہتی ہے۔ اس وجہ سے ہم کو وہی حس دو بارہ نہیں سچھ سکتی بیداری و خواب، کہنگلی و شام سیری آسودگی و خشکی، ان تمام مختلف حالتوں میں ہم کو اشیاء کا احساس مختلف ہوتا ہے ہی طرح سے صبح اور شام کے وقت سردی اور گرمی میں بھی ہم کو ان کا احساس مختلف ہوتا ہے۔ نیز بچپن جوانی اور بڑھاپے میں بھی ہم ان کو مختلف طور پر محسوس کرتے ہیں۔ باین ہمارے اس امر کے متعلق ہم کو کبھی ذرا سا بھی شبہ نہیں ہوتا

کہ ہمارے احساسات اسی دنیا کو ظاہر کر رہے ہیں جس میں وہی مہی اوصاف میں اور وہی محسوس چیزیں اس کے اندر میں حیثیت کا فرق عمر کے تغیر ساتھ اشیاء کو متعلق جذبے کے اختلاف سے خوب ظاہر ہوتا ہے نیز جسمانی حالتوں کے تغیرات سے بھی اس کی خوب توضیح ہوتی ہے۔ جو چیزیں جوانی میں دلولہ انگیر اور غنچہ بدل کو شکفتہ کرنے والی ہیں بڑھاپے میں لے معنی اور عمی نظر آنے لگتی ہیں بعض حالتوں میں نغمہ طیور دل تنگ نیم سحر گلین، اور نیلی رواق اداس معلوم ہوتا ہے۔

ان بالواسطہ قرائن پر ایک اور قرینے کا اضافہ کیا جاسکتا ہے۔ یہ اس پر مبنی ہے جو کچھ کہ دماغ میں واقع ہوتا ہے۔ ہر حس کے ساتھ ایک دماغی فعل ہوتا ہے۔ بعینہ پہلی سی حس ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ دو بارہ غیر متغیرہ دماغ میں واقع ہو۔ لیکن چونکہ عضو یا قی لجا طے سے بالکل ناممکن ہے اس لئے غیر متغیرہ احساس بھی ناممکنات سے ہے۔ کیونکہ یہ امر مسلم ہے کہ ہر دماغی تغیر کے مطابق خواہ وہ (کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو) مساوی طور پر اس شخص میں بھی تغیر ہوتا ہے جس کو دماغ پیدا کرتا ہے۔ لہذا احساس کی قابلیت کے تغیر کے ساتھ ساتھ ہماری حوسں میں بھی ایک سہم تغیر ہوتا رہتا ہے۔

لیکن جب سادہ حوسوں کے دو بارہ غیر متغیرہ حالت میں واقع ہونے کا مفروضہ اس قدر آسانی کے ساتھ غلط و بے بنیاد ثابت ہو گیا تو فکر کی پیچیدہ حالتوں کے غیر متغیر ہونے کا مفروضہ کس قدر غلط و بے بنیاد نہ ہوگا۔ کیونکہ ان میں تو یہ امر بالکل ظاہر ہے کہ ہماری ذہنی حالت کبھی بالکل یکساں نہیں ہوتی۔ کسی خاص واقعے کے متعلق ہم کبھی جو خیال آتا ہے وہ آپ ہی اپنی نظیر ہوتا ہے۔ اس کو اسی واقعے کے اور خیالات سے صرف ہم جنس ہونے کی مشابہت ہوتی ہے۔ جب بعینہ ویسا ہی واقعہ دوبارہ ہوتا ہے تو یہ ضروری ہے کہ پہلے کی نسبت اب ہم اس کے متعلق نئے انداز سے سوچیں اس پر دوسرے رخ سے نظر ڈالیں اور پہلے سے مختلف علاقوں میں ہم کو اسکا ہم ہو۔ اور جس خیال کے ذریعے سے ہم کو اس کا وقوف ہوگا۔ وہ

خیال ان علاقے کے ساتھ ہو گا اور اس پر کل ہو مہوم سیاق کا اثر ہو گا۔ بسا اوقات خود ہم کو ایک ہی شے کے متعلق اپنے آرا میں عجیب و غریب اختلاف دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ ہم کو حیرت ہوتی فلان امر کے متعلق گذشتہ ماہ میں ہماری وہ رائے کیونکر ہو گئی تھی نہ معلوم کس وجہ سے اب ہم اپنے میں اس رائے کا امکان نہیں پاتے۔ ہر سال ہم اشیاء کو نئی روشنی میں دیکھتے ہیں۔ گذشتہ سال جو شے غلط معلوم ہوتی تھی اس سال صحیح معلوم ہونے لگتی ہے جس شے سے ہم پارسال جوش میں آجاتے تھے اس سال اس کا ہم پر مطلق کوئی اثر نہیں ہوتا جن دوستوں پر بھی ہم جان و مال تیار کرنے کے لئے تیار تھے اب ان کے لئے دل میں کوئی جگہ باقی نہیں ہوتی۔ جن عورتوں کا حسن و جمال ہم کو محو حیرت رکھتا تھا۔ جن ستاروں جنگلوں اور چشموں پر ہم وجد کرتے تھے اب ان کا ہم پر اثر تک نہیں ہوتا اور محض معمولی شے معلوم ہوتے ہیں جو نوجوان لڑکیاں بھی نور کی پتلیاں معلوم ہوتی تھیں آج ان کا وجود توجہ کو منعطف تک نہیں کرتا۔ تصادیر محض بے معنی معلوم ہوتے ہیں۔ کتابوں کے متعلق حیرت ہوتی ہے کہ کوئی شے میں آخر کو کسی بات تھی جس سے ہم اس قدر متاثر ہوئے جان ل کی تحریریں کیوں اس قدر روزنی معلوم ہوتی تھیں۔ ان سب کی جگہ کام کاج نے لیتا ہے۔ کام ہی پر تمام تر جوش و خروش صرف ہوتا ہے اور روزمرہ کے فرائض اور معمولی منافعی کی قدر و قیمت زیادہ ہو جاتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ذہنی تغیرات کو اس طرح سے مقررہ و مکمل شکل میں لیکر صحیح نتیجے تک پہنچ سکتے ہیں۔ گو اس طریقے کو تفصیلی طور پر عمل میں لانا دشوار ہے مگر عمل کا صحیح طریقہ یہی ہے۔ اگر ابتدا اس میں کسی قسم کا ابہام نظر آئے گا تو آگے چل کر وہ ابہام رفع ہو جائے گا۔ فی الحال اگر یہ صحیح ہے تو یہ بھی صحیح ہے کہ دو تصور بھی بالکل یکساں نہیں ہوتے۔ اور اسی دعوے کو ہم ثابت کرنا چاہتے ہیں یہ دعویٰ یہ ظاہر اس قدر ابہام نہیں معلوم ہوتا، لیکن نظری طور پر یہ بہت زیادہ ابہام ہے کیونکہ اس کو پیش نظر رکھ کر ہمارے لئے لاک اور ہر برٹ دونوں کے نقش قدم پر چلنا ناممکن ہو جاتا ہے، اور انھیں

ذہنیوں کا جرمی میں بہت زیادہ رواج ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ذہنی واقعات کو سالماتی انداز سے بیان کرنے میں سہولت تو ہے، اور شعور کی حالتوں کو اس طرح سے سمجھنا کہ گویا یہ غیر متغیر و سادہ تصورات کی بنی ہیں جو بار بار نئی شکلوں میں سامنے آتی ہیں بظاہر نہایت معقول بات معلوم ہوتی ہے بلاشبہ خطوط منحنی کے متعلق یہ فرض کرنا کہ یہ چھوٹے چھوٹے مستقیم خطوط سے مرکب ہیں اور بجلی اور قوت عصبی کو سیال و مانع خیال کرنے میں سہولت نظر آتی ہے۔ لیکن ان حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہم کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہیے کہ ہمارا طریقہ بیان استعاری ہے، اور خود ان اشیاء میں کوئی ایسی شے نہیں ہوتی جو ہمارے الفاظ کے مطابق ہو۔ یاد رکھنا چاہئے کہ ایسا تصور جو مستقل طور پر موجود ہو اور جو مختلف اوقات میں شعور کے سامنے غیر متغیر

حالتوں میں آتا رہتا ہو ایسا ہی فرضی وجود ہے جیسا کہ حکم کا غلام۔
 شخص کے اندر مسلسل کی طرف اسی قدر تعریف ہو سکتی ہے کہ جو شگاف
 فکر محسوس طور پر درز یا وقفے سے بری ہو۔ ایک منفرد ذہن کے اندر
 مسلسل ہوتی ہے جن درزوں کا تصور کیا جا سکتا ہے وہ یا تو زمانی وقفے
 ہوں گے جن کے بائیں شمع شعور گل ہو جائے گی یا فکر کے
 مافیہ کے انقطاع ہوں گے اور اس قدر اچانک طور پر واقع ہوں گے کہ
 باقی کو مابعد کے کسی قسم کا تعلق نہ ہوگا۔ اس دعوے کے شعور اپنے آپکو
 مسلسل محسوس کرتا ہے۔ (مضمون)۔

(۱) جس حالت میں کوئی زمانی وقفہ واقع ہی ہو جاتا ہے اس حالت
 میں بھی بعد کا شعور یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ پہلے کے شعور کے ساتھ مسلسل
 ہے یا یہ کہ اسی ذات کا ایک دوسرا جزو ہے۔

(۲) شعور کی کیفیت میں لمحہ بہ لمحہ جو تغیرات ہوتے رہتے ہیں وہ
 کبھی بالکل اچانک نہیں ہوتے۔
 زمانی وقفوں کی حالت چونکہ سب سے زیادہ سادہ ہے اس لیے
 اس کو سب سے پہلے لیتے ہیں۔

(۱) جب پوس اور بطرس شب کو ایک ہی بستر پر سو کر صبح کو اٹھتے ہیں تو ان میں سے ہر ایک جانتا ہے کہ وہ اس مدت میں سوتے رہے ہیں ان میں سے ہر ایک ذہنی طور پر شعور کے دو جسموں میں سے صرف ایک سے ذہنی تعلق قائم کرتا ہے، جن کے مابین فیصد کا زمانہ حال ہو گیا تھا۔ جس طرح سے بجلی کی رو زمین میں گھس کر لازمی طور پر اس بجلی کے ساتھ مل جاتی ہے جو زمین کے اندر ہوتی ہے خواہ درمیان میں کتنی ہی زمین کیوں نہ حال ہو، اسی طرح بطرس کا حال فوراً بطرس کے ارضی سے مل جاتا ہے۔ اور کبھی غلطی سے بھی پوس کے ارضی سے نہیں ملتا۔ اسی طرح سے پوس کے شعور میں بھی کسی قسم کی غلطی نہیں ہوتی بطرس کے ماضی کے شعور سے صرف اسکے حال کا شعور مل جاتا ہے۔ مگر پوس کے ذہن کی ارضی حالتوں کا علم موجود ہونے سے پہلے اس کی ذہنی نفس اور مکمل ہے کہ عالم صحیح میں ہو یا ان کے عالم سے باہر مختلف ہے جو اس کی ذہنی نفس سے پہلی حالتوں کا ہے اس کو اپنی حالتیں یاد ہیں، حالانکہ پوس کی حالتوں کا صرف شعور رکھتا تھا یا ایک بلا واسطہ احساس ہے۔ اس کے معروض میں قربت کی وہ گرمی ہوتی ہے جو معروض منتقل کبھی نہیں پاسکتا۔ قربت و ذاتیت کی یہی کیفیت بطرس کے حال میں موجود ہے۔ یہ کہتا ہے کہ جس قدر مجھے اس کا یقین ہے کہ یہ زمانہ حال میں ہوں یا یہ میرا ہے اس قدر مجھے اس امر کا یقین کہ جو مجھے اس قدر قربت و ذاتیت تک پہنچے گی وہ میں ہوں گا اور میری ہوگی یہ قربت و ذاتیت کے اوصاف بجائے خود کیا ہو سکتے ہیں اس کے متعلق آئندہ غور کیا جائے گا۔ لیکن زمانہ ماضی کی جو حالتیں ان اوصاف کے ساتھ ہوتی ہیں ان سے موجودہ ذہنی حالت لازمی طور پر مل جاتی ہے ان پر اپنا قبضہ کر لیتی ہے اور ایک ذات کا جزو سمجھتی ہے ذات کی وحدت ایک ایسی شے ہے جسکو زمانی وقفہ نہیں توڑ سکتا اسی وجہ سے موجودہ شعور باوجود اس کے کہ یہ زمانی وقفے سے بے خبر نہیں ہوتا اپنے آپ کو ماضی کے چند منتخب حصوں کے ساتھ مسلسل سمجھتا ہے۔

پس شعور خود کو حصوں یا ٹکڑوں میں منقطع معلوم نہیں ہوتا۔ اس قسم کے الفاظ (جیسے کہ زنجیر یا سلسلہ ہیں) اس کی حالت کو صحیح طور پر ظاہر نہیں کرتے یہ کوئی ٹپڑی ہوئی شے نہیں ہوتی اس کی حالت تو چشمے کی سی ہے جو جاری رہتا ہے۔ دریا یا چشمے ہی سے اس کو تشبیہ دے سکتے ہیں۔ آئندہ جو اس کا ذکر آئے گا اس میں اس کو شعور و فکر یا ذہنی زندگی کا چشمہ ہی کہا جائے گا۔

(ج) لیکن ایک ہی ذات کے حدود میں اور ایسے اذکار کے مابین جن میں اس اعتبار سے تسلسل کی صفت پائی جاتی ہے ان اجزا میں ہم کو ایک قسم کا جوڑ اور ایک طرح کا فرق بھی نظر آتا ہے جس کا مذکورہ بالا دعویٰ میں کچھ لحاظ نہیں کیا گیا۔ اس سے میری مراد وہ انقطاعات ہیں جو کیفیت شعور کے دفعتہ متغیر ہو جانے سے اس کے مختلف حصوں میں پیدا ہوتے ہیں۔ اگر زنجیر اور سلسلے کے سے الفاظ شعور کی حالت کے ظاہر کرنے کے لئے موزوں نہیں ہیں تو یہ لفظ مستعمل کیونکر ہو گئے ہیں۔ کیا شدید دھماکے سے شعور پھٹ نہیں جاتا اور دفعتہ اس کے دو حصے نہیں ہو جاتے۔ نہیں ایسا نہیں ہے۔ کیوں کہ گرج کے وقف سے اس سے پہلے کے سکوت کا وقف ہی ہوتا ہے اور اس کے بعد کے وقف کے ساتھ تسلسل ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب گرج ہوتی ہے تو ہم محض گرج ہی کی آواز نہیں سنتے بلکہ گرج کے سکوت کو توڑتا ہوا اور اس کی آواز کا سابقہ سکوت کے ساتھ تقابل ہوتا ہوا محسوس کرتے ہیں اسی گرج کا احساس اگر پہلی گرج کے سلسلے میں ہو تو بالکل مختلف ہو گا۔ خود گرج کے متعلق ہم کو یقین ہوتا ہے کہ یہ سکوت کو توڑتی ہے لیکن گرج کا احساس اس سکوت کا بھی احساس ہوتا ہے جس کو یہ توڑتی ہے۔ کسی انسان کے شعور میں کوئی ایسا احساس ملنا مشکل ہے جو اس قدر حال تک محدود ہو کہ اس میں ملحقہ ماضی کا شائبہ تک بھی نہ ملے۔

ذہن کی سکونی اور جب ہم اپنے شعور کے اس حیرتناک چشمے پر ایک اجمالی تغیری حالتیں۔ نظر ڈالے ہیں تو جو بات ہمیں پہلے اپنی طرف متوجہ کرتی ہے وہ اس کے حصوں کی مختلف رفتار ہے۔ یہ پرندے کی

زندگی کی طرح سے یہ پروازوں اور نشستوں پر مشتمل ہوتا ہے اس کو زمان کے تال میل سے بھی تشبیہ دی جاسکتی ہے، کیونکہ ہر خیال کا اظہار جملے سے ہوتا ہے اور ہر جملے کے آخر میں وقفہ ہوتا ہے۔ سکون کی حالتوں میں کسی نہ کسی قسم کے حسی تمثالات ہوتے ہیں جن کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ یہ ذہن کے سامنے ایک غیر محدود مدت تک رکھے جاسکتے ہیں اور ان کا پھیل تغیر کے طور پر ہو سکتا ہے۔ پرواز کی حالتوں میں ایسے علائق کے خیال ہوتے ہیں جو یا تو حرکیاتی ہوتے ہیں یا سکونیاتی۔ مگر زیادہ تر یہ ان چیزوں سے متعلق ہوتے ہیں جن پر نسبتہ سکون کی حالت میں غور ہوتا ہے۔

ہم سکونی حالتوں کا تو سکونی حصے نام رکھ لیتے ہیں اور پرواز کی حالتوں کو تغیری حصوں کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ اب دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ہماری فکر ہر وقت اور ہر آن اس سکونی حصے کے علاوہ جس کو اس نے ابھی چھوڑا ہے کسی نہ کسی تغیری حصے کی طرف مائل رہتی ہے۔ اور ہم کہہ سکتے ہیں کہ تغیری حصوں کا اصل فائدہ یہ ہے کہ ایک سکونی یا قطعی نتیجے سے دوسرے کی طرف کی جائیں۔

تغیری حصوں کی اصلی حالت کو تامل کے ذریعے سے دریافت کرنا بہت مشکل ہے اگر یہ وہ اعمال ہیں جن کے ذریعے سے ایک نتیجے تک پہنچتے ہیں تو ان تک پہنچنے سے قبل ان کو روک کر دیکھنے کے معنی تو درحقیقت ان کے معدوم کرنے کے ہوں گے۔ برخلاف اس کے اگر ہم نتیجے تک پہنچنے کا انتظام کریں تو یہ ان سے قوت و ثبات میں اس قدر زیادہ ہوتا ہے کہ اس کی چکا چوند میں ان کی دہمی روشنی بالکل غائب ہو جاتی ہے۔ اگر کوئی شخص ایک خیال کو درمیان سے قطع کر کے اس کے حصوں پر غور کرے تو اس کو معلوم ہو گا کہ تغیری حصوں پر تامل کر کے مشاہدہ کرنا بہت دشوار ہے۔

خیال کی رفتار اس قدر تیز ہوتی ہے کہ اس سے پہلے کہ اس کو ہم چھیر سکیں یہ ہم کو کسی نہ کسی نتیجے تک پہنچا دیتا ہے۔ اور اگر ہمارا ارادہ بھی کافی تیز ہو اور ہم اس کو روک بھی لیں تو یہ فوراً ہی اپنی حالت پر باقی نہیں رہتا۔

جس طرح برف کی کرچ گرم ہاتھ میں پکڑنے سے برف کی کرچ باقی نہیں رہتی بلکہ پانی کا قطرہ بن جاتی ہے اسی طرح بجائے اس کے کہ ہم کسی ایسے احساس نسبت کی گرفت کر سکیں جو منسوب کی طرف حرکت کرتا ہو ہم کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے کسی ساکن و قطعی شے کو پکڑ لیا ہے جو بالعموم جو کچھ ہم کہنے والے تھے اس کا آخری لفظ ہوتا ہے اور یہ حالت سکون میں ہوتا ہے۔ حملے میں جو کچھ اس کی خاص جگہ رجحان و ضمنی کے اعتبار سے ہوتی ہے اس کا بالکل پتہ نہیں ہوتا۔ اس قسم کی حالتوں میں تاملی تحلیل کی کوشش کرنا بھرتے ہوئے لٹو کے پکڑنے کے مساوی ہو گا، یا گیس کو اس لئے جلدی سے کھولنے کے کہ دیکھا جائے کہ اندھیرا کیسا نظر آتا ہے۔ اور شعور کی ان تغیری حالتوں کے پیدا کرنے کا مطالعہ کرنے میں جو غالباً وہ علمائے نفسیات جو ان کے وجود کے متعلق شک رکھتے ہیں ایسے شخص سے جو ان کا وجود ثابت کرنا چاہتا ہے در پیغ نہ کریں گے ایسا ہی ناجائز ہے جیسا کہ زمینوں کا حاسیان حرکت سے یہ سوال کرنا کہ جس وقت تیر حرکت میں ہوتا ہے تو اس وقت تباؤ وہ کہاں ہوتا ہے اور ان کے اس بیہودہ سوال کے کوئی فوراً جواب نہ دے سکنے کو ان کے دعویٰ کے غلط ہونے کی دلیل قرار دینا۔

اس تاملی دشواری کے نتائج مضر ثابت ہوئے ہیں۔ اگر حشرہ فکر کے تغیری حصوں کا روک کر مشاہدہ کرنا اس قدر دشوار ہے تو ایک بڑی فاسٹ غلطی جو تمام مذاہب کے علماء نفس کریں گے وہ یہ ہوگی کہ وہ ان کے محسوس کرنے سے تو قاصر رہیں گے اور اس لئے نسبت سکونی حصوں کو ضرورت سے زیادہ اہم خیالی کریں گے۔ تاریخی اعتبار سے یہ غلطی دو طرح پر ہوتی ہے ایک جماعت نے تو اس کی بنا پر مذہب حسیت اختیار کر لیا ہے۔ ان کو ان لا تعداد علاقوں اور نسبتوں کے مطابق جو دنیا کی محسوس چیزوں کے باہر نظر آتی ہیں کوئی سکونی احساس تو ملتا نہیں اور نہ ایسی ذہنی حالتوں کے نام ملتے ہیں جو ان علاقوں کا آئینہ ہوں اس لئے ان میں سے اکثر نے سرے سے اس قسم کی حالتوں کے وجود ہی سے انکار کر دیا ہے۔ اور اکثر نے دمشقاً بہیم

ذہن کے خارجی اور اکثر داخلی علاقے ہی کی حقیقت سے انکار کر دیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ صرف سادہ سکونی تصور جس اور ان کے متقابل برابر برابر ہوتے ہیں، لیکن ہوتے فی الحقیقت ایک دوسرے سے علیحدہ ہیں اس کے علاوہ ہر شے دھوکہ اور فریب جو اس سے۔ اس کے برعکس عقلیہ علاقے کی حقیقت سے تو منکر نہیں ہو سکتے، مگر اس کے ساتھ ہی ساتھ کوئی ایسا سکونی احساس بھی نہیں پاتے جس سے کہ ان کا احضار ہوتا ہو اس لئے ہی کہتے ہیں کہ اس قسم کے احساسات کا وجود نہیں ہے۔ لیکن انھوں نے نتیجہ اس برعکس نکالا ہے۔ اوہ کہتے ہیں کہ علاقے کا علم صرف ایسی شے سے ہونا چاہئے جو احساس یا ذہنی حالت نہ ہو کیونکہ یہ تو اسی ذہنی مادہ کا جزو ہوتی ہے، جس سے حس اور شعور کی اور دوسری سکونی حالتیں بنی ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کا علم کسی ایسی شے سے ہونا چاہئے جو ذہنی حالت سے بالکل مختلف سطح پر ہو، یعنی فکر ذہانت یا عقل کے کسی خاص فعل سے اور فکر ذہانت و عقل سے وہ ایسی کچھ شے مراد لیتے ہیں جو حیثیت کے گریزاں اور فانی واقعات سے کہیں زیادہ بلند پایہ ہے۔

ہمارے نقطہ نظر سے عقلیہ اور حسیہ دونوں برسر خطا ہیں۔ اگر احساس کی سی شے کا وجود ہے تو جس قدر یہ امر یقینی ہے کہ اشیاء کے مابین علاقے کا وجود ہوتا ہے اسی قدر اور اس سے بھی زیادہ یہ امر یقینی ہے کہ ایسے احساسات بھی ہوتے ہیں جن سے ان علاقے کا علم ہوتا ہے۔ کوئی عطف کوئی جز متعلق فعل یا اور کوئی صرفی یا نحوی ترکیب زبان انسانی میں ایسی نہیں ہوتی جس سے کسی ایسے علاقہ یا نسبت کا اظہار نہ ہوتا ہو جو کسی نہ کسی وقت ہم اپنے نسبت بڑے معروضات فکر کے مابین واقعی طور پر محسوس کرتے ہیں۔ اگر خارجی اور معروضی طور پر بس تو یہ حقیقی علاقے ہیں جو ہم پر آشفتہ ہوتے ہیں۔ اگر ذہنی نقطہ نظر سے ذکر کریں تو یہ حسیہ شعور ہے جس میں ان میں سے ہر ایک کے مطابق داخلی تغیرات ہوتے رہتے ہیں۔ بہر حال علاقے اور نسبتیں لا تعداد ہوتی ہیں اور کوئی زبان ان سب کو پوری طرح سے بیان کرنے پر قادر نہیں ہے۔

ہم کو احساس "اگر" احساس "دوہرا احساس" لیکن کہنے میں اسی طرح سے تامل نہ ہونا چاہئے جس طرح کہ احساس "ہو" اور احساس "نہ ہو" کے کہنے میں تامل نہیں ہوتا؛ لیکن ہم نہیں کہتے۔ وجہ یہ ہے کہ محض سکونی حصوں کے وجود کو تسلیم کرنے کی عادت ہم میں اس قدر راسخ ہو گئی ہے کہ زبان اب کسی دوسری قسم کا کام دینے سے تقریباً انکار کر دیتی ہے۔ دماغ کی تیشیل پر ایک بار اور غور کرو۔ دماغ کو ہم ایسا عضو خیال کرتے ہیں جس کا داخلی توازن ہمیشہ متغیر رہتا ہے اور یہ تغیر جسم کے ہر حصے کو متاثر کرتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس تغیر کے آثار بعض مقامات میں بعض کی نسبت زیادہ شدید ہوتے ہیں۔ ان کا نال میل بعض اوقات زیادہ اور بعض اوقات کم شدید ہوتا ہے۔ جس طرح سے ایسے گونا گوں نمایاں جو ایک یکساں رفتار سے گھوم رہا ہو اگرچہ ٹھیکس بہ وقت بدلتی رہتی ہیں لیکن ایسے لمحے بھی ہوتے ہیں جن میں تغیر اس قدر خفیف و غیر نمایاں ہوتا ہے کہ گویا بالکل جوازی نہیں۔ اور ان کے بعد ایسے بھی لمحے آتے ہیں جن میں یہ برتی سرعت کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس طرح سے نسبتاً مستقل شکلوں کے بعد ایسی شکلیں آتی رہتی ہیں جن کو اگر ہم دوبارہ دیکھیں تو پہچان نہ سکیں۔ اسی طرح سے دماغ میں بھی تناؤ کی بعض صورتیں نسبتاً زیادہ دیر تک باقی رہتی ہیں اور بعض پیدا ہوتے ہی معدوم ہو جاتی ہیں لیکن اگر شعور خود ترتیب نو کے مطابق ہو اور اگر ترتیب رکھے نہیں تو پھر کیا شعور کبھی معدوم بھی ہو سکتا ہے؟ اور اگر ایسی ترتیب سے جو کچھ دیر کے لئے باقی رہتی ہے ایک قسم کا شعور ہوتا ہے تو ایسی ترتیب سے جو نسبتاً جلد گزر جاتی ہے اسی قدر نیا شعور کیوں نہ ہونا چاہئے جس قدر کہ خود یہ ترتیب نئی ہوتی ہے۔

معروض ذہن میں شعور میں اور بھی تغیرات ہوتے ہیں جو تغیری حالتوں کا حاشیہ ضرور ہوتا ہے کے برابر اہم اور انھیں کے طرح و قونی ہوتے ہیں لیکن ان کے نام نہیں ہیں۔ مسئلہ سے میرا مفہوم واضح ہو جائے گا۔

فرض کرو کہ یکے بعد دیگرے تین اشخاص ہم سے کہتے ہیں "ٹھرو! سنبھلو!"
 "دیکھو!" ہمارا شعور امید کی تین مختلف حالتوں میں بڑجاتا ہے، اگرچہ تینوں
 حالتوں میں سے کسی حالت میں بھی ہمارے سامنے کوئی خاص شے نہیں
 ہوتی۔ غالباً اس مثال میں کوئی بھی ایک حقیقی شعوری تاثر یا اس جہت
 کے احساس کے وجود سے انکار نہ کرے گا جس سے کہ ارتسام ہونے کی توقع
 ہے حالانکہ کوئی ارتسام ہنوز موجود نہیں ہے۔ لیکن ہمارے پاس ٹھرو! سنبھلو
 اور دیکھو! کی نفسی حالتوں کے لئے خاص نام نہیں ہیں۔

فرض کرو کہ ہم کسی بھولے ہوئے نام سے یاد کرنے کی کوشش کرتے
 ہیں ہمارے شعور کی حالت ایک خاص قسم کی ہوتی ہے۔ اس میں ایک
 طرح کا خلا ہوتا ہے اور محض خلا ہی نہیں ہوتا کیونکہ یہ ایسا خلا ہے جو بہت
 ہی تیزی کے ساتھ عمل بھی کرتا ہے۔ اس میں نام کا ایک مہموم سا شائبہ
 موجود ہوتا ہے جو ایک خاص جہت کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ اسی کی بنا پر
 بعض اوقات ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اب ہم نام کے بہت قریب پہنچ
 گئے ہیں لیکن پھر یاد نہیں آتا اور ہماری امید پست ہو جاتی ہے۔ اگر غلط ناموں
 کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے تو یہی ان سے انکار کرتا ہے۔ یہ اس خلا کے
 مطابق نہیں ہوتے اور ایک لفظ کا خلا دوسرے لفظ کے خلا سے مختلف
 ہوتا ہے۔ اگرچہ دونوں خلا ہیں کیوں کہ ان میں جس شے کو ہونا چاہیے تھا
 وہ نہیں ہوتی۔ مثلاً جب میں اسپیلڈنگ کے نام یاد کرنے کی بیسود
 کوشش کرتا ہوں تو اس وقت میرا شعور اس حالت سے بالکل مختلف ہوتا ہے جبکہ
 میں باؤٹس کے نام کے ذہن میں لانے کی بیسود کوشش کرتا ہوں۔ فقدان کے
 لاتعداد شعور ہوتے ہیں جن کے انفرادی طور پر نام نہیں ہیں، لیکن یہ سب
 ہوتے ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اس قسم کا احساس فقدان فقدان
 احساس سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ یہ نہایت ہی شدید قسم کا احساس ہوتا ہے
 ممکن ہے کہ ایک گم شدہ لفظ کی تالی تو ذہن کے اندر موجود ہو لیکن
 اس کے لئے آواز کا جامہ نہ ہو۔ یا ابتدائی حرف کی آئی وگرمیزاں

حس تصویری تصویری دیر کے بعد ہم سے تسخیر کر جائے لیکن واضح نہ ہو شخص کو کسی نہ کسی بھولے ہوئے شعر کا اس طرح سے ضرور تجربہ ہوا ہوگا کہ اس کی موزونی کا اثر دماغ کو پریشان کرتا ہے یہ دل ہی دل میں پھرتا، اور الفاظ کے قالب میں آنے کی کوشش کرتا ہے مگر نہیں آچکتا۔

جس وقت ہم یہ کہتے ہیں کہ میں سمجھتا ہوں، تو اس وقت مخاطب کے معنی کی ادلیں و آئی جھلک کیسی ہوتی ہے۔ بلاشبہ ذہن اس سے بالکل ایک نئی طرح سے متاثر ہوتا ہے۔ کیا تسلیم نے خود سے کبھی یہ نہیں پوچھا کہ قبل اس کے کہ وہ کچھ کہے اس کہنے کی نیت کو نسا ذہنی واقعہ ہوتی ہے، یہ نیت اور نیتوں سے بالکل جداگانہ اور ممیز ہوتی ہے اور اس لئے شعور کی ایک ممیز جداگانہ کیفیت ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اس کا کتنا حصہ ممیز قسم کے حسی تشاللات پر مشتمل ہوتا ہے خواہ وہ الفاظ کی ہوں یا اشیا کی۔ شکل کوئی تشال ایسی ہوگی۔ ذرا توقف کرو اور الفاظ و اشیا ذہن کے سامنے آجاتے ہیں انتظار اور قیاس کی ضرورت نہیں رہتی۔ لیکن جیسے ہی وہ الفاظ جو اس کی جگہ لیتے ہیں یاد آجاتے ہیں تو یہ تبدیلی ان کو دیکھتا اور اگر وہ اس کے مطابق ہوتے ہیں تو ان کو صحیح کہتا اور اگر اس کے ناموافق ہوتے ہیں تو ان کو رد کرتا جاتا ہے۔ اس کو فلاں فلاں بات کے کہنے کی نیت ہی کے نام سے موسوم کر سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ ہماری حیات ذہنی کا تقریباً ایک ثلث اس قسم کی سریع شعوری کیفیتوں پر مشتمل ہوتا ہے جو الفاظ کی شکل میں منتقل نہیں ہوتی۔ ایک شخص کو ایک نئی شے پڑھنے کے لئے دی جاتی ہے، وہ اس کو بآواز پڑھتا ہے، اور بغیر اس کو پہلے دیکھے ہوئے مناسب الفاظ پر زور دینا ہے اس کی کیا وجہ ہو سکتی ہے۔ اگر ابتدا ہی سے اس کو آئندہ جملے کی کم از کم عام شکل کا اندازہ نہ ہو جو اس کے موجودہ لفظ کے شعور کے ساتھ ملکر موقع بہ موقع الفاظ پر زور دینے کا باعث ہوتا ہے تو وہ اس طرح سے ہرگز نہ پڑھ سکے الفاظ پر اس طرح مناسب مقامات پر زور دینا محض جملہ کی

ترکیب سخی پر مبنی ہوتا ہے۔ اگر ہماری نظر سے اس سے زیادہ نہیں گذرتا ہے تو ہم ”ک“ کی آئندہ توقع کرتے ہیں۔ اگر چونکہ پڑھتے ہیں تو اس لئے ”یا لکذا“ کی توقع کرتے ہیں اور آئندہ ترکیب سخی کا یہ اندازہ اس قدر صحیح ہوتا ہے کہ اس شخص کے انداز سے بھی جو ایک ایسی کتاب پڑھتا ہے جس کے چار جملوں کے معنی بھی وہ نہ سمجھ سکتا ہو ایسا معلوم ہو گا کہ بہت ہی سمجھکر پڑھ رہا ہے۔

مستعمل کو اندازہ ہو گیا ہو گا اور اصل میں جس شے کی طرف توجہ منعطف کرنا چاہتا ہوں وہ ہماری ذہنی زندگی کا یہ واقعہ ہے کہ مبہم و مبہوم ٹھیک اپنی جگہ لے لیتی ہیں مثل ہے باب میں آئے گا کہ مشرگیلس اور پروفیسر کسلے ہیوم اور برتھ کے اس شجرہ خیر نظریے کے باطل کرنے میں کہ ہم کو صرف مہینہ اختیار کے مثالوں ہو سکتے ہیں ایک قدم آگے بڑھ گئے ہیں۔ اگرچہ اس تصور کو بھی باطل کریں جو مذکورہ بالا نظریے سے کسی طرح کم مضحکہ خیز نہیں ہے کہ شعوری حالتوں سے سادہ خارجی اوصاف کا توجہ وقوف ہوتا ہے لیکن علاقہ کا نہیں ہوتا تو ایک درجہ ہم اور ترقی کریں گے لیکن یہ اصلاحات کچھ انتہا پسندوں کی سی اصلاحات نہیں ہیں۔ جس نشے کو تسلیم کرنا پڑتا ہے وہ یہ ہے کہ قدیم نفسیات کے مہینہ تمثارات دراصل ہمارے اذیان کا بہت ہی تنہا اجز ہوتے ہیں قدیم نفسیات کی حالت کچھ اس شخص کی سی ہے جو کہتا ہے کہ دریا میں گھڑوں کی شکلوں میں پانی پانی ہوتا ہے۔ اگر دریا میں گھڑے کی شکل موجود بھی ہوں تو وہی دریا کا پانی ان کے درمیان میں سے بہے گا۔ چشمہ شعور کی اس آزاد روانی کو قدیم علمائے نفسیات نظر انداز کرتے ہیں۔ ذہن کی ہر چیز مثال اس پانی میں رنگی اور ڈوبی ہوتی ہے جو اس کے گردش ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ اس کے قریب و بعید علاقوں کا حس ہوتا ہے کہناں سے یہ آتی ہے اور کہاں ہم گولے جانے گی۔ مثال کی اہمیت اس کی قدر و قیمت ہی اس ظل مشوب کے اندر ہوتی ہے جو اس کے

ساتھ اور اس کو محیط رہتی ہے یا یوں کہو یہ اس کے خمیر کے ساتھ ملکر ایک ہو جاتی ہے اور اس کی ہڈی اور گوشت پوست ایک ہو جاتے ہیں۔ یہ صحیح ہے کہ یہ تمثال تو اسی شے کی رہتی ہے جس کی یہ دراصل تمثال تھی، لیکن یہ ہالہ اس تمثال کو ایسی شے کی تمثال کر دیتا ہے جس کو انسان نے از سر نو دیکھا اور سمجھا ہے۔

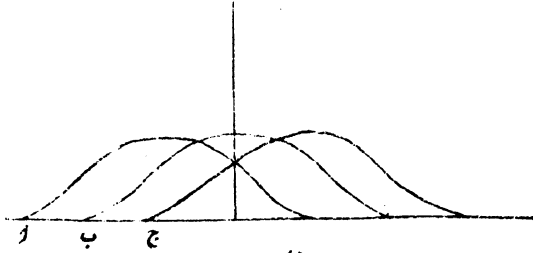
علاقہ کی اس ہالہ کے شعور کو جو تمثال کے گرد رہتا ہے ہم حاشیہ یا ذہن کی زائد سہرتی کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔

حاشیہ کے دماغی شرائط ان واقعات کو دماغی عمل کی صورت میں بیان کرنا بالکل آسان ہے جس طرح سے ”کہاں سے“ کی صدائے بازگشت

یعنی وہ جس جس سے ہمارے فکر کا آغاز ہوتا ہے غالباً ان اعمال کے ہیجان واپس کا نتیجہ ہوتی ہے جو ایک لمحہ پہلے نہایت ہی ظاہر و روشن تھے، اسی طرح سے ”کس طرف کو“ کی جس جو انجام کا مقدمہ ہوتی ہے ان حصوں یا اعمال کے بڑھتے ہوئے ہیجان کا نتیجہ ہوتی ہے جن کے نفسی متناز م ایک لمحہ کے بعد ہمارے فکر کی نہایت ہی ظاہر و روشن خصوصیت ہوتے ہیں۔ شعور کی تہ میں جو عصبی عمل ہوتا ہے اگر اس کو ترسیم کے ذریعہ سے ظاہر کرنا چاہیں تو اس کی صورت کچھ ایسی ہوگی۔

فرض کرو کہ شکل نمبر میں انتصابی خط زمانہ کو ظاہر کرتا ہے اور تین موڑ یعنی ا ب ج ان عصبی اعمال کو ظاہر کرتے ہیں جو ان تینوں حروف کے خیالات سے وابستہ ہیں۔ ہر عمل کو کچھ نہ کچھ وقفہ لگتا ہے جس میں شدت بڑھتی ہے اور انتہا کو پہنچ کر گھٹنے لگتی ہے۔ ا کے لئے جو عمل ہے وہ ابھی پوری طرح فنا نہیں ہوتا ہے، کہ ج کا عمل شروع ہو جاتا ہے اور ب کا عمل اپنے اوج کمال پر ہوتا ہے جس لمحہ کا اظہار انتصابی خط سے ہو رہا ہے اس میں تینوں اعمال موجود ہیں، ج کے نقطہ آغاز سے جو اعمال پہلے تھے وہ ایک لمحہ پہلے شدید تھے اور اس سے بعد کے اعمال ایک لمحہ بعد شدید ہوں گے۔ اگر میں ا ب ج کو اپنی زبان سے ادا کروں،

تو ب کو ادا کرتے وقت نہ تو امیرے شعور سے قطعاً خارج ہوگا اور نہ ج



شکل نمبر ۲

بلکہ دونوں اپنی ترتیب کے اعتبار سے اپنی روشنیاں ب کی شدید روشنی کے ساتھ ملاتے ہیں کیوں کہ دونوں کے اعمال ایک حد تک بیدار ہوتے ہیں اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ موسیقی میں زاید سرتیوں کی ہوتی ہے، کان ان کو علیحدہ نہیں سنتا۔ یہ اصلی سر کے ساتھ مل جاتی ہیں اور اس کے ساتھ مل کر اس کیفیت کو متغیر کر دیتی ہیں۔ اسی طرح سے پڑھتے ہوئے اور سمجھتے ہوئے دماغی اعمال ان اعمال کے نفسی اثر کو متاثر کرتے ہیں جو اپنے اوج کمال پر ہوتے ہیں۔

موضوع خیال اب گہم مختلف ذہنی حالتوں کے وقوعی عمل پر غور کریں تو ہم اس امر کا یقین کر سکتے ہیں کسی شے کی واقفیت اور

اس کے علم میں جو فرق ہوتا ہے اس کو گہمہ نفسی حواس کی موجودگی اور عدم موجودگی کے فرق میں تحویل کر سکتے ہیں۔ کسی شے کے متعلق علم ہونے کے یہی نہیں کہ ہم کو اس کے علائق کا علم ہے۔ اس کی واقفیت کے یہ معنی ہیں کہ اس شے کے متعلق ہمارا علم صرف اس کے ارتسام یا احساس تک محدود ہے۔ اس صورت میں ہم کو اس شے کے اکثر علائق کا علم ہالہ کی ناقص اور غیر مستحق نسبتوں کے حاشیے کے طور پر ہوتا ہے۔ اس سے پہلے کہ ہم دوسرے بحث کو شروع کریں، اس احساس نسبت کے متعلق ہی کچھ نہ کچھ کہنا ضروری ہے کیونکہ یہ بجائے خود چشمہ ذہنی کی نہایت ہی دلچسپ خصوصیت ہے۔

واسطہ کے اختلاف فکر ارادی میں ہمیشہ کوئی نہ کوئی ایسا موضوع یا مبحث سے فکر کی مقبولیت ضرور ہوتا ہے جس کے گرد تمام ارکین فکر گردش کرتے ہیں۔ اس مبحث یا دلچسپی کا تعلق حاشیے میں متواتر محسوس ہوتا رہتا ہے، خصوصاً مبحث کے موافق یا مخالف ہونے کا۔ اگر کوئی خیال ایسا ہے جس کے حاشیے کی کیفیت سے ہم کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ "سب کچھ ٹھیک ہے" تو اس خیال کے تعلق کہہ سکتے ہیں کہ یہ مبحث فکر کا معاون ہے مگر شرط یہ ہے کہ ہم کو صرف یہ محسوس ہو کہ اس کا معروض ان علاقوں میں جگہ رکھتا ہے جن میں کہ موضوع فکر بھی ہے یہ اس کو ہمارے سلسلے تصورات کا ایک موزون و مناسب حصہ بنا دینے کے لئے کافی ہے۔

ہم اپنے موضوع کا یا تو زیادہ تر الفاظ میں خیال کرتے ہیں یا بصری اور دوسری طرح کی تشابہات میں، لیکن اس سے ہمارے موضوع کے علم کی ترقی میں فرق واقع ہونا لازمی نہیں اگر ہم صرف الفاظ میں (اب کچھ ہی کیوں نہ ہوں) یا ہم ذکر اور مبحث کے ساتھ نسبت کا ایک حاشیہ محسوس کریں اور اگر ہم کو کسی نتیجے تک پہنچنے کا شعور ہو تو ہم کو محسوس ہو گا کہ ہمارا خیال مقبول اور صحیح ہے۔ ہر زبان میں الفاظ طویل ربط کی بنا پر ایک دوسرے سے اور نتیجے کے ساتھ منافرت یا مناسبت کے حواسی پیدا کر لیتے ہیں جو اسی قسم کے بصری لمسی اور دیگر تصورات کے حواسی کے ساتھ ساتھ چلتے ہیں۔ میں پھر کہتا ہوں کہ اس قسم کے حواسی کا سب سے اہم عنصر جہت فکر کے موافق یا مخالف صحیح یا غلط ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ اگر ہم انگریزی اور فرانسیسی دونوں زبانوں سے واقف ہوں اور فرانسیسی میں ایک جملہ کہنا شروع کریں تو باقی تمام الفاظ فرانسیسی ہی کے لب پر آئیں گے اور بہت ہی کم ایسا ہوتا ہے کہ فرانسیسی بولتے بولتے انگریزی میں در آئیں۔ فرانسیسی الفاظ کی ایک دوسرے کے ساتھ یہ مناسبت ایسی نہیں ہے جو دماغی قانون کی حیثیت سے محض میکانیکی طور پر عمل کر رہی ہو۔

یہ ایسی شے ہوتی ہے جس کو ہم اس وقت محسوس بھی کرتے ہیں اگر کسی دوسرے کی زبان سے فرامیسی جملہ انہیں تو اس کے سمجھنے کی قوت ہم میں کبھی اس قدر کم نہیں ہو جاتی کہ ہم کو اس امر کا علم نہ ہو کہ یہ الفاظ بہ اعتبار زبان یا ہم مربوط ہیں۔ ہماری توجہ کتنی ہی منتشر کیوں نہ ہو لیکن اگر فرامیسی الفاظ میں یکایک ایک انگریزی لفظ کو داخل کر دیا جائے تو ہم اس تغیر سے فوراً چونک پڑیں گے اگر الفاظ کا خیال کیا جائے تو ان کے باہم مربوط ہونے کا مبہم احساس کم سے کم حاشیہ ہے جو ان کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ عموماً اس امر کا مبہم سا ادراک ہوتا ہے جتنے الفاظ ہم سن رہے ہیں وہ ایک ہی زبان اور اس زبان کی بھی خاص ہی قسم کی بول چال سے تعلق رکھتے ہیں جس کے صرف و نحو کے انداز سے ہم واقف ہیں عملی طور پر اس امر کے تسلیم کرنے کے مساوی ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم سن رہے ہیں وہ خلاف عقل نہیں ہے۔ اگر کوئی غیر زبان کا کوئی غیر معمولی لفظ داخل کر دیا جاتا ہے، یا صرف و نحو کے اعتبار سے کوئی فاحش غلطی ہو جاتی ہے یا جس قسم کی گفت گو ہو رہی ہے اس کے غیر موزون و نامناسب کوئی لفظ آجاتا ہے، مثلاً گفتگو تو فلسفیانہ ہو رہی ہے اور اس میں چوہے دان یا چڑیا کی چونچ کا لفظ آجاتا ہے تو جملہ گویا پھٹ پڑتا ہے، ہم غیر موزونیت سے چونک پڑتے ہیں اور تسلیم کا خاموش انداز کا فوراً ہو جاتا ہے۔ اس قسم کی حالتوں میں احساس منقولیت ایجابی نہیں بلکہ سلبی شے معلوم ہوتی ہے کیونکہ اس کے معنی صرف یہ ہوتے ہیں کہ الفاظ خیال میں کوئی چونکا دینے والی یا منفرت پیدا کر دینے والی شے نہیں ہے۔

اس کے برعکس اگر الفاظ ایک لفظ کے ہوں اور قواعد صرف و نحو کے اعتبار سے کلام صحیح ہو تو ایسے جملے بولے جاسکتے ہیں جن کے مطلق کوئی معنی نہ ہوں گے اور جن پر ممکن ہے کوئی شخص اعتراض نہ کرے۔ نماز کے وقت جو تقریریں ہوتی ہیں ان سے خاص قسم ترکیبوں کے بار بار احتمال سے اجرت پر لکھنے والوں اور نامہ نگاروں کی تحریرات سے اس قسم کی

صد ہا مثالیں مل جائیں گی مجھے یاد ہے کہ جیروم پارک کے ورزشی کرتیوں کا انبا میں ذکر پڑھتے وقت یہ جملہ میری نظر سے گزرا۔ پرندے دختیوں کی شاخوں کو اپنے ترانہ صبحی سے مہمور کر رہے تھے جس سے ہوا منناک ٹھنڈی اور ٹھگوا ہو رہی تھی " غالباً نامہ نگار کے قلم سے یہ جملہ جلدی میں نکل گیا تھا جس کو ناظرین میں سے بھی اکثر نے محسوس نہیں کیا۔

پس ظاہر ہے کہ اس سے کوئی فرق پیدا نہیں ہوتا کہ کس قسم کے ذہنی مادے اور کسی مثالوں میں ہماری فکر جاری رہتی ہے۔ جو شمال دراصل کوئی اہمیت رکھتے ہیں وہ فکر کے سکونوں یعنی حقیقی نتائج (خواہ وہ عارضی ہوں یا قطعی) کے متعلق ہوتے ہیں۔ اور باقی تمام چشمہ



میں احساسات علائق ہی کا دور دورہ ہوتا ہے اور جن اشیاء سے علاوہ ہوتا ہے وہ کالعدم ہوتی ہیں۔ اشیاء کے متعلق یہ احساسات علائق نفس کی یہ مضاعف سرتیاں ہائے یا حاشئے ممکن ہے مختلف

قسم کی مثالوں میں بعینہ یکساں ہوں۔ جن حالتوں میں غایت ایک ہی ہوتی ہے ان میں ذہنی وسائل کوئی خاص اہمیت نہیں رکھتے۔ یہ بات ایک شکل سے واضح ہو جائے گی۔ فرض کرو ایک تجربہ ہے جس کے متعلق چند افراد سوچنا شروع کرتے ہیں۔ اور فرض کرو کہ (ی) عملی نتیجہ ہے جو عقلاً اس سے مستنبط ہو سکتا ہے۔ ایک شخص اس تک ایک راستے سے پہنچتا ہے اور دوسرا دوسرے راستے سے ایک شخص انگریزی لفظی مثالوں کی راہ اختیار کرتا ہے اور دوسرا جرمن لفظی مثالوں کی۔ ایک شخص میں لفظی مثالوں کا غلبہ ہے دوسرے میں لفظی مثالوں کا غالب ہے بعض سلاسل مثالوں پر جذبات کا اثر غالب ہوتا ہے بعض بہت مختصر تہی و سہج ہوتے ہیں اور بعض میں جھبک پائی جاتی ہے اور قدم قدم پر واقعے ہوتے ہیں لیکن جب تمام سلسلوں کا انجام ایک ہی نتیجے پر ہوتا ہے تو ہم کہتے ہیں

اور بالکل ٹھیک کہتے ہیں کہ سب اشخاص کے ذہن میں دراصل ایک ہی خیال ہے۔ اگر ایک شخص دوسرے شخص کی ذہنی دنیا میں داخل ہو تو اس کو یہ دیکھ کر بیحد حیرت ہوگی کہ اس کا عالم خود اس کے ذہنی عالم سے کس قدر مختلف تھا۔

چشمہ شعور کے متعلق جن خصوصیات کی طرف اس خاکے میں توجہ دلائی مقصود ہے ان میں آخری خصوصیت یہ ہے کہ۔

شعور اپنے معروض کے ایک حصہ میں دوسرے کی نسبت زیادہ دلچسپی رکھتا ہے اور جب تک یہ معروض فکر رہتا ہے تو اپنے معروض کے بعض حصوں کو ملاتا اور بعض کو واپس کرتا یا بعض کو انتخاب کرتا رہتا ہے۔ انتخابی توجہ اور عمدی ارادہ اس پسند کے خاص مظاہر ہیں لیکن ہم

میں سے بہت کم لوگ اس سے واقف ہوں گے کہ یہ ایسے اعمال میں کس قدر تواتر کے ساتھ عمل کرتا رہتا ہے جن کو ہم معمولاً ان اسما سے موسوم نہیں کرتے۔ زور اور تاکید ہمارے ہر ادراک کے اندر موجود ہوتے ہیں۔

ہمارے لئے یہ بات بالکل ناممکن ہوتی ہے کہ اپنی توجہ کو بلا امتیاز چنداں نانات پر منتشر کر دیں چنانچہ ٹھنڈے کی یکساں آواز کو ہم اختلاف تاکید کے ذریعے سے

مختلف تالوں میں تقسیم کرتے ہیں ان تالوں میں سب سے زیادہ سادہ وہ ہے جس میں دو آوازوں کو مرکب کر لیا جاتا ہے یعنی ٹاک ٹاک ٹاک ٹاک ٹاک ٹاک ٹاک۔ اگر

بیقاعدہ نقاط و نشانات بنے ہوں تو ہم کو ان کا ادراک قطار و قطار اور مجموعہ ہوتا ہے اگر اسی طرح خطا بنے ہوں تو وہ مختلف اشکال محسوس ہوتے ہیں۔

یہ وہ یہاں وہاں اب جب کے امتیازات اسی انتخابی تاکید کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں جو زمان و مکان کے مختلف حصوں کے متعلق کیجاتی ہے۔

لیکن ہم صرف اسی قدر نہیں کرتے کہ بعض اشیاء پر زور دیکر بعض کے ساتھ مربوط کریں اور بعض کو غلطیہ رکھیں۔ بلکہ واقعہ یہ ہے کہ ہم بہت سی ایسی

چیزوں کو جو ہماری نظر کے سامنے ہوتی ہیں نظر انداز کر دیتے ہیں اب میں مختصر بیان کرتا ہوں کہ یہ کیوں کرتا ہوتا ہے۔

جیسا کہ صفحہ ۱۰-۱۲ پر کہہ چکے ہیں ہمارے حواس دراصل آلاتِ امتحان سے کچھ زیادہ نہیں ہوتے۔ طبیعیات کے ذریعے سے ہم کو معلوم ہوتا ہے کہ حرکات اور ان کی رفتاریں لاتعداد ہوتی ہیں۔ ان میں سے ہمارا ہر الحس ایک محدود رفتار کی حرکات کو اختیار کرتا ہے۔ یہ ان ہی سے متہنج ہوتا ہے اور باقی حرکات کو اس طرح سے نظر انداز کر دیتا ہے کہ گویا ان کا وجود ہی نہیں ہے ایک ایسے سلسلے میں سے جس کی کڑیاں لاتعداد اور ناقابلِ امتیاز ہوتی ہیں ہمارے حواس ایک حرکت کی طرف متوجہ ہو کر اور دوسری کو نظر انداز کر کے ایک ایسی دنیا پیدا کر دیتے ہیں جس میں تقابلِ تاکیدیں اور نوکِ تغیرات اس طرح سے ملے ہوئے ہوتے ہیں جس طرح سے روشنی اور سایہ تصویر میں۔

اگر ایک طرف اسباب جس اس مناسبت سے منتخب ہوتے ہیں تو ان کو الحس کے سرے کی حالت سے ہوتی ہے تو دوسری طرف توجہ بھی جو مجموعی طور پر تمام حسوں کا نتیجہ ہوتی ہے بعض حسوں کو انتخاب کر لیتی ہے اور باقی کو نظر انداز کر دیتی ہے۔ چنانچہ ہم کو صرف ان حسوں کا علم ہوتا ہے جو ایسی چیزوں کی علامتیں ہوتی ہیں جو عملی اور جمالیاتی اعتبار سے ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں۔ ان کے ہم خاص نام رکھتے ہیں اور ان ناموں کو ہم آزادی و حریت کی ایک خاص منزل تک بلند کر دیتے ہیں۔ لیکن اگر میں اپنی دلچسپی سے قطع نظر کر لوں تو بجائے خود غبار کا جھونکا بھی اسی قدر ایک انفرادی نام کا مستحق ہوتا ہے جس قدر کہ خود میرا جسم ہے۔

اب دیکھو کہ ان حسوں میں کیا ہوتا ہے جو ہم کو اشیاء سے انفرادی طور پر ہوتی ہیں۔ یہاں بھی ذہن انتخاب کرتا ہے یعنی شے کا صحیح طور پر استحضار کرنے کے لئے یہ بعض حس انتخاب کر لیتا ہے اور باقی کو ایسے عوارض خیال کرتا ہے جو موقع و محل سے متغیر ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ میری میز کا بالائی حصہ مربع کہلاتا ہے حالانکہ اس سے لاتعداد بصری حس ہوتے ہیں۔ ایک طرح پر مجھے اس میں دو عاوقہ اور منفرجہ زاویے بھی نظر آتے ہیں۔

لیکن میں اس حس کو تناظر پر مبنی قرار دیتا ہوں اور چاروں قاعموں کو اسکی اصلی حقیقی حالت خیال کرتا ہوں۔ اور اپنے جمالی خیال کی بنا پر مرعی بن مینر کی حقیقی حالت خیال کرتا ہوں۔ اسی طرح سے دائرہ کی اصلی حالت وہ سمجھی جاتی ہے جیسا کہ حس اس طرح سے ہو کہ خط بصری اس کے مرکز پر عموداً گر رہا ہو۔ اس کے علاوہ جس دائرہ سے ہوتے ہیں وہ اسی حس کی علامت ہوتے ہیں۔ توپ کی اصلی آواز وہ ہوتی ہے جو قریب سے سنائی دیتی ہے۔ اینٹ کا اصلی رنگ وہ ہوتا ہے جو اس وقت محسوس ہوتا ہے جب کہ اس کے مقابل ہو کر قریب سے دیکھتے ہیں اور دھوپ نہیں ہوتی۔ لیکن اندھیرا بھی نہیں ہوتا۔ ان حالات کے علاوہ اس سے اور رنگوں کی حس ہوتی ہے جو شخص اس کی علامات ہوتی ہیں مثلاً یہ معمول سے زیادہ گلابی یا معمولی سے زیادہ نیلی نظر آتی ہے۔ متعلم کے ذہن میں کوئی ایسی شے نہ ہو جس کی اس نے ایک عام حالت اپنے ذہن میں قائم نہ کر رکھی ہو۔ مثلاً ایک عام قد و قامت، اپنے سے ایک خاص فاصلہ کوئی خاص رنگ وغیرہ۔ لیکن یہ تمام اصلی خصوصیات بھی جن سے ملکر نئے کی حقیقی عمر و نسبت و شبیہ قائم ہوتی ہے اور جو موضوعی حسوں کے مخالف ہوتی ہیں جو ہم کو اس سے کسی خاص وقت ہو سکتی ہیں دراصل انھیں کی طرح سے حس ہوتی ہیں تمام حسوں میں سے ذہن بعض کو انتخاب کر لیتا اور یہ طے کرتا ہے کہ تمام حسوں میں سے کونسی حس زیادہ حقیقی و واقعی سمجھی جائے گی۔

علاوہ ازیں عالم اشیاء میں جس کو ہمارا ذہن اپنی انتخابی مشقت سے اپنا بنا لیتا ہے، جس شے کو تجربہ کہتے ہیں وہ تمام تر ہماری عادت کی توجہ سے متعین ہوتا ہے۔ ممکن ہے ایک شخص کے سامنے کوئی شے بیکروں مرتبہ آئے، لیکن اگر وہ اس کو دیکھے ہی نہیں تو یہ اس کے تجربہ میں داخل نہیں ہو سکتی۔ ہم بیکروں نہیں ہزاروں کھینوں جھینگروں اور گبولوں کو دیکھتے ہیں لیکن عالم حشرات الارض کے سوا اور کوئی ان سے خاص معنی نہیں سمجھ سکتا۔ اس کے برعکس ایسی شے جو زندگی بھر ایک ہی بار نظر کے سامنے سے گزری ہو ممکن ہے حافظہ پر اپنا نشان چھوڑ جائے۔ فرض کرو

کہ چار شخص یورپ کی سیر کرتے ہیں۔ ایک تو ان میں سے صرف دلچسپ اثرات مثلاً طبوسات اوان عمارات مناظر تفرجگا ہوں تصور یوں اور محسوسوں کی یاد لیکر واپس آتا ہے۔ دوسرا ان چیزوں کو بالکل محسوس نہیں کرتا۔ بلکہ وہ فاصلوں قیمتوں آبادیوں بدرغوں کے انتظامات دروازوں اور گھڑکیوں کے بند ہونے اور کھلنے کے طریقوں پر غور کرتا ہے۔ تیسرا ان چیزوں کو مٹوں اور ناخج گھروں کی تعریف میں رطب السان نظر آتا ہے۔ لیکن اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہتا۔ چوتھا ممکن ہے اپنے خیالات میں اس قدر منہمک رہا ہو کہ ان چند مقامات کے ناموں کے سوا اور کچھ نہ بتا سکے جن میں سے اس کا گذر ہوا تھا۔ ان میں سے ہر ایک نے احضاری معروضات کے جم غفیر سے ان چیزوں کو انتخاب کر لیا ہے جو اس کی ذاتی اغراض کے مناسب حال تھیں اور انھیں کا اس کو تجربہ ہوا ہے۔

اب اگر اشیاء کی تحریر ترکیب سے قطع نظر کر لیں اور یہ دریافت کرنا چاہیں کہ عقلی طور پر ذہن ان میں باہم کیونکر ربط قائم کرتا ہے تو بھی ہم دیکھتے ہیں کہ انتخاب ہر جگہ غالب ہے۔ آئندہ چل کر ہم یہ ثابت کریں گے کہ استدلال ذہن کی اس قابلیت پر مبنی ہوتا ہے جس سے وہ اس منظر کو اجزائیں تقسیم کر لیتا ہے جس کے متعلق اس کو استدلال کرنا ہوتا ہے اور ان میں سے ان کو انتخاب کرتا ہے جو موقع کے اعتبار سے اس کو کسی مناسب نتیجہ تک پہنچا سکتے ہیں۔ صاحب ذکاوت وہ شخص ہوتا ہے جو صحیح جزو کا انتخاب کرتا ہے اور اس سے ٹھیک موقع پر کام لیتا ہے۔ یعنی اگر گفتگو نظری ہو تو صحیح دلیل پیش کرتا ہے اور اگر موقع عمل کا ہو تو صحیح ذرائع اختیار کرتا ہے۔ اب اگر ہم جمالیاتی شعبہ کو لیں تو ہمارا قانون اور بھی زیادہ توضیح کے ساتھ سمجھ میں آجاتا ہے۔ صاحب فن ہمیشہ اپنے فن کے اظہار میں انتخاب سے کام لیتا ہے وہ ان تمام سرتیوں رنگوں شکلوں کو چھوڑ دیتا ہے جو باہم مناسب نہیں ہوں یا اس کے کام کی اصلی غایت کے منافی ہوتی ہیں۔ وہ وحدت مناسبت و موزونیت جو بقول موسیوین

نتائج فن و ہنر کو نتائجِ فطرت پر فوقیت دینی ہے محض اسی انتخاب پر مبنی ہوتی ہے۔ اگر ہنر و کچھ ذکاوت رکھتا ہے تو وہ ہر قسمہ فطرت سے اس کی اصل خصوصیت آفتاباں کر لیتا ہے اور ان تمام عارضی و انفعالی اجزاء کو نظر انداز کر دیتا ہے جو اس کے مناسب نہیں ہوتے۔

اور اگر اوپر جائیں تو ہمیں اخلاقیات کی سطح نظر آتی ہے جہاں محض پسند کا سکہ جاری ہے کسی فعل کو اس وقت تک اخلاقی مرتبہ حاصل نہیں ہوتا جب تک کہ یہ چند یا نام ممکن صورتوں میں سے پسند نہیں کیا جاتا۔ دلائل پر دیر تک غور کرنا اور ان کو ہمیشہ سامنے رکھنا، آسان راستوں کے اختیار کرنے کی خواہش کو دبانا، سخت راستے پر اپنے پاؤں میں لغزش نہ آنے دینا یہ ہیں خاص اخلاقی توجیہ۔ لیکن کچھ نہ کچھ ان کے علاوہ بھی ہے کیونکہ یہ محض ان اغراض کے وسائل ہوتی ہیں جن کو انسان سب سے قوی تسلیم کر چکتا ہے۔ بہترین اخلاقی قوت کو اس سے بھی تجاوز کرنا پڑتا ہے۔ اس کو یہ طے کرنا پڑتا ہے کہ چند مساوی قوت کی مخالف اغراض میں سے کونسی غرض کو غلبہ ہونا چاہئے اس کا نتیجہ نہایت ہی اہم ہوتا ہے کیونکہ اس پر انسان کی کل زندگی کا دار و مدار ہوتا ہے۔ جب وہ خود سے یہ بحث کرتا ہے کہ کیا مجھے اس جرم کا مرتکب ہونا چاہئے یا کیا مجھے اس پیشہ کو اختیار کرنا چاہئے؟ کیا میں فلاں خدمت قبول کر لوں، فلاں عورت سے شادی کر لوں تو اس کو اپنے لئے چند ممکن سیرتوں میں سے ایک سیرت کو انتخاب کرنا ہوتا ہے۔ وہ آئندہ کیا ہوگا اس کا فیصلہ اس کے اس لئے کے کردار سے ہوتا ہے۔ شوہنہاں جو اپنی جبریت کو اس استدلال سے ثابت کرنا چاہتا ہے کہ ایک متعین سیرت کے ہونے ہوئے خاص حالات میں صرف ایک ہی رد عمل ہو سکتا ہے، ماہر اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہے کہ ایسے اہم اخلاقی مواقع پر جو بات شعوری طور پر معرضِ بحث میں ہوتی ہے وہ خود سیرت کا انعکاس ہوتا ہے۔ انسان کے لئے دشواری یہ نہیں ہوتی کہ اس کو کون سے فعل کا عزم کرنا چاہئے بلکہ اس کو دشواری یہ ہوتی ہے کہ جس حالت میں وہ اب ہے

اس حالت سے اسے کونسی حالت اپنے لئے پسند کرنی چاہئے۔
 تجربہ انسانی پر اگر ایک اجمالی نظر ڈالی جائے تو معلوم ہو گا کہ مختلف
 انسانوں کی پسند پر مبنی حد تک ایک ہی ہوتی ہے۔ نفس انسانی جیٹھت مجموعی اس
 باب میں متعلق ہے کہ کس شے پر اس کو توجہ کرنی چاہئے اور کس شے کا نام لینا
 چاہئے۔ جن حصوں کی طرف توجہ ہوتی ہے ان میں سے بھی انتخاب ہوتا ہے۔
 یعنی ان میں بھی ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کونسے حصے قابل تزیج اور قابل تانکب ہیں
 اور کون سے قابل تزیج و تانکب نہیں۔ لیکن ایک صورت البتہ ایسی ہے جس میں
 دو آدمیوں کی پسند کبھی ایک نہیں دیکھی گئی کوئی سے دو آدمی ہوں وہ اپنے لئے
 اکائیات کو دو حصوں میں تقسیم کر لیتے ہیں اور ہم میں سے ہر ایک کے لئے تمام تر دلچسپی
 ایک نصف سے وابستہ ہوتی ہے۔ لیکن ہم سب کے سب ان میں تقسیم مختلف کرتے
 ہیں۔ اس کے متعلق جب میں یہ کہتا ہوں کہ ہم سب دونوں حصوں کو ایک ہی نام لینے
 لیتا اور غیر لانا سے موسوم کرتے ہیں تو مذکورہ بالا کا مطلب بالکل واضح ہو جائے گا۔
 وہ عدیم المثال دلچسپی جو کہ انسان کو اکائیات کے ان حصوں سے ہوتی ہے جن کو
 وہ اپنا کہہ سکتا ہے ممکن ہے کہ ایک اخلاقی معصہ ہو لیکن نفسیات کے لئے یہ ایک
 اساسی حقیقت ہے کوئی شخص اپنے پڑوسی کے لٹائیں ایسی ہی دلچسپی نہیں لے سکتا
 جیسی کہ اس کو اپنے لٹا کے ساتھ ہوتی ہے۔ پڑوسی کا لٹا ان خارجی چیزوں کے
 ساتھ ہوتا ہے جس کے مقابلے میں خود اس کا لٹا منسا زو نمایاں معلوم ہوتا ہے۔
 جیسا بچہ لوٹنے کسی مقام پر کہا ہے وہ کپڑا بھی جو پاؤں کے نیچے آکر سل
 جاتا ہے اپنی مصیبت زدہ ذات کا باقی تمام عالم سے مقابلہ کرتا ہے اگرچہ
 اس کو اپنی ذات یا اکائیات کا کوئی واضح تعقل نہیں ہوتا۔ میرے لئے وہ عالم
 کا محض ایک جزو ہے۔ اور اس کے لئے میں عالم کا محض ایک جزو ہوں
 ہم دونوں میں ہر ایک اکائیات کی مختلف طور پر تقسیم
 کرتا ہے۔

اب ہم ابتدائی خاکے سے مضمون کی باریکیوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں
 لیکن اس سے پہلے شعور ذات کی نفسیات بیان کر دیں جس کا اس فیصل میں بل از وقت ذکر آگیا ہے۔

باب ۱۲

ذات

مجھے اور میں | میں جس چیز کے بھی خیال میں مشغول ہوں اس کے ساتھ ساتھ

کم و بیش مجھے اپنی ذات یعنی اپنے وجودِ شخصی کا ضرور وقوف ہوتا ہے۔ نیز یہ کہ اس کا وقوف بھی میں ہی کرتا ہوں۔ اس لئے مجموعی طور پر ذات انایمان دو گونہ ہوتی ہے۔ اس کا ایک رخ تو وہ ہوتا ہے جس کا وقوف ہوتا ہے اور ایک رخ وہ جس کو وقوف ہوتا ہے۔ یعنی یہ کچھ تو معرض ہوتی ہے اور کچھ موضوع۔ ان دونوں پہلوؤں میں امتیاز کرنا ضروری ہے اس لئے ہم انحصار کے خیال سے ایک کو مجھے اور دوسرے کو میں کہتے ہیں ایک ہی شے کے دو رخ ہیں ان کو علیحدہ چیزیں نہیں کہا جاسکتا کیونکہ میں اور مجھ یا انا اور لی میں امتیاز کرتے وقت بھی ان کی عینیت کو علیحدہ طور پر قائم کرنا سخت دشوار ہوتا ہے۔ اس لئے ان اصطلاحوں کی بناء پر میں ان کے نفسیاتی امتیاز کو نظر انداز نہ کرنا چاہئے۔ کیونکہ ابھی اس سلسلے کی ابتدا ہے آخر میں غور و فکر کے بعد جو کچھ نتیجہ ہو گا دیکھا جا گا۔ لہذا پہلے تو میں ذات معلوم لی یا مجھ سے بحث کروں گا جسے ذات تجریدی کہتے ہیں۔ اور اس کے بعد ذات عالم من یا انا سے خالص پر گفت گو ہوگی۔

(۱) ذات معلوم

ذات تجربی یا ملی مجھ اور میرے میں امتیاز کرنا مشکل ہے۔ ہم اپنے بعض افعال اور بعض چیزوں کو ایسا ہی خیال کرتے جیسا کہ خود اپنے تئیں

یا اپنی ذات کو۔ اپنی شہرت اپنی اولاد اپنی صنعت ایسے ہی عزیز ہو سکتے ہیں جیسا کہ اپنا جسم یعنی اگر ان پر حملہ کیا جائے تو یہ ایسے ہی انتقامی افعال کا باعث ہو سکتے ہیں جیسا کہ خود اپنے جسم پر حملہ ہوا ہو۔ خود جسم کے متعلق بھی سوال ہو سکتا ہے کیا وہ ہمارا ہے یا ہم ہے۔ اس سے انکار نہیں ہو سکتا کہ بعض اوقات انسان اپنے جسم کو بھی آپ نہیں سمجھتا اور اس کا لبد خالی کو ایک طرح کا محسوس خیال کرتا ہے کہ جس سے ایک روز رہا ہو جانا اس کے لئے مسرت کا باعث ہو گا۔ اس سے یہ بات تو ظاہر ہو گئی ہو گی کہ ہم ایک متغیر رہنے والی جنس کا سودا کر رہے ہیں۔ ایک ہی تیسے کو بعض اوقات جزولی یا مجھ خیال کیا جاتا ہے بعض اوقات میرا سمجھا جاتا ہے اور بعض اوقات اس کو اس نظر سے دیکھا جاتا ہے کہ گویا مجھے اس سے کوئی تعلق ہی نہیں ہے، مجھ کو اگر وسیع ترین معنی میں لیا جائے تو اس میں انسان کی وہ تمام چیزیں داخل ہوتی ہیں جن کو وہ اپنی کہہ سکتا ہے۔ اس میں انسان کا جسم اور فہمی قوتیں ہی نہیں ہوتیں بلکہ اس کی پوشاک اس کا مکان اس کی بی بی اس کے بچے اس کے آبا و اجداد اور دوست احباب اس کی نیکنامی اور صنعت اس کی زمین گھوڑے جہاز بینک کا حساب یہ سب داخل ہیں۔ یہ تمام چیزیں اس میں ایک ہی طرح کے جذبات پیدا کرتی ہیں یہ چیزیں اگر بڑھتی اور سرسبز ہوتی ہیں تو وہ خوش ہوتا اور فخر کرتا ہے۔ اگر ان میں کمی آتی ہے یا ضائع ہو جاتی ہیں تو وہ رنجیدہ و طول ہوتا ہے اس میں شک نہیں اس کو ہر شے کے متعلق یکساں احساس نہیں ہوتا۔ لیکن سب کے لئے ہوتا تقریباً ایک ہی طرح کا ہے مجھ کو اس طرح سے وسیع ترین معنی میں سمجھ کر اب ہم اس کی تاریخ کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں جن کا تعلق علی الترتیب -

(۱) اس اجزا سے ہے۔

(۲) ان احساسات و جذبات سے ہے جن کے یہ محرک ہوتے ہیں۔

(۳) ان افعال سے جن کا یہ باعیش ہوتے ہیں۔

(۱) اجزائے "مرا" کو دو حصوں میں تقسیم کیا جاسکتا ہے یعنی اول تو وہ جن سے مراد مادی ترتیب پاتا ہے دوم وہ جن سے مراد اجتنابی ترتیب پاتا ہے سوم وہ جن سے مراد روحانی ترتیب پاتا ہے۔

مراد مادی اکثر اشخاص میں مجسم مراد مادی کا داخل ترین حصہ ہوتا ہے اور جسم کے بعض حصے بعض کے مقابل میں زیادہ اپنے معلوم ہوتے ہیں۔ اس کے بعد کپڑے ہیں۔ اسی وجہ سے زمانہ قدیم میں یہ بات

ضربِ تشل تھی کہ انسان تین چیزوں کا بنا ہوتا ہے۔ روح، جسم، اور لباس یہ محض مسخرہ ہیں ہی نہیں ہے۔ ہم اپنے کپڑوں کو اس قدر اپنا بنا لیتے ہیں اور اپنی عقینیت کو ان کے ساتھ اس قدر وابستہ سمجھتے ہیں کہ اگر یہ پوچھا جائے کہ ان دو حالتوں میں سے تم کو کونسی حالت کو ترجیح دو گے اول یہ کہ حسین صورت مگر خلیطہ اور پھٹے لیرے کپڑے ہوں اور دوسرے یہ کہ گر یہ صورت مگر عمدہ اور صاف پوشاک ہو مگر تو بہت ہی کم ایسے لوگ ہوں گے جو بلا پس و پیش عمدہ لباس کو ترجیح نہ دیدیں۔ اس کے بعد ہمارے قریب ترین اعزہ ہماری ذات کا جزو ہونے میں ہمارے والد اور ہماری والدہ ہماری بی بی اور ہمارے بچے ہماری ڈھی اور ہمارا ہی گوشت پوست ہوتے ہیں ان کا جب انتقال ہو جاتا ہے تو خود ہماری ذات کا ایک جزو معدوم ہو جاتا ہے اگر وہ کوئی برا کام کرتے ہیں تو خود ہم شرمندہ و منفعل ہوتے ہیں۔ اگر ان کی شان میں کوئی گستاخی کرے تو ہم ایسے غضبناک ہوتے گویا خود ہم ان کی جگہ پر تھے۔ اس کے بعد وطن کا نمبر ہے۔ اس کے مناظر ہماری ذات کا جزو ہوتے ہیں۔ اس کے خصوصیات دل میں لطیف ترین محبت کے جذبات پیدا کرتے ہیں۔ اگر کوئی اجنبی اس کے انتقال میں کوئی نقص نکالے یا اس کو نفرت کی نگاہوں سے دیکھے تو ہم اس کو آسانی کے ساتھ معاف نہیں کرتے یہ تمام چیزیں ایسی ہوتی ہیں جن کو ہم جسمی و خلقی طور پر ترجیح دیتے ہیں اور ان کے ساتھ زندگی کے اہم ترین اعلیٰ اغراض وابستہ ہوتے ہیں۔

اپنے جسم کی احتیاط و نگہداشت کرنے اس کو عمدہ اور خوبصورت لباس سے آراستہ رکھنے ماں باپ اور بیوی بچوں سے محبت کرنے اپنا ایک علیحدہ گھر بنانے اور اس کو دوست رکھنے کا سب انسانوں میں قدرتی اور کورانہ جذبہ ہوتا ہے۔

اسی قسم کی ایک جبلی تحریک ہم کو مال و دولت کے جمع کرنے پر آمادہ کرتی ہے اور جو کچھ انسان جمع کرتا ہے وہ اس کی ذات بھری کا جزو بن جاتا ہے۔ ہم کو اپنی دولت کے اس جزو سے سب سے زیادہ محبت ہوتی ہے جس کو ہم اپنا پسینہ بنا کر جمع کرتے ہیں۔ شاید ہی کوئی کوئی شخص جو جس کی دائمی یادگاری محنت کا عمر بھر کا ذخیرہ مثلاً دیدائی مجموعہ یا کوئی مسوطہ مسودہ آن واحد میں تباہ ہو جائے اور اس کو یہ خیال نہ ہو کہ میری ذات اور شخصیت تباہ ہو گئی ہے۔ بحیثیت کو اسی قسم کی اپنی دولت سے محبت ہوتی ہے اگرچہ یہ صحیح ہے کہ مقبوضات کے تلف ہو جانے پر جو افسوس ہوتا ہے اس کا ایک باعث تو یہ بھی ہوتا ہے کہ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ اب ہم تو وہ نوائے نہ ہوں گے جو ان سے ہم کو پہنچتے تھے۔ باقی ہمہ ہر حالت میں اس احساس کے علاوہ یہ احساس بھی ضرور ہوتا ہے کہ ہماری شخصیت میں کسی شے کی کمی واقع ہوتی ہے اور یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری ذات کا ایک جزو تلف ہو گیا ہے جو جہاں خود ایک نفسیاتی واقعہ ہے۔ ہم وقتاً آوارہ گردوں اور ان ٹکڑے گدوں کے ساتھ مل جاتے ہیں جن سے ہم کو انفرت تھی اور ان خوش نصیب ابنائے ارض سے دور ہو جاتے ہیں جو اس پر خشکی و تیزی میں حکومت کرتے ہیں جو دولت اور قوت کی بدولت کمال طور پر تندرست و توانا ہیں اور جن کے سامنے ہم اپنے آپ کو غیر مقصباتیت کے ابتدائی اصولوں کی بنا پر کتنا ہی سخت کیوں نہ گر لیں لیکن ہم یہ پھر بھی ایک طرح کا جذبہ خوف و احترام طاری ہوئے بغیر نہیں رہ سکتا اگرچہ اس کا اظہار پوری طرح سے نہ ہو۔

انسان جو امتیاز اپنے معاصرین میں پاتا ہے وہ اس کا مراد ہے **مراد اجتماعی**۔ ہم صرف اجتماعی حیوان ہی نہیں جو

اپنے ہم جنسوں کے سامنے رہنا پسند کرتے ہیں۔ بلکہ ہم میں ایک خلقی رجحان اس امر کا بھی ہوتا ہے کہ دیگر انہائے جنس ہماری طرف متوجہ ہوں اور متوجہ بھی ہمیں ہی طرح سے ہوں۔ اگر یہ ممکن ہوتا کہ کوئی شخص سوسائٹی میں رہے اور اس کے ساتھی اس کی طرف التفات نہ کریں تو اس کے لئے اس سے زیادہ کوئی سخت سزا نہ ہو سکتی۔ اگر ایسا ہو کہ جب ہم کہیں رہیں تو کوئی شخص ہماری طرف متوجہ نہ ہوگی سے بات کریں تو وہ بات کا جواب نہ دے اگر کچھ کریں تو اس کا لحاظ نہ کرے۔ بلکہ جس شخص سے ملیں وہ ہم کو مردہ خیال کرے اور اس طرح عمل کرے کہ گویا ہم موجود ہی نہیں ہیں تو بہت جلد ایک انتہائی قسم کا غیظ و غضب اور سخت قسم کی مایوسی ہم پر طاری ہو جائے گی جس کے معاوضہ میں سخت ترین جسمانی تکلیف آرام و آسائش معلوم ہوگی کیونکہ جسمانی تکلیف سے تو ہم کو یہ حساس ہو گا کہ گویا ہم کتنے ہی برے ہیں لیکن پھر بھی اس حد تک برے نہیں ہیں اگر بالکل ناقابل التفات ہوں۔

صحیح معنی میں تو ایک شخص میں اتنی ہی اجتماعی ذائیں ہوتی ہیں جتنے کہ اس کے پہنچانے والے اشخاص ہوتے ہیں اور اس کی تصویر اپنے دل میں رکھتے ہیں ان تصویروں میں سے کسی ایک کو نقصان پہنچانے کے معنی خود اس کے نقصان پہنچانے کے ہوتے ہیں۔ لیکن وہ لوگ جو اس کی تصویر اپنے ذہن میں رکھتے ہیں ان کی قسمیں ہوتی ہیں۔ اس لئے عملی اغراض کا لحاظ رکھ کر ہم کہہ سکتے ہیں کہ جن اشخاص کی رائے کے متعلق ایک شخص کو فکر و خیال ہوتا ہے ان کی جتنی جماعتیں ہوتی ہیں اتنی ہی اس شخص کی اجتماعی ذائیں ہوتی ہیں۔ وہ ان مختلف گرد ہوں میں سے کہ ایک گروہ کو اپنی ذات کا مختلف پہلو دکھاتا ہے۔ اکثر نوجوان اپنے والدین اور اساتذہ کے سامنے بھگی بلی بنے رہتے ہیں لیکن اپنے ہمسوں کے سامنے حد سے زیادہ اکڑوں کی لیتے ہیں۔ ہم اپنے آپ کو اپنی اولاد کے سامنے اس طرح سے ظاہر نہیں کرتے جس طرح سے کہ اپنے کلب کے دویتوں کے سامنے ظاہر کرتے ہیں۔ اپنے گاہکوں سے اس طرح پیش نہیں آتے جس طرح سے کہ اپنے ملازموں سے پیش آتے ہیں۔ اس سے

انسان مختلف ذاتوں میں منقسم ہو جاتا ہے۔ بعض اوقات یہ ذاتیں باہم متناقض معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً ایک شخص اپنے ایک گروہ احباب کے سامنے خود کو ایسی حالت میں ظاہر کرتے ہوئے ڈرتا ہے جیسا کہ وہ دوسرے گروہ احباب کے سامنے ہوتا ہے۔ اور یہ تقسیم عمل بالکل نوزوں ہو سکتی ہے کہ ایک شخص بچوں کے سامنے تو نرم دل ہو اور سپاہیوں یا قیدیوں پر سختی کرے۔

انسان کی سب سے زیادہ عجیب و غریب اجتماعی ذات جو ہو سکتی ہے وہ اس شخص کے دل میں ہوتی ہے جس سے اس کو محبت ہوتی ہے۔ اس ذات کی بھلائی یا برائی سے بہت ہی شدید قسم کی خوشی اور رنج ہوتے ہیں۔ ان کا اگر اندرونی اور عمومی احساس کے علاوہ اور کسی معیار سے مقابلہ کیا جائے تو یہ بالکل غیر واجبی معلوم ہوتے ہیں۔ جب تک کہ یہ خاص ذات اجتماعی مطلوبہ مرتبہ حاصل کرنے سے قاصر رہتی ہے اس وقت انسان کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میرا گویا کوئی وجود ہی نہیں ہے اور جب اس کو مطلوبہ مرتبہ حاصل ہوتا ہے تو اس کی تشفی اور اطمینان کا کوئی اندازہ نہیں ہو سکتا۔

انسان کی نینکامی و بدنامی اس کی عزت و ذلت بھی اس کی اجتماعی ذات میں سے ایک ذات کا نام ہے۔ ایک شخص کی وہ اجتماعی ذات جس کو عزت کہتے ہیں بالعموم ان تعریفیات کا نتیجہ ہوتی ہے جن کا ہم ذکر کر چکے ہیں یہ اس کی تمثال یا تصویر ہوتی ہے جو اس کے معاصرین کے ایک گروہ میں اس کو نیک نام یا بدنام کر دیتی ہے۔ یہ گروہ تمثال سے بعض مطالبات کرتا ہے جو اور گروہ نہیں کرتے۔ اور اس کو ان کے مطابق ہونا پڑتا ہے مثلاً ایک شہر میں بیہوش پھیل رہا ہے ایک عام شخص تو اس میں سے بھاگ سکتا ہے اور اس میں اس پر کوئی حرف نہ آئے گا لیکن ایک مذہبی آدمی یا طبیب اس کو چھوڑ کر بھاگنا اپنی عزت کے خلاف خیال کرے گا۔ جن حالات میں کہ ایک سہولی شخص معافی مانگ کر یا راہ فرار اختیار کر کے اپنی جان بچا سکتا ہے بلا اس کے کہ اس کی اجتماعی حیثیت پر کوئی اثر پڑے ان حالات میں ایک سپاہی کی عزت اس امر کی داعی ہوتی ہے کہ لڑے یا مر جائے۔

اسی طرح سے جج اور مدبر اپنے رتبہ اور منزلت کی بنا پر ایسے مافی تعلقات قائم نہیں کر سکتا جو عام شخص کے لئے بالکل جائز ہوتے ہیں۔ ہم عام طور پر لوگوں کو اپنی مختلف شخصیتوں میں امتیاز کرتا ہوا سنتے ہیں مثلاً ایک شخص کہتا ہے کہ یہ حیثیت انسان کے تو مجھے تم سے بہر دی ہے لیکن حیثیت ایک سرکاری اہم ہونے کے مجھے تم پر مطلق رحم نہ کرنا چاہئے ایک سیاسی آدمی ہونے کی حیثیت سے میں اس کو اپنا رفیق سمجھتا ہوں لیکن معلم اخلاق ہونے کے اعتبار سے مجھے اس سے نفرت کرنی چاہئے۔ زبان خلق بھی زندگی کی سب سے بڑی قوتوں میں سے ایک قوت ہے جو راجہ جو راجہ کی چیز نہ جراتی چاہئے جواری اپنے جوے کا قرضہ ادا کر دینا ضروری سمجھتا ہے اگرچہ وہ دنیا میں کوئی اور قرضہ ادا نہ کرے۔ مہذب سوسائٹی کا قانون عزت تاریخ میں تزکیہ و اجازت سے بھرا ہوا ہے اور ان پر عمل پیرا ہونے کے لئے صرف یہ وجہ ہوتی ہے کہ ہم اس طرح سے اپنی اجتماعی شخصیتوں میں سے ایک کی خدمت کر سکتے ہیں مثلاً عالم طور پر ہمیں جموٹ نہ بولنا چاہئے لیکن اگر کوئی یہ پوچھے کہ فلاں فلانوں سے تمہارے کیسے تعلقات ہیں تو اس میں خننا جی جی ہے جموٹ بولو۔ اگر کوئی ہم مرتبہ تم سے مبارز ہو تو تم پر اس کی مبارزت کا قبول کرنا ضروری ہے۔ لیکن اگر کوئی کم مرتبہ شخص تم کو لڑنے لگے دعوت دے تو اس پر حقارت کے ساتھ ہنس سکتے ہو۔ ان مثالوں سے غالباً میرا مطلب واضح ہو گیا ہوگا۔

صرائے روحی | صرائے روحی میں جہاں تک کہ اس کا تعلق ذات تجرینی سے ہے، میرے نزدیک شعور کی کوئی ایک حالت نہیں ہوتی۔ بلکہ شعور کی تمام حالتوں کا مجموعہ یعنی مجموعی طور پر میری تمام ذہنی قوتیں اور رجحانات صرائے روحی کے مساوی ہوتے ہیں۔ ممکن ہے یہ مجموعہ کسی وقت میرے فکر کا موضوع بن جائے اور ایسے ہی جذبات کے پہچان کا باعث ہو جیسے کہ لڑکے اور حصے ہوتے ہیں۔ جب ہم اپنے اوپر ایک ذہنی فکر ہستی کی حیثیت سے غور کرتے ہیں تو لڑکے اور تمام اجزائے خارجی مقبوضات و اشیا معلوم ہونے لگتے ہیں۔ خود لڑکے روحی میں بعض اجزائے نفسیہ تھابجا

یہ مجموعہ اس کے مخالف احساس شرم کا باعث ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ جب ہم کو طمانیت نفس حاصل ہوتی ہے تو ہم ان کل ممکنہ منافع کو جن کے ہونے کی ہم کو توقع ہوتی ہے اپنے ذہن میں دہرائتے ہیں۔ اور جب ہم کو باؤسی ہوتی ہے تو ہر بات سے ہم براشگون لیتے ہیں لیکن محض نفع کی توقع طمانیت نفس نہیں ہوتی اور نہ محض نقصان کا خوف یا باؤسی نفس پیدا کرتا ہے کیونکہ ہر شخص کے احساس کی ایک عام نوا ہوتی ہے اور یہ نوا ان خارجی اسباب سے آزاد ہوتی جو ہماری طمانیت و بے اطمینانی کا باعث ہو سکتے ہیں یعنی اگر ایک آدمی درجہ کے آدمی کو کوئی بڑی کامیابی حاصل ہو جائے تو وہ ممکن ہے غرور و تکبر کا شکار ہو جائے اور ایک ایسا شخص جس کی زندگی میں کامیابی شائبہ نہیں ہے اور جس کی سب قدر و منزلت کرتے ہیں وہ آخر تک اپنی قوتوں پر منکسر نہ ہی نظر ڈالتا رہتا ہے۔

بہر حال کہہ سکتے ہیں کہ معمولاً احساس ذات کے لئے جو شے محرک ہو سکتی ہے وہ انسان کی واقعی کامیابی و ناکامی ایسی باری حالت ہے جو فی الواقع انسان کی دنیا میں ہوتی ہے۔ اس نے اپنا ہاتھ جیب میں ڈالا اور ایک بیڑ نکالا اور کہنے لگا کہ تم کس قدر اچھے لڑکے ہو۔ ایسا شخص جس کا آٹے تخرابی کافی طور پر وسیع ہو چکا ہو جو اپنے میں ایسی قوتیں پاتا ہو جو کسی بنا پر اس کو ہمیشہ کامیابی نصیب ہوتی ہو، جو دولت و منزلت، اجباب و شہرت رکھتا ہو اس کو اپنے اوپر اس قسم کی بے اعتمادی اور شکوک نہیں ہو سکتے جو اس کو اپنے یقین کے زمانہ میں ہوا کرتے تھے۔ کیا یہ وہی عظیم نشانِ باطل نہیں ہے جس کو میں نے آباد کیا ہے۔ بر خلاف اس کے وہ محض بار بار غلطیاں کرتا ہے جس کو وسط زندگی میں بھی ناکامیوں ہی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے اس کی حالت بے اعتمادی نفس کے بدولت بالکل ریفیوٹ کی سی ہو جائے گی اور وہ ان انتحانات سے بھی گریز کرے گا جن کا وہ فی الحقیقت کامیابی کے ساتھ متقابلہ کر سکتا ہے۔

طمانیت نفس اور بے اعتمادی کے جذبات سبھی عجیب و غریب قسم کے ہوتے ہیں۔ ان میں ہر ایک اسی طرح سے ابتدائی قسم بننے کی قابلیت رکھتا ہے جس طرح سے کہ غصہ یا الم۔ ان میں سے ہر ایک کے خاص قسم کے آثار و علامت ہوتے ہیں جو چہرے پر معلوم ہو جاتے ہیں۔ طمانیت نفس کی حالت میں ابتدائی عضلات منہج ہوتے ہیں انہیں قوی اور پر شوکت ہوتی ہیں۔ رفتار میں ایک انداز اور لچک ہوتی ہے، تنہے پھیلے ہوئے ہوتے ہیں اور ہونٹوں پر ایک خاص قسم کی مسکراہٹ ہوتی ہے۔ علامات کا یہ تمام مرکب عجیب و غریب طور پر پاگل خانوں میں نظر آتا ہے جہاں پر دو چار امریں ایسے ضرور ہوتے ہیں جو فخر و غرور کی بنا پر دیوانہ ہو جاتے ہیں جن کی پر غرور شکل تسلیم نہ رفتار ان کے ہر قسم کے عمدہ اوصاف سے محروم ہونے کے مقابل میں باہل نمایاں معلوم ہوتی ہے۔ انہیں باپوسی کے قلعوں میں ہم کو مخالف قسم کے جذبہ کی قوی ترین علامات ملتی ہیں۔ نیک لوگ جو یہ خیال کرتے ہیں، کہ ہم ناقابل عفو جرم کے مرتکب ہوتے ہیں ہمیشہ کے لئے جو اس کو پیشتے ہیں۔ وہ بچتے ہیں دیکھتے ہیں نظروں سے بچنا چاہتے زور سے بول نہیں سکتے نظر اوپر نہیں اٹھا سکتے۔ اسی قسم کی مریضانہ حالتوں میں خوف و غضب کی طرح ذات کے یہ دو مخالف جذبے سبھی بلا کسی معمول و جبکہ برہنہ ہو جاتے ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ اس امر کو ہم خود ہی جانتے ہیں کہ ہماری خود اکتھاری اور خود وقعتی کے تصور میٹر کا پارہ روزانہ کیوں کہ چڑھتا اترتا رہتا ہے جس کے سبب عقلی نہیں بلکہ احتیاجی اور عضوی ہوتے ہیں۔ اور جو کبھی اس منزلت کے تغیر کے مطابق نہیں ہوتے جو ہماری ہمارے احباب اپنے دلوں میں رکھتے ہیں۔

(۳) اس کے بعد خود غرضی اور بقائے نفس کا درجہ ہے۔

ان الفاظ میں ہماری بہت سی ایسی جسمانی تحریکات داخل ہیں۔ مثلاً جسمانی افادہ نفس اجتماعی افادہ نفس اور روحانی افادہ نفس۔

جسمانی افادہ نفس تمام معمولی مفید اندراری اعمال حرکات تغذیہ و تحفظ سب کے

سب جسمانی تحفظ نفس کے لئے ہوتے ہیں۔ خوف و غضب دونوں ایسے افعال کا باعث ہوتے ہیں جو ایک ہی طرح پر مفید ہیں اسکے مقابلہ میں اگر افادہ نفس سے ہماری مراد آئندہ کا انتظام ہو اور اس کو موجودہ کے انتظام سے ممتاز کریں تو ہم کو خوف و غضب دونوں کا شکار کرنے دولت جمع کرنے گھرنانے اور آلات تیار کرنے والی جبلتوں کے ساتھ شمار کرنا پڑے گا اور ہم کہیں گے یہ بھی جسمانی اغراض نفس کے پورا کرنے کی تحریکات ہیں اگر حقیقت یہ ہے کہ مذکورہ بالا آخری جبلتیں قیمت جسمی محبت والدین استجاب و حرص کے ساتھ صرف جسمانی دنیا کی ترقی ہی میں سرگرم نہیں ہوتیں بلکہ مادی دنیا کو اس کے وسیع ترین نمونے میں ترقی و عروج بخشی ہیں۔

اجتماعی افادہ نفس اجتماعی افادہ نفس براہ راست تو ہماری محبت و مروت اور دوسروں کو خوش کرنے ان کی توجہ کو اپنی طرف مائل کرنے ان سے ایسی تعریف و تحسین کے طالب ہونے حرص و رشاک طلب شان و شوکت اہمیت دار و قوت کی خواہش سے جاری رہتا ہے لیکن بلا واسطہ اور جتنی مادی افادہ نفس کی تحریکات اجتماعی اغراض کے لئے مفید ہوں وہ سب کام کرتی ہیں۔ یہ امر کہ اجتماعی افادہ نفس کے لئے جو تحریکات بلا واسطہ عمل کرتی ہیں وہ غالباً خاص جبلتیں ہوتی ہیں آسانی کے ساتھ دریافت ہو سکتا ہے۔ اپنے کو معروف کرنے کی خواہش میں ایک خاص بات یہ ہوتی ہے کہ اس کی شدت کا اگر معرفت کی قیمت سے حسی یا عقلی اعتبار سے متقابل کیا جائے تو ان میں بہت ہی کم تعلق نظر آئے گا۔ ہم کو اپنے حلقہ ملاقات کے بڑھانے کا بجد شوق ہونا چاہو اور صرف اس لئے کہ جب کوئی شخص کسی ذکر کرے تو یہ کہہ سکیں کہ ہاں! اس کو تو میں اچھی طرح سے جانتا ہوں۔ ہم اس کے دیوانہ ہوتے ہیں کہ شرک پر لگیں تو چلنے پھرنے والوں میں اسے آدھے لوگ ہم کو سلام کریں۔ اس میں شک نہیں کہ مقتدر و مست اور ان کی عمدہ رائے اپنے متعلق بہت زیادہ محبوب ہوتی ہے۔ تمھیکرے ایک مقام پر اپنے ناظرین سے پوچھتا ہے کہ اگر اپنا مال لٹا

میں اس طرح سے پھر رہے ہوں کہ ایک ڈیوک آپ کا دہنا ہاتھ پکڑے ہوئے اور دوسرا ہاتھ تو کیا اس سے آپ کو بچھڑا دیتی ہوگی۔ لیکن اگر ڈیوک میسر نہ ہوں اور اس طرح سے ہر طرف سے سلام بھی نہ ہوتے ہوں کہ ہر شخص رشک کرے تو بھی ہم سے بعض کے لئے جو کچھ بھی ہو سکے وہی کافی ہو جاتا ہے۔ پنی زمانا ایک بڑی تعداد ایسے لوگوں کی ہوتی ہے ان کو محض اس کا جھٹ ہوتا ہے کہ کسی نہ کسی عنوان سے ان کا نام اخباروں میں آتا ہے۔ آمد و رفت میں شخصی کا لم میں ملاقات و لطائف کے کالم حتیٰ کہ اور کسی صورت سے نہ آئے تو بدنامی ہی سے سہی۔ کسی نہ کسی صورت میں آئے ضرور کیونکہ ان کے نزدیک بدنام اگر ہوں گے تو کیا نام نہ ہوگا۔ گیونٹو قاتل کا ریفیلڈ اس اتہالی صورت کی ایک مثال ہے جس تک بدنامی کی خواہش اختلال حواس کی صورت میں ترقی کر سکتی ہے۔ اخبار نے اس کے افق ذہنی کو محدود کر رکھا تھا۔ سولی پر چڑھتے وقت جو کچھ اس نے کہا ہے اس کا ایک جملہ یہ بھی تھا "خداوند اس ملک کا مطیع اخبار ایک بہت بڑا اہل تجھ سے تصفیہ طلب رکھتا ہے۔"

صرف اشخاص ہی نہیں بلکہ جن اشیا و مقامات کو میں جانتا ہوں وہ بھی اس طرح پر میری ذات میں وسعت پیدا کرتے ہیں فرانس کا مزدور اس آلہ کے متعلق جس کو وہ اچھی طرح سے استعمال کر سکتا ہے کہتا ہے اسے میں جانتا ہوں اسی طرح سے جن لوگوں کی آرا کے متعلق ہم کو کوئی پروا نہیں ہوتی ان کی بھی توجہ اور لحاظ کے ہم ہر لحاظ خواہشمند رہتے ہیں اسی وجہ سے اکثر ایسے اشخاص جو صحیح معنی میں بڑے مہوتیے ہیں اور ایسی عورتیں جو اکثر امور میں دقیقہ رس مہوتی ہیں ایک معمولی اور ادنیٰ شخص جسکی شخصیت سے ان کو قطعاً نفرت ہوتی ہے اس پر بھی اتنا اثر ڈالنے میں بہت کچھ اہتمام کرتے ہیں روحانی افادہ نفس کے عنوان کے ماتحت ہر وہ تخریکٹ آجانی چاہئے جو ذہنی ترقی کا باعث ہوتی ہو اب خواہ تو ترقی علمی ہو یا اخلاقی یا محدود معنی میں روحانی لیکن یہ امر ہم کو ضرور تسلیم کرنا پڑے گا کہ محدود معنی میں جسکو روحانی افادہ نفس کہتے ہیں وہ دراصل اس مادی اور اجنبی افادہ نفس کے ماتحت آجاتا ہے، جو شر و

نشر کے بعد کے لئے جوتی بنیلاً مسلمان بہشت کا خواہش مند ہوتا ہے یا عیسائی جو دوزخ کی لعنت سے بچنے کی آرزو رکھتا ہے اس میں ان چیزوں کی ماوریت جن کا وہ خواہش مند ہوتا ہے بالکل واضح ہے۔ جنت کے اگر نسبتہ ہندب خیال کو بیا جائے تو اس کے اکثر منافع مثلاً اولیا انبیا کی صحبت اپنے آبا و اجداد کی قربت باری تعالیٰ کا دیدار یہ سب اعلیٰ و ارفع قسم کے اجتماعی منافع ہیں۔ صرف تزکیہ نفس اور دامن کے داغ عصبیاں سے پاک ہونے کی خواہش خواہ تو وہ اس زندگی کے لئے جو باختر و نشر کے بعد جزندگی آبیوالی ہے اس کے لئے پورے اسی کو خالص روحانی افادہ نفس کہہ سکتے ہیں۔

لیکن دنیا کی زندگی کے واقعات کا یہ عام اور خارجی تبرہ محض ناقص رہے گا اگر نئے مختلفہ کی باہمی زخابت اور آویزش کا حال نہ بیان کیا جائے۔

لہذا مختلفہ کی باہمی زخابت اور آویزش

اکثر ان چیزوں میں سے جن کی ہم کو خواہش ہوتی ہے جب مستعد ہوں ہمارے سامنے آتی ہیں تو ہماری فطرت ہی ہم کو ان میں سے ایک اختیار کرنے پر مجبور کرتی ہے ایسا ہی یہاں بھی ہوتا ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ میں اپنی تجربی ذائقوں میں صرف ایک

کو اختیار کر سکتا ہوں اور باقی کو چھوڑ دینے پر مجبور ہوتا ہوں یعنی اگر یہ ممکن ہو کہ میں اگر ایک وقت میں حسین و جمیل موٹا نازہ عمدہ لباس والا شہ زور دولت مند بدلہ سنج ہنس کلمہ عورتوں کو اپنے اوپر فریقہ کرنے والا اور اس کے ساتھ فلسفی غریب پرورد بربساہی افریقہ کا محقق ہوں اور اس کے ساتھ ہی خوش امان شاعر اور ولی بھی ہو سکتا ہوں تو میں ایسا ہونا پسند نہ کروں گا۔ بلکہ صورت حال یہ ہے کہ ایسا ہونا محض ناممکن ہوتا ہے۔ کڑور پتی کا کام و بی کے کام کے بالکل مخالف ہو گا۔ ہنس کلمہ اور رحم دل آپس میں ٹامریں گے فلسفی اور عورت کش ایک ہی زمین میں نہیں رہ سکتے۔ ابتدائے زندگی میں اس قسم کی مختلفہ سیر میں انسان کو ممکن معلوم ہوں گی۔ لیکن ان میں سے کسی ایک کو حقیقت کا جامہ پہنانے کے یہ معنی ہوں گے کہ اور دل کو کم و بیش دبا دیا جائے۔ اس لئے جس شخص کو اپنی صحیح ترین قومی ترین اور

عمیق ترین ذات کی تلاش ہوتی ہے اسے اس فہرست کو بہت غور سے دیکھنا پڑتا ہے اور پھر کہیں جا کر وہ ایسی صورت اپنے لئے اختیار کرتا ہے جس پر وہ اپنی ہر شے لگا دیتا ہے۔ اس وقت اس کے علاوہ اور تمام ذاتیں غیر حقیقی ہو جاتی ہیں لیکن اس ذات کے حالات و واقعات حقیقی واقعی رہتے ہیں۔ اس کی ناکامیوں صحیح معنی میں ناکامیوں ہوتی ہیں اس کی کامیابی حقیقی قسم کی کامیابی ہوتی ہے۔ اس کی ناکامی پر انسان شرمندہ و طول ہوتا ہے اور اس کی کامیابی پر وہ خوش اور نازاں ہوتا ہے۔ یہ مثال بھی اتنی ہی قوی ہے جیسی کہ ذہن کی اس انتخابی محنت کی ہے جس پر میں چند صفحات پہلے زور دیکھا ہوں۔ ہمارا فکر ایک قسم کی بہت سی چیزوں میں آن واحد یہ فیصلہ کر لیتا ہے کہ ان میں سے کونسی اس کے لئے حقائق ہو گئی۔ یہاں وہ اس امر کا فیصلہ کر لیتا ہے کہ متحدہ و ممکنہ ذاتوں یا سیرتوں میں سے کونسی اس کو انتخاب کرنی چاہئے۔ اور اس کے ساتھ ہی اگر اور ذاتوں اور سیرتوں میں سے کسی میں وہ ناکام ہو جاتا ہے تو اس ناکامی کو اپنے لئے باعث شرمندگی خیال نہیں کرتا اور اسی طرح سے ہم کو ایسے شخص کی حالت بالکل ایک سمجھ معلوم ہوتی ہے جو صرف اتنی سی بات پر شرم کے مار سے مر جاتا ہے کہ میں دنیا میں دوسرے درجہ کا گھونٹے باز یا ملاح کیوں ہوں۔ یعنی اس کے نزدیک یہ امر کہ وہ ایک شخص کو چھوڑ کر باقی تمام دنیا سے سبقت لے گیا ہے کوئی وقعت نہیں رکھتا۔ وہ اپنے آپ کو اس ایک شخص سے سبقت لیجانے کے لئے وقف کر دیتا اور جب تک وہ اس سے سبقت نہیں لیجاتا کوئی شے اس کی نظروں میں با وقعت نہیں ہو سکتی۔ اپنی نظر میں وہ اپنے آپ کو ہیچ سمجھتا ہے اور اس میں شک نہیں کہ اس کو ہیچ معلوم بھی ہوتا ہے لیکن زید جس کو ہر شخص شکست دیکھتا اسکے متعلق ذرا بھی غصہ یا اشتعال محسوس نہیں کرتا کیونکہ عرصہ ہوا کہ وہ سب پر غالب آئیگی کوشش سے ہاتھ اٹھا چکا ہے۔ اگر کوئی شخص کوشش ہی نہ کرے تو اس کو ناکامی بھی نہیں ہو سکتی اور اگر ناکامی نہ ہوگی تو کسی قسم کی ہتک و بے عزتی نہ ہوگی۔ اس لئے اس دنیا میں ہمارا احساس نفس ان چیزوں پر مبنی ہوتا ہے جن کا ہم

دعویٰ کرتے ہیں اور جن کے حصول میں ہم کامیاب ہو جاتے ہیں۔ اس کا تعلق اس نسبت سے جوتا ہے جو ہماری کامیابیوں کو ہماری مفروضہ قوتوں سے ہوتی ہے۔ یہ گویا کہ ایسی کسر ہوتی ہے جس میں ہمارے دعاوی تو نسبت ناما ہوتے ہیں اور ہماری کامیابی شمار کنندہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ

منزلت نفس = کامیابی
دعاوی

یہ کسر نسب ناما کے گھٹانے سے بھی اسی طرح سے بڑھ سکتی ہے جس طرح سے شمار کنندہ کے بڑھانے سے۔ دعویٰ کے ترک کر دینے سے اسی قدر سکون حاصل ہوتا ہے جتنا کہ ان کے پورا ہونے سے۔ جس حالت میں مسلسل ناکامی ہوتی رہتی ہے اور کشمکش کا خاتمہ نہیں ہوتا تو انسان ہمیشہ دعویٰوں سے ہاتھ اٹھا ہی کر سکون حاصل کر سکتا ہے۔ مذہب انجیل کی تاریخ جس میں اپنا گناہ مکار ہونا تسلیم کر لیا جاتا ہے اصلاح سے ماپوسی ظاہر کی جاتی ہے، اور اعمال کے ذریعے سے مغفرت حاصل کرنے کے خیال کو بالکل ترک کر دیا جاتا ہے نہایت ہی عمدہ مثال ہے۔ لیکن اس کے علاوہ زندگی کے ہر شعبے میں اس کی مثالیں ملتی ہیں۔ کسی خاص شے کے متعلق جب کسی کی ناواقفیت صحیح مان لی جاتی ہے تو دل پر سے ایک بہت بڑا بار کم ہو جاتا ہے جب کسی عاشق کے پیغام محبت کو اس کی محبوبہ قطعاً رد کر دیتی ہے تو اس کو محض تلخ کامی ہی نصیب نہیں ہوتی۔ بوسٹن کے اکثر باشندے (اور مجھے ڈر ہے کہ اور شہروں کے بھی باشندے) اگر موسیقی کا دعویٰ چھوڑ دیں اور بلاناہل نغمہ کو لغویت کہیں تو ان کی زندگی نہایت خوش گوار ہو جائے۔ وہ دن کیسا خوشگوار ہوتا ہے جب ہم نوجوان یا بے نظر آنے کی کوشش کو چھوڑ دیتے ہیں ہم کہتے ہیں کہ "وہذا اکاشکر ہے وہ مغالطے رفق ہو گئے۔ ہر وہ شے جس کا ذات پر اضاذ کیا جاتا ہے وہ بار بھی ہوتی ہے اور باعث فخر بھی۔ امریکہ کی خانہ جنگی کے زمانہ میں ایک شخص کا جبہ صنایع ہو گیا تو وہ واقف اسٹریک پر ٹوٹنا تھا اور کہتا تھا کہ جب سے میں پیدا ہوا ہوں مجھ کو یہ آزادی مسرت کبھی نصیب نہ ہوئی تھی۔"

پس ہمارا احساس نفس ہمارے قبضہ قدرت میں ہوتا ہے۔ چنانچہ

کار لائل کہتا ہے مزدوری کا مطالبہ نہ کر دینا تیرے قدموں کے نیچے ہوگی۔ ہمارے زمانہ کے سب سے زیادہ عقلمند آدمی نے کیا خوب بات کہی ہے کہ زندگی کا آغاز صحیح معنی میں ترک زندگی سے ہونا ہے؛

دہکیاں اور سنٹیس اس وقت تک انسان کو متاثر نہیں کر سکتیں جب تک یہ اس کی اسکانی یا اصلی ذوات کو متاثر نہ کریں۔ ان ذوات کو متاثر کر کے ہی ہم دوسرے کے ارادے کو خرید سکتے ہیں۔ اس لئے مدبر بادشاہ اور وہ لوگ جو حکومت کرنا یا لوگوں کے دلوں میں اثر پیدا کرنا چاہتے ہیں سب سے پہلے اپنے فنکار کے قوی ترین اصول خودداری معلوم کرتے ہیں اور پھر اسی کے متاثر کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن اگر انسان ان چیزوں سے ہاتھ اٹھالے جنکی بنا پر وہ دوسروں کا آلہ کار بن سکتا ہے اور ان کو اپنی ذات کا جزو حینال کرنا چھوڑ دے تو پھر اس پر کسی طرح سے قابو حاصل نہیں ہو سکتا۔ روایت کے نسخہ قناعت کے یہی معنی تھے کہ پہلے ہی سے ان تمام دعاوی کو خیر باد کہ دیا جائے جو اپنے قبضہ قدرت میں ہوں۔ اگر انسان ایسا کرے تو پھر آفات کی بارش بھی اس کو متاثر نہیں کر سکتی۔ ایک ٹی ٹی س یہی کہتا ہے کہ انسان کو چاہے کہ اپنی ذات کو مختصر اور ٹھوس بنا کر اس کو محفوظ و مصنون بنالے۔ وہ مجھے مرنا ہے، لیکن کیا یہ بھی ضروری ہے کہ میں مائے ہائے بھی کرتا ہوں۔ میں کہتا ہوں کہ جو مجھے حق معلوم ہو گا وہی کہو، اب اگر کوئی بادشاہ یہ کہے کہ اگر تم حق کہو گے تو میں تم کو جان سے مار ڈالوں گا اسکا جواب میں یہ دیتا ہوں کہ میں نے یہ کب کہا ہے کہ میں لافانی ہوں۔ تم اپنا کام کرو گے اور میں اپنا کام کرونگا۔ تمھارا کام یہ ہے کہ تم مجھے قتل کرو اور میرا کام یہ ہے کہ بہادری کے ساتھ جان دوں۔ تمھارا کام یہ ہے کہ مجھے جلاوطن کرو اور میرا کام یہ ہے کہ میں بلا کسی شور و غصاں کے وطن کو خیر باد کہہ کے چلا جاؤں۔ بحری سفر میں ہم بہترین ناخذ اطلاق اور وقت کا احتیاج کرتے ہیں۔ اس پر بھی اگر طوفان آتا ہے تو آگے مجھے کیا غم ہے۔ میرا کام پورا ہو چکا ہے۔ اب کام ناخذ اکا ہے کہ جہاز کو طوفان سے نکال کر لیجائے۔ فرص کرو جہاز ڈوٹا ہے، تو پھر میں کیا کروں؟ میں جو کچھ کر سکتا ہوں وہ صرف اس قدر

کہ بلا خوف و ہراس بلا شور و فغاں بلا خدا کو بھلائے اس شخص کی طرح سے ڈوبوں جو یہ جانتا ہے کہ دنیا میں جو کوئی بھی پیدا ہوتا ہے اسے ایک نہ ایک دن مرنا ضرور ہے“؛

روایۃ کا یہ طرز عمل ہمیں شک نہیں کہ اپنے موقع اور محل پر موثر اور بہادرانہ تو ہے لیکن یہ ضرور کہنا پڑتا ہے کہ اس قسم کی مستقل عادت صرف ان لوگوں میں ہو سکتی ہے جو تنگ خیال اور غیر ہمدرد سیرت رکھتے ہیں۔ اس کا مدار تمام تر کنارہ کشی پر ہے۔ اگر میں روائتی ہوں تو جن چیزوں کو میں اپنے قبضے میں نہیں رکھ سکتا ان کو میں اپنا کہنا چھوڑ دیتا ہوں بلکہ طبیعت تو یہاں تک مائل ہوتی ہے کہ میں ان کو چیز ہی کہنا چھوڑ دوں۔ کنارہ کشی اور انکار سے اکثر وہ لوگ بھی اپنی ذات کی حفاظت کرتے ہیں جو روائتی نہیں بھی ہوتے کل تنگ خیال لوگ جو اپنے لٹا کو قلعہ بند کرنا چاہتے ہیں وہ تمام ایسی چیزیں اس سے نکال دیتے ہیں جن کو یہ پوری طرح سے حاصل نہیں کر سکتے جو لوگ اُن کے سے نہیں ہوتے۔ جو ان سے بے اعتنائی برتتے ہیں یا جن پر انکو کوئی اثر حاصل نہیں ہو سکتا وہ کہتے ہی اچھے کیوں نہ ہوں لیکن یہ لوگ اگر ان سے قطعی طور پر نفرت نہیں کرتے تو کم از کم ان کے محاسن کا انکار ضرور کرتے ہیں جو شخص میرا نہیں میرے لئے اس کا عدم وجود برابر ہے۔ یعنی جس حد تک کہ مجھ سے ہو سکتا ہے میں بھی سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں کہ گویا ایسے اشخاص کا وجود ہی نہیں ہے اس طرح سے ممکن ہے میرے لٹا کی توضیح و قطعیت اسکے مافیہ کی کمی کی تلافی کر دی گئی

اس کے برعکس جن لوگوں میں ہمدردی کا مادہ ہوتا ہے وہ لٹا کو پھیلانے اور اس کے مافیہ کو بڑھاتے ہیں اس میں شک نہیں کہ ان کی ذات کے حدود اکثر بہت غیر مستقیم ہو جاتے ہیں، لیکن مافیہ کی فراوانی سے اس کی کافی سے زیادہ ملتی ہو جاتی ہے۔ ”لوگ میری ادنیٰ شخصیت سے نفرت کریں اور مجھ سے کہتے کا سا سلو دروا رکھیں جب تک میرے جسم میں روح ہے میں ان سے انکار نہ کروں گا۔ وہ بھی ایسی ہی حقیقت ہے جیسا کہ میں ہوں جو جوئی ان میں ہے اسکو میں اختیار کروں گا۔ وغیرہ ایسی عظیم المثال

فطرتوں کی وسعت نظر اور فیاضی اکثر اوقات حیرت انگیز ہوتی ہے۔ اس قسم کے لوگ اکثر اس خیال میں بے پایاں مسرت محسوس کرتے ہیں کہ گو وہ کتنے ہی عیبوں پریشان و بد حال کیوں نہ ہوں کتنا ہی دنیا نے ان کو کیوں نہ چھوڑ دیا ہو لیکن بہر حال وہ اس خوبصورت دنیا کے اجزائے لاینفک ہیں، وہ گھوڑوں کی قوت بچوں کی مسرت اور بوڑھوں کی فراست میں کچھ نہ کچھ حصہ رکھتے ہیں اور ایسا نہیں کہ امیروں اور بادشاہوں کی دولت و قوت میں ان کا سرے سے کوئی حصہ ہو ہی نہیں۔ اس طرح سے ایغو یا ان اپنی حقیقت کو دو طرح سے قائم کرتا ہے۔ وہ یا تو دعاوی سے انکار کر کے ذات کو کم سے کم کر دیتا ہے، یا اس کو اس کے مقبوضات و دعاوی کو بڑھا کر وسعت دیتا چلا جاتا ہے۔ جو شخص مارکس آری لس کے سانچہ تہ دل سے اس بارے میں مہنوا ہو کہ اے کائنات! جو کچھ تو چاہتی ہے وہی میں چاہتا ہوں، وہ ایسی ذات رکھتا ہے جس سے انکار و مزاحمت کا اثر بالکل دور ہو چکا ہے۔

یہ بہر حال میں راضی ہے۔

دنیا کے مختلف
کی تنظیم

ان مختلف ذاتوں کی ترتیب کے متعلق جو ایک شخص کی ہو سکتی ہیں اور جن کی بنا پر اس کی خود داری کی مختلف ترتیب ہو سکتی ہے

ایک تنگ اتفاق ہے کہ نائے جمالی سب سے کم درجہ رکھتی ہے اور نائے روحانی سب سے بلند مرتبہ رکھتی ہے اور وہ مادی جسمانی اور معاشی ذوات درمیانی درجہ رکھتی ہیں۔ اگر ہم قدرتی افادہ نفس سے کام لیتے تو ان تمام ذاتوں کو ساوی طور پر ترتی دیتے۔ لیکن جن ذاتوں کے ہم متحمل نہیں ہو سکتے ان کو چھوڑ دیتے ہیں۔ لہذا ہماری بے غرضی بر بنائے ضرورت ہوتی ہے۔ کلیہ جو اس ترقی کے ذیل میں لومطری اور انگوروں کا قصہ نقل کرتے ہیں تو وہ بالکل غیر معقول نہیں ہے۔ لیکن قوم کی اخلاقی تعلیم یہی ہے اور اگر ہم تسلیم کرتے ہیں کہ جو ذوات کہ ہم قائم کر سکتے ہیں وہ دراصل بہترین ہوتی ہیں تو پھر اگر ہم کو ان کے بہتر ہونیکا یقین اس پیچیدہ طریق سے دلایا جائے تو ہم کو اس کی کچھ شکایت نہ کرنی چاہئے،

اس میں شک نہیں کہ صرف یہی ایک طریقہ نہیں ہے جس کے مطابق ہم اپنی ادنی ذوات کو اعلیٰ ذوات کے تابع رکھنا سیکھتے ہیں۔ ایک ہلکا واسطہ اخلاقی فیصلہ ہی ضرور عمل کرتا ہے۔ اور سب سے آخر میں نہایت ہی اہم بات یہ ہوتی ہے کہ ہم اپنی شخصیتوں پر ان فیصلوں کو استعمال کرتے ہیں جو دراصل دوسروں کے افعال کے متعلق صادر ہوتے ہیں۔ ہماری فطرت کے قوانین میں سے یہ ایک عجیب و غریب قانون ہے کہ بہت سی ایسی چیزیں جن کو ہم اپنے میں کسی طرح بڑی نظر سے نہیں دیکھتے جب دوسروں میں نظر آتی ہیں تو بہت بڑی معلوم ہوتی ہیں۔ دوسرے کی بدتمیزی اور بسیار خوری سے شاید ہی کسی کو ہمدردی ہو۔ اسی طرح دوسرے کی آورہ نشی فخر حصر رشک و حسد استبداد و تکبر کو کوئی اچھی نظر سے نہیں دیکھ سکتا۔ اگر مجھ کو اپنی حالت پر جھوٹا دیا جائے تو غالباً میں بھی ان فطری رجحانات کو اسی طرح سے بڑھنے دوں گا اور ممکن ہے کہ بہت ہی دیر کے بعد میں ان کے محکوم رکھنے اور دبانے کا کوئی تصور قائم کر سکوں۔ لیکن چونکہ مجھے اپنے دوست احباب کے متعلق متواتر رائے قائم کرنا پڑتی ہے اس لئے بہت جلد میں بقول ہر بار کو اپنی خواہشوں کو دیکھنا شروع کر دیتا ہوں اور ان کے متعلق میرا خیال ان کے معمولی احساس سے بہت مختلف ہو جاتا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ اخلاقی قواعد و کلیات جو بچپن سے میری فطرت کے اندر داخل کئے گئے ہیں اس تفکری رائے کے پیدا ہونے میں بہت کچھ مدد دیتے ہیں تو پس جیسا کہ اوپر کہا جا چکا ہے لوگ اپنی مختلف ذاتوں کو ترتیب دے لیتے ہیں اور ان اغراض کو ان کی قیمت کے لحاظ سے پورا کرتے ہیں۔ اور تمام ذاتوں کے لئے بنیاد کے طور پر ایک حد تک جسمانی خود غرضی کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن حد سے زیادہ نفس پرستی سے نفرت کی جاتی ہے یا اگر بہت رواداری سے کام لیا جائے تو اور اوصاف حسنہ کی بنا پر گوارا کر لیا جاتا ہے۔ جسم کے مقابلہ میں دیگر مادی ذوات کو اعلیٰ و ارفع خیال کیا جاتا ہے۔ ایسے شخص کی حالت کو واجب الرحم سمجھا جاتا ہے جو دنیا میں بسر اوقات کرنے کے لئے

تھوڑے سے کھانے پیئے گرمی اور نیند کی قربانی نہ کر سکتا ہو۔ لنائے اجتماعی کو بحیثیت مجموعی لنائے مادی سے، اعلیٰ وارفع خیال کیا جاتا ہے۔ جس اپنی عزت اپنے احباب اپنی انسانیت کی اپنی عاقبت و دولت کی نسبت زیادہ قدر کرنی چاہئے۔ لنائے روحانی اس قدر قیمتی ہوتی ہے کہ اس کے کھولنے کے بجائے انسان کو اپنے دوست احباب اپنی شہرت و نیک نامی اپنی دولت و حشمت اور حتیٰ کہ خود اپنی زندگی کو گنوا دینا چاہئے؛

ہر سہ اقسام کی ذوات یعنی مادی اجتماعی و روحانی میں لوگ فوری و واقعی بعید سی و امکانی تنگ خیالی اور وسیع خیالی کے مابین امتیاز کرتے ہیں جس سے اول الذکر کو نقصان پہنچتا ہے اور آخر الذکر کو فائدہ پہنچتا ہے ذرا سی موجودہ جسمانی لذت کو عام صحت کے مقابلہ میں نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اگر سو روپے ملتے ہیں ہوں تو ان کی خاطر ایک روپیہ کے صرف کی پروا نہیں کی جاتی۔ اگر کسی ایک ملاقاتی کے دشمن بنانے سے اچھے احباب کا حلقہ میسر آسکتا ہو تو انسان اس کی ملاقات کی پروا نہیں کرتا۔ اگر کسی کی روح کی مغفرت کا اس شرط پر یقین دلایا جائے کہ شکوہ علم غلطی و غفلت سے بہرہ نہ ہوگا تو وہ اپنی روح کی خاطر ان چیزوں کی قربانی کیلئے تیار ہو جائیگا؛

ان تمام وسیع اور نسبتاً امکانی شخصیتوں میں اجتماعی امکانی شخصیت سب سے زیادہ دلچسپ ہوتی ہے اور اسکے دلچسپ ہونے کی یہ وجہ ہے کہ اول تو یہ کردار میں بظاہر بعض معمول کی باعث ہو جاتی ہے؛ دوسرے اس وجہ سے کہ اس کا تعلق ہماری اخلاقی و مذہبی زندگی سے ہوتا ہے۔ جب میں عزت اور ضمیر کی خاطر اپنے خاندان اپنی کلب اپنے رفیقوں کی بے عزتی کو اور اگر لیتا ہوں یا جب میں پراسٹنٹ سے کیتھولک یا کیتھولک سے آزاد خیال ہو جاتا ہوں یا باقاعدہ مطب کو چھوڑ کر ہیمپوٹی کا علاج شروع کرتا ہوں یا اپنے میں کوئی اور تفریح پیدا کر لیتا ہوں تو ذہنی طور پر ہمیشہ میں موجودہ طرز زندگی پر راسخ اور اپنی موجودہ اجتماعی شخصیت کے نقصان سے اس خیال سے بے پروا ہو جاتا ہوں کہ جو لوگ اس وقت میں مخالف رہے رکھتے ہیں مجھے ان سے بہتر رائے قائم کرنے والے اور میرے شخصیت کا اندازہ

کرنے والے مل جائیں گے۔ وہ اجتماعی شخصیت جس کو کہ میں ان کی رائے سے حاصل کرنا چاہتا ہوں ممکن ہے بہت بعید ہو۔ ممکن ہے کہ اس کے حصول کا محض امکان ہی امکان ہو۔ ممکن ہے مجھے اپنی زندگی میں اس کے حصول کی توقع نہ ہو، ممکن ہے کہ مجھے صرف اس قدر توقع ہو کہ آئندہ نسلیں اگر مجھے کسی وقت جانیں تو اس فعل کو بنظر استحسان دیکھیں گی گو اس کا امکان ہو کہ میرے مرنے کے بعد ان کو میری بابت کچھ بھی علم نہ ہو گا۔ بایں ہمہ جو جذبہ میرے لئے دلیل راہ ہوتا ہے وہ بلاشبہ ایک معیاری شخصیت کی جستجو و تلاش ہوتی ہے ایسی شخصیت کی جستجو جس کو بلند سے بلند مرتبے کا رفیق بھی بنظر استحسان دیکھے یہ شخصیت حقیقی و اصلی انہوائی و دائمی شخصیت ہوتی ہے۔ یہ حکم ”خدا“ و ذہن مطلق، یا رفیق اعظم، ہوتا ہے۔ اس علمی روشنی کے زمانے میں بھی تاثر دعا کے متعلق بہت کچھ کہتے ہیں۔ بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا بے سود ہے، ہمیں دعا نہ مانگنی چاہیے اور بہت سے دلائل اس امر کے لئے لائے جاتے ہیں کہ دعا موثر ہے اور ہمیں دعا ضرور مانگنی چاہئے۔ لیکن کوئی یہ نہیں کہتا کہ ہم دعا کیوں مانگتے ہیں اور اس کی وجہ اس کے سوا کوئی نظر نہیں آتی کہ ہم صرف اسلئے دعا مانگتے ہیں کہ اسکے بغیر جو کوئی چارہ نظر نہیں آتا غالب گمان تو یہ ہے کہ سائنس جو کچھ بھی دعا کی مخالفت میں کہے لیکن لوگ قیامت تک دعا مانگتے چلے جائیں گے ہاں اگر ان کی ذہنی فطرت ہی اس طرح سے بدل جائے کہ کوئی معلوم شے ہم کو کسی امر کی توقع پر آمادہ نہ کرے تو اور بات ہے۔ دعا مانگنے کا جذبہ اس امر کا ایک لازمی نتیجہ ہے کہ گو انسان کی تجربی ذوات میں سب سے اندر دنی ذات اجتماعی قسم کی ہے لیکن اس کو صحیح رفیق۔ صرف معیاری دنیا میں نصیب ہو سکتی ہے،

اجتماعی شخصیت میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے وہ صرف اس بنا پر ہوتی ہے کہ ادنی حکموں کی جگہ اعلیٰ حکم لے لیتے ہیں۔ یہ معیاری عدالت سب سے بڑی ہوتی ہے۔ اکثر اشخاص یا تو ہمیشہ یا کبھی کبھی اپنے ذہن میں اس کی طرف ضرور حوالہ دیا کرتے ہیں۔ اس اعلیٰ عدالت کے فیصلے کی بنا پر ادنی سے ادنی تک اگر

اپنے آپ کو حقیقی و اصلی سمجھ سکتا ہے۔ دوسری طرف ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی دنیا (جن میں اس موقع پر یہ ذہنی مجا و ماوی نہ ہوتا جبکہ خارجی اجتماعی شخصیت جواب دیدیتی ہے اور ہمارے لئے اطمینان و سکون قلب عنقا ہو جاتا ہے) غر خوف و الم سے کم نہ ہوتی۔ میں نے جو یہ کہا ہے کہ ہم میں سے اکثر کے لئے اس کی وجہ یہ ہے کہ افراد میں اس خیالی ناظر کے محسوس کرنے کی قابلیت میں بہت کچھ فرق ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کے مقابلے میں بعض پر شور کا زیادہ اہم جزو ہوتی ہے۔ جن میں یہ حس سب سے زیادہ ہوتی ہے غالباً وہ سب سے زیادہ باخدا ہوتے ہیں۔ بلکہ مجھے تو یقین ہے کہ جو لوگ اس امر کے مدعی ہوتے ہیں کہ ان میں یہ حس نہیں ہے وہ لوگ اپنے آپ کو دھوکہ دیتے ہیں کیونکہ ان میں بھی یہ کسی نہ کسی حد تک موجود ہوتی ہے۔ یہ صرف ان حیوانات سے بالکل مفقود ہو سکتی ہے جن میں فکر رہنے کی عادت بالکل نہ ہو حتیٰ جس کے لئے قربانی کی جاتی ہے اس کو کم از کم ایک حد تک شخص کئے بغیر اور اس سے داد کی امید رکھے بغیر غالباً کوئی شخص اس کے لئے قربانی نہیں کر سکتا۔ بالفاظ دیگر کامل اجتماعی بے عرضی شاید ہی کہیں پائی جاتی ہو۔ کامل معاشرتی خود کشی کا خیال شاید ہی کسی شخص کے ذہن میں آتا ہو حتیٰ کہ ایسے اقوال ہی مثلاً جیسا کہ ایوب کا ہے کہ ”اگر چہ وہ مجھ کو قتل کر ڈالے مگر میں پھر بھی اس پر اعتبار و اعتماد کروں گا، یا جیسا کہ مارکس ار می لس کا ہے کہ ”اگر خدا مجھ سے اور میری اولاد سے نفرت کرے تو اس کی کوئی وجہ ہوگی“ یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض انسانوں میں کامل معاشرتی بے عرضی ہوتی ہے نہایت ہی غیر موزوں ہیں۔ کیونکہ اس میں ذرا بھی شک نہیں اگر یہ وہ ایوب کو قتل بھی کر ڈالے تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ ایوب کی عبادت مقبول ہو گئی اور یہ خیال بھی اٹکے قلب کو خوشی سے لبریز کر دیتا ہے۔ رومی شہنشاہ کو اس امر کا یقین تھا کہ عقل مطلق اس سے بے پروا نہ ہوگی کہ وہ خدا کی نفرت کو رضا بقضا خوشی سے گوارا کر لیتا ہے۔ قدیم زمانہ میں تقدس کی پرکھ اسطرح سے ہوتی تھی کہ پوچھا جاتا تھا کہ کیا تم خدا کی قدرت و شوکت کے اظہار کی خاطر مردود ہوتے ہو؟ اور اسکا جواب

ان لوگوں کے سوائے کبھی کسی نے اثبات میں نہیں دیا جن لوگوں کو اس امر کا یقین تھا کہ خدا ان کی اس رضامندی پر خوش ہو گا اور اگر اس نے اپنی تقدیر میں ان کو مردود قرار نہیں دیا ہے تو اس قسم کی بندگی کے اظہار سے ان کی دقت اس کی نظر میں اور بڑھ جائیگی؛

خود غرضی کے
غایتی فوائد

حیوانیاتی نقطہ نظر سے یہ معلوم کرنا کچھ دشوار نہیں کہ قدرت نے ہم کو تسلیقات خود غرضی اور جذبات خود سری کیوں عطا فرمائے ہیں اگر ہمارا شعور محض وقوفی ہوتا، اگر اس میں

ایسی اشیا کی طرف ایک قدرتی رجحان نہ ہوتا جو اس کے حلقہ میں آتی ہیں تو یہ کچھ زیادہ عرصہ تک اپنے وجود کو باقی نہ رکھ سکتا۔ کیونکہ کسی نامعلوم وجہ کی بنا پر اس دنیا میں ہر انسان کے ذہن کا دار و مدار اول تو اس جسم کی صحت و سلامتی پر ہے جس سے کہ اس کا تعلق ہوتا ہے، پھر اس امر پر کہ اس کے انبائے جنس اس جسم کے ساتھ کیسا سلوک کرنے میں اور پھر ان ذہنی رجحانات پر ہے جو اسکو بطور آلہ کار کے استعمال کرتے ہیں اور یا تو اس کی طول بقا کا باعث ہوتے ہیں اور یا اسکو تباہی و بربادی کے گڑھے میں لپکا کر ڈال دیتے ہیں۔ لہذا ہر بنی نوع انسان کے لئے سب سے پہلے جو شے عزیز ہوتی ہے وہ خود اس کا جسم ہے اسکے بعد اسکے احباب کا نمبر آتا ہے اور اسکے بعد اسکے ذہنی رجحانات کا۔ ابتداء میں ہر انسانی ذہن میں تھوڑی بہت خود غرضی جسمانی افادہ نفس کی صورت میں ہونا ضروری ہے کیونکہ ان سے جسم کے باقی رہنے کی اغراض پوری ہوتی ہیں۔ یہی اسکے تمام شعوری افعال کی بنیاد ہوتی ہے خواہ وہ انکساری سے متعلق ہوں یا نسبتہ دقیق قسم کی خود غرضی سے۔ اگر اور کسی سیدھے راستے سے نہیں تو بقائے اصلح کے راستے سے ضرور تمام اذہان ان اجسام میں بے پایاں دلچسپی لینے لگتے ہیں جن سے کہ یہ وابستہ ہوتے ہیں اور ایسی دلچسپی جو کہ اس سے بالکل جداگانہ ہوتی ہے جو انکو اپنے خالص الغویا انا کے ساتھ ہوتی ہیں جو اسی طرح ان مثالوں سے بھی سب لوگ بہت دلچسپی رکھتے ہیں جو انکے دوسروں کے ذہنوں میں ہوتی ہیں اگر ان لوگوں کی پسندیدگی و ناپسندیدگی

کی نظروں کو ان کے چہرہوں سے معلوم نہ کر لیا کروں جن میں کہ زندگی بسر کرتا ہوں اسوقت میرا وجود ہی نہ ہو۔ نفرت کی نظریں اگر اوروں پر پڑیں تو ان سے میں اس طرح متاثر نہیں ہوتا۔ اسی طرح اور اسی بنا پر مجھے اپنی ذہنی قوتوں سے زیادہ دلچسپی ہوتی ہے اور ان ذہنی قوتوں سے اس قدر دلچسپی نہیں ہوتی جو دوسروں میں ہوتی ہیں اگر میں ان کو ترتی نہ دیتا رہتا اور فنا ہونے سے نہ بچاتا تو میرا اس وقت اس طرح سے ہرگز وجود نہ ہوتا۔ اور جس قانون نے مجھے پہلے ان کی احتیاط کرنے پر مجبور کیا تھا وہی آج بھی مجھے ان کی نگہداشت پر مجبور کرتا ہے۔

ان تینوں اجزا سے ملکر لٹائے فطری تیار ہوتا ہے۔ لیکن تمام چیزیں دراصل اس خیال کے لئے معرض ہوتی ہیں جو کسی خاص وقت میں صرفت عمل ہوتا ہے اور اگر حیوانی اور ارتقائی لفظ نظر صحیح ہے تو اسکی کوئی دلچسپی کہ ایک شے نو جبلی و فطری طور پر جذبات میں ہیجان پیدا کر سکے اور دوسری اسقدر جبلی و فطری طور پر ہیجان پیدا کرنے سے قاصر رہے۔ جذبہ کا منظر ہر حالت میں یکساں ہوتا ہے۔ نشانہ کوئی بھی ہو اسکا عمل ہر صورت میں یکساں ہو گا اب یہ امر کہ نشانہ واقعا کونسا ہوتا ہے اسکا تعلق واقعہ سے ہے۔ جس قدر کہ مجھے اپنے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے اسی قدر مجھے اپنے ہمسایہ کے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے مجھے اسی قدر اپنی اولاد کے جسم کی حفاظت کا خیال ہوتا ہے۔ ان غیر انسانی دلچسپیوں کو حد سے زیادہ بڑھ جانے سے جو شے روکتی ہے وہ فطری انتخاب ہے کہ یہ ان تمام دلچسپیوں کو انسان کے ذہن سے خارج کر دیتا ہے جو اس کے اور اس کی قوم کے لئے مضر ہوتی ہیں۔ مگر اس کے باوجود بہت سی دلچسپیاں تا حال باقی ہیں مثلاً جنس مخالف کے ساتھ بنی نوع انسان میں جو دلچسپی پائی جاتی ہے وہ اس سے زیادہ ہے جو ضرورت اور افادہ کے اعتبار سے ہونی چاہئے تھی۔ انکے ساتھ ہی ہر کوئی چیزوں سے شوق و دلچسپی ہوتی ہے جن میں کسی قسم کا فائدہ نظر نہیں آتا۔ مثلاً مسکرات کا شوق، یا موسیقی کا شغف ایسا ہے کہ اسکا کوئی فائدہ نظر ہی نہیں آتا۔

لہذا ہمدردانہ اور خود غرضانہ جبلتیں ہم میں پہلو بہ پہلو ہوتی ہیں۔ یہ ایک ہی نفسیاتی سطح تک بند ہوتی ہیں۔ فرق صرف اس قدر ہے کہ خود غرضانہ جبلتیں تعداد میں بہت زیادہ ہوتی ہیں۔

ذیل کے نقشہ سے جو کچھ کہتا ہوں اس کا خلاصہ معلوم ہو جائیگا۔ انا کی تجربی زندگی مندرجہ ذیل حصوں میں منقسم ہوتی ہے۔

ذہنی و روحانی	اجتماعی	مادی
علمی۔ اخلاقی اور مذہبی نصب العین۔ راستبازی۔	دوسروں کو خوش کرنے کی توجہ اپنی طرف مبذول کرانے، انکی نظروں میں محمود و پسندیدہ ٹھہرنے کی خواہش۔	جسمانی جبلتیں اور خواہش شوق آرائش۔ حرص اکتساب و تعمیر۔ حب وطن وغیرہ۔
اخلاقی و ذہنی تفوق کا احساس یا کبابی اخلاقی پستی یا معصیت کا احساس	فخر معاشرتی و خانہ دانی عجز۔ شرم	شخصی خود پسندی انکسار وغیرہ۔ فخر، دولت، خوف، افلاس

(ب) ذات عالم

من یا انا کے خاص کا مطالعہ لنا و مرا کی نسبت و شوار ہے۔ یہی وہ چیز ہے

جس کو شعور ہوتا ہے، اور صرف لٹا یا منم ہی ایک ایسی شے ہے جس کا شعور ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر یہی ذات متفکر ہے، اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ ذات متفکر کیا ہے؟ کیا یہ شعور کی آنی جانی حالت ہوتی ہے۔ یہ کوئی نسبت عمیق اور کم تغیر پذیر شے ہے۔ آنی جانی حالت تو معلوم ہو چکا ہے کہ مرقع تغیر ہوتی ہے دیکھو صحیحہ، اگر ہم میں سے ہر شخص یہ جانتا ہے کہ انا سے میری ہمیشہ ایک ہی شے مراد ہوتی ہے۔ اس بنا پر اکثر فلاسفہ نے شعور کی آنی جانی حالت کی تہ میں ایک مستقل جوہر یا فاعل بھی فرض کیا ہے اسی جوہر سے اس حالت کو منسوب کرتے ہیں۔ یہ فاعل ہی متفکر ہوتا ہے شعوری حالت صرف اس کا آلہ کار و وسیلہ ہوتی ہے۔ ذہن انائے اعلیٰ یا روح اسی نسبت مستقل حصہ کا نام ہے ابھی ہم ان کے مابین امتیاز نہیں کرتے بلکہ شعور کی آنی جانی حالت کے تصور کی ذرا واضح طور پر تعریف کئے دیتے ہیں۔

فکر کبھی کی وحدت | جب حسوں کی پیمائش کے متعلق فشنر کے خیال کا ذکر کیا گیا تھا تو ہم نے یہ کہا تھا کہ ان کو مرکب کہنے کی کوئی وجہ نہیں لیکن جطر سے کہ جن سے کہ او صاف سادہ کا وقوف ہوتا ہے مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوتے ہیں اسی طرح خیالات و افکار جن کے معرض پیچیدہ اور متعدد اجزا پر مشتمل ہوتے ہیں وہ بھی مرکب نہیں بلکہ مفرد ہوتے ہیں۔ بد قسمتی سے یہ دعویٰ ایک عام خیال کے مخالف ہے اسلئے اس پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کرنی چوگی عقل اس بات کی مقتضی ہے اور تقریباً تمام مذاہب کے فلاسفہ اس باب میں متفق ہیں کہ جب کبھی کسی معروض خیال میں بہت سے عناصر جمع ہوتے ہیں، تو جتنے عناصر ہوتے ہیں اتنے ہی تصورات سے خیال مرتب ہوتا ہے۔ ہر عنصر کے لئے ہر ایک تصور ہوتا ہے۔ اور یہ تمام تصورات لفظاً ہر تو مخلوط معلوم ہوتے ہیں لیکن دراصل علیحدہ ہوتے ہیں۔ جیسے تل لکھنا ہے کہ یہ تسلیم کرنا ذرا ابھی دشوار نہیں کہ ایتلاف لائقہ اور اشیاء کے تصورات کو ایک مرکب و پیچیدہ تصور میں مشتمل کر دیتا ہے کیونکہ یہ ایک مسلمہ امر ہے۔ کیا ہمارے ذہن میں شکر کا تصور نہیں ہونا کیا اس میں بالکل ہی نہیں ہوتا کہ غیر محدود انسانوں کے تصورات ایک تصور بناتے ہیں۔“

اس قسم کے مقولے بکثرت نقل کئے جاسکتے ہیں اور ان کی تائید غالباً مستعلم کو خود اپنے تجربے سے ہی ہو جائیگی۔ مثلاً فرض کرو وہ یہ خیال کرتا ہے کہ ناش کی جوڑی میز پر ہے، اب اگر وہ غور کرنا شروع کرے تو اس کو یہ کہنا آسان بھی معلوم ہوتا ہے اور مشکل بھی کہ کیا یہ ان تمام پتوں کا خیال نہیں جو ناش کی جوڑی میں موجود ہیں؟ کیا یہ میز کا خیال نہیں کیا میز کے خیال میں اسکے پاؤں کا تصور ہو چکا ہے تو کیا میرے خیال میں یہ تمام اجزا نہیں ہیں جن میں ایک جزو ناش کی جوڑی سے متعلق ہے اور دوسرا میز سے اور پھر ناش کے پتوں میں ہر پتے کے اجزا کا اسی طرح سے علیحدہ تصور نہیں ہے جس طرح سے کہ میز میں اس کے پاؤں کا تصور موجود ہے۔ تو پھر کیا یہ تمام اجزا علیحدہ علیحدہ تصور نہیں ہیں؟ تو پھر کیا خیال کو اس کے علاوہ بھی کچھ کہہ سکتے ہیں کہ یہ ایسے تصورات کا مجموعہ ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک اس کے کسی عنصر کے مطابق ہوتا۔

اس قسم کے ملحوظات بظاہر تو خاصے قوی معلوم ہوتے ہیں، لیکن جب یہ نظر غائران کو دیکھا جاتا ہے تو یہ معلوم کر کے حیرت ہوتی ہے کہ یہ خاک بھی قوی نہیں ہیں۔ ایسے مجموعہ تصورات کے فرض کرنے میں جن میں ہر ایک واقعہ مفروضہ کے صرف ایک جزو کے مطابق ہے کوئی ایسا تصور نہیں فرض کیا گیا جو واقعہ کے بہ حیثیت مجموعی مطابق ہو۔ نظریہ مجموعہ تصورات کی رو سے جو تصور مثلاً حکم لگنے کے مطابق ہوگا اس کو میز کے پاؤں سے کوئی واسطہ نہ ہوگا۔ کیونکہ اس علم کے لئے اس نظریے کی بنیاد پر ایک اور مخصوص تصور کی ضرورت ہوتی ہے اور یہی اور باقی تصورات کا حال ہے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے تصور کے معروض سے بے خبر ہوتا ہے لیکن واقعاً انسان کے ذہن میں جو شے ناش کے پتوں کو جانتی ہے وہ میز کو بھی جانتی ہے اور اسکی ٹانگوں کا بھی علم کتنی کیونکہ ذہن کو ان تمام چیزوں کا علم ایک دوسرے کی نسبت سے اور ایک ہی وقت میں ہوتا ہے مجرد اعداد اور مہندسوں کا جو ہمارے ذہن میں تصور ہوتا ہے (مثلاً آٹھ چار دو) وہ بھی اسی قدر حقیقی معنی میں منفرد احساس ہوتا ہے جیسا کہ ہمارا محض وحدت کا تصور منفرد احساس ہوتا ہے۔ ہمارا دو کا تصور دراصل

و تصور نہیں ہوتے لیکن متعلم کہہ سکتا ہے کہ کیا لیمینٹ کا ذائقہ لیمو اور شکر کا مرکب نہیں ہوتا؟ انہیں اکیونکہ میں اس کا یہ جواب دیتا ہوں کہ اس صورت میں تم احساسات کو نہیں بلکہ اشیا کو مرکب کر رہے ہو۔ لیمینٹ میں تو بلاشبہ لیمو اور شکر دونوں ہیں لیکن اسکے ذائقے میں ان دونوں کے ذائقے موجود نہیں ہوتے کیونکہ واقعہ یہ ہے کہ لیمینٹ کے ذائقے میں جو دو چیزیں ہو جو نہیں ہوتیں وہ یہی ہیں یعنی خالص لیمو کی ترشی اور خالص شکر کی شیرینی۔ یہ ذائقے اس میں سے قطعاً مفقود ہوتے ہیں اس میں کچھ ایسا ذائقہ ہوتا ہے جو دونوں کے مشابہ ہوتا ہے لیکن وہ ذہن کی ایک بانٹل جداگانہ کیفیت ہوتا ہے۔

مختلف ذہنی حالتیں بلکہ ایک نہیں ہو سکتیں

یہ خیال کہ ہمارے تصورات نسبتاً چھوٹے تصورات کی ترکیب سے بنتے ہیں صرف غیر اغلب ہی نہیں بلکہ منطقی طور پر ناقابل فہم بھی ہے۔ جن ترکیبوں سے ہم واقف ہیں یہ ان تمام کی اصل خصوصیات کو نظر انداز کر دیتا ہے۔

جن ترکیبوں سے ہم واقف واقف ہیں وہ تمام ان عناصر کے نتائج و معلول ہوتے ہیں جن کے متعلق کہا جاتا ہے کہ ترتیب پا گئے ہیں۔ لیکن یہ نتیجہ خود ان پر نہیں بلکہ کسی اور شے پر مرتب ہوتے ہیں اس قسم کے واسطے اور وسیلے کے بغیر تصور ترکیب کے کوئی معنی نہیں ہیں۔

دوسرے لفظوں میں اس کے یہ معنی ہیں کہ اشیا کی کوئی ممکن تعداد خواہ وہ قوتیں ہوں یا مادی سالمات یا ذہنی عناصر کبھی ملکر ایک نہیں ہو سکتی مجموعے میں ہر شے اسی طرح سے رہتی ہے جیسی کہ وہ ہمیشہ سے تھی۔ ان کو مجموعہ وہی شخص سمجھتا ہے جو عناصر کو نظر انداز کر جاتا ہے۔ یا پھر یہ اپنے سے خارج کسی اور شے پر نتیجے کی شکل میں موجود ہوتا ہے۔ جب یہ کہتے ہیں کہ ہائیڈروجن اور آکسیجن کے ملنے سے پانی بن جاتا ہے اور پھر ان سے نئے اوصاف و خواص ظاہر ہوتے ہیں تو اس کے معنی سوائے اس کے اور کچھ نہیں ہیں کہیں قدیم ذرات کو نئے طرز وضع سے رکھنا ہوں۔ نئے اوصاف و خواص انکے مجموعی نتائج ہوتے ہیں جب آکسیجن اور ہائیڈروجن اس طرح سے ملکر کسی خارجی شے پر

مثلاً ہمارے آلات حس یا اور ایسی شے جس پر پانی اپنے خواص کے ساتھ عمل کر سکتا ہو عمل کرتے ہیں اس وقت جو ان سے اوصاف و خواص ظاہر ہوتے ہیں وہ ان کے مجموعی عمل کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اسی طرح سے جب چند آدمی ملکر سہ کھینچتے ہیں تو ان کی قوت مجتمع ہو سکتی ہے۔ اسی طرح سے جب ایک وتر کو مستعد و عضل ریشے کھینچتے ہیں تو ان کی قوت ملکر مجتمع ہو سکتی ہے؛ قوتوں کے متوازی اضلاع میں قوتیں ترکیب پا کر دتر می نتائج نہیں نکالتیں بلکہ اپنے اثرات ظاہر کرنے کے لئے انھیں ایک جسم کی ضرورت ہوتی ہے جس سے یہ متضاد م ہوتی ہیں چنانچہ اصوات موسیقی ملکر خوش آہنگی و بد آہنگی پیدا نہیں کرتیں خوش آہنگی و بد آہنگی نام ہیں ان کے اس مجموعی اثر کے جو وہ ایک خارجی واسطے یعنی کان پر پیدا کرتی ہیں۔

جب عضری اکائیاں احساسات کو فرض کیا جاتا ہے تو اس حالت میں بھی صورت حال یہی ہوتی ہے۔ سو احساس لے لو ان کو باہم گڈ گڈ کر کے جس میں ملایا جاسکے ملاؤ اس کے باوجود ہر احساس وہی احساس رہے گا جو یہ دراصل سمعاً۔ اس کو اپنی ہی خبر ہوگی، اور دوسرے احساسات سے کوئی تعلق اور واسطہ نہ ہوگا۔ اگر یہ احساسات ایک ساتھ یا سلسلہ وار پیدا ہوں گے تو ایک سو ایک کو احساس تو پیدا ہو جائے گا جو ان کے مجموعی اثر کا نتیجہ ہوگا، لیکن یہ بالکل ایک نئی شے ہوگا۔ ممکن ہے کہ یہ سواصلی احساسات کے اثر اور فطرت کے کسی عجیب و غریب قانون کی بنا پر پیدا ہو جاتا ہو اور ان کا یکے بعد دیگرے ایک ساتھ ہوتا ہے اس کے لئے اشارے کا کام دیکھتا ہو، لیکن ان میں اور نئے احساس میں کوئی خاص یکسانی نہ ہوگی۔ اور انسان کسی طرح بھی ایک کو دوسرے سے مستخرج نہ کر سکے گا اور نہ یہ کہہ سکے گا کہ اس سے یہ خود بخود ہی پیدا ہو گئے ہیں۔

بارہ لفظوں کا ایک جملہ لو اور بارہ آدمیوں کو اس کا ایک ایک لفظ بناؤ اور پھر ان بارہ آدمیوں کو خواہ ایک قطار میں کھڑا کرو، یا بالکل کچھ بنا دو اور ہر شخص جتنی توجہ سے چاہے اپنے لفظ کا خیال کرے لیکن پورے جملے کا شعور

کسی کو بھی نہ ہو گا۔ اس میں شک نہیں کہ ہم ایک زمانے کے خیال نیز قوم کے عطف اور متعدد طریقوں سے عام رائے کے وجود کا ذکر کرتے ہیں۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ ہم کو یہ بھی علم ہوتا ہے کہ جو کچھ ہم کھ رہے ہیں وہ بلکہ صحیح نہیں ہے بلکہ اس کے ایک معنی ہیں اور یہ الفاظ محض ان معنی کے علامت ہیں۔ اس کا ہم کو گمان تک نہیں ہونا کہ خیال رائے یا عواطف چند افراد کے شعور کے علاوہ بھی کسی شے کو ظاہر کرنے ہیں جو زمانہ قوم اور عام خلقت سے تصور ہوتے ہیں۔ انفرادی اذہان ملکر ایک بڑے مرکب ذہن کی شکل اختیار نہیں کر لیتے۔ نفسیات میں اشدات کے خلاف روحانیہ کی دلیل برہان قاطع سے کم نہیں ہے۔ اینٹلائیڈ یہ کہتے ہیں کہ ذہن علیحدہ علیحدہ تصورات کا مجموعہ ہوتا ہے اور یہ تصورات مربوط ہو کر ایک ہو جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر تصورات علیحدہ ہوتے اور ب کا تصور علیحدہ ہوتا ہے لہذا (A + B) یا مجموعی طور پر بھی ایک تصور ہوتا ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ (A + B) مساوی A + B جو ایک خاص غلطی ہے تصور (A - تصور B) کا معنی نہیں ہے۔ یہ ایک شے ہے اور وہ دو ہیں اس میں جو شے (A) کو جانتی ہے وہ B کو بھی جانتی ہے اس میں جو شے (A) جانتی ہے وہ قطعاً B سے بے بہرہ ہے۔ مختصر یہ کہ دو علیحدہ علیحدہ تصوروں کو کسی طرح اور کسی منطق سے بھی ایک تصور نہیں بنایا جاسکتا۔ اگر (A + B) کا تصور رکھیں (A + B) علیحدہ علیحدہ تصوروں کے بعد آجی جائے تو ہیں اس کو آخری شرائط کا نتیجہ خیال کرنا چاہئے۔

پس اگر ہمیں چشمہ شعور کے وجود کو فرض کرنا ہے تو یہ مان لینا چنداں دشوار نہیں کہ جن اشیاء کا ایک ساتھ علم ہوتا ہے ان کا علم اس چشمہ کی منظر موجوں سے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ اشیاء بہت سی ہوں، اور دماغ بہت سے توجہ پیدا کر دین۔ لیکن ان کے متلازم ذہنی منظر ہوتا ہے جو ایک منفرد حالت بن جاتی ہے خواہ وہ سکونی ہو یا تغیر می، اور اس کو بہت سی چیزوں کا احساس ہوتا ہے۔

ترکیب ذہن کے واسطے سے ہوتی ہے فلسفہ میں روحانیہ نے اس بات کو

سب سے پہلے محسوس کیا ہے کہ وہ کشیا جن کا علم ایک ساتھ ہوتا ہے ان کا علم کسی ایک شے کو ہوتا ہے۔ لیکن یہ شے کوئی محض لمبی خیال نہیں ہوتی بلکہ ایک سادہ اور مستقل روحانی وجود ہے جس میں بہت سے تصورات اپنے اثرات کو جمع کر دیتے ہیں اب۔ اس وجود کو ذہن الغویباروح جو کچھ بھی کہا جائے اس سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ بہر حال اس کا بڑا کام یہ ہے کہ اس میں باکر بہت سے تصورات جمع ہو جاتے ہیں۔ یہ سفینہ علم اس سے بالکل مختلف ہے جس کے متعلق ہم نے کہا تھا کہ اس میں کشیا کے اجانے کا راز نہایت ہی آسانی کے ساتھ رکھا جاسکتا ہے فی الحقیقت عالم کون ہے یہ مستقل وجود ہے یا جاری آتی جاتی حالتیں اگر ہمارے پاس ذہن یا روح کو نفسیات میں داخل کرنے کے لئے اور بھی وجوہ ہیں تو پھر ہم انہیں لائل سے اس کو عالم بھی ثابت کر سکتے ہیں۔ لیکن اگر روح کے ماننے کے لئے اور دلائل نہیں ہیں تو بہتر یہی ہے کہ ہم اپنی انہیں آتی جانی حالتوں کو علم کا واسطہ اور باعث قرار دیں۔ کیونکہ بہر حال ان کا وجود تو نفسیات میں نامنا پڑتا ہی ہے۔ اور بہت سی چیزوں کے ایک وقت میں جاننے کی یہ کہنے سے بھی اتنی ہی اچھی توجہ ہو سکتی ہے کہ یہ ہماری آتی جانی حالتوں کا ایک کفعل ہے جسکی کہ یہ کہنے سے ہو سکتی ہے کہ یہ ہماری روح کا ایک رد عمل ہے۔ لیکن اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا کہ اس کی توجیہ تو دونوں طریقوں میں سے کسی طریقے سے بھی نہیں ہوتی اور بہر حال اس مسئلے کو نفسیات کا آخری مسلہ سمجھنا چاہئے لیکن روح کو نفسیات میں داخل کرنے کے اور بھی وجوہ ہیں اور ان میں سب سے بڑی وجہ احساس شخصیت ہے۔

احساس شخصیت گذشتہ باب میں یہ کہا گیا تھا کہ جن خیالات کے موجود ہونے کا ہم کو واقفاً علم ہوتا ہے وہ یونہی مارے مارے

نہیں پھرتے بلکہ کسی ایک شخص سے منسوب ہوتے ہیں اور اس کے علاوہ اور کسی سے منسوب نہیں ہوتے، بہر خیال ان لاتعداد خیالات میں سے جن کو یہ خیال کر سکتا ہے، ان خیالات کو، جو اس سے متعلق ہوتے ہیں ان سے

متنازع کر سکتا ہے، جو اس سے متعلق نہیں ہوتے۔ اول الذکر میں ایک ایسی گرمی اور قزیت پائی جاتی ہے جو آخر الذکر میں موجود نہیں ہوتی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل کی لذت عجیب و غریب طرح سے آج کے انا کے عین معلوم ہوتی ہو اس وقت حکم لگا رہا ہے۔ ذہنی مظہر ہونے کے اعتبار سے تو اس حکم میں کوئی عجیب و غریب بات معلوم نہیں ہوتی۔ یہ یکسانی کے احکام میں سے ایک حکم ہے منظم کا اپنی شخصیت کو یکساں سمجھنا ایسا ہی ہے جیسا کہ حاضر و غائب کی شخصیت کا یکساں سمجھنا۔ خواہ تو میں یہ کہوں کہ میں جو کل تھا وہی آج ہوں یا یہ کہوں کہ یہ قلم جو کل تھا وہی آج ہے، ذہنی اعمال کی نوعیت و دونوں صورتوں میں ایک ہی معلوم ہوتی ہے۔ یہ خیال کرنا کہ جو میں کل تھا وہی آج ہوں ایسا ہی ہے معلوم ہوتا ہے جیسا کہ یہ خیال کرنا کہ نہ آج میں وہ ہوں جو کل تھا اور نہ یہ قلم وہ ہے جو کل تھا اب غور طلب یہ امر ہے کہ آیا اس قسم کا فیصلہ صحیح ہے؟ جس یکسانی کا دعویٰ کیا جاتا ہے وہ فی الواقع موجود بھی ہوتی ہے۔

اگر اس جگہ میں کہ ”جو میں کل تھا وہی آج ہوں میں یعنی انا کو وسیع معنی میں لیا جائے تو ظاہر ہے کہ بہت سے اعتبارات سے میں وہ نہیں ہوں جو کل تھا۔ منقول لانا کی حیثیت سے میں کل سے کچھ مختلف ہوں۔ مثلاً کل بھوکا تھا

ذات معلوم
کی یکسانی

آج بھر ہوں، کل چل رہا تھا آج ساکن ہوں کل غریب تھا آج امیر ہوں، کل نسبت کم سن تھا آج نسبت میرا سن زیادہ ہو گیا ہے وغیرہ گراں کے باوجود بعض اعتبارات سے میں وہی ہوں اور ان اعتبارات کو بھی اہم کہا جا سکتا ہے میرا نام میرا پتہ میرے تعلقات دنیا کے ساتھ وہی ہیں جو پہلے تھے میری ترقی میری مال میری یادداشت جو کل تھی وہ آج ہے اس میں عملی طور پر کسی کا امتیاز نہیں ہو سکتا، علاوہ ازیں آج کا لانا اور کل کا لانا مسلسل ہیں۔ تعصبات جو کچھ ہوئے وہ بتدریج ہوئے ہیں اور انہوں نے میرے کامل لانا کو بھی متاثر نہیں کیا۔ پس اس حد تک میری شخصی عینیت بالکل ایسی ہی جیسے کہ کسی اور شخص کی۔ یہ نتیجہ یا تقابہ امور کی مشابہت پر مبنی ہے یا منظر برزیر بحث

کے تسلسل پر۔ اور اس کے معنی اس سے زیادہ ذیل لے جائیں جسے کہ ان وجود سے تشریح ہوتے ہیں اور نہ ہی اس کو ایک مابعد اطمینان اور مطلق وحدت خیال کرنا چاہئے جس سے ہر قسم کے اختلافات ہوں گے۔ شے اور موجودہ ذاتوں کا اگر باہم مقابلہ کیا جائے تو یہ اسی حد تک یکساں اور عین معلوم ہوتی ہیں جس حد تک فی الواقع یکساں اور عین ہیں۔ یہ اعتدال جنس یکساں ہوتی ہیں۔ لیکن یہ جنسی یکسانی جنسی اختلافات کے ساتھ موجود ہوتی ہے جو اسی قدر اصلی و واقعی ہوتے ہیں۔ اور اگر ایک نقطہ نظر سے میں ایک ذات ہوں تو دوسرے نقطہ نظر سے یہ بھی اسی قدر واقعی ہے کہ میں ایک نہیں ہوں۔ یہی حال صفت تسلسل کا ہے کہ اس سے ذات کو محض تسلسل عدم انقطاع اور متعین طور پر ایک کامل فطری شے کی وحدت حاصل ہوتی ہے لیکن اس کے علاوہ اور کچھ بھی حاصل نہیں ہوتا۔

ذات عالم کی یکسانی

لیکن اوپر جو کچھ کہا گیا وہ بنیاداً ذات معلوم کے متعلق ہے۔ اس فیصلہ میں کہ میں ہوں وغیرہ میں کے معنی ایک متفرد شخصیت کے لئے گئے تھے لیکن فرض کرو کہ اس کو ذات متفکر کے معنی میں لیا جاتا ہے یعنی اس ذات کے معنی میں جس سے لسان کے تمام عزائم متعلق ہوتے ہیں اور جن کو یہ جانتی ہے۔ تو کیا مختلف اوقات میں اس ذات کو قطعی طور پر ایک نہیں پاتے۔ وہ شے جو ہر لمحہ زمانہ سابق کے لانا کو جان بوجھ کر اپنا قرار دیتی ہے اور غیب لانا کو خارجی سمجھ کر رد کر دیتی ہے، کیا یہ روحانی تعلیت کا ایک مستقل وجود نہیں جو یہاں کہیں ملت ہے ایک ہی ہوتا ہے؟

فلسفہ اور عام عقل کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ ذات عالم ایک ایسا ہی غیر متغیر وجود ہے، مگر غور و فکر سے اس واقعہ کی تصدیق دشوار معلوم ہوتی ہے اگر شعور کی گریزاں لمبی حالتیں نہ ہوتیں تو البتہ ہم ایک ایسا مستقل وجود فرض کر سکتے تھے جو ہمیشہ ایک اور غیر متغیر رہتا اور ہر انسان میں مصروف فکر ہوتا

لیکن اگر شعوری حالتوں کو حقیقت قرار دیا جائے تو متفکر کے لئے اس قسم کی عینیت فرض کرنے کی ضرورت نہیں۔ کل کی اور آج کی شعوری حالتوں میں کوئی خاص عینیت نہیں ہے کیونکہ جب ایک حالت ہوتی ہے تو دوسری قطعی طور پر فنا ہو جاتی ہے۔ لیکن ان میں فعلی عینیت ہوتی ہے کیونکہ دونوں جن معروضات سے واقف ہوتی ہیں وہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ یہ اس پر ایک ہی طریقہ سے رد عمل کرتی ہیں یہ اس کو پہچانتی ہیں اور اپنا کہتی ہیں۔ اور اس کو ان تمام چیزوں سے ممتاز کرتی ہیں جن کو یہ اپنا نہیں کہہ سکتیں۔ یہ فعلی عینیت ہی حقیقت ایسی عینیت ہے جسے ہم کو واقعات کی بنا پر متفکر میں فرض کرنا چاہئے۔ شعوری حالتوں کی کیفیت یہ ہے کہ یہ تدریجی متفکر ہیں جو باعتبار وجود ایک دوسرے سے علیحدہ ہوتی ہیں، لیکن سب کو ایک ہی ماضی کا ایک ہی طرح سے علم ہوتا ہے، اور سب اس شخصی وحدت عینیت کے تجربہ کی جو ہم کو واقف ہوتا ہے ایک عمدہ سبب ہوتی ہیں۔ تدریجی متفکرین کا ایسا ہی سلسلہ ذہنی حالتوں کا چشمہ ہوتا ہے جس میں ہر ایک کو ایک پیچیدہ معروض کا وقت ہوتا ہے اور اس پر جذبی و انتخابی رد عمل ہوتا ہے، نفسیات کو طبعی نقطہ نظر سے اسی قسم کے چشمہ کو علم جاننے کی ضرورت ہے۔

پس منطقی نتیجہ یہ معلوم ہوتا ہے کہ نفسیات کو صرف شعوری حالتوں کے فرض کرنے کی ضرورت ہے۔ بالعدا طبیعیات و دینیات روح کو جو ذمات کریں لیکن نفسیات کے لئے اس قسم کے وجود کا فرض کرنا محض غیر ضروری ہے۔ انالما کے اوپر

لیکن ہر تدریجی ذہنی حالت ایک ہی نئے ماضی پر کیوں کہ قبضہ و تصرف حاصل کرے۔ ابھی تھوڑی دیر ہوئی کہ میں نے کہا تھا کہ مجھے اپنے تجربات ماضی میں وہ قربت و حرارت محسوس ہوتی ہے جو ان میں محسوس نہیں ہوتی جو دوسروں پر گذرے ہیں اور جن کا میں صرف خیال کرتا ہوں۔ یہ بات ہماری جواب مطلوبہ کی طرف رہبری کرتی ہے۔ مجھے اپنے موجودہ لسنائیں ایک طرح کی حرارت و قربت محسوس ہوتی ہے۔ میں دیکھتا ہوں کہ وہ وزنی و ذی حرارت

شے جس کو میں اپنا جسم کہتا ہوں موجود ہے اور میں لٹائے روحانی کے اصل مغز
یعنی قریبی فعلیت کی حس کو موجود پاتا ہوں۔ ہم اپنی موجودہ ذات کو
اس وقت تک محسوس نہیں کر سکتے جب تک اس کے ساتھ ان دونوں اجساموں
میں کسی ایک کو محسوس نہ کریں اور جو معرض اپنے ساتھ ان دو چیزوں کو شعور
میں ملائے گا اس کا احساس اسی قربت و حرارت سے ہونگا جو لٹائے
موجود وہیں پائی جاتی ہیں۔

ہر بے حسی شے جو اس شرط کو پورا کرے گی اس کا احساس اسی قربت
و حرارت کے ساتھ ہوگا۔ لیکن وہ بے حسی معرض کو نئے ہوتے ہیں جو بر وقت
انتھضار اس شرط کو پورا کرتے ہیں :-

ظاہر ہے کہ وہ اور صرف وہ جنہوں نے اس شرط کو اس وقت پورا کیا
تھا۔ جب کہ وہ واقعاً موجود تھے۔ ان کا اب بھی اسی حرارت کے ساتھ
انتھضار ہوگا۔ ان میں ممکن ہے اب بھی داخلی فعلیت کی وہ بوجہ موجود ہو
جو ان کے اصل عمل کے وقت تھی نتیجہ یہ ہوگا کہ ان کو ہم باہم دیگر اور اس
ذی حرارت قریبی ذات کے ساتھ وابستہ کریں گے جو اپنے اندر فکر
کرتے وقت محسوس ہوتی ہے۔ اور ان کو مجموعی طور پر ایسی اشیاء سے
علحدہ کریں گے جن میں یہ نشان نہ ہوگا جس طرح مغز یا چراگا ہوں میں موشوں
کے مالک ان کو نشان لگا کر سردی بھر کے لئے چراگاہ میں چھوڑ دیتے
ہیں اور بہار کے موسم میں ان تمام جانوروں کو جمع کر لیتے ہیں۔ جن پر
وہ اپنا مخصوص نشان پاتے ہیں ایسی حالت گذشتہ تجربات کی ہوتی
ہیں۔ دوسرے شخص کے تجربات سے گویں کتنا ہی کیوں نہ واقف ہوں
لیکن ان میں کبھی یہ نشان نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ بطرس اور پولس
ایک بستر پر سوتے ہیں اور بیدار ہونے کے بعد جب ان میں ہر ایک
اس امر پر غور کرتا ہے کہ سونے سے پہلے میرے ذہن میں کیا تھا تو وہ ان ہی
واضح اور روشن تصورات کو اپنا کہتا ہے جو فی الواقع اس کے تصور
اور کبھی ان دہندے اور سرد تصورات کے ساتھ خلط نہیں کرتا جو اس کے

نہیں بلکہ اس کے رفیق کے تمہے۔ بطرس کا اپنے تصورات کو پولس کے تصورات کے ساتھ خلط کرنا ایسا ہی ہے جیسا کہ اس کا اپنے اور پولس کے جسم میں تیز کرنے سے قاصر رہنا۔ وہ پولس کے جسم کو بھی دیکھتا ہے اور اپنے جسم کو بھی دیکھتا ہے۔ لیکن وہ اپنے جسم کو محسوس کرتا ہے اور پولس کے جسم کو محسوس نہیں کرتا۔ ہم میں سے ہر شخص صبح کو جس وقت بیدار ہوتا ہے تو اپنے لٹا کو اسی طرح سے بچا جانتا ہے جس طرح سے کہ اپنے بستر کو اپنے کمرے اور اپنی دینا کو اسی طرح سے جانتے ہوئے گوشور کی ہر موج فنا ہوتی رہتی ہے اور اس کی جگہ دوسری موج لیتی رہتی ہے لیکن جو موج سابقہ موج کی جگہ لیتی ہے وہ ان چیزوں کے ساتھ جن کو یہ جانتی ہے اپنے مقدم کو بھی جانتی ہے اور اسی طرح سے گرم پانی ہے جس طرح سے کہ ہم اوپر بیان کر آئے ہیں اور اس سے کہتی ہے کہ "تو میری ہے اور اسی ذات کا جزو ہے جس کا جزو میں ہوں"۔ اس طرح سے بعد کا ہر خیال ان خیالات کو جانتا ہے اور اپنے میں شامل کرتا ہے جو اس سے پہلے گزر چکے ہیں اس کی حالت ایسے خزانہ کی سی ہوتی ہے جس میں وہ تمام چیزیں ہوتی ہیں جو گذشتہ خیالات میں تھیں اور جن کے وہ الگ تھے جیسا کہ کٹا کٹا ہے کہ اس کی حالت بالکل ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ربر کی گیند دوڑنے کی اس حالت میں ہوتی ہے کہ ان میں محض حرکت ہی نہیں بلکہ اس حرکت کا علم بھی ہوتا ہے اور پہلی گیند اپنی حرکت اور شعور دونوں دوسری گیند میں منتقل کر دیتی ہے اور دوسری تیسری میں یہاں تک کہ آخر کی گیند میں پہلی تمام گیندوں کی حرکت بھی ہوتی ہے اور وہ اس کو اپنا بھی محسوس کرتی ہے پھر خیالات میں فنا ہونے والے خیالات کی تمام خصوصیات ان واحد میں قبول کرنے اور ان کو اپنی بنا لینے کی بھی صفت ہوتی ہے جو پھر اس کو ذات کے بعد ہی اجزا پر بھی تصرف دلا دیتی ہے۔ جو خیالات گذشتہ ذات پر متصرف ہوتا ہے وہ اس سے پہلی کی ذات پر بھی متصرف ہوتا ہے کیونکہ جو قبضہ کو اپنے قبضہ میں رکھتا ہے وہ اس کے مقبوضات کو بھی اپنے قبضہ میں رکھتا ہے۔ شخصی عینیت میں اور کوئی خصوصیت ایسی نہیں ہوتی

جو اس خاکہ کے اندر موجود نہ ہو۔ اس کا خیال ہی نامکن ہے کہ کوئی اصول و حدت (اگر کوئی ایسا اصول ہو سکتا ہے) صورت حال کو دوسری طرح سے بدل سکتا ہے یا اس کا اس حیشہ شعور کے علاوہ کوئی اور حاصل ہو سکتا ہے۔ جس میں کہ ہر بعد کا حصہ ما قبل تمام اجزا کو جانتا ہے اور اپنے اندر ان کی تمام صفات و کیفیات رکھتا ہے، اور اس طرح سے یہ تمام گذشتہ حیشہ کا نمائندہ ہوتا ہے لیکن یہ سابقہ اجزا کا مجموعہ محض ہرگز نہیں ہوتا۔

ذات کے تغیرات اور اس کی پیچیدگیاں
 اور تمام مجموعوں کی طرح سے لہذا جو بڑھتا ہے۔ اس میں تغیرات ہوتے جاتے ہیں۔ شعور کی آتی جانی حالتیں جنہیں اپنے تسلسل اور اپنے ماضی کے علم کو بعینہ باقی رکھنا چاہئے اپنے فریضہ سے بھٹک جاتی ہیں۔ بہت سے اجزا ان کی دسترس سے باہر ہو جاتے ہیں اور بعض اجزا کا استحصار یہ غلط کرتی

ہیں۔ جب اس طول سلسلہ پر نظر ڈالتے ہیں تو جو عینیت مجھ کو اس میں نظر آتی ہے وہ محض اضافی ہوتی ہے کیونکہ اس میں کوئی نہ کوئی جزا یا ضرور موجود رہتا ہے جو سب میں مشترک ہوتا ہے ان میں جو عنصر سب سے زیادہ عام اور سب سے زیادہ ویکال ہوتا ہے وہ یاد ہے۔ انسان جو انی سے کتنا ہی مختلف کیوں نہ ہو جائے لیکن وہ اس حالت میں اسی بچپن کو یاد کرتا اور اپنا کہتا ہے۔ جس بچپن کو جو انی میں یاد کرتا اور اپنا کہتا تھا۔

لہذا ان کو اپنے لہجہ میں جو عینیت نظر آتی ہے وہ کامل کبھی نہیں ہوتی یہ عینیت صرف حشیت مجموعی ہوتی ہے۔ ایسی عینیت جو ایک باہر کے دیکھنے والے کو ایک ہی مجموعہ واقعات میں نظر آ سکتی ہے۔ ہم اکثر کہتے ہیں کہ فلاں شخص تو اس قدر بدل گیا ہے کہ پہچاننا نہیں پڑتا، اسی طرح گرشاڈ و نادران اپنی بابت کہتا ہے۔ لہذا میں جو اس قسم کے تغیرات ہوتے ہیں جن کو انایا کوئی خارجی مشاہد محسوس کرتا ہے، وہ شدید و ضعیف دونوں طرح کے ہو سکتے ہیں اور ان پر یہاں کچھ غور کرنے کی ضرورت ہے۔

تغیرات ذات کو دو قسموں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔

(۱) تغیرات حافظہ اور

(۲) موجود جسمانی اور روحانی ذوات کے تغیرات

(۱) حافظہ کے تغیرات اس قدر معروف ہیں کہ ان کے متعلق یہاں کچھ کہنے کی ضرورت نہیں۔ نیاں زندگی کا ایک معمولی واقعہ ہے خصوصاً بزرگی میں تو یہ بہت ہی عام ہو جاتا ہے اور انسان کی ذات ان واقعات کے ساتھ جو اس کے حافظہ سے محو ہوتے رہتے ہیں سکڑتی جاتی ہے، خواب اور بھیاک، بچو دی کی یاد شاذ و نادر ہی باقی رہتی ہے۔

اکثر واقعات غلط بھی یاد رہ جاتے ہیں جہاں کہیں ایسا ہوتا ہے تو غلط یادداشتیں ہمارے شعور بنا کی سمیت کو بگاڑ دیتی ہیں۔ غالباً اکثر اشخاص کو بعض ایسے معاملات کے متعلق شک ہوتا ہے جو ان کے ماضی سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ انہوں نے ان کو دیکھا ہو یا کہا ہو یا ممکن ہے ان کو خواب و خیال ہی جو کیا ہو۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ خواب کے اجزا اسل حشرہ زندگی میں نہایت ہی حیران کن طریق پر داخل ہو جاتے ہیں۔ غلط یادداشت کا باعث اکثر اوقات ہمارے وہ تذکرے ہوتے ہیں جو ہم اپنے تجربات کے متعلق دوسروں سے کرتے ہیں۔ اس قسم کے بیانات کو ہم ہمیشہ اصل حقیقت سے زیادہ سادہ اور زیادہ دلچسپ بنا دیا کرتے ہیں۔ اگر ہم عموماً وہ باتیں نقل کرتے ہیں جو ہم کو کرنی یا کہنی چاہئے تھیں اور ان کو نقل نہیں کرتے جو ہم فی الواقع کرتے یا کہتے ہیں۔ اور بہت ممکن ہے کہ پہلی مرتبہ بیان کرتے وقت ہم کو ان دونوں کے فرق کا پوری طور سے علم بھی ہو، لیکن بہت ہی جلد افسانہ حقیقت کو یادداشت سے خارج کر دیتا ہے اور اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ بالعموم ایسی شہادتوں کے غلط ہونے کا یہ ایک بہت بڑا باعث ہو جاتا ہے جن میں شاہد کی نیت میں کسی طرح کا خلل نہیں ہوتا، خصوصاً جہاں حیرت انگیز واقعات کا تذکرہ ہوتا ہے تو کہانی خود ہی اس طرف کو مائل ہو جاتی ہے اور حافظہ کہانی کا اتباع کرتا ہے۔

(ب) جب ہم حافظہ کے معمولی تغیرات سے ذات موجودہ کے

غیر معمولی تغیرات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ نسبت لافات زیادہ اہم قسم کے ہوتے ہیں۔ ان تغیرات کی تین بڑی قسمیں ہیں۔ لیکن ان تغیرات شخصیت کے اسباب کے متعلق ہماری معلومات اس قدر کم اور ادنیٰ درجہ کی ہے ان اقسام کے امتیاز کو بہت زیادہ اہم نہ خیال کرنا چاہئے۔

ان اقسام مندرجہ ذیل ہیں۔

(ا) مجنونانہ اور اہام۔

(ب) ذوات متبادلات یا انقلاب شخصیت

(ج) آسیب یا سائے

(ا) جنون میں ماضی کے متعلق اکثر ایسے اور اہام ہوتے ہیں جو مرض کی نوعیت کے اعتبار سے رنج آمیز اور مسرت خیز ہو سکتے ہیں۔ لیکن شخصیت کے بدترین تغیرات وہ ہوتے ہیں جو موجودہ حسیت کی خرابی کی بنیاد پر ایسی سبوت کی بدولت ہوتے ہیں جو ماضی کو تو کسی طرح سے متاثر نہیں کرتی لیکن مریض میں یہ خیال پیدا کر دیتی کہ اس کی موجودہ ذات کبھی ایک نئی شخصیت ہے۔ معمولاً کچھ اس قسم کا تغیر اس وقت رونما ہوتا ہے جب کل سیرت میں لبرعت تمام عقلی و ارادی وسعت پیدا ہوتی ہے اور جو عموماً بلوغ کے کچھ بعد ہوتی ہے۔ حالات مرض اس قدر دلچسپ ہیں کہ ان کا مگر ذرا تفصیل سے ذکر کیا جائے تو بیجا نہ ہوگا۔

مسٹر برٹ کہتے ہیں کہ ہماری شخصیت کی بنیاد زندگی کا وہ احساس ہوتا ہے جو اپنی دائمی موجودگی کی بنا پر پائیں میں پڑا رہتا ہے۔

اس کو بنیادوں لئے ہتھتے ہیں کہ یہ ہمیشہ موجود رہتا ہے، ہمیشہ سرگرم عمل رہتا ہے آرام و سکون سے نا آشنا اور خواب و بیہوشی سے مبرا ہے جان کے ساتھ اور زاحیات رہتا ہے بلکہ زندگی ہی کی ایک صورت ہوتا ہے یہ اس ذی شعور لانا کے سہارے کا کام دیتا ہے جس سے حافظے کی تعمیر ہوتی ہے۔ اپنے اور لہزہ کے مابین اختلاف و ارتباب کا واسطہ ہوتا ہے ذرا دیر کے لئے فرض کر لو کہ ہمارے لئے یہ ممکن ہوتا کہ ہم اپنے جسم کو بدل کر اس کی جگہ نیا جسم لے آیا کرتے تو ہونچ

اوعیبہ احشاء وعضلات جلد ہر شے نئی ہو جاتی، صرف ایک نظامِ عصبی پر اتنا رہتا ہے جس میں ماضی کی یادداشت کا خزانہ جمع ہوتا ہے اس میں شک نہیں کہ ایسی حالت میں خلافتِ عادت حصول کی آمد سے سخت ترین ابتیری پیدا ہو جائیگا۔

قدیم احساس وجود نظامِ عصبی پر منقش ہوگا اور جدید احساس وجود اپنی واقعیت اور جدت کے ساتھ سرگرم عمل ان کے مابین ناقابلِ بیان تناقض واقع ہوگا۔

اب یہ بات کہ جسمانی حیست وہ اختلال کون سے ہو سکتے ہیں جو ان لطافتوں کا باعث ہوتے ہیں اس کو عموماً ایک صحیح المدماغ آدمی نہیں سمجھ سکتا بعض مریضوں کو ایک دوسری ذات کا احساس ہوتا ہے جو ان کے لئے دنیا کے تمام خیالات کا اعادہ کرتی ہے بعض جن میں سے کچھ تو تاریخ میں نہایت مشہور ہیں اپنے اندر شبلیہن رکھتے ہیں اور یہ ان سے بولتے ہیں اور جواب پاتے ہیں۔ بعض یہ محسوس کرتے ہیں کہ کوئی شخص ان کے خیالات ان کے لئے پیدا کرتا ہے۔ بعض کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ میرے دو جسم ہیں جو دو مختلف پلانوں پر لیٹے ہوئے ہیں۔ بعض مریضوں کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا ان کے جسم کے بعض اجزا دست و مانع معدہ وغیرہ جاتے رہے ہیں۔ بعض جسم کو لکڑی آتشیں یا کھن کا سمجھنے لگتے ہیں۔ بعض کے لئے جسم کا وجود ہی نہیں رہتا۔ یادہ اس کو مردہ سمجھتے ہیں یا اس کو ذاتِ منکلم سے ایک بالکل جدا شے سمجھتے ہیں کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض کے جسم کے حصوں میں پیچور کے اندر تعلق نہیں رہتا اور ان کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ دوسرے شخص کے ہیں اور ان کا حرکت دینے والا ہمارا دشمن ہے چنانچہ ممکن ہے کہ وہ ہمارا ہاتھ بائیں ہاتھ سے اس طرح لٹے جس طرح ایک دشمن دوسرے دشمن سے لڑتا ہے۔ کبھی ایسا ہوتا ہے کہ مریض اپنے نعل و شہور کو دوسرے کا سمجھتا ہے اور اس کے ساتھ ہمدردی کرتا ہے۔ دیوانگی و جنون کے متعلق جو کتابیں ہیں ان میں اس قسم کے ادھام کی صد ہا مثالیں ہیں۔ ماسویس ڈاکٹر کرشیر کے ایک مریض کی تکالیف کا حال لکھتے ہیں جو انہوں نے خود مریض سے سنا تھا اور جس سے

ظاہر ہوتا ہے کہ کس قدر اچانک انسان کی حالت عام انسانوں کی حالت سے بالکل مختلف ہو سکتی ہے۔

پہلے با دوسرے دن کے بعد ایسی حالت ہو گئی کہ میرے لئے اپنے نفس کا مشاہدہ اور تحلیل ہفتوں کے لئے نامکن ہو گیا۔ تکلیف حد سے زیادہ پریشان کن تھی۔ ادراک جنوری سے پہلے میں اس قابل نہ ہو سکا کہ اپنی حالت کو بیان کر سکوں ایک بات جو مجھے اچھی طرح سے یاد ہے وہ یہ ہے کہ میں تنہا تھا۔ مجھ کو بصری تکالیف کی پہلے ہی سے تشکایت تھی کہ دفعۃً مجھے یہ تکلیف نہایت نمایاں طور پر شدید ہوئی ہوئی معلوم ہوئی۔ گرد پیش کی اشیاء دفعۃً چھوٹی ہو گئیں اور ایسا معلوم ہوا کہ وہ مجھ سے دور ہوئی۔ اصل جا رہی ہیں۔ آدمیوں کے مشعلق بھی یہی محسوس ہو رہا تھا کہ خود میں ان چیزوں سے بہت دور ہوں۔ میں نے اپنے رخوف اور استعجاب سے نظر ڈالی دنیا مجھ سے بھاگی جا رہی تھی۔ اس کے ساتھ میں نے یہ محسوس کیا کہ میری آواز مجھ سے بہت زیادہ دور ہوئی جا رہی ہے اور میری آواز نہیں معلوم ہوتی میں نے زمین پر پاؤں مارا اور اس کے دھکے کو محسوس کیا۔ لیکن یہ دھکا بھی محض فریب جو اس معلوم ہوا جس کی وجہ یہ تھی کہ زمین نرم ہو بلکہ مجھے یہ معلوم ہوتا تھا کہ میرے جسم کا وزن بالکل معلوم ہو گیا ہے مجھے ایسا ایسا احساس تھا کہ گویا مجھ میں وزن بالکل نہیں رہا ہے اشیاء دور ہی نہیں بلکہ جیسی تھی معلوم ہوتی تھیں۔ جب میں کسی سے گفتگو کرتا تھا تو مجھے اس کی شکل ایسی معلوم ہوتی کہ گویا کاغذ کی ایک تصویر کاٹ لی گئی ہے۔ یہ جس بوقفات دو سال تک آرہی۔ کبھی یہ محسوس ہوتا تھا کہ میری ٹانگیں میری نہیں ہیں۔ یہی حال بازوں کے متعلق بھی ہوتا تھا۔ سر کے متعلق مجھے ایسا محسوس ہوتا تھا کہ اس کا وجود ہی نہیں رہا ہے مجھے ایسا معلوم ہوتا تھا کہ میں شین کی طرح خود بخود و حرکت کرتا ہوں اور مجھے کوئی خارجی قوت چلاتی ہے۔ میرے اندر ایک نئی ذات اور نیا وجود تھا کہ جو مجھے اپنی قدیم شخصیت کا ایک حصہ معلوم ہوتا تھا لیکن قدیم شخصیت نورا و توجیست میں کوئی بوسی نہ رہتی تھی مجھے خود سے یہ کہنا اچھی طرح سے یاد ہے کہ اس کی شخصیت کی تکالیف میرے لئے شرمیلی و قسمت نہیں رکھتے۔ میں کبھی ان اولام و تنہات کا شکار تو نہیں ہوا ہوں

لیکن میرا ذہن نئے ارتسامات کی تصحیح کرتے رہنے سے اکثر تنکٹا جایا کرتا تھا اور میں اپنے آپ کو چھوڑ دیتا تھا اور اس نئے وجود کی تکلیف وہ زندگی بسر کرنے لگتا تھا۔ مجھے اس کی بہت آرزو تھی کہ میں اپنی قدیم دنیا کو پھر دیکھوں اور اپنی پرانی شخصیت کو پھر پاؤں۔ یہی آرزو مجھے اسے کو ہلاک کرنے سے باز رکھتی تھی۔ میری شخصیت بدل گئی تھی اور میں اس نئی شخصیت سے نہایت ہی نفرت کرتا تھا۔ یہ میرے لئے نہایت مکروہ تھی یہ بلاشبہ ایک دوسری شخصیت ہی تھی جس نے میری شکل اور اعمال و افعال اختیار کر لئے تھے۔

اس قسم کی صورتوں میں انافطی طور پر غیر متغیر رہتا ہے اور دنیا میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ جب تک مریض کا حافظہ صحیح رہتا ہے اس کے موجودہ شعور کو قدیم بسا اور جدید نساؤنوں کا وقوف ہوتا ہے صرف اس خارجی حلقے میں عجیب و غریب قسم کی پیچیدگیاں پیدا ہو جاتی ہیں جس سے پہلے نہایت ہی سادگی کے ساتھ تناہخت اور انانی استساہات میں مددگار کرتی تھی۔ اس کو ماضی و حال کے جو وقوف ہوتے ہیں وہ تمہیں ہوتے۔ میرا قدیم لنا کہاں ہے؟ یہ نئی شے کیا ہے۔ کیا یہ دونوں ایک ہی ہیں یا دو ہیں؟ ان سوالات کا وہ کسی نظر سے جواب دے کر ہی باتیں اس کی مجنونانہ زندگی کی ابتدائی ہوتی ہیں۔

(۱) تغیر شخصیت کے سادہ اقسام حافظے کے ابطال پر مبنی ہوتے ہیں۔ اگر کوئی شخص اپنے ملنے کے اوقات مواعید معلومات و عادات کو بھول جائے تو وہ اپنی پہلی شخصیت کے مطابق نہیں رہتا اب یہ کہ کس حالت میں اس کے متعلق یہ کہا جائیگا کہ اس کی شخصیت بدل گئی اس کا انحصار محض شدت پر ہے۔ لیکن دو شخصیتوں یا تغیر پذیر شخصیت کے مریض میں حافظہ دفعتاً بالکل باطل ہو جاتا ہے اور عموماً اس سے پہلے بے ہوشی و غفلت کا زمانہ کم و بیش مدت تک رہتا ہے۔ پشاورم کی بیہوشی میں ہم نہایت آسانی کے ساتھ شخصیت بدل سکتے ہیں موضوع سے یا تو یہ کہلایا جاتا ہے کہ فلاں تاریخ سے فلاں تاریخ تک جو کچھ

واقع ہوا ہے اس سب کو بھول جائے۔ اس صورت میں وہ گویا از سر نو
 بچہ ہو جاتا ہے یا اس سے یہ کہا جاتا ہے کہ تمھاری شخصیت سبھی بالکل نئی ہو گئی
 ہے ایسی حالت میں کچھ دیکھ لیں وہ اپنی زندگی کے تمام واقعات بھول
 جاتا ہے اور نئی سیرت کو اتنی ہی شد و مد کے ساتھ اختیار کر لیتا ہے
 جس قدر کہ اس نقل و تقلید میں مثل زیادہ ہوتا ہے۔ لیکن حالت مرض میں
 انقلاب خود بخود ہوتا ہے۔ سب سے شہور واقعہ غالباً فیلیڈلوفیم کا ہے
 جو ڈاکٹر اعظم ساکن پورٹو کے زیر علاج تھی۔ چودہ سال کی عمر میں یہ لڑکی
 ثانوی حالت میں منتقل ہونے لگی جس سے اس کے رجحان و سیرت میں کچھ
 ایسا تغیر دنا ہونے لگا گویا بعض موافق جو پہلے موجود تھے اب دفعۃً دور
 ہو گئے ہیں۔ ثانوی حالت میں اس کو پہلی حالت یاد تھی، لیکن اس سے
 پھر جب وہ پہلی حالت میں منتقل ہوئی تو اس کو دوسری حالت کے متعلق کچھ
 یاد نہ تھا۔ چوالیس سال کی عمر میں ثانوی حالت (جو بحیثیت مجموعی پہلی حالت
 سے بہتر تھی) پہلی حالت پر اس قدر غالب آگئی کہ اس کا زیادہ تر وقت
 ثانوی حالت میں گزرنے لگا۔ اس حالت میں اس کو وہ واقعات
 تو یاد رہے تھے جو پہلی حالت میں گزرتے تھے لیکن جب پہلی حالت
 اس پر طاری ہو جاتی تھی جس میں کہ وہ دوسری حالت کے واقعات بالکل
 بھول جاتی تھی، تو اس وقت اس کی حالت نہایت ہی قابلِ رحم ہوتی
 تھی۔ مثلاً ایک مرتبہ وہ گاڑی میں ایک جنازہ کی مشالعت کے لئے
 جا رہی تھی کہ ناگاہ یہ تغیر واقع ہو گیا اور اب اس کو خبر نہ رہی کہ میرے کون سے
 دوست نے انتقال کیا ہے۔ ایک بار وہ دوسری حالت کی ابتدا
 میں حاملہ ہوئی۔ جب پھر پہلی حالت اس پر طاری ہوئی تو اس کو علم نہ تھا
 کہ یہ عمل کیوں کر ہوا ہے۔ بعض اوقات اس کو اس تغیر کی بنا پر نہایت
 ہی شدید پریشانی ہوتی تھی یہاں تک کہ ایک دفعہ تو وہ خودکشی پر آمادہ
 ہو گئی تھی۔

موسیویری جنیٹ اس سے بھی زیادہ جبرتناک واقعہ بیان کرتے ہیں

وہ لکھتے ہیں کہ لیونی بی کی زندگی صلیب نہیں بلکہ افسانہ معلوم ہوتی ہے۔ اس کو تین برس کی عمر میں حرام نوم کی عادت تھی۔ سولہ سال کی عمر کے بعد سے بہت سے لوگوں نے اس پر ہینٹاٹرم مکمل کیا تھا اب اس کی عمر پینتالیس سال ہے۔ اس کی معمولی زندگی اپنے غریباً محمود پیرانی ماحول میں بسر ہوتی تھی اور اس کی دوسری زندگی ملاقات کے کمروں اور ڈاکٹروں کے دفاتر میں گذرتی تھی اور اس لئے قد زنا دوسری جہت میں ترقی کرتی تھی اگر آج یہ عورت اپنی معمولی حالت میں ہے تو اس کا چہرہ رنجیدہ تو نہیں مگر سنجیدہ ضرور نظر آتا ہے وہ نہایت چلم نرمل دل اور بیک فکرت معلوم ہوتی ہے اور کسی کو اس امر کا شبہ بھی نہیں ہوتا کہ اس میں کوئی اور ہی شخصیت اینہاں ہے لیکن جیسے اس کو ہینٹاٹرم کے ذریعے سے سلایا جاتا ہے اس میں انقلاب ہونا شروع ہو جاتا ہے اس کا چہرہ پہلا سا نہیں رہتا۔ اس میں شک ہے کہ وہ اپنی نکمیس بندر محضی ہے۔ لیکن اس کے دیگر حواس کی قوت احساں بہت بڑھ جاتی ہے۔ اس کا چہرہ شگفتہ ہو جاتا ہے وڈو بہت چمکتی ہے۔ اور نہایت چلبلی ہو جاتی ہے۔ وہ ویسے رہتی تو خوش مزاج ہے۔ لیکن اس میں طنز بہ مذاق کا رجمان بہت پیدا ہو جاتا ہے ایسے لوگوں سے ملنے کے بعد جو اس کو سوتا ہوا دیکھنا چاہتے ہوں اس کی باتیں سننے کے قابل ہوئی ہیں وہ الفاظ میں ان کا خاکہ کھینچتی ہے ان کی حرکات کی نقلیں کرتی ہے ان کے مضحکہ خیز پہلو اور جذبات کے جاننے کا دعویٰ کرتی ہے اور ہر ایک کا ایک افسانہ گڑبہ دیتی ہے۔ اس کے علاوہ اس وقت اس کو ہزار باتیں ایسی یاد آ جاتی ہیں جن کا جاگتے وقت اس کو وہم تک نہیں ہوتا اس وقت اس میں فقیدان حافظہ مکمل ہوتا ہے وہ اس وقت اپنا نام لیونی نہیں بتاتی بلکہ لیونٹائن بتاتی ہے کیونکہ جن لوگوں نے سب سے پہلے اس کو معمول بنایا تھا انہوں نے اسی نام کی عادت ڈال دی تھی ”لیونی میرا نام نہیں ہے، وہ تو ایک نہایت ہی بوقرف عورت ہے۔ اپنے لیونٹائن سے وہ تمام حرکات و احساسات اور تمام شعور کا

تجربات منسوب کرتی ہے جن کا اس کو خوابِ حرامی میں تجربہ ہوتا ہے اور ان کو مٹا کر وہ اپنی طویل زندگی کی تاریخ تیار کر دیتی ہے لیونٹی سے وہ صرف ان واقعات کو منسوب کرتی ہے جن کا اس کو بیداری میں تجربہ ہوا تھا۔ مجھے ایک بار اس کلیے کے خلاف ایک نہایت ہی اہم بات محسوس ہوئی اور میں خیال کرنے لگا تھا کہ اس کی یادداشت کی تقسیم کسی اصول پر مبنی نہیں ہے۔ معمولی حالت میں تو لیونٹی کے شوہر اور بچے ہیں لیکن عام خوابِ حرامی میں لیونٹائن بچوں کو تو اپنے سے منسوب کرتی ہے لیکن شوہر کو لیونٹی کا بتاتی ہے۔ بچوں کو جو وہ اپنا کہتی ہے اس کی توجیہ تو ہو سکتی ہے لیکن یہ توجیہ کسی اصول پر مبنی نہیں ہے لیکن حال ہی میں مجھے یہ معلوم ہوا ہے کہ بعض عاقلوں نے ابتدائی وضع حمل کے وقت اس پر مینٹا نازم کا عمل کروا کر بعد میں وضع حمل کے وقت اس کی خود بخود یہ حالت ہو جایا کرتی تھی۔ اس لئے لیونٹائن جو بچوں کو اپنے سے منسوب کرتی ہے وہ صحیح طور پر کرتی ہے۔ یہ اسی کے بچے ہیں کیونکہ بچے اسی کے ہوئے ہیں۔ اور قانون اپنی جگہ پر قائم رہا کہ اس کی حالت نوم ایک ہفتل دوسری شخصیت ہوتی ہے۔ یہی حال اس کی سب سے گہری بیہوشی کا ہے۔ کمال بیہوشی کے بعد جب وہ اس حالت پر پہنچتی ہے جس کو میں نے لیونٹی سوئم کیا ہے تو اس کی شخصیت مذکورہ بالا دونوں شخصیتوں سے جدا گانہ ہوتی ہے۔ اس وقت وہ چلتی بچی ہونے کے بجائے متین سنجیدہ عورت ہوتی ہے۔ وہ آہستہ آہستہ بولتی ہے اور بہت زیادہ حرکت نہیں کرتی وہ اپنے آپ کو لیونٹی اول سے جدا بتلاتی ہے کہ وہ عورت تو اچھی مگر کچھ جو قوف ہے ہیں وہ عورت نہیں ہوں لیونٹائن یا لیونٹی دوم سے بھی وہ اپنے آپ کو جدا بتاتی ہے اور کہتی ہے کہ وہ اس دلیوانی کو مجھ سے کیا نسبت ہے۔ خوش قسمتی سے مجھے اس کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے۔

(ج) اسیب یا سائے میں نازی حالت کی آمد و رفت نسبتاً

اچانک ہوتی ہے اور مدت بھی اس کی عموماً مختصر ہوتی ہے جب حالت ثانوی کامل طور پر طاری ہوتی ہے تو جو کچھ اس کے دوران میں ہوتا وہ اس کے دور ہونے کے بعد مطلق یاد نہیں آتا۔ موضوع پر جب دوسری حالت طاری ہوتی ہے تو وہ اس طرح سے بولتا لکھتا اور عمل کرتا ہے جیسے کوئی غیر شخص اس کے افکار کا محرک ہو۔ اکثر وہ اس شخص کا نام بھی لیتا ہے اور اس کی زندگی کے حالات بھی بیان کرتا ہے۔ قدم زمانے میں خارجی اثر کی بھوت پریت سے تعبیر کیجاتی تھی اور اب بھی جو لوگ اس کے قائل ہیں اسے بھوت پریت ہی کا نقل سمجھتے ہیں ہمارے یہاں اس کا اظہار اس بلک کے قدم باشندے یا اور کسی نہایت مکر وہ گفتگو کرنے والے مگر بے ضرر شخص کی صورت میں ہوتا ہے۔ بالعموم وہ کسی معلوم یا نامعلوم مردے کی روح ہوتی ہے اور موضوع اس وقت اس کا واسطہ ہو جاتا ہے۔ تمام اقسام کے آسیب دراصل تغیر شخصیت ہی کی ایک قسم ہوتے ہیں اور جن اشخاص میں بظاہر کوئی اور عصبی نقص نہیں بھی ہوتا ہے ان سے بھی اکثر اس کا اظہار ہو جاتا ہے۔ یہ مظاہر نہایت ہی پیچیدہ ہیں اور اب ان کے صحیح معنی میں سائنٹفک طریقے سے مطالعہ کرنے کی کوشش کیجاتی رہی ہے۔ آسیب کی سب سے ادنیٰ قسم وہ ہوتی ہے جس میں وہ موضوع خود بخود لکھتا چلا جاتا ہے اور اس کا سب سے ادنیٰ پہلو وہ ہوتا ہے جس میں موضوع الفاظ کے معنی تو جانتا ہے مگر ایسا محسوس کرتا ہے کہ کوئی خارجی قوت اس کو لکھنے پر مجبور کر رہی ہے۔ اس کے بعد وہ حالت آتی ہے جس میں موضوع باتیں کرتے یا پڑھتے وقت بھی پیچیدگی میں لکھتا اور بولتا چلا جاتا ہے اس طرح سے بولتا ہے گویا کہیں سے الفاظ ہورہا ہو پیچیدگی میں آلات موسیقی کا بجانا وغیرہ آسیب ہی کی نسبتہ ادنیٰ حالت ہوتی ہے کیوں کہ اس میں معمولی شخصیت یا شعور طریق پر حصہ تو لیتی ہے لیکن محرک ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کہیں اور سے آتا ہے۔ انتہائی حالت میں کامل بیہوشی ہوتی ہے موضوع کی آواز زبان اور ہر شے بدل جاتی ہے بیہوشی کے رفع ہو جانے کے بعد کچھ یاد نہیں رہتا جب پھر دورہ ہوتا ہے اس وقت

سابقہ بھوشی کی باتیں یاد آتی ہیں۔ اس بھوشی میں جو کچھ انسان کی زبان سے نکلتا ہے اس میں ایک عجیب و غریب بات یہ ہوتی ہے کہ مختلف افراد کی گفتگو میں ایک طرح کی جنسی یکسانی ہوتی ہے۔ امریکہ میں تو عملاً جنس شخصیت کا اثر ہوتا ہے وہ شخصیت یا تو یہ مردہ بازاری اور منحصر کی سی ہوتی ہے (انڈین سائے عورتوں کو اس کو از (مہر یا چورد) مردوں کو (دیویون) بہار اور مکان کو دوگو ہم کہتے ہیں) یا پھر وہ علمی پروازیں کرتی ہے اور عجیب و غریب قسم کا فلسفہ بیان کرتی ہے جس میں روتے ہم نوائی حسن قانون تدریج و ترقی کے انفا کا بار بار آتے ہیں۔ بالکل یہ معلوم ہوتا ہے کہ بھوشی کی باتوں میں سے آدھی سے زیادہ باتوں کا مصنف ایک ہے اب یہ کسی کی زبان سے ہی کیوں نہ نکلیں۔ اس کی وجہ خواہ یہ ہو کہ سخت الشعوری ذوات سطح تک پہنچ جاتی ہیں وہ ان کے الہام کا باعث ہوتا ہے اس کا تو مجھے علم نہیں لیکن ان ثانوی ذوات میں تو یہ بات بالکل ظاہر ہوتی ہے جو روحانی حلقوں میں ظاہر ہوتی ہیں۔ ان میں ایسی بھوشی کے اثرات اور اشارات دیکھنا شرم کے اثرات میں تمیز نہیں ہو سکتی۔ موضوع اپنے آپ کو محض اس وجہ سے آسب زدہ خیال کرنے لگتا ہے کہ لوگ اس سے اس صورت حال میں آسب زدہ ہونے کی توقع رکھتے ہیں اب جس قدر اس میں نقل و فریب کا مادہ ہوتا ہے اسی قدر خوبی کے ساتھ وہ عمل کرتا ہے لیکن چیرت انجینز بات یہ ہے کہ جو لوگ روحانی روایات سے نا آشنا ہوتے ہیں وہ بھی اکثر حالت بھوشی میں اسی قسم کا عمل کرتے ہیں کسی مردہ شخص کا نام لیتے ہیں سکرات موت کی نقل کرتے ہیں بہشت میں اپنے نصیب کی خبر دیتے ہیں حاضرین کے تکالیف بیان کرتے ہیں۔

ان حالتوں کے متعلق میں کوئی نظریہ بیان نہیں کرنا چاہتا۔ ان میں سے چند کی ابتدا میں نے عجم خود دیکھی ہے۔ لیکن ایسی بھوشیوں کے متعلق مجھے جو تجربات ہوئے ہیں ان کی بنا پر میرا خیال ہے کہ ممکن ہے عامل موضوع کی تمام ممکنہ ذی شعور ذوات سے علیحدہ ہو۔ جو واقعہ میرے

ذہن میں ہے اس میں آسیب اپنے آپ کو ایک مرحوم فرانسیسی ڈاکٹر بتاتا ہے اور ایسے حالات و واقعات بیان کرتا ہے اور حاضرین کے اتنے مردہ اور زندہ احباب و اعزاسے واقف ہے جن کو واسطے نے نہ کبھی دیکھا اور نہ جن کے کبھی نام سنے۔ میں اس جگہ صرف اپنی رائے درج کرتا ہوں۔ جس کی تائید میں کوئی شہادت نہیں ہے اور مقصد اس رائے کے درج کرنے سے یہ نہیں کہ جو لوگ میرے خیال کے موید نہیں ہیں ان کو اپنا موید بنا لوں، بلکہ مقصد میرا یہ ہے کہ بیہوشیوں کے مظاہرہ کی تحقیق کی نفسیات کو شدید ضرورت ہے اور یہ خیال آتا ہے کہ ممکن ہے میرا شخصی اقرار اس کتاب پڑھنے والوں میں سے کسی کو اس میدان کی تحقیق پر آمادہ کر دے جس کی تحقیق کرنے سے نام نہاد سائنسٹسٹ نے انکار کر دیا ہے۔

تبصرہ اور نفسیاتی اس طویل باب کا خلاصہ یہ ہے کہ شعور ذات ایک ایسے چشمہ فکر کو متلزم ہے جس کا ہر حصہ بہ حیثیت اپنا ذاتی عالم کے اپنے ماقبل کے حصوں کو جانتا ہے اور ان چیزوں کو جانتا ہے جن کو وہ جانتے ہیں ان میں سے بعض حصوں کی بہت زیادہ نگہداشت کرتا ہے اور ان کو لٹا کہتا ہے اور باقی حصوں کو اس سے منسوب کرتا ہے۔ لٹا ان اشیاء کا ایک تجربی مجموعہ ہوتا ہے جن کا علم معروضی طور پر ہوتا ہے۔ انہیں جس کو ان کا علم ہوتا ہے خود مجموعہ نہیں ہو سکتا۔ اور نفسیاتی اغراض کے لئے یہ ضروری ہے کہ اس کو روح یا الغوی طرح ایک مابعد الطبیعیاتی وحدت سمجھا جائے اور کہا جائے کہ یہ قید زمان سے آزاد ہے۔ یہ صرف ایک خیال ہوتا ہے اور ہر لمحہ گذشتہ لمحے کے خیال سے مختلف ہوتا ہے مگر جو کچھ سابقہ خیال میں تھا وہ اس میں بھی ہوتا ہے۔ اس بیان کے اندر تمام تجربی واقعات کا لحاظ رکھا گیا اور اس میں ذہن کے گریزاں اور لمحی خیالات یا آنی جانی حالتوں کے علاوہ اور کوئی شے فرض ہی نہیں کی گئی۔

اگر لمحی افکار و خیالات کے وجود کی براہ راست تصدیق ہو سکتی ہے اور تمام مذاہب کے خلاصہ ان کو ایسا ہی سمجھتے ہیں تو صرف یہی ایسے عالم ہیں

جن سے نفسیات کو ایک علم طبیعی ہونے کی حیثیت سے بحث نہ کرنی چاہئے۔ ان سے مادہ کسی متفکر کے پیش کرنے کا صرف یہی طریقہ ہے کہ میں یہ کہوں کہ ہم کو اس قسم کی شعوری حالتوں کا بلا واسطہ کوئی علم ہی نہیں ہوتا۔ اس صورت میں مذکورہ حالتوں کا وجود محض ایک افتہانہیہ ہو گا یا بالفاظ دیگر اس امر کے دعویٰ کرنے کا ایک طریقہ کہ معلوم کے لئے عالم ہونا ضروری ہے لیکن یہ مسئلہ کہ وہ عالم کون ہے مابعد الطبیعیاتی مسئلہ بن جائے گا۔ مسئلہ کو ایک بار اس طرح سے بیان کر دینے کے بعد اس خیال کو کہ ذات متفکر دنیا کی ایک روح ہوتی ہے جو ہمارے ذریعہ سے سوچتی ہے یا اس کو کہ ذات متفکر چند ذہنوں سے مرکب ہوتی ہے اس نفسیاتی حل کے بالکل مساوی سمجھنا چاہئے جس تک ہم پہنچے ہیں اور ان سے بلا در رعایت گفتگو کرنی چاہئے۔ میرا خود یہ عقیدہ ہے کہ اس سمت آئندہ تحقیق کے لئے بہت گنجائش ہے۔ ذہنی حالتیں جن کے وجود کا ہر عالم نفسیات کو یقین ہوتا ہے اگر ان کو ان کے معروضات سے علیحدہ کر لیا جائے تو کسی طرح سے آسانی سے سمجھ میں آنے والی شے نہیں ہیں۔ لیکن ان کے متعلق ہم شک نہیں کر سکتے کیونکہ ان کے متعلق شک کرنا ہمارے طبیعی نقطہ نظر کی حد سے باہر ہے۔ (دیگر صفحہ ہمارے کتاب میں تو جس نتیجے تک ہم عارضی طور پر پہنچ گئے ہیں اسی کو قطعی بھی خیال کرنا چاہئے یعنی افکار و خیالات خود ہی متفکر ہوتے ہیں۔)

باب ۳

توجہ

تنگلی شعور | ہماری زندگی کا یہ ایک عجیب و غریب واقعہ ہے کہ اگرچہ
 اہل سطح حسی کے ارتسامات ہم کو ہر وقت گھیرے رہتے ہیں مگر
 ہمیں ان کے بہت ہی تھوڑے سے حصے کا وقوف ہوتا ہے۔ ارتسامات کامل
 مجموعہ کبھی ہمارے شعوری تجربے میں داخل نہیں ہوتا۔ شعوری تجربہ کی حالت
 ارتسامات کے مابین ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ایک وسیع و گلزار وادی میں
 ایک چھوٹے سے چٹنے کی۔ مگر اس کے باوجود اجنبی طبیعی ارتسامات کا
 احساس نہیں ہوتا وہ بھی اسی قدر موجود ہوتے اور اسی قوت کے ساتھ
 ہمارے آلات حس کو متاثر کرتے ہیں، جتنے کہ وہ ارتسامات جن کا احساس
 ہوتا ہے۔ یہ ذہن میں داخل ہونے سے کیوں قاصر رہتے ہیں یہ ایک راز
 اور معما ہے، اور جب ہم تنگی شعور کو اس کی وجہ قرار دیتے ہیں تو اس سے صرف
 نام کا تعین ہوتا ہے اگر توجیہ نہیں ہوتی۔

اس کی عضویاتی وجہ جب ہم شعور کا اپنی سطح حسی کی وسعت اور امواج درآئندہ
 کی کثرت سے مقابلہ کرتے ہیں، جو ہر گھڑی اندر آتی
 رہتی ہیں، تو یہ بلاشبہ تنگ معلوم ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ اس وقت تک
 کوئی نموج شعوری تجربے میں خال نہیں ہو سکتا جب تک کہ فیض

کرونی میں داخل نہ ہو جائے۔ اور ان کے راستوں کو اپنے اعمال سے نہ بھردے۔ جب ایک توجہ درآور اپنے نتائج کے ساتھ اس طرح نصف گروں پر قابض ہوتا ہے تو اور توجہات کو عرصہ کے لئے بر طرف رہتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ دروازہ پر آکر جھانسیں، مگر اس وقت تک لوٹا دئے سے جائیں جب تک کہ جگہ کے اصل قابض تھک نہ جائیں۔ پس عضویاتی اعتبار سے متعلق شعور کی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ نصف گروں کا فعل ہر وقت مجتمع اور متحد رہنا چاہتا ہے جس کا کبھی ایک توجہ سے تعین ہوتا ہے اور کبھی دوسرے سے۔ مگر یہ تعین من حیث المجموع ہی ہوتا ہے جن تصورات قابض و متصرف نظام اعمال کے مطابق ہوتے ہیں ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ اس وقت ہماری دلچسپی کا باعث ہو رہے ہیں۔ اور اس طرح توجہ کی اس انتخابی خصوصیت کی جس پر صفحہ ۳۷۱ میں بہت کچھ زور دیا جا چکا ہے، ایک عضویاتی بنا جی نظر آتی ہے۔ لیکن حکمران نظام کے شکست ہو جانے کا بھی ہر وقت امکان رہتا ہے۔ کیونکہ اجتماع شاخہ ہی بالکل مکمل ہوتا ہے اور جو توجہات باہر رو جاتے ہیں وہ قطعاً بے کار نہیں ہوتے۔ ان کی موجودگی ہمارے شعور کے حاشیہ کو متاثر کرتی ہے۔

توجہ منتشر | بعض اوقات معمولی اجتماع بھی مشکل ہی سے ہوتا ہے۔ ایسے اوقات میں ممکن ہے کہ دماغی فعلیت کم سے کم ہو جائے۔ ہم میں سے اکثر کی دن میں چند بار اس قسم کی حالت ہو جاتی ہے کہ آنکھیں خلا پر لگی ہوتی ہیں۔ عالم کی آوازیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نلکہ ایک ہو گئی ہیں، توجہ اس طرح منتشر ہوتی ہے کہ گل جسم کا گویا ایک وقت میں احساس ہوتا ہے اور شعور کی ساحت اگر کسی شے سے پر ہوتی ہے تو وہ محض مرد زمان کے آگے سر تسلیم خم کرنے کی سجدہ جس سے۔ اس آٹنا میں ذہن کے دھندلے پائیں گاہ میں ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ ہم کو کیا کرنا چاہئے تھا یعنی آٹنا پوشاک پہننا جو شخص ہم سے گفتگو کر رہا ہے اس کی بات کا جواب دینا اپنے استدلال میں آگے قدم بڑھانے کی کوشش کرنا وغیرہ لیکن کوئی بات ایسی ہو جاتی ہے

جس کی بناء پر ہمارا قدم آگے نہیں بڑھ سکتا، اور جو عقلمند ہم پر طاری ہوتی ہے ذہن اس کے پوست کے اُتارنے اور دور کرنے سے قاصر رہتا ہے ہر لحظہ میں ہم کو اس کے دور ہونے کی توقع ہوتی ہے۔ کیونکہ اس کے جاری رہنے کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی۔ لیکن لمحے گزرتے جاتے ہیں اور یہ قائم رہتی ہے، اور ہم اس کے ساتھ تیرتے رہتے ہیں۔ یہاں تک کہ آخر کار ایک قسم کی قوت پیدا ہوتی ہے، اور اس کے پیدا ہونے کی بھی کوئی وجہ ہماری سمجھ میں نہیں آتی اور نہ یہ سمجھ میں آتا ہے کہ وہ کونسی شے ہے جو ہم کو اس مجتمع کرنے کے قابل کر دیتی ہے۔ ہم اپنی آنکھیں جھکاتے ہیں کسر ملتے ہیں اور پائیں گاہ کے تصورات موثر ہو جاتے ہیں، اور زندگی کا پہلیا از سر نو چلنے لگتا ہے۔

یہ توجہ منتشہ کی انتہائی حالت ہے۔ اس انتہائی حالت اور توجہ منہدول کی انتہائی حالت میں جس میں کہ ذرا دیر کے لئے اس قدر کامل انہماک ہوتا ہے کہ ممکن ہے کہ سخت جسمانی تکالیف کا ہی احساس نہ ہو وہ بیانی مدارج ہوتے ہیں اور ان درمیانی مدارج کا اعتبار اُمتلاہ کیا گیا ہے اس سلسلے کو مسئلہ حد شعور کہتے ہیں۔

احاطہ شعور وقت واحد میں ہم کتنی اشار کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں جب وہ ایک نظام تصوری کے اندر منظم نہ ہوں، پر وہ فیصلہ کرنے میں اس کا حروف کے مجموعوں کے ذریعہ سے اختیار کیا ہے، یہ مجموعے آنکھ کے سامنے میکانڈ کے اس قدر چھوٹے حصہ کے لئے لائے گئے کہ ان پر بیکے بعد دیگرے توجہ ہونے کا امکان ہی نہ رہا ہوتا۔ جب حروف سے معمولی الفاظ بنتے تو اس وقت بہ نسبت اس کے کہ جب ان کے مجموعے بے معنی ہوتے تھے سہ گونہ حروف تباہے جاسکتے تھے۔ اگر الفاظ سے جملہ بنتا تو غیر مربوط الفاظ کے مقابلہ میں ان کا دو گونہ وقوف ہو سکتا تھا۔ اس صورت میں جملہ بہ حیثیت مجموعی سمجھ میں آتا ہے۔ اگر اس کا فہم من حیث المجموع نہیں ہوتا تو علیحدہ علیحدہ الفاظ سے قریباً کچھ بھی سمجھ میں نہیں آتا لیکن اگر بہ حیثیت

مجموعی جملہ سمجھ میں آجاتا ہے تو الفاظ بہت مہینہ معلوم ہوتے ہیں۔
لفظ ایک نظام کلی ہوتا ہے، جس کے حروف شعور میں اس طرح
علحدہ علحدہ داخل نہیں ہوتے، جس طرح کہ یہ اس وقت ہوتے ہیں،
جب ان کا تنہا فہم ہوتا ہے، ایک جملہ جو دفعۃً آنکھ کے سامنے آتا ہے وہ
اپنے الفاظ کے اعتبار سے اس قسم کا نظام ہوتا ہے۔ ایک نظام کلی سے
بہت سی محسوس چیزیں مراد ہو سکتی ہیں، یا بعد ازاں ان کے معنی حاصل
کر سکتا ہے۔ لیکن واقعی موجود ذہنی حالت کی حیثیت سے یہ ان اشیاء
کے شعور پر مشتمل نہیں ہوتا۔ مثلاً جب بہ حیثیت مجموعی لفظ انسان کا خیال کرتا ہو
تو اس وقت جو کچھ میرے دل میں ہوتا ہے وہ اس سے مختلف جو ان میں،
ان کا غیر مربوط طور پر خیال کرتے وقت ہوتا ہے۔

جب معطیات اس قدر غیر مربوط ہوتے ہیں کہ ہم کو کوئی ایسا کلی نہیں
ملتا جو ان کو اپنے ذیل میں جمع کر سکے تو ان میں سے چند کا ایک وقت
میں فہم ہونا بہت ہی زیادہ مشکل ہوتا ہے اور ایسا ہوتا ہے کہ جب
ایک کی طرف توجہ کرتے ہیں تو دوسرا ذہن سے خارج ہو جاتا ہے تاہم
ایک محدود دائرے میں اس سے بچا جاسکتا ہے۔ موسیو پالہان نے
اس بارے میں اختبارات کئے ہیں مثلاً انھوں نے ایک نظم کو تو زور
سے پڑھا اور اس کے ساتھ ایک اور نظم کو دل ہی دل میں دہرایا
ایک جملہ لکھتے رہے اور دوسرا جملہ بولتے رہے یا کاغذ پر تو حساب کا سوال
حل کرتے رہے اور ایک نظم بھی پڑھتے رہے ان کا تجربہ یہ ہے کہ
ذہن کے دو گونہ کرنے کی سب سے مفید صورت یہ ہے کہ اس کو
ایک ہی وقت میں دو مختلف چیزوں میں مشغول کیا جائے۔ ایک ہی فہم
کے دو عمل یعنی دو ضمنی یاد و نظموں کا زبانی سنانا، ایک کا زبانی سنانا
اور ایک کا لکھنا عمل کو بہت ہی غیر مربوط اور مشکل کر دیتا ہے۔
موسیو پالہان نے اس وقت کا مقابلہ کیا ہے جو ایک ہی قسم کے
دو عملوں کے ایک ساتھ اور یکے بعد دیگرے کرنے میں صرف ہوتا ہے

اور ان کی تحقیق یہ ہے کہ بسا اوقات ایک ساتھ کرنے میں بہت وقت بچ جاتا ہے۔ مثلاً

اگر میں ۱۲۲۱۲ کو ۲ سے ضرب دوں تو اس عمل میں چھ سکند ہوئے ہیں اور چار اشعار کے پڑھنے میں بھی چھ سکند صرف ہوتے ہیں۔ لیکن اگر دونوں عمل ایک ساتھ کئے جائیں تو صرف چھ سکند صرف ہوتے ہیں۔ اس لئے ثابت ہوا کہ ان کے ایک ساتھ کرنے میں وقت کا نقصان نہیں ہوتا۔

اب اگر اس اصل سئلے کے کہ ہم ایک وقت میں کتنی چیزوں کی طرف توجہ کر سکتے ہیں یعنی لئے جائیں کہ ہم کتنے قطعاً غیر مربوط نظامات یا اعمال کی طرف ایک وقت میں متوجہ ہو سکتے ہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب تک اعمال بہت معمولی نہ ہوں تو آسانی کے ساتھ ایک سے زیادہ کی طرف توجہ نہیں کی جاسکتی۔ لیکن اگر اعمال بہت معمولی ہوں تو زیادہ تذبذب کے بغیر دو یا زیادہ سے زیادہ تین کی طرف توجہ ہو سکتی ہے۔ لیکن جہاں اعمال کم نحو و حرکتی ہوتے ہیں جیسا کہ جیولس سیزر کے قصہ میں چار خطوط کا وقت واحد میں لکھوانا اور ایک خط کا دو لکھنا ہے تو ایسی صورت میں ذہن لازمی طور پر نہایت سرعت کے ساتھ ایک دوسرے طرف ڈانڈا دل ہو گا اور اس لئے وقت کی بچت نہ ہوگی۔

جن اشیاء کی طرف توجہ مقصود ہو اگر وہ دقیق احساسات ہوں اور ان کے صحیح فہم کی بھی کوشش کی جائے تو یہ ثابت ہوا ہے کہ ایک کی توجہ دوسرے کے اور اک میں بڑی حد تک حائل ہوتی ہے اس میدان میں پروفیسر ونٹ نے بہت اچھا کام کیا ہے وائل پر ایک سوئی نہایت تیزی کے ساتھ گھومتی ہے۔ ایک گھنٹی بجائی جاتی ہے اور وہ یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتے ہیں کہ گھنٹی کے بجنے پر سوئی کس جگہ پر تھی۔ اس حالت میں دو مخالف جہتیں ہیں ایک نظر کی اور دوسری آواز کی جن پر وقت واحد میں توجہ کرنی ہے۔ لیکن طویل اور صابر منتیش کے بعد یہ ثابت ہوا ہے کہ انسان

بصری کی طرف ٹھیک اس وقت جب کہ گھنٹی درحقیقت بجتی ہے شاذ ہی توجہ ہو سکتی ہے یا یوں کہو کہ ہو ہی نہیں سکتی۔ یا تو اس سے پہلے کا نقطہ نظر آتا ہے اور یا بعد کا۔

اقسام توجہ مختلف طور پر توجہ کی مختلف قسمیں کی جا سکتی ہیں۔ یہ یا تو (۱) معروضات حس کی طرف ہوتی ہے (توجہ حسی یا ادب)

معروضات تصور و محاکات کی طرف ہوتی ہے (توجہ عقلی)

(۲) یہ یا تو بالذات ہوتی ہے یا مشتق۔ بالذات اس وقت ہوتی ہے جب کہ بحث یا مہج بذات خود بغیر کسی شے کی نسبت کے دلچسپ ہوتا ہے۔ مشتق اس وقت ہوتی ہے جب اس کی دلچسپی کسی اور شے کے امتیاز پر مبنی ہوتی ہے جو ذاتی طور پر دلچسپ ہوتی ہے۔ میں جس کو توجہ مشتق کہتا ہوں، اس کو توجہ اذرائی بھی کہتے ہیں۔ علاوہ ازیں توجہ یا تو (۳) انفعالی اضطرابی غیر ارادی باسٹی ہوتی ہے یا رو، فعلی اور ارادی۔ توجہ ارادی ہمیشہ مشتق ہوتی ہے۔ ہم کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کی کبھی کوشش نہیں کرتے مگر کسی بعیدی دلچسپی کی خاطر جس کا یہ کوشش باعث ہوگی۔ لیکن حسی اور عقلی دونوں قسم کی توجہ نہیں غیر ارادی و ارادی دونوں ہو سکتی ہیں۔

ذاتی و حسی قسم کی توجہ غیر ارادی ہیں اور تمام حسی یا تو بہت شدید پر حجم فوری ہوتا ہے یا یہ مہج جلی ہوتا ہے، یعنی ایسا ادراک جو اپنی شدت کے بجائے اپنی نوعیت کی بنا پر ہمارے بعض خلقی رجحانات کو متاثر کرتا ہے اور اس میں بلا واسطہ ایک ایسی کیفیت ہوتی ہے۔ جہلت کے باب میں ہم یہ بتائیں گے کہ یہ مہج مختلف حیوانات کے لئے کیونکر مختلف ہوتے ہیں اور ان میں سے کون سے زیادہ تر انسان میں پائے جاتے ہیں یعنی عجیب چیزیں، متحرک اشیاء، جنگلی حیوانات، چمکدار چیزیں، خوبصورت چیزیں، دہاتی چیزیں، الفاظ، جملے، خون وغیرہ۔

ذاتی اور حسی مہجات سے متاثر ہونا بچپن اور جوانی کی توجہ کی خصوصیت ہے

سن رسیدہ ہو کر عموماً ہم وہ مہیج انتخاب کر لیتے ہیں جو ایک یا دائرہ اغراض دواہمی سے تعلق رکھتے ہیں اور باقی سے ہماری توجہ متاثر نہیں ہوتی۔ لیکن بچپن میں قوت عمل زیادہ ہوتی ہے اور ایسی کوئی باقاعدہ غرض نہیں ہوتی جو نئے ارتسامات کا مقابلہ کرے اور یہ فیصلہ کرے کہ آیا وہ قابل توجہ ہیں یا نہیں۔ اسی لئے سب جانتے ہیں کہ بچوں کی توجہ بید سرعت کے ساتھ ایک شے سے دوسری شے کی طرف منتقل ہوتی ہے اور یہی بات ان کے ابتدائی اسباق کو پریشان کر دیتی ہے کوئی شدید حس ہو جن اعضا کو اس کا ادراک ہوتا ہے وہ فوراً اس کے مطابق ہو جاتے ہیں۔ اور بچہ اس وقت جو کام کرتا ہوتا ہے اس کو قطعاً قبول جاتا ہے۔ ایک فرانسیسی مصنف لکھتا ہے کہ توجہ کی یہ بے اختیاری واضطراری نوعیت بچہ کو ایسا کر دیتی ہے کہ گویا ان اشیاء کے مقابلہ میں جو اس کو اپنی طرف متوجہ کرتی ہیں وہ خود اپنا کم ہے اور ان کا زیادہ ہے اور معلوم کئے پہلے اسی پر غالب آنا ضروری ہوتا ہے۔ بعض لوگوں کی توجہ کی یہ نوعیت کبھی نہیں جاتی اور زندگی کے ختم تک ان کا کام ذہن کی آوارہ گردی کے وقفوں میں ہوتا ہے۔

جب ارتسام نہ تو شدید قسم کا ہوتا ہے اور نہ جلتہ متاثر کرنے کی قوت رکھتا ہے بلکہ تجربہ ماضی اور ان چیزوں کی تعلیم سے تعلق رکھتا ہے جو تجربہ ماضی میں ہوتی ہیں تو اس وقت بے اختیار ملی حسی توجہ مشتق ہوتی ہے۔ ان اشیاء کو محرکات توجہ کہہ سکتے ہیں۔ ارتسام ان سے دلچسپی حاصل کرتا ہے یا یہ ان کے ساتھ مرکب ہو کر ایک پیچیدہ شے بن جاتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہ ذہن کے نقطہ مسک میں آجاتا ہے مثلاً خفیف تھپیٹا ہٹ کوئی دلچسپ آواز نہیں ہے بہت ممکن ہے کہ دنیا کے عام شور میں اس کا امتیاز نہ ہو سکے۔ مگر جب یہ کسی خاص بات کا اشارہ ہوتا ہے: مثلاً عاشق کا کھڑکی کو تھپیٹنا تو اس کا ادراک نہ ہونا بہت مشکل ہوتا ہے۔ ہر بارٹ لکھتا ہے:-

”غلط عبارت ایک ادیب کے کانوں کو کس قدر بڑی معلوم ہوتی ہے

غلط سہرا ایک منفی کے کاؤں کو کتنا ناگوار گذرتا ہے۔ یا اسی طرح ایک مہذب شخص کو بد تمیزی کس قدر گراں گذرتی ہے۔ جس علم کے ہم کو ابتدائی اصول اس قدر اذیر ہو گئے ہوں کہ ہم ان کا کامل امتیاز و سہولت کے ساتھ اپنے ذہن میں ایجاد کر سکتے ہوں تو ہم اس علم میں کس قدر جلد ترقی کر جاتے ہیں۔ اس کے برعکس خود اصول کس قدر آہستہ آہستہ اور غیر متیقن طور پر یاد ہوتے ہیں۔ خصوصاً جب کہ موضوع کے ابتدائی اصول ہم میں اس کے لئے کافی ربحان پیدا نہیں کر دیتے۔ توجہ اور اکی کا بہت ہی چھوٹے بچوں میں اس وقت بین طور پر مشاہدہ ہو سکتا ہے جب وہ اپنے بزرگوں کی ایسی گفتگو میں جہنوز ان کے فہم سے باہر ہوتی ہے چنانکہ کہیں کہیں کوئی ایسا لفظ سن لیتے ہیں جسکو وہ جانتے ہیں اور اس کو آپ ہی آپ دہراتے ہیں نیز اس کا کتوں میں بھی مشاہدہ ہو سکتا ہے جب ہم اس کا ذکر کرتے ہیں اور اس کا نام لیتے ہیں تو وہ ہمارے طرف دیکھتا ہے۔ اس سے وہ توصف بھی کچھ دور نہیں ہے جو اسکول کے لڑکوں کے آوارہ ذہنوں سے تعلیمی اگھنٹوں میں ظاہر ہوتا ہے یعنی جس لمحہ میں ان کا استاد کوئی کہانی بیان کرتا ہے اس کی طرف ضرور متوجہ ہوتے ہیں۔ مجھے یاد ہے کہ جن جماعتوں میں تعلیم غیر دلچسپ اور تادیب کم ہوتی تھی ان میں ہمیشہ ایک قسم کا شور سناؤ دیا کرتا تھا، مگر جتنی دیر کوئی کہانی سناؤ جاتی تھی اتنی دیر کے لئے ہمیشہ متوقف ہو جاتا تھا۔ جب لڑکے کچھ سنتے ہی نہ تھے تو ان کو یہ گس طرح معلوم ہو جاتا تھا کہ کہانی کب شروع ہوئی! اس میں شک نہیں کہ ان میں سے اکثر استاد کے کلام کا کچھ نہ کچھ ہر وقت سنتے رہتے تھے۔ لیکن اس میں سے بیشتر ان کے گذشتہ علم اور اشغال سے کوئی تعلق نہ رکھتا تھا۔ اس لئے غیر منظوم الفاظ ان کے شعور میں داخل ہوتے ہی اس سے خارج ہو جاتے تھے۔ مگر دوسری طرف جیسے ہی الفاظ ایسے گذشتہ خیالات کو تازہ کرتے تھے، جو منظم سلسلوں کے اندر ہوتے تھے ان کے ساتھ نئے ارتسامات آسانی کے ساتھ مرکب ہو جاتے تھے۔ اس کے بعد قدیم اور جدید خیالات سے ملکر ایک مجموعی

دلچسپی پیدا ہو جاتی تھی جو غیر متعلق تصورات کو باب شعور کے باہر دھکیل دیتی تھی اور ان کے بجائے تھوڑی دیر کے لئے توجہ مجتمع ہو جاتی تھی۔

جب ہم تشالات کے ایسے سلسلہ کا خیال کرتے ہیں جو بطور خود چہ بیان یا دلچسپی کا باعث ہوتا ہے تو اس وقت غرارادی عقلی توجہ ذاتی ہوتی ہے۔ تشالات کسی بعیدی غایت کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے دلچسپی کا باعث ہوتی ہیں یا محض اس بنا پر دلچسپی کا کہ وہ ایسی شے سے تعلق رکھتی ہیں جو ان کو عزیز کر دیتی ہے تو اس وقت یہ نشق ہوتی ہے۔ ممکن ہے دماغی تشوہات اس وقت اس قدر مرتب نظام میں جمع ہو جائیں اور ان کو سر و وض کے ساتھ اس قدر گہری محویت ہو کہ معمولی حسوں ہی کو نہیں بلکہ سخت ترین نکالیف کو بھی شعور سے خارج کر دیں سیکل ویزنی اور رابرٹ ہال کے متعلق مشہور ہے کہ ان میں یہ قوت تھی۔ ڈاکٹر کارپینٹز اپنے متعلق کہتے ہیں کہ اکثر ایسا ہوا میں نے غصبی درد کی حالت میں لیکچر شروع کیا اور درد اس قدر شدید ہوتا تھا کہ مجھے یہ خیال ہوتا تھا کہ آج تقریر کرنا کسی طرح ممکن نہ ہوگا۔ لیکن جوں ہی قوت ارادی سے کام لیکر میں نے دریاے خیال میں کچھ دور تک شناوری کی تو بغیر کسی رکاوٹ کے آگے بڑھتا چلا گیا یہاں تک کہ انجام پر پہنچ گیا اور توجہ حتم ہو گئی اب درد اس شدت سے ہوتا تھا کہ برداشت نہ ہو سکتی تھی اور مجھے تعجب ہوتا تھا کہ اتنی مدت تک میں نے کیوں کر محسوس نہیں کیا۔

توجہ ارادی ڈاکٹر کارپینٹز کہتے ہیں کہ میں قوت ارادی کے زور سے کچھ دور تک بڑھ جاتا تھا۔ یہ کوشش ہی فعلی یا ارادی توجہ کو

ممتاز کرتی ہے۔ یہ ایک احساس ہے جس کو ہر شخص جانتا ہے، لیکن اس پر بھی اکثر اس کو ناقابل بیان نہیں گے۔ جب ہم بہت ہی خفیف ارتسام کو محسوس کرنا چاہتے ہیں خواہ وہ باصرہ سامعہ شامہ ذابقرہ لاسہ کسی میں سے بھی ہو ہم کو حسی دائرے میں توجہ ارادی نظر آ جاتی ہے۔ جب کبھی ہم ایسی حس کو سمجھنا چاہتے ہیں جو اور حسوں کے انبوہ میں ملی ہوئی ہوتی ہے تو ہم حسی حلقے میں اس کو دیکھ لیتے ہیں۔ جب ہم نسبتہ قوی مہیجات کی کششوں کا مقابلہ کرتے ہیں اور کسی

ایسی شے میں اپنے ذہن کو مشغول رکھتے ہیں جو طبعاً موثر نہیں ہے تو ہم تو بڑا رادی کو پاتے ہیں۔ بالکل انھیں حالات کے اندر ہم اس کو عقلی دائرے میں بھی پالیتے ہیں۔ مثلاً جب کوئی تصور ہم کو مبہم طور پر ہو اور ہم اس کے روشن و مبینہ کرنے کی کوشش کریں یا محنت اسے ایک معنی اور اس کے مشابہ معنی میں امتیاز کریں یا استقلال کے ساتھ ایسے خیال پر جمے رہیں جو ہماری خواہش کے اس قدر خلاف ہو کہ اگر اس کو یونہی چھوڑ دیا جائے تو یہ فوراً بیجانی اور جذبی قسم کی مثالوں کو جگہ دیدے۔ فرض کر دو کہ ایک شخص ایک دعوت میں ہے اس کے پاس جو شخص بٹھا ہے وہ اس کو آہستہ آہستہ نہایت ہی ناگوار اور ناقابل قبول بھیجتیں کر رہا ہے، اور سب مہمان دلچسپ چیزوں کے متعلق گفتگو کر رہے اور زور زور سے قہقہے لگا رہے ہیں۔ ایسا شخص اپنے برابر والے کی باتیں سننے کے لئے ہر قسم کی توجہی سہمی کام میں لائے گا۔

توجہ ارادی ایک وقت میں چند سکند سے زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتی۔ مسلسل توجہ ارادی جس چیز کو کہتے ہیں وہ تدریجی کوششوں کا اعادہ ہوتا ہے جو مضمون کو از سر نو ذہن کے سامنے لاتی ہیں۔ جو مضمون پہلی بار توجہی سہمی سے ذہن کی طرف آتا ہے، اگر وہ طبیعت کے موافق ہوتا ہے تو نشوونما پاتا ہے اور اگر ان کا نشوونما دلچسپ ہوتا ہے تو یہ بے اختیار کچھ دیر تک توجہ کو اپنی طرف مبذول رکھتا ہے۔ کچھ دیر ہوئی ڈاکٹر کارمین نے کہا تھا کہ دریا خیال مجھ کو اپنے ساتھ لے جاتا ہے۔ یہ انفعالی دلچسپی کم و بیش مدت تک رہ سکتی ہے جیسے ہی یہ کمزور پڑتی ہے توجہ کسی غیر متعلق شے کی طرف منعطف ہو جاتی ہے اور پھر ممکن ہے ارادی کوشش بحث کی طرف پلٹا لائے اور یہی سلسلہ جاری رہے موافق حالات میں یہ سلسلہ گفتگوں تک جاری رہ سکتا ہے۔ لیکن یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس مدت میں نفسیاتی معنی کے اعتبار سے ایک ہی غیر متغیر شے کی طرف توجہ نہیں ہو رہی بلکہ اشیاء کا ایک سلسلہ ہے جو باہم تعلق رکھتا ہے جس سے صرف ایک ہی موضوع بنا ہے اور جس پر توجہ جمی ہوئی ہے۔ کوئی شخص کسی ایسی شے کی طرف مسلسل توجہ نہیں کر سکتا جو بدلتی نہ ہو۔

بعض موضوع ایسے بھی ہوتے ہیں جن کا کچھ مدت کے لئے نشوونما نہیں ہوتا۔ یہ شعور سے خارج ہی ہو جاتے ہیں۔ اور ذہن کو کسی ایسی شے کی طرف متوجہ رکھنے کے لئے جو ان سے تعلق رکھتی ہو ایسی غیر متناہی نازہ کو شش کی ضرورت ہوتی ہے کہ قوی ترین قوت ارادی بھی بہت جلد تھک جاتی ہے۔ اور حتی الامکان مقابلہ کرنے کے بعد اپنے سے نسبتاً زیادہ تسلیاتی مطالبات کے آگے تسلیم خم کر دیتی ہے۔ ہر شخص کے لئے بعض ایسے مباحث ہوتے ہیں جن سے وہ خوف زدہ گھوڑے کی طرح بدکھتا ہے۔ اور جن کی جہاں اس نے جھلک دیکھی اور وہ بھاگا۔ مثلاً فضول خرچ شخص کے لئے فضول خرچی کے عین ثواب کے وقت اس کی تکلیفی ہوئی پونجی کا خیال ہے لیکن قدر لخرچ ہی کو کیوں لیں؛ کیونکہ ہم دیکھتے ہیں کہ ہر شخص جو اپنے شوق میں مصروف ہوتا ہے اس کے ذہن میں ایسی اغراض کا خیال جو شوق کے منافی ہو لمحہ بھر سے زیادہ نہیں ٹھہر سکتا۔ یہ عین عنفوانِ شباب میں تذکیر موت کے مشابہ ہے۔ فطرت اس قسم کے خیالات کی طرف متوجہ نہیں ہونے دیتی۔ اسے تندرست ناظر کب تک تم اپنے مقبرے کا خیال کئے جاؤ گے نسبتاً معمولی اشلہ میں بھی اسی قدر وقت ہوتی ہے اور خصوصاً جب کہ دماغ تھکا ہوا ہوتا ہے۔ معاملہ زیر بحث کی ناخوشگوار سی سے بچنے کے لئے ذرا ذرا سے بہانے تلاش کر لئے جاتے ہیں۔ مثلاً میں ایک شخص سے واقف ہوں جو راکھ کریدے گا۔ کریاں میدی کرے گا، مینز کو سیدھا کرے گا، اخبار اٹھائے گا، الماری میں سے کوئی کتاب نکالے گا، ناخن بنانے لگے گا، غرض کہ کسی نہ کسی طرح صبح کا وقت ضائع کر دے گا، اور یہ سب بغیر کسی خیال کے ہو گا۔ اور محض اس لئے کہ منطق کے سبق کے لئے تیاری کرنی ہوتی ہے جس سے اس کو نفرت ہے؛ اس لئے اس کے علاوہ وہ ہر کام کر لے گا۔

علاوہ ازیں معروض کا متغیر ہونا بھی ضروری ہے۔ اگر معروض کا باصرہ سے تعلق ہے تو یہ نظر سے اوجھل ہو جائے گا۔ اگر سامعہ سے تعلق ہے تو ناقابلِ سماعت ہو جائے گا، بشرطیکہ ہم اس کی طرف قطعی طور پر متوجہ نہ ہوں۔

ہیلم ہو لٹرز جس نے اپنی توجہ حسی کے اس طور پر سخت ترین امتحانات لئے ہیں کہ اس نے اپنی آنکھوں کو ایسی اشیاء کے دیکھنے پر مجبور کیا ہے جو عموماً نظر انداز کر دی جاتی ہیں، وہ شبکی رقابت کی فصل میں اس مسئلے کے متعلق بعض بحسب باتیں بیان کرتا ہے۔ جس منظر کا شبکی رقابت نام سے وہ یہ ہے کہ اگر ہم ہلکے آنکھ سے ایک مختلف تصویر کو دیکھیں (مثلاً جیسی ذیل کی مجسم نمائی تصویر ہے) تو شعور میں بعض اوقات ایک تصویر آئے گی اور بعض اوقات دوسری یا ایسا ہوگا کہ دونوں کا کچھ کچھ حصہ شعور میں آئے گا۔ مگر دونوں تصویریں ملکر کبھی نہ آئیں گی۔ ہیلم ہو لٹرز کہتا ہے۔

میں یہ دیکھتا ہوں کہ میں ارادی طور پر کبھی خطوط کے ایک نظام کی طرف توجہ کر سکتا ہوں اور کبھی دوسرے کی طرف اور پھر یہ نظام کچھ دیر کے لئے نظر آتا رہتا ہے، بجالیکہ دوسرا بالکل غائب ہو جاتا ہے۔ مثلاً ایسا اس وقت ہوتا ہے جب میں پہلے ایک نظام کے اور پھر دوسرے نظام کے خطوط گننے کی کوشش کرتا ہوں لیکن توجہ کو کچھ دیر کے لئے کسی ایک نظام کا پابند کرنا بہت مشکل ہے سوائے اس حالت کے جب کہ ہم اس کے دیکھنے کے ساتھ کسی ممتاز غرض کا بھی ایتلاف رکھیں جو توجہ کے فعل کو ہمیشہ تازہ کرتا رہے۔ ایسا خطوط کے گننے ان کے فاصلوں اور اس قسم کی چیزوں کا مقابلہ کرنے سے ہو سکتا ہے توجہ کا ایسا توازن جو ذرا دیر کے لئے ابھی باقی رہے کسی حالت میں قائم نہیں ہو سکتا توجہ کو جب اس کی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو قدرتی نئی چیزوں پر سیدول ہونا چاہتی ہے۔ اور جیسے ہی اس کے معروض کی دلچسپی ختم ہو جاتی ہے اور کوئی نئی چیز غور کرنے کے لئے باقی نہیں رہتی، اسی وقت یہ ہماری مرضی کے بغیر کسی اور شے پر صرف ہونے لگتی ہے۔ اگر ہم اس کو ایک ہی معروض پر قائم رکھنا چاہیں تو ہم کو معروض کے متعلق کوئی نہ کوئی نئی شے دریافت کرنے کی جستجو میں رہنا چاہئے، مخصوصاً اس وقت جب کہ اور قوی ارتسامات ہم کو اپنی طرف کھینچ رہے ہوں۔

ہیلم ہو لٹرز کے یہ الفاظ اصولی اہمیت رکھتے ہیں۔ اگر یہ توجہ حسی پر صواب

آتے ہیں تو توجہ ذہنی پر ان کو بدرجہ اولیٰ صادق آنا چاہئے کسی موضوع فکر کی طرف مستقل توجہ قائم نہ رہنے کے لئے لازمی شرط یہ ہے کہ ہم اس کو متواتر اٹھتے چلتے رہیں۔ اور بتدریج اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرتے رہیں۔ ایک مقرر اور غیر متبادل طور پر بار بار آنے والا تصور ذہن پر صرف مرض ہی کی حالت میں قابض و حاوی ہو سکتا ہے۔

ذکاوت و توجہ اب یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ ذہن قوی تازہ اور عمدہ ہوتا ہے اس کے لئے توجہ مسلسل اس قدر سہل کیوں ہوتی ہے۔ ایسے ذہنوں میں مضامین اگتے چھلتے اور بھٹکتے ہیں۔ ہر لمحہ وہ ایک نئے نتیجہ سے خوش ہوتے اور از سر نو توجہ کو قائم کرتے رہتے ہیں۔ لیکن جو ذہن اسباب سے عاری کند و غیر متحرک ہوتا ہے وہ بہ شکل کسی موضوع کی طرف دیر تک توجہ کر سکتا ہے۔ ایک ہی نظر اس کی دلچسپی کے امکانات کو ختم کر دیتی عالی طبع اشخاص کے مشغول عام طور پر یہ یقین کیا جاتا ہے کہ ان میں مسلسل توجہ کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ ان میں سے اکثر کے مشغول یہ خوف ہوتا ہے کہ ان کی نام نہاد قوت الفعالی یا غیر ارادی قسم کی ہوتی ہے۔ ان کے تصورات جھجکتے ہیں۔ ان کے زرخیز ذہنوں میں بہر مضمون کی غیر محدود شاہیں پھوٹی چلی جاتی ہیں اور اس طرح ممکن ہے کہ وہ گھنٹوں مست رہیں لیکن علو طبع ان کو متوجہ کرتا ہے، ان کی توجہ انھیں عالی طبع بنا دیتی اور جب ہم معاملہ کی تہ تک پہنچتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان کی اور معمولی آدمیوں کی توجہ کی نوعیت میں اس قدر فرق نہیں ہوتا جتنا کہ ان کے معروضات کی نوعیت میں ہوتا ہے جن پر ان کی توجہ کامیابی کے ساتھ مبذول ہوتی ہے عالی طبع انسان کے ذہن میں یہ زنجیر نامسللوں کی طرح ہوتے ہیں۔ جن میں سے ہر ایک دوسرے کو کسی معقول قانون کے ذریعہ سے سمجھاتا رہتا ہے۔ اس لئے ہم توجہ کو تو توجہ تسلیم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ موضوع شعور گھنٹوں ایک ہی رہا ہے۔ عام انسانوں میں یہ سلسلہ زیادہ تر غریب ہوتا ہے معروضات کوئی معقول ربط انہیں رکھتے ہیں۔ اور ہم توجہ کو آواز

یا غیر مستقل کہتے ہیں۔

غالباً طباعی فی الحقیقت انسان کو توجہ ارادی کی عادت کے حاصل کرنے میں مانع ہوتی ہے اس لئے مہمونی ذہنی وہب ہی ایسی زمین ہے جس میں قوت ارادی کے فضائل کے پوری طرح پر ہونے کی توقع کی جاسکتی ہے۔ لیکن توجہ خواہ تو طباعی کی بدولت ہوتی ہو، یا قوت ارادی کے زور سے جس قدر دیر تک کوئی شخص کسی مضمون کی طرف متوجہ ہوتا ہے، اسی قدر زیادہ وہ اس مضمون پر حاوی ہو جاتا ہے۔ توجہ گریزاں کو ارادی طور پر کسی شے کی طرف بار بار واپس بلا لینے کی قابلیت تیز سیرت و ارادہ کی اصل جڑ ہے جس شخص میں یہ نہ ہو تو وہ صاحب اختیار نہیں ہو سکتا۔ جو عظیم اس قوت یا قابلیت کو ترقی دے وہی تعلیم بہترین ہوگی۔ لیکن اس معیار کو عمل میں لانے کے لئے ہدایات دینے کی تندرست اس کی تعریف کر دینا زیادہ آسان ہے۔ صرف ایک عام تعلیمی اصول توجہ سے متعلق ہے اور وہ یہ کہ بچہ کو پڑھنے سے پہلے مضمون میں جس قدر زیادہ دلچسپیاں ہوں گی اسی قدر وہ زیادہ متوجہ ہوگا۔ اس لئے اس کو اس طرح پڑھاؤ کہ وہ بہتر بنی شے کو کسی پہلی حاصل کردہ شے کے ساتھ منسلک کر لے اور اگر ممکن ہو تو سنجھا پیدا کر دو۔ تاکہ نئی شے کسی ایسی سوال کے جواب یا جزو جواب کے طور پر آئے جو اس کے ذہن میں پہلے سے موجود تھا۔

توجہ کی عضویاتی | مندرجہ ذیل توجہ کی عضویاتی شرائط معلوم ہوتی ہیں۔
شرایط

(۱) قبل اس کے کہ کسی شے کی طرف توجہ ہو سکے۔ قشر کے متعلقہ مرکز تصوری اور حسی دونوں طرح سے تہیج ہونے چاہئیں۔
(۲) اس کے بعد آلہ حس اپنے عضلاتی کل پر زوں کو درست کر کے اس کو صحیح طور پر محسوس کرنے کے لئے تیار ہو۔

(۳) غالباً قشری مرکز کی طرف خون کی زیادتی ہونا بھی لازمی ہے۔ ان میں سے تیسری شرط کا تو میں آئندہ کوئی تذکرہ نہ کر دوں گا کیونکہ ہمارے پاس اس کا مفصل ثبوت موجود نہیں ہے، میں نے صرف اس کو عام نشانیوں کی

بنا پر بیان کر دیا ہے۔ پہلی اور دوسری شرط کا ثبوت ممکن ہے اور ان پر بحث کرنے کے لئے بہترین ترتیب یہ ہوگی کہ پہلے دوسری شرط سے بحث کی جائے

آلات حس کا یہ صرف حسی ہی میں نہیں بلکہ عقلی توجہ میں بھی ہوتا ہے۔ جب ہم حسی معروضات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس وقت تو اس کا موجود ہونا ایک بالکل ظاہر بات ہے۔

تطابق

دیکھتے اور سنتے وقت ہم اپنی آنکھوں اور کانوں کو بلا کسی ارادہ کے مناسب وضع میں کر لیتے ہیں اور سر اور جسم کو بھی موڑ لیتے ہیں۔ چکھتے اور سونگھتے وقت زبان ہونٹوں اور سانس کو معروضات سے مطابقت کر لیتے ہیں۔ سلیح کو محسوس کرتے وقت ہمارے لمس کو مناسب طور پر اس پر پھرتے ہیں۔ ان تمام افعال میں مثبت قسم کے غیر ارادی عضلی انقباضات کے کرنے کے علاوہ ہم ان انقباضات کو روکتے بھی ہیں جن کے نتیجہ میں حائل ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ مثلاً چکھتے وقت ہم آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ سنتے وقت سانس روک لیتے ہیں اس کا نتیجہ کم و بیش اس امر کا عضوی احساس ہوتا ہے کہ توجہ جاری ہے اس عضوی احساس کو ہم عموماً خود اپنے فعل کا جزو خیال کرتے ہیں۔ اگرچہ یہ ہم میں ہمارے آلات حس کی مطابقت کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ پس اگر کسی شے میں ذاتی طور پر ہجان پیدا کرنے کی قوت ہو تو وہ آواز کو اضطراری طور پر اپنے مطابق کر لیتی ہے۔ جس کے دو نتیجے ہوتے ہیں۔ اول فعل زیر بحث کا احساس ہوتا ہے۔ دوسرے معروض کی وضاحت و صفائی بڑھ جاتی ہے۔

لیکن عقلی توجہ میں بھی اسی قسم کی فعلیت کے احساسات ہوتے ہیں ان احساسات کی غالباً پیچھے آنے سے پہلے تحلیل کی تھی۔ اور ان قوی احساسات سے جن کا ابھی نام لیا جا چکا ہے ممتاز کیا تھا۔ وہ احساس ہے جب ایک جاسم کے معروضات سے توجہ کو دوسرے جاسم کے معروضات کی طرف منتقل کرتے ہیں، تو ہمیں انتقال جہت اور مقامی تباہی

تغیر کا ایک ناقابل بیان احساس ہوتا ہے ہم کو آنکھوں میں آگے کی طرف زور پڑتا ہوا محسوس ہوتا ہے یا کان ایک طرف کو مایل ہونے ہوئے محسوس ہوتے ہیں۔ یہ احساس توجہ کے ساتھ بڑھتا چلا جاتا ہے۔ اور کسی شے کی طرف غور سے دیکھنے یا کسی شے کو توجہ سے سننے کے اعتبار سے بدلتا رہتا ہے۔ اور اسی اعتبار سے توجہ پر زور پڑنا محاورہ سے یہ فرق اس وقت خاص طور پر وضاحت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے۔ جب توجہ آنکھ اور کان کے مابین نہایت ہی سرعت کے ساتھ ڈانوا ڈول ہوتی ہے۔ اور جب ہم لمس ذائقہ یا شامہ کے ذریعہ سے کسی شے کا دقیق طور پر امتیاز کرنا چاہتے ہیں تو اس وقت مختلف آلات حس کے اعتبار سے مقام احساس میں نہایت ہی نمایاں فرق محسوس ہوتا ہے۔ جب میں حافظے یا خیال کی کسی تصویر کو میرے طور پر ذہن کے سامنے لانا چاہتا ہوں تو مجھے بالکل وہی احساس ہوتا ہے جیسا کہ آنکھ یا کان کے ذریعہ سے کسی شے کے محسوس کرنے کی کوشش کرتے وقت ہوا تھا۔ لیکن اس معاملہ احساس کی مقاسمیت بہت مختلف ہوتی ہے۔ حقیقی اشارہ (ذہنی مشاغل مابعد) کی طرف شدید ترین توجہ میں بھی زور بالکل واضح طور پر آگے کی طرف پڑتا ہوا معلوم ہوتا ہے، اور (جب ایک حاسہ سے دوسرے حاسہ کی طرف توجہ منتقل ہوتی ہے، اس کی جہت صرف خارجی آلات کے مابین تبدیل ہو جاتی ہے۔ اور باقی سب پر زور نہیں پڑتا۔ مگر حافظہ یا خیال کی حالت مختلف ہوتی ہے، کیونکہ اس میں احساس خارجی آلات سے بالکل سمٹ آتا ہے۔ اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس نے سب کے اس حصہ میں پناہ لی ہے جو دماغ سے پر ہے۔ مثلاً اگر میں کسی مقام یا شخص کا تصور کرنا چاہوں تو اس کی تصور میرے ذہن کے سامنے اس نسبت سے نہ آئے گی جس نسبت سے میں اپنی توجہ پرانے کی طرف زور دوں گا بلکہ اس نسبت سے آئیگی جس نسبت سے کہ میں سکوچنے کی طرف میٹوں گا۔ تفصیلات حافظہ وغیرہ کی طرف توجہ کرنے وقت جو چھپنے کی طرف سمٹتا و محسوس ہوتا ہے۔ وہ مجھے اپنے اندر تو زیادہ تر اس احساس کا بنا ہوا معلوم ہوتا ہے جو ڈھیلوں کے باہر اور اوپر کی طرف

واقعی طور پر گردش کرنے سے پیدا ہوتا ہے۔ جیسی گردش کہ نیند کی حالت میں ہوتی ہے، اور جب ہم کسی خارجی شے کو دیکھتے ہیں تو ان کا عمل اس کے بالکل برعکس ہوتا ہے۔

لیکن آلہ حس کا یہ تطابق توجہ حسی تک میں بھی لازمی و ناگزیر عمل نہیں ہے۔ یہ ایک ثانوی نتیجہ ہوتا ہے جس کو رد کا جاسکتا ہے جیسا کہ بعض مشاہدات سے ثابت ہے۔ یہ عموماً صحیح ہے کہ جو شے ہماری ساحت نظر کے حاشیہ میں ہوتی ہے اس کی طرف اس وقت تک توجہ منطقت نہیں ہو سکتی جب تک کہ وہ نظر کو منطقت نہ کر لے۔ اس وجہ سے تطابق و گردش کی ایسی حرکات کا بہت امکان ہوتا ہے جو اس کی تصویر کو تعمر مرکزی یا سب سے زیادہ حسیت والے نقطہ پر قائم کر دیا مگر سب کو کام میں لا کر مشق کی جائے تو ہم حاشیہ کے شے کی طرف آنکھوں کو حرکت دینے بغیر بھی متوجہ ہو سکتے ہیں۔ ان حالات میں معروف کبھی پوری طرح صفائی کے ساتھ نظر نہیں آتا کیوں کہ شبکیہ پر اس کے عکس کا عمل وقوع صفائی کو ناگن کر دیتا ہے۔ لیکن ہر شخص بطور خود کو مشق کر کے اپنے آپ کو مطمئن کر سکتا ہے ہم کو اس کا اس سے زیادہ واضح شعور ہو جاتا ہے جتنا کہ کوشش کرنے سے قبل تھا۔ مدرسوں کے استاد اسی طرح ان لڑکوں کی حرکتوں کو دیکھتے ہیں۔ جن کی طرف وہ بظاہر نگراں معلوم نہیں ہوتے۔ عموماً عورتیں اپنی حوالی کی بصری توجہ کو مردوں کی نسبت زیادہ سدھاتی ہیں۔ یہی علم ہولٹنز اس واقعہ کو اس قدر دلچسپ پرانے میں بیان کرتا ہے کہ میں اس لگے پورے مشاہدے کو نقل کروں گا وہ مجسم نما کی تصویروں کے جوڑوں سے جن پر ایک لمبے بھر کی برقی روشنی پڑتی تھی، ایک مجسم شے کا ادراک حاصل کرنے کی کوشش کر رہا تھا۔ تصویریں ایک اندھیرے صندوق میں تھیں جن کو کبھی کبھی بجلی کا شعلہ روشن کر دیتا تھا۔ اور ان درمیانی وقفوں میں آنکھوں کو دراصل ہونے سے بچانے کے لئے ہر تصویر کے درمیان میں سے ایک سو راخ کر دیا گیا تھا۔ اس سو راخ میں سے کمرے کی روشنی آتی تھی جس کی وجہ سے اندھیرے وقفوں میں آنکھ کے سامنے ایک چمکدار نقطہ ہوتا تھا۔

بصری محوروں کے ذریعہ یہ نقطے لکر ایک پوری مثال بن گئے۔ ڈھیلے کی خفیف سی بھی حرکت اس مثال کی وجہ سے فوراً معلوم ہو جاتی تھی۔ کیوں کہ یہ فوراً دہری ہو جاتی تھی۔ اس طرح پہلے ہر اطرنے یہ تحقیق کی کہ اگر آنکھوں کو حرکت نہ دی جائے تو سادہ خطی شکلیں شعلے کی ایک چمک پر مجسم معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن جب شکلیں چھپیدہ فوٹو ہوتی ہیں تو اس وقت ان کے مجموعے کو سمجھنے کے لئے متواتر بہت سے شعلوں کی ضرورت ہوتی ہے۔

وہ لکھتا ہے کہ ”یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ جب ہم تصویر کے سوراخوں پر پوری طرح سے نظر جمائے رہتے ہیں اور ان کی مجموعی مثال کو دو میں متفرق نہیں ہونے دیتے اس وقت قبل اس کے روشنی آئے ہم ارادی طور پر اپنی توجہ کو تاریک ساحت کے کسی حصہ کی طرف قائم رکھ سکتے ہیں۔ اور روشنی ہونے پر تصویر کے صرف ان اجزا سے ارتسام لے سکتے ہیں جو اس حصہ میں ہوتے ہیں۔ پس اس بارے میں ہماری توجہ ہماری آنکھوں کی وضع و تطابق یا ان آلات کے کسی معلوم تغیر کی پابند نہیں ہوتی یہ اپنے آپ کو شعوری اور ارادی کوشش سے اندھیرے رقبہ کی کسی منتخبہ حصہ کی طرف قائم کر سکتی ہے ممکن ہے کہ یہ مشاہدہ توجہ کے کسی آئینہ نظر کے لئے سب سے زیادہ اہم ثابت ہو۔“

مرکز کا تصور لیکن اس اختیار میں اگر تصویر کے محیطی حصہ کے ساتھ ہمیں جاننا سابق نہ ہو تو پھر اس کے ہماری توجہ میں حصہ دار ہونے کے کیا معنی ہیں؟ جب ہم توجہ کو کسی ایسی شے پر صرف

کرتے ہیں جس کے ساتھ مطابقت کرنے پر ہماری طبیعت رضامند نہ ہوتی ہو تو اس وقت کیا ہوگا؟ اس سے ہم عمل کے دوسرے پہلو پر پہنچ جاتے ہیں۔ اور یہ وہی شعوری پہنچ ہے جس کا ہم پہلے ذکر کر چکے ہیں۔ تصویر کے حاشیہ کی طرف توجہ کرنے کی کوشش اس کے علاوہ کچھ نہیں ہوتی کہ جو کچھ وہاں ہوتا ہے ہم اس کا حتمی الامکان واضح تصور قائم کرنا چاہتے ہیں۔ تصور جس کی امداد کے لئے آتا ہے اور اس کو زیادہ واضح کر دیتا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ کوشش کے ساتھ آئے

اور ان حالات میں اس کا اس طرح سے آنا اس احساس کا باقی جزو ہوتا ہے جس کو جد و جہد توجہ کہتے ہیں۔ اب ہم یہ ثابت کرتے ہیں کہ ہمارے توجہی افعال میں کس قدر عمومیت کے ساتھ اس شے کا پہلے سے خیال موجود ہوتا ہے جس کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں۔ مسٹر لیوس اس کو اور اک پیشیں کہتے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ اصطلاح وقوع تجربہ سے پہلے اس کا خیال کرنے کے لئے بہترین ہے۔ جب توجہ عقلی ہوتی ہے اس وقت تو اس کا ہونا لازمی ہے۔ کیوں کہ اسی حالت میں جس شے کی طرف توجہ ہوتی، وہ تصوراً داخلی محاکات یا نقل کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔ اب اگر ہم معروض کی تصویری تعمیر کا وجود دوسری توجہ میں بھی ثابت کریں، تو پھر اس کا ہر جگہ موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن جس وقت توجہ جسمی اپنے اوج کمال پر ہوتی ہے تو اس وقت یہ بتانا ممکن ہوتا ہے کہ مدرک کا کس قدر جزو و باہر سے ارتسام ہو رہا ہے۔ اور کس قدر ذہن سے آرہا ہے لیکن اگر یہ معلوم ہو جائے کہ اس کے لئے ہم جو کچھ تیار کرتے ہیں ہمیشہ اس کا ایک جزو ذہن میں معروض کا ایک خیالی شے قائم کرنے پر مشتمل ہوتا ہے تو یہ امر مسئلہ زیر بحث کا تصفیہ کرنے کے لئے کافی ہو گا۔

زمان رد عمل کے اختبارات میں اگر ہم اپنی توجہ اس حرکت کی طرف مبذول رکھیں جو ہم کرنے والے ہیں تو اس سے وقفہ کی مدت کم ہو جاتی ہے۔ آٹھویں باب میں ہم نے اس کمی کی یہ وجہ بیان کی تھی کہ جب اشارہ ہوتا ہے تو یہ حرکتی مرکز کو پہلے ہی سے اس قدر بھرا ہوا پاتا ہے کہ بس چھوٹنے کے لئے تیار ہوتا ہے اس لئے رد عمل کی طرف انتظاری توجہ کرنے سے مرکز متعلقہ میں ایک طرح کی نیم ہیجانی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔

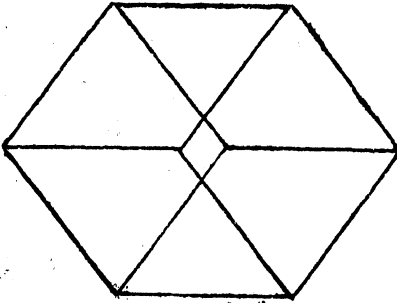
اگر وہ ارتسام جس کو ہمیں محسوس کرنا ہے، بہت ہی کمزور ہو تو اس کے احساس میں ناکام نہ رہنے کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ ہم اپنی توجہ اس کی قوی تر شکل کی طرف مبذول کر کے تیز کر لیں، ہیلیم جو لٹن کہتا ہے کہ اگر کسی زائد سرنی کا مشاہدہ کرنا چاہیں تو مناسب ہو گا کہ اس آواز سے جس کی تحلیل کرنی ہے ذرا پہلے اس سر کو نکالیں جس کی ہمیں تلاش ہے۔ اگر تم کسی گنگے کو کسی زائد سرنی کے

مطابق ہو، مثلاً آوازی کی جم زائد سرتی کے اپنے کان کے مقابل لاوا، اور پھر می کا ستر کالو تو سمجھیں ایسا معلوم ہوگا کہ گلگئے سے جم کی آواز بہت زور سے سنائی دیتی ہے۔۔۔۔۔ گلگئے کے ذریعہ قوی کرنے کے طریقہ سے بے آلہ کان کو ایسی خفیف آواز کی طرف متوجہ کرنے کا بھی کام لے سکتے ہیں۔ جو معمولاً سنانی نہیں دیتی۔ کیوں کہ جب گلگئے کو بتدریج علیحدہ کرتے ہیں تو جم کمزور پڑ جاتا ہے لیکن توجہ جو ایک مرتبہ اس کی طرف رجوع ہو چکی ہے اب اس کو زیادہ آسانی کے ساتھ اپنی گرفت میں لے سکتی ہے۔ اور شاہدہ کرنے والا اب جم کی سرتی کو بلا امداد خارجی اپنے کان سے سرتی قدرتی اور غیر متغیر آواز میں سنتا ہے۔

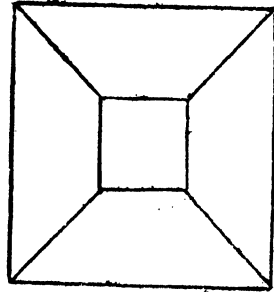
ونفٹ اس قسم کے متحرکات پر تغیر کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ یہی بات کمزور دیگر زبان بصری ارتسامات کے متعلق بھی ظہور میں آتی ہے ایک تصویر پر بجلی کے شعلوں سے روشنی ڈالو ان شعلوں کے مابین طویل وقفے ہونے جا نہیں پہلے، بعض اوقات دوسرے یا تیسرے شعلہ کے بعد مشکل کوئی شے شناخت ہو سکتی گی۔ لیکن مفہم تصویر کو حافظہ مضبوطی کے ساتھ پکڑے رہتا ہے۔ بہتر یہ بھی شعلہ اس کو کھل کر تاسے اور اس طرح آخر کار ہم کو نسبتہ واضح طور پر ادراک ہو جاتا ہے۔ اس داخلی طبیعت کا اصل محرک عموماً خارجی ارتسام سے پیدا ہوتا ہے۔ ہم ایک آواز سنتے ہیں جس میں بعض امتلافات کی بنا پر ہم کو کسی زاید سرتی کا شبہ ہوتا ہے۔ اس کے بعد ہم حافظہ میں اعادہ کرتے ہیں اور آخر کار ہم اس کو اس آواز میں پہچان لیتے یا شاہدہ ایسا ہوتا ہے کہ کسی ایسی معدنی شے کو دیکھتے ہیں جس کو پہلے بھی دیکھ چکے ہیں۔ یہ ارتسام حافظہ کی مثال کو نازہ کر دیتا ہے جو کم ذہنیں قطعی طور پر خود ارتسام کے ساتھ کا فور ہو جاتی ہے مختلف قسم کے ارتسامات کے لئے مختلف قسم کے تطابقات کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور ہم دیکھتے ہیں کہ توجہ کے دباؤ کا داخلی احساس ان ارتسامات کی قوت کے ساتھ بڑھتا جاتا ہے جن کے ادراک کی طرف ہم متوجہ ہوتے ہیں۔

ان تمام باتوں کے سمجھنے کا فطری طریقہ یہ ہے کہ ایسے دماغی خلیہ کا خسا کہ پیش نظر رکھا جائے جن پر دو سمتوں سے عمل ہو رہا ہے۔ یعنی معروض اس کو خارجی طور پر متبج کرتا ہے اور دماغی خلا یا داخلی طور پر متاثر کرتے ہیں۔ دماغی خلیہ کی پوری قوت ہر دو اجزاء کے اتحاد میں کی طالب ہوتی ہے۔ معروض پر اس وقت پورے طور پر توجہ نہیں ہوتی اور نہ پوری طرح اس کا ادراک ہو سکتا ہے جب یہ محض موجود ہی

ہوتا ہے۔ بلکہ اس کا موجود ہونا اور داخلی طور پر مشتمل ہونا دونوں ضروری ہے۔ اب جو چند تجربات بیان کئے جاتے ہیں ان کے سمجھنے میں کوئی دقت نہ ہوگی مثلاً ہیلیم پولٹرون جسم نامی تقصیر کے متعلق جن پر ایک لمحہ کے لئے برقی روشنی ڈالی گئی مندرجہ ذیل مشاہدہ بیان کرنا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ جو تصویریں اتنی سادہ ہوتی ہیں کہ ان کا میرے لئے دو گونہ دیکھنا نسبتاً دشوار ہوتا ہے میں ان کو دو گونہ دیکھنے میں کامیاب ہو سکتا ہوں اگرچہ وہ لمحہ بھی کیلئے نظر کے سامنے کیوں نہ آئیں۔ اور وہ اس ترکیب سے کہ جس وقت میں غور سے خیال کرنے کی کوشش کرتا ہوں کہ یہ دو گونہ کسی نظر آتی چاہیں میں ان کو دو گونہ دیکھ لیتا ہوں اس صورت میں توجہ کا اثر خاص ہے کیوں کہ کل یہی حرکات خارج کر دی گئی ہیں۔



شکل نمبر ۵۵



شکل نمبر ۵۶

نیز رقابت شکی سے متعلق لکھتے ہوئے ہیلیم پولٹرون کہتا ہے اس میں دوسروں کے مابین کوئی زور آزمائی یا کشمی نہیں ہوتی بلکہ اس کا اعحصا پارٹی توجہ کے قائم کرنے یا اس سے قاصر رہنے پر ہوتا ہے۔ بلاشبہ ایسا مظہر تو کوئی اور شکل ہی سے دستیاب ہوگا جو ان اسباب کے مطالعہ کے لئے جو توجہ کے متعین کرنے میں اس قدر موزوں ہو رہی کافی نہیں کہ پہلے ایک آنکھ سے اور پھر دوسری آنکھ سے دیکھنے کا شعوری ارادہ کیا جائے جس چیز کے دیکھنے کی ہمیں توقع ہوتی ہے اس کا جتنا واضح تصور ممکن ہو قائم کرنا چاہئے۔ اس کے بعد یہ واقعی طور پر نظر آنے لگے گی۔

اشکال نمبر ۵۵ و نمبر ۵۶ میں جہاں نتیجہ مبہم ہے وہاں ہم ایک ظاہری شکل سے دوسری کی طرف پہلے ہی سے اس شکل کا تصور کر کے

جس کو ہم دیکھنا چاہتے ہیں، تغیر کر سکتے ہیں۔ اسی طرح سے ان معنوں میں جہاں ایک تصویر میں کچھ خطوط ملکہ ایسی شے کی تصویر پیدا کر دیتے ہیں جس کو جو کچھ بظاہر تصویر سے ظاہر ہوتا ہے اس سے کوئی تعلق نہیں ہوتا، بلکہ شبہ اس قسم کی تمام تصویروں میں جہاں کوئی شے غیر نمایاں ہوتی ہے جس کا بائیں گوشے سے تمیز کرنا مشکل ہوتا ہے، ممکن ہے ہم اس کی طرف زیادہ دیر تک دیکھ سکیں لیکن جب ایک بار دیکھ لیتے ہیں، تو ہم اس کی طرف پھر جب چاہے متوجہ ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ اب ہمارے تخیل میں اس کا ذہنی شے ہوتا ہے۔ اور یہی زبان کے ان مہمل الفاظ Padelien Rhone quérons سے فوراً ہی کون انگریزی کے یہ الفاظ خیال کر سکتا ہے Paddle your own canoe لیکن جس شخص نے ان کی مطابقت کو ایک بار دیکھ لیا ہے تو وہ کب ان کی طرف متوجہ ہونے سے قاصر رہ سکتا ہے۔ کسی دور کے گھنٹے کے نکلنے کا انتظار کرتے وقت ذہن اس کی مثال سے اس قدر پر ہوتا ہے کہ ہر لمحہ یہ خیال ہوتا ہے کہ اس کی آواز سنانی دے رہی ہے۔ یہی حال منتظرہ قدموں کی آہٹ کا ہے جھل میں کیسی ہی آہٹ کیوں نہ ہو مگر شکاری اس کو شکار ہی کی سمجھتا ہے علیٰ ہذا مفروضہ کو تعاقب کرنے والے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ عاشق کو بازار میں جتنی ٹوہیاں نظر آتی ہیں، ان کو ذرا دیر کے لئے وہ اپنی محبوبہ ہی کی ٹوہپی خیال کرتا ہے ذہن میں جو مثال ہوتی ہے وہی توجہ ہے۔ اور جس شے کی تلاش ہوتی ہے اس کا ادراک پیشیں آدھا ادراک ہوتا ہے۔

اس وجہ سے لوگ سوائے ان چیزوں کے، جن کا دیکھنا انہیں سکھایا گیا ہے، اور چیزوں کو نہیں دیکھ سکتے۔ ہم میں سے ہر شخص ایسے منظر کو دیکھ سکتا ہے جو اس کو ایک دفعہ دکھایا جا چکا ہے، اور جس کو ہزاروں سے ایک بھی خود بخود نہیں دیکھ سکتا۔ شاعری اور ننون لطیفہ میں بھی قبل اس کے کہ ہمارا جالیاتی ذوق پوری طرح سے ترقی کر سکے اور غلط جذبہ سے متاثر نہ ہو، ضروری ہے کہ پہلے کوئی شخص بتائے کہ کون کون سے پہلو انتخاب کرنے چاہئیں اور کن کن چیزوں کی تعریف کرنی چاہئے۔ کنڈرگارٹن یا تعلیم الاطفال میں ایک مشق یہ بھی

ہوتی ہے کہ لڑکوں سے پوچھا جاتا ہے کہ پھول یا مصنوعی پرند کی وہ کتنی خصوصیات کو بتا سکتے ہیں جن حصوں کا ان کو پہلے سے علم ہوتا ہے۔ وہ ان کے بلا تامل نام لے دیتے ہیں مثلاً پتیاں، دم جو پتھنٹا نکلیں وغیرہ لیکن ممکن ہے کہ گھنٹوں، لمبائی، نکتہ پتھنٹے وغیرہ ان کو نظر نہ آئیں۔ ہاں جب ان کی توجہ ایک بار ان جزئیات کی طرف منقطع کرادی جاتی ہے تو اس کے بعد وہ انہیں بہر دفعہ دیکھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ عموماً ہم انہیں اشیاء کو دیکھتے ہیں جن کا ہمیں ادراک پیشین ہوتا ہے۔ اور ہمیں ادراک پیشین صرف ایسی چیزوں کا ہوتا ہے جن پر ہمارے لئے نشان لگا دیا جاتا ہے اور نشانات ہمارے ذہنوں میں ثبت ہو جاتے ہیں۔ اگر ہمارے نشانات کا ذخیرہ ختم ہو جائے تو ذہنی طور پر ہم دنیا کی منجھتاہاریں کھوئے جائیں۔

تعلیمی استنباطات | اول تو جو بچے اس مضمون سے جس کی ان کو تعلیم دی جا رہی ہے نا واقف محض ہوتے ہیں۔ اور سب پڑھتے وقت ان کی عقل اُپلے پلے چلی جاتی ہے ان کی توجہ کے قوی کرنے کے لئے کوئی صورت نکالنی چاہئے۔ ایسی صورت میں استاد کو کام کے ساتھ کسی شے کو وابستہ کر کے شوق دلانا چاہئے اگر کوئی داخلی شے نہ ملے تو انعام کے لالچ یا سزا کے خوف ہی سے سہی اگر کوئی مضمون خود بخود توجہ کو اپنی طرف منعطف نہ کرتا ہو تو اس کے لئے کہیں اور سے دلچسپی مستعار لینا چاہئے۔ لیکن بہترین دلچسپی داخلی ہوتی ہے اور ہمیں کسی جماعت کو تعلیم دیتے وقت نئی چیزوں کو عقلی کڑیوں کے ذریعہ ایسی چیزوں کے ساتھ منسلک کرنا چاہئے جن کے ان کو ادراک پیشین ہو چکے ہیں۔ پہلے سے دیکھی اور پہچانی ہوئی شے کی طرف ذہن آسانی کے ساتھ متوجہ ہوتا ہے۔ اور یہ پھر نئی شے کے ذہن میں آنے کا موجب ہوتی ہے۔ یہ نئی شے کے لئے بہ اصطلاح ہر بار ادراک کی حجم ہوجاتا ہے۔ اب یہ معلم کی سمجھ پر مبنی ہے کہ وہ کس قسم کے ادراک کی حجم سے کام لے۔ نفسیات تو صرف عام اصول مقرر کر سکتی ہے۔ دو مکہرے اس ذہنی آوارہ گردی کو لینا چاہیے جو ممکن ہے آگے چل کر

ہم کو پڑھتے یا سنتے وقت تکلیف دے۔ اگر توجہ داخلی حس کے اعادہ پر کرنی چو تو محض آنکھ سے پڑھنے اور کان سے سننے کی عادت ہی کافی نہیں بلکہ سننے یا دیکھے ہوئے الفاظ کو صاف اور سے ادبجی کرنا چاہئے اس سے الفاظ کی طرف توجہ زیادہ ہو جائے گی۔ تجربہ سے یہ بات صحیح ثابت ہوتی ہے کہ میں اپنے آوارہ گرد ذہن کو کسی گفتگو یا تقریر کی طرف اس طرح سے بہت زیادہ متوجہ رکھ سکتا ہوں کہ جن الفاظ کو سنوں ان کی گونج کو فعلی طور پر اپنے کانوں میں دوبارہ محسوس کروں۔ میرے شاگردوں میں سے بعض نے یہی طریقہ اقلیاً کیا تھا اور ان کا بیان ہے کہ ان کو اس سے نفع ہوا ہے۔

توجہ اور اختیار | میرے بیان سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ گویا توجہ کو کلیتہً عصبی شرط ہی متعین کرتی ہیں۔ میری رائے میں جس قدر اشیاء کی طرف ہم متوجہ ہو سکتے ہیں۔ ان کا اسی طرح سے تعین ہوتا ہے عصبی عمل پرزوں کے بغیر کوئی شے ہماری توجہ کو منقطع نہیں کر سکتی لیکن ہماری ذہنی نظر کو اپنی طرف منقطع کر لینے کے بعد جس قدر توجہ کسی شے کی طرف ہو سکتی اس کا سوال دوسرا ہے۔ بسا اوقات ذہن کو اس کی طرف مشغول رکھنے کے لئے کوشش کی ضرورت ہوتی ہے۔ ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ ہم اپنی مرضی کے مطابق کم و بیش کوشش کر سکتے ہیں۔ اگر یہ احساس جھوٹا نہ ہو۔ اگر ہماری کوشش روحانی اور ایک غیر محدود قوت ہو تب تو اس میں شک نہیں یہ نتیجے کے پیدا کرنے میں دماغی شرائط کے ساتھ برابر کی حصہ دار ہوگی۔ اگرچہ یہ کوئی نیا تصور پیدا نہ کرے مگر اس کے باوجود یہ شعور میں لاتعداد تصورات کے قیام کو گہرا اور طویل کر دیتی جو بصورت دیگر نسبتہ سرعت کے ساتھ محو ہو جاتے۔ اس طرح سے جو وقفہ ملتا ہے ممکن ہے وہ ایک سکنڈ سے زیادہ نہ ہو۔ مگر یہ ایک سکنڈ بھی حد سے زیادہ اہم ہو سکتا ہے کیوں کہ جب دو استثنائی نظام قریباً مساوی ہوتے ہیں تو لمحوں کی متواتر رد و بدل میں بسا اوقات صرف ایک سکنڈ کی کم و بیش توجہ سے یہ بات طے ہو جاتی ہے کہ آیا ایک نظام قوت پا کر میدان

شعور پر قابض ہو جائے گا اور نشوونما پائے گا یا دوسرا۔ جب اس کا نشوونما ہو چکتا ہے تو ممکن ہے کہ یہ ہم کو عمل پر آمادہ کرے، اور وہ عمل ہمارے نوشتہ تقدیر پر مہر آخری ہو۔ جب ہم ارادہ کے باب پہنچیں گے تو معلوم ہو گا کہ ارادی زندگی کے کل تماشے کا مقدار توجہ پر مدار ہوتا ہے۔ مخالف حرکت تصور میں اس کی خفیف سی کمی و بیشی سمائلے کا تصفیہ کر دیتی ہے۔ لیکن حقیقت کا تمام ترا حواس، حیات ارادی کے تمام جوش و غروش ہمارے اس احساس پر مبنی ہوتا کہ اس میں واقعات کا لمحہ بہ لمحہ حقیقتہً تصفیہ ہو۔

اور یہ ایسی زنجیر کی جھٹکار نہیں ہے جو قرنہا قرن پہلے تیار ہوئی تھی، یہ احساس جو زندگی و تاریخ میں ایسے عبرت ناک جوش پیدا کر دیتا ہے ممکن ہے محض داہمہ بھی نہ ہو۔ ممکن ہے کوشش ایک اصلی قوت ہو۔ اور محض نتیجہ بھی نہ ہو۔ اور ممکن ہے اس کی مقدار خیر محدود ہو۔ اس مقام پر سنجیدہ حکیم کا آخری لفظ اقرار لاعلمی ہے کیونکہ جو قوتیں اس میں دخل رکھتی ہیں وہ اس قدر نازک ہیں کہ ان کا کبھی بالتفصیل اندازہ ہونا نظر نہیں آتا۔ ہر کیف نفسیات اپنے لئے کامل حیرت کا مسلک اختیار کرنے پر مجبور ہے اگر کسی ایسی قوت کا وجود بھی ہو تو یہ اس کو اختیار کے نتائج سے نکال دے گی میں بھی کل علمائے نفسیات کی طرح اس کتاب میں اسی پر عمل کروں گا۔ حالانکہ اس بات سے بھی خوب واقف ہوں کہ اس قسم کا طرز عمل (اگرچہ نظمی تدبیر ہے جو واقعات کو سادہ اور علمی طریق پر ترتیب دینے کے لئے جائز ہے) لیکن کسی طرح بھی مسئلہ جبر و اختیار کا تصفیہ نہیں کرتا۔

باب ۱۳

تعقل

ذہن کی مختلف حالتوں کے ایک ہی معنی ہو سکتے ہیں۔ وہ عمل جس سے ہم کسی موضوع بحث کو ممیز و ممتاز کرتے اس میں اور دوسری چیزوں میں حد فاصل قائم کرتے اور اس کو پہچانتے اور شناخت کرتے ہیں اس کو تعقل کہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ جب ایک ہی ذہنی حالت بہت سی چیزوں کا خیال کرتی ہے تو یہ لازمی طور سے بہت سے تعقلات کی حامل ہوتی ہے۔ اگر یہ حالت اس طرح سے متعدد تعقلی فعل انجام دیتی ہو تو اس کو تعقل مرکب کی حالت کہہ سکتے ہیں۔

ہم کو ایسی اشیاء کا تعقل ہو سکتا ہے جن کو خارج از ذہن قرار دیا جاتا ہے مثلاً ادخانی انجن یا من گھڑت چیزوں میں بری یا محض عقلی اور ذہنی چیزوں میں جیسے فرق یا عدم۔ لیکن جس شے کو ہم سمجھتے ہیں ہمارا تعقل اسی شے کا ہوتا ہے، اس کے علاوہ کسی اور شے کا نہیں ہوتا، یعنی اس کے بجائے کسی اور شے کا تعقل نہیں ہوتا اگرچہ اس پر اضافہ بہت کچھ ہو سکتا ہے۔ عالم ہمارے تفکر و تدبیر کے لئے بے قیاس مواد پیش کرتا ہے اس میں ہمارے توجہ کوئی ایک ایک جزو انتخاب کر لیتی ہے، ہر فعل تعقل اسی توجہی انتخاب سے پیدا ہوتا ہے۔ اسی جزو کو بغیر کسی قسم کے امتیاز کے مضبوط پکڑے رہتا

تفعل ہے۔ انتشار اس وقت واقع ہوتا ہے جب ہم کو اس امر کا یقین نہیں ہوتا کہ جس شے کا ہمارے سامنے ذکر کیا گیا ہے وہ ہمارے معنی کے مطابق ہے یا نہیں۔ اس لئے تفعلی عمل کے کمال ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ فکر نہ صرف یہ کہے کہ میری فلاں شے مراد ہے بلکہ یہ بھی کہے کہ فلاں شے میری مراد نہیں ہے۔ اس لئے ہر تفعل جو کچھ ہوتا ہے وہی رہتا ہے اور کبھی دوسرا نہیں ہو سکتا۔ ذہن مختلف اوقات میں اپنی حالتیں اور اپنے معنی تبدیل کر سکتا ہے ایک تفعل کو چھوڑ کر دوسرا تفعل اختیار کر سکتا ہے، لیکن جس تفعل کو یہ چھوڑ دیتا ہے اس کے متعلق کسی طرح سے نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اپنے بعد کے تفعل میں منتقل ہو گیا ہے۔ کاغذ کا ٹکڑا جو ایک مینٹ بیل سفید تھا اس کو میں اب سوختہ سیاہ دیکھتا ہوں۔ لیکن میرا سفیدی کا تفعل سیاہی کے تفعل میں نہیں بدلا، بلکہ یہ ظاہری سیاہی کے مقابلہ میں اور بھی نمایاں معلوم ہوتا ہے جس سے میں اس نتیجہ پر پہنچتا ہوں کہ سیاہی کاغذ کا تغیر ہے، اگر سفیدی کا تفعل باقی نہ رہتا تو مجھے سیاہی کے علاوہ اور کسی شے کا علم نہ ہوتا۔ چنانچہ ارادہ طبعی اشیاء کے تغیر کے مابین عالم تغیرات انفلٹون کے عالم مثل کی طرح سے اٹل اور متحرک موجود ہے۔ بعض تغیرات اشیاء کے ہوتے ہیں، بعض حوادث اور بعض اوصاف کے لیکن خواہ تو تفعل شے کا ہو یا حادثہ اور وصف کا اگر یہ اس طرح سے مہمز و منفرد ہو جاتا ہے جس سے اس میں اور دوسری اشیاء میں تفاوت و امتیاز ہو سکے تو بس اتنا تفعل شناخت کے لئے کافی ہے۔ اس کو یہ یاد رکھنا کافی ہوگا۔ اصطلاحاً کہہ سکتے ہیں کہ اگر کسی شے کا تفسیر نہ ہو یا محض برائے نام بھی ہو تو محض تعبیر سے اس کا تفعل ہو سکتا ہے۔ اہم بات صرف اتنی ہے کہ بروقت گفتگو ہم اس کو پہچانتے ہوں اور جانتے ہوں کہ ہاں فلاں شے ہی کے متعلق گفتگو ہو رہی ہے۔ اور اس کے لئے استحضار کمال کی ضرورت نہیں ہے اگرچہ ایسی ہی شے کیوں نہ ہو جس کا کمال طور پر استحضار ہو سکتا ہو۔

ان معنی میں ان جانوروں تک کو تفعل ہو سکتا ہے جو باعتبار عقل

نہایت ہی ادنیٰ سطح پر ہوتے ہیں۔ ضرورت صرف اس امر کی ہے کہ جب دوسری بار تجربے سے ان کو سابقہ پڑے تو وہ پہچان لیں کہ ہاں یہ وہی تجربہ ہے جو پہلے ہی ہو چکا ہے۔ اگر سلو ساپ کے ذہن میں یہ خیال گذر آئے کہ ارے جس شے کو میں بھول گیا تھا یہ تو پھر وہی میرے سامنے ہے تو وہ بھی صاحبِ عقل ہو سکتا ہے۔ یہی ایک ہونے کی حس ہمارے شعور کی اصل بنیاد ہے۔ کسی ایک امر کے متعلق شعور کی مختلف حالتوں میں غور و فکر ہو سکتا ہے اور ان میں سے بعض حالتوں کو بھی علم ہو سکتا ہے کہ ہم اسی امر پر غور کر رہے ہیں جس پر ہم سے پہلے کی حالتیں غور کر چکی ہیں۔ بالفاظ دیگر ذہن ایک ہی شے کے خیال کرنے کا ارادہ کر سکتا ہے، اور جس وقت ایک ہی شے کے خیال کرنے کا ارادہ کرتا ہے اس وقت جان سکتا ہے کہ میں اسی شے کے متعلق خیال کر رہا ہوں۔ مجرد کلی اور مشکوک مراد معنی کی حس شعور کا عجیب و غریب عنصر ہوتی ہے چیزوں کے تعقل یہ ذہن کے ان گریزاں اور تغیر پذیر واقعات میں سے ہے جن پر تامل کو دسترس نہیں ہوتی اور یہ ان کو اس طرح سے علیحدہ کر کے جانچ کر رکھ اور تامل نہیں کر سکتا جس طرح سے علم دیدان کا ماہر ایک کپڑے کو پن میں لگا کر لوٹ پلٹ کر دیکھتا ہے۔ اس کا تعلق کمعرض کے حاشیہ سے ہوتا ہے اور یہ ایک ایسے میلان کا احساس ہوتا ہے جس کے عصبی رخ پر بلاشبہ ابھرتے اور دبتے ہوئے ایسے لاتعداد اعمال ہوتے ہیں جن کا ان کے حسیں اور پچھلے ہونے کی وجہ سے پتہ نہیں چلتا (دیکھو باب ۱) فہمند سس کے سامنے ایک شکل ہوتی ہے، لیکن وہ اس امر سے پوری طرح سے واقف ہوتا ہے کہ اس کے خیالات اور تعداد اشکال پر منطبق ہوتے ہیں اور اگرچہ ایک خاص طول کے خطوط اس کے پیش نظر ہوتے ہیں ان کی ایک خاص جہت اور رنگ ہوتا ہے لیکن ان جزئیات میں سے کوئی شے بھی اس کی مراد نہیں ہوتی۔ جب میں دو مختلف جلدوں میں لفظ انسان استعمال کرتا ہوں۔ ممکن ہے دونوں حالتوں میں میرے ہونٹوں سے ایک ہی آواز نکلے اور میری ذہنی آنکھ میں ایک ہی ذہنی تصویر پیدا ہو لیکن اس کے

ساتھ ہی لفظ کے ادا کرتے اور تقویہ کا مثل قائم کرتے وقت میری بالکل دو مختلف چیزیں مراد ہوں اور اس امر کا کہ میری دو مختلف چیزیں مراد ہیں مجھے اس وقت علم بھی ہو، مثلاً جب میں کہتا ہوں کہ جو شخص کس قدر حیرت ناک انسان سے تو اس وقت مجھے پوری طرح علم ہوتا ہے کہ اس سنی میں انسان سے میں نے نیپولین بونا پارٹ اور آہستہ کو مستثنیٰ کر دیا ہے۔ لیکن جب میں یہ کہتا ہوں کہ انسان کس قدر حیرت ناک شے ہے تو اس سے میں کسی کو مستثنیٰ نہیں کرتا جب اس شعور کا اضافہ ہو جاتا ہے تو یہ بالکل ایک نئی قسم کا احساس ہوتا ہے جو ایسی شے کو جو اس کے بغیر شعور و غیب اور خواب و خیال معلوم ہوتی ہے، ایک پھیندہ شے میں منتقل کر دیتا ہے اور میرے فکر کے آئندہ حصہ کے یقین کا باعث ہوتا ہے، یعنی تبد کے کل الفاظ و تشابہات کو ایک خاص طریق پر متعین کر دیتا ہے۔

کسی ذہن کا عادی مثل کتنا ہی واضح اور مقرون کیوں نہ ہو، مگر بائیں ہمسہ جن اشیا کا اتحصار ہوتا ہے وہ ہمیشہ ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ گویا علایق کے حاشیہ سے گھری ہوئی ہیں، اور یہ حاشیہ معروض ذہن کا استقدار لازمی جزو ہوتا ہے جتنی کہ خود اشیا ہوتی ہیں۔ ہر شخص جانتا ہے کہ ہم کو اشیا کی نوع اور انواع کے افراد کا تدریج ہی علم ہوتا ہے اور اشیا کے مخصوص اوصاف و خواص اور خود اشیا کا رفتہ ہی رفتہ تصور کر سکتے ہیں۔ بالفاظ دیگر ہم کو کلی اور مجرد (جیسا کہ ال منطقی کہتے ہیں) آہستہ آہستہ ہی شعور ہو سکتا ہے۔ ہم کو ان معروضات کا بھی شعور ہوتا ہے جو محض مشکوک ہوتے ہیں، جن کا واضح طور پر استحصار نہیں ہوتا اور ان کا بھی شعور ہوتا ہے جن کی تمام جزئیات کا استحصار ہوتا ہے۔ جو شے مشکوک ہوتی ہے اس کا یقین اس کے علایق سے ہوتا ہے ہم ہی شے کا خیال کرتے ہیں جس کے متعلق بعض واقعات کا لازمی طور پر علم ہونا چاہئے۔ لیکن ہم ہنوز یہ نہیں جانتے کہ جب اس شے کے متعلق ہم کو قرار واقعی علم ہو جائے گا، تو اس وقت یہ کیسی معلوم ہوگی۔ مگر ہم کو علایق کا اس قدر علم ضرور ہوتا ہے جو اس موضوع کو ذہن کے دیگر معنی سے منفرد و ممتاز کر دینے کے لیے کافی ہیں

مثلاً ہم مہریت پر متحرک رہنے والی مشین کا نقل کر سکتے ہیں، اس قسم کی مشین ایک خاص متعین قسم کا مسئلہ ہوگی اور مہریت یہ کہہ سکتے ہیں کہ جو مشین واقعا ہمارے سامنے ہے وہ ہمارے خیال کے مطابق ہے یا نہیں۔ اب یہ امر کہ ایک شے کے ہونے کا امکان بھی ہے یا نہیں اس کے اس طرح مشروط طور پر نقل کرنے میں مانع نہیں آتا۔ گول مربع یا سیاہ سفید شے بالکل متعین نقل ہیں۔ اب یہ ایک محض اتفاقی امر ہے کہ جس حد تک محض نقل کا تعلق ہے یہ ایسی اشیاء کے لیے ہیں جو دنیا میں ہم کو کبھی نظر نہیں آتیں اور اسی بنا پر جن کی ہم کوئی مثال قائم نہیں کر سکتے۔

اسمعیہ اور تقلبہ میں اس باب میں بہت اختلاف ہے کہ ذہن مجرد و کلی تصورات قائم بھی کر سکتا ہے یا نہیں یا یوں کہو کہ مجرد اور کلی معروضات کا ذہن کو تصور ہو سکتا ہے یا نہیں لیکن واقعہ یہ ہے کہ اس حیرت انگیز واقعہ کے مقابلہ میں کہ ہمارے خیالات باوجود اختلاف کے ایک ہی ہو سکتے ہیں، یہ امر کہ وہ ایک مفرد شے ہے یا اشیاء کا ایک مجموعہ ہے یا کوئی وصف ہے یا کوئی ناقابل تصور شے ہے چنداں اہمیت نہیں رکھتا۔ ہمارے معنی مفرد جزئی وغیر متعین مشکوک اور کلی ہر قسم کے ہو سکتے ہیں۔ ایک فرد واحد کو جب دنیا سے علیحدہ کر کے پہچانا جاتا ہے اس وقت اس کا بھی اسی قدر نقل ہوتا ہے جتنا کہ اس کے کسی نہایت ہی عام وصف کا۔ مثلاً وجود کو جب اس کو اس طرح سے علیحدہ کر کے دیکھا جاتا ہے تو اس کا نقل فرد واحد کے نقل سے زیادہ نہیں ہوتا۔ کلی تعلقات کو جو اہمیت دیدی گئی ہے وہ ہر نقطہ نظر سے تعجب خیز ہے۔ حیرت ہے کہ سقراط سے لیکر ایٹک فلاسفہ جزئی کے علم سے اس قدر نفرت اور کلی کے علم کی اس قدر عظمت کیوں کرتے رہے ہیں۔ یاد رکھ کر یہ بات اور بھی قابل حیرت معلوم ہوتی ہے کہ زیادہ عظمت کے قابل زیادہ اہم چیزوں کا علم ہونا چاہئے اور زیادہ اہم مقرون و مفرد اشیاء ہوتی ہیں۔ کلی کا صرف اس قدر فائدہ ہے کہ اس سے استدلال کے ذریعہ سے ہر کوئی فردی چیزوں کے متعلق نئے حقائق معلوم ہوتے ہیں علاوہ یہیں اگر کوئی شخص

اپنے ذہنی کو ایک منفرد شے تک محدود رکھنا چاہے تو غالباً اس کے لیے تو زیادہ پیچیدہ
 و نامعنی اعمال کی ضرورت ہوگی۔ علم خواہ منفرد و جزئی کا ہو یا کلی کا اس کے
 حیرت ناک ہونے میں کسی صورت میں کمی نہیں ہوتی حاصل یہ کہ قدیم زمانے
 کی کلی کی پرستش کو اوندھی تصویریت یا مغالطہ غار کے علاوہ کچھ اور نہیں کہہ سکتے
 کسی شے کے اس وقت تک ایک ہی ہونے کا تعقل نہیں ہو سکتا جب تک
 کہ تعقل نئی ذہنی حالت میں نہ ہو۔ صفحہ ۱۷۵ پر جو کچھ کہہ چکے ہیں اس کے بعد
 یہ کہنا کچھ بہت ضروری نہیں معلوم ہوتا۔ مثلاً اگر کسی ایسی شے ہے جس کا مجھے
 اس وقت تعقل ہے۔ میں اس سے کل بھی واقف تھا اور دیکھنے کے ساتھ ہی
 میں نے اس کو پہچان لیا تھا۔ لیکن اگر آج اس کرسی کے متعلق میں یہ خیال
 کروں کہ یہ وہی کرسی ہے جس کو میں نے کل دیکھا تھا تو ظاہر ہے کہ اس کے
 ویسا ہی ہونے کا تعقل فکر کے لیے ایک نئی چھب دگی ہے جس کی بنا پر اسکی
 داخلی ساخت بھی بدل جانی چاہیے۔ مختصر یہ کہ از روئے منطقی یہ ناممکن ہے
 کہ ایک ہی خیال کی دو تدریجی نقلیں ایک شے کو وہی خیال کریں واقعہ یہ ہے کہ
 ایسے خیال جن کے ذریعہ سے ہم یہ جانتے ہیں کہ ہماری ایک ہی شے مراد ہے
 ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں کبھی ہم اس شے کو سکونی نقطہ
 نظر سے دیکھتے ہیں اور کبھی تغیری نقطہ نظر سے کبھی اس کی ہمارے ذہن میں براہ
 راست مثال ہوتی ہے اور کبھی محض ایک علامت ہوتی ہے، مگر ان سب
 باتوں کے باوجود کسی نہ کسی طرح سے ہم کو اس کا علم ضرور ہوتا ہے
 کہ مختلف چیزوں میں سے کونسی ایک ہماری مراد ہے۔ تاہم ان نفسیات
 کو یہاں تیار ڈال دینے چاہئیں۔ کیونکہ موضوعی زندگی کے تغیرات اس قدر
 وقتی ہوتے ہیں کہ انکی تشریح اس کی ناقص اصطلاحات سے نہیں ہو سکتی اسے
 اپنے آپ کو صرف اس امر کی عبادت تک محدود رکھنا چاہیے کہ کل ذہنی
 حالتوں کے ذریعے سے ایک ہی شے کا علم ہو سکتا ہے اور اس کے مخالف
 نظریے کی اس کو تردید کرنی چاہئے۔

باب

امتیاز

امتیاز مقابلہ استلاف | سو گھریں صفحے پر میں کہہ چکا ہوں کہ کچھ کا پہلا معروض
 وہ جرم ہوتا ہے جس سے آئندہ چلکر اس کی دنیا بڑھتی
 ہے نئے اجزا کا باہر سے اضافہ اور پرانے اجزا کے مابین امتیاز ہوتا رہتا ہے
 یہ الفاظ دیگر تجربہ استلاف و افتراق دونوں سے مرتب ہوتا ہے۔ اور نفسیات
 کو تخلیقی اور ترکیبی دونوں انداز پر لکھنا چاہیے۔ ہمارے ابتدائی حسی مجموعوں کی
 ایک طرف تو امتیازی توجیہ سے تقسیم ہوتی رہتی ہے اور دوسری طرف یہ اور
 مجموعوں سے مرتبط ہوتے جاتے ہیں اور اس ارتباط کی وجہ یا تو خود ہماری
 حرکات ہوتی ہیں جو ہمارے حواس کو مکان کے ایک حصہ سے دوسرے
 حصہ میں لے جاتی ہیں۔ یا یہ ہوتا ہے کہ نئے معروضات بتدریج آتے
 ہیں اور ان کی جگہ لے لیتے ہیں جن کا ہم کو ابتداءً ارتسام ہوا تھا۔ ہوم
 کا ارتسام سادہ اور لاک کا تصور سادہ ایسے امتزاعات ہیں جو تجربہ
 کے اندر کبھی معروض حقیقت میں نہیں آتے زندگی شروع ہی سے۔ ہمارے
 سامنے مقرونی معروضات لاتی ہیں۔ یہ معروضات باقی دنیا سے بدہم طور پر
 لے ہوتے ہیں۔ جو ان کو مکان و زمان میں ڈھانچے رہتی ہے

یہ بالقوہ داخلی عناصر و اجزائیں تقسیم ہو سکتے ہیں۔ ان معروضات کو ہم متفرق کر دیتے اور پھر متحد کر دیتے ہیں۔ ان کے متعلق اپنے علم کو بڑھانے کے لیے ہم کو دونوں باتیں کرنی چاہئیں اور بحیثیت مجموعی یہ کہنا درست اور معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو ان میں سے کونسی بات زیادہ کرنی چاہیے۔ لیکن چونکہ جن عناصر سے قدیم ایتلافیت اپنی عمارتیں کھڑی کرتی ہے (یعنی سادہ حس) وہ کامل امتیاز ہی کے نتائج ہوتے ہیں، اس لیے مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ تحلیلی توجہ اور امتیاز سے پہلے بحث کریں۔

امتیاز کی تعریف | معروض کے کسی جزو کا معلوم کرنا ایک امتیازی فعل ہے

اصولاً ۲۶ پر بیان کر چکا ہوں کہ کسی طرح ہم پر خود بخود ایک غیر امتیازی حالت طاری ہو جاتی ہے اور جن چیزوں میں ہم کو امتیاز کرنا آتا ہے ان میں بھی اس وقت ہم امتیاز نہیں کر سکتے۔ کلوروفام یا نائٹروس اوکسائیڈ جیسی بے ہوش کرنے والی ادویہ تھوڑی دیر کے لیے اس سے بھی زیادہ بے حسی پیدا کر دیتی ہیں جن میں عدوی امتیاز خصوصیت کے ساتھ مفقود ہو جاتا ہے کیونکہ ایسی حالت میں روشنیاں اور آوازیں تو معلوم ہوتی ہیں۔ مگر انسان یہ نہیں بتا سکتا کہ کے روشنیاں یا کتنی آوازیں ہیں جہاں معروض کے اجزا معلوم ہو چکے ہیں اور ہر جزو خاص امتیازی فعل کا معروض بن چکتا ہے تو پھر ہمارے لیے معروض کو اس کی قدیم وحدت میں دیکھنا مشکل ہوتا ہے اور ممکن ہے کہ اس وقت اس کے مرکب ہونے کا شعور اس قدر غالب ہو کہ ہمیں یہ یقین کرنا دشوار معلوم ہو گا کہ کبھی یہ غیر منقسم بھی معلوم ہوتا تھا۔ مگر یہ خیال غلط ہے کہ کیونکہ اس واقعے سے انکار نہیں ہو سکتا کہ حسی مخارج کی کسی تعداد سے گنتے ہی ارتسامات ایسے ذہن پر ایک وقت میں کیوں نہ ہوں جس نے ان کو ہنوز علیحدہ علیحدہ محسوس نہیں کیا ہے ان سے اس ذہن کو ایک ہی غیر منقسم معروض کا احساس ہو گا۔ قانون یہ ہے کہ جتنی چیزیں مل سکتی ہیں وہ مل جاتی ہیں اور سوائے اس کے کوئی چیز جدا نہیں ہوتی جس کا جدا ہونا ضروری دماغ پر ہوتا ہے۔ جو شے

ارتسامات کو ملحوظہ و متفاوت کر دیتی ہے اسی کام کو اس باب میں مطالعہ کرنا ہے۔
وہ شرائط جو امتیاز میں معین ہوتی ہیں | میں مندرجہ ذیل فرق
و امتیازات سے یکے بعد
دیگرے بحث کروں گا۔

(۱) ان فرق و امتیازات سے جو بلا واسطہ محسوس ہو جاتے ہیں۔

(۲) ان سے جن کا استنباط ہوتا ہے۔

(۳) ان فرقوں سے جو کہوں میں سے جن لیے جاتے ہیں۔

وہ فرق جو براہ راست
محسوس ہوتے ہیں

ان کے لیے پہلی شرط یہ ہے کہ جن اشیاء کا
امتیاز ہونے والا ہے وہ زماناً یا مکاناً یا کیفاً
مختلف ہونی چاہئیں۔ بہ الفاظ دیگر عضو یا تی نقطہ

تقریباً ان کے لیے یہ ضروری ہے کہ یہ معین و متفاوت عصبی اعمال کا باعث ہوں۔ یگر جیسا کہ
ہم ابھی کہ چکے ہیں کہ یہ اگرچہ ناگویر شرط ہے مگر کافی شرط نہیں۔ اول تو عصبی اعمال
کافی طور پر معین و متفاوت ہونے چاہئیں سیاہ زمین پر سفید پٹی تو ہر شخص محسوس
کرنے پر مجبور ہے۔ اسی طرح ہلکے اور بھاری سُر کا فرق بھی ہر شخص کو محسوس
ہوگا۔ ان صورتوں میں امتیاز غیر ارادی طور پر ہو جاتا ہے۔ مگر جس حالت میں
خارجی فرق کم ہوتا ہے اس حالت میں امتیاز کے لیے مگن ہے بے حد توجہ
اور کوشش کی ضرورت ہو۔

دوسرے یہ کہ مختلف اشیاء کے جس ایک عضو کو ایک ہی وقت میں
نہیں بلکہ بتدریج ہونے چاہئیں۔ ہم وقت آوازوں کی نسبت تدریجی آوازوں
کا مقابلہ کرنا آسان ہے۔ اسی طرح دو وزنوں یا دو حرارتوں کو یکے بعد
دیگرے ایک ہی لمحہ سے پرکھنا سہل ہے بہ نسبت اس کے کہ دونوں ہاتھوں
سے ایک وقت میں کام لیکر مقابلہ کیا جائے۔ علیٰ ہذا روشنی کے رنگوں میں
امتیاز کرنے کے لیے آنکھ کو ایک سے دوسرے کی طرف پھرانے میں آسانی
ہوتی ہے تاکہ وہ دونوں ایک ہی شبکی حصہ کو متاثر کریں۔ پرکاری سونیوں
کے ذریعہ سے جلد کے مقامی امتیاز کی تحقیق کرنے میں یہ معلوم ہوا ہے کہ جب

یہ یکے بعد دیگرے جلد سے جلد میں کرتی ہیں تو یہ محسوس کرنا کہ یہ جلد کے مختلف نقطوں کو مس کر رہی ہیں، بہ نسبت اس کے سہل ہوتا ہے کہ جب ان کو ایک ساتھ ہی چھوا دیا جاتا ہے۔ موخر الذکر حالت میں کمر پیٹھ دان وغیرہ پر ممکن ہے نقاط پر کاریں دو یا تین انچ کا فصل ہو۔ مگر محسوس ایسا ہی ہو کہ دونوں سوئیاں ایک جگہ پیٹھ رہی ہیں۔ ذرا بچے اور بویں تو بچم وقت ارتسامات کا مقابلہ کرنا قریباً نامکن ہی ہوتا ہے۔ تدریجی ارتسام انہماز کے لیے اس قدر صحت کیوں ہوتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک ادراک کے بعد جب دوسرا ادراک ہوتا ہے اور جو پہلے ادراک کی مانند نہیں ہوتا تو اچانک تغیر ہو جانے کی بنا پر اس سے درحقیقت ایک حس تفاوت پیدا ہو جاتی ہے۔ اب جن چیزوں کے متعلق یہ حس ہو وہ کیسی ہی کیوں نہ ہوں لیکن اس میں شک نہ ہو کہ اس حس میں ایک خاص کیفیت ضرور ہوتی ہے مختصر یہ کہ یہ ان احساسات تغیر یا احساسات نسبت میں سے ہوتا ہے جس کے متعلق میں صبح ۱۸۲ میں بحث کر چکا ہوں جب ایک بار اس کو برا لکھتے کر دیا جاتا ہے تو اس کا محروم من ماقبل اور مابعد کی سکونی چیزوں کے ساتھ میں باقی رہتا ہے اور ہر قسم کو مقابلہ کے احکام صادر کرنے کے قابل کر دیتا ہے۔

اگر تدریجی حسوں میں فرق کم ہو تو تغیر حتی الامکان جلد ہونا چاہئے اور دونوں کا ذہن میں مقابلہ کرنا چاہئے تاکہ بہترین نتائج حاصل ہوں دو یکساں شراہوں کے ذائقہ میں اس طرح سے صحیح فرق معلوم نہیں ہو سکتا کہ ابھی دو عسری منہ ہی میں ہوتا یہی آوازوں اور حرارتوں وغیرہ کا حال ہے جن دو چیزوں کی حسوں کا ہنگو مقابلہ کرنا ہے ان دونوں کے آخری پہلوؤں کی حس ضرور ہونی چاہئے جس صورت میں فرق زیادہ ہوتا ہے ان میں یہ شرط کوئی اہمیت نہیں رکھتی اور اس حالت میں ہر قسم ایسی حس کا جس کا واقعی طور پر احساس ہو رہا ہے ایسی حس سے مقابلہ کر سکتے ہیں جس کا صرف ذہن میں وجود ہو۔ جس قدر زیادہ وقصہ حسوں کے مابین ہوتا ہے اسی قدر ان میں امتیاز یقینی ہوتا ہے۔

اس طرح پر دو چیزوں کے مابین جس فرق کا فوری طور پر احساس ہوتا ہے

وہ خود اس شے کے متعلق ہمارے کچھ کہنے سننے کی قابلیت سے بری ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ میں اپنی جلد پر دو علوہ نقاط کو مس کروں مگر یہ پہچان سکوں کہ کونسا نقطہ اوپر ہے اور کونسا نیچے۔ ممکن ہے میں موسیقی کی دو نوتوں کا اختلاف معلوم کر سکوں اور اس کے باوجود یہ نہ بتا سکوں کہ ان دونوں میں سے کس کا امتداد بلند ہے اسی طرح ممکن ہے کہ میں مشابہ رنگوں میں امتیاز کر سکوں اور مجھے اس کا پتہ نہ چلے کہ ان میں کونسا مائل بہ زردی ہے اور کونسا نیلگوں ہے یا ان دونوں میں اختلاف کس قسم کا ہے۔

میں پہلے بھی کہہ چکا ہوں کہ اگر ناصر کے فوراً ہی بدن آئے تو ان کے فرق کا احساس ہو جاتا ہے جب سے ناصر سے صر پر بالترتیب آتے ہیں تو یہ بالترتیب محسوس ہوتا ہے جس حالت میں فرق اس قدر خفیف ہوتا ہے کہ اس کا محسوس ہونا مشکل ہوتا ہے تو (کم از کم اپنی توجہ کے ردوبدل سے) ہم اس کو بار بار محسوس کرنا چاہتے ہیں۔ لیکن تکرار کے مختصر سے زمانہ میں فرق محسوس ہونے کے علاوہ ایسا بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ گویا دوسری شے میں شامل ہو گیا ہے اور جب تک یہ موجود ہوتی ہے اس وقت تک پہلی شے سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس حالت میں ذہن کا دوسرا معروض محض ناصر ہی نہیں بلکہ ایک بہت پیچیدہ شے ہوتا ہے یعنی ان کا سلسلہ اس طرح سے نہیں کہ پہلے صر اس کے بعد ناصر اور پھر ناصر بلکہ اس طرح سے ہے کہ پہلے صر پھر فرق پھر صر سے مختلف ناصر ذہن کی پہلی اور تیسری حالتیں سکونی ہیں۔ اور دوسری تیسری ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہمارے دماغ کچھ اس طرح کے بتے ہیں کہ صر کے بعد ہی ناصر کا آنا اور ان کو خالص باقی رکھنا ناممکن ہے اگر یہ خالص رہیں تو اس کے معنی یہ ہوں گے کہ ان کا موازنہ نہ ہو سکے گا۔ ہماری حالت تو یہ ہوتی ہے کہ کسی ایسی دماغی مشنری کی بدولت جس کے سمجھنے سے فی الحال ہمارا فہم قاصر ہے ہم فرق کو ان کے مابین محسوس کرتے ہیں جس کے معنی یہ ہیں کہ دوسری شے ناصر نہیں ہوتی بلکہ صر سے مختلف ناصر ہوتی ہے اور صر کے پہلے

واقع ہو جانے کے بعد ان کا خالص تصور کبھی ذہن میں نہیں ہوتا۔
 وہ فروق جن کا ہم کو اس قسم کے بلا واسطہ اور اکات کے فرق کو ان بالکل
 استنباط ہوتا ہے مختلف حالتوں کے ساتھ خلط نہ کرنا چاہیے جن میں کہ ہم
 اس بناء پر یہ استنباط کرتے ہیں کہ فلاں دو چیزوں میں فرق

ہونا لازمی کیونکہ ان میں سے ہر ایک کے متعلق ہم کو اس قدر واقفیت ہے کہ
 اس کی بناء پر ہم ان کو علیحدہ علیحدہ اقسام سے خیال کرتے ہیں دو تجربات کے
 مابین جب مدت زیادہ ہو جاتی ہے تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ پہلے تجربہ کی کوئی قطعی
 تمثال تو ہمارے ذہن میں محفوظ نہیں رہتی صرف اس کے متعلق چند واقعات
 یاد رہ جاتے جن پر ہم اپنی رائے قائم کرتے ہیں۔ مثلاً میں جانتا ہوں کہ گزشتہ
 ہفتہ کو دھوپ میں جتنی جھک تھی اتنی آج نہیں کیونکہ اس روز میں نے یہ کہا
 تھا کہ آج تو دھوپ آنچھیں چندھیائے دے رہی ہے اور آج اس کے متعلق
 میں یہ نہیں کہہ سکتا۔ یا میں اب اپنے آپ کو سال گزشتہ کی نسبت چاق و
 دچوند پاتا ہوں، کیونکہ اس وقت میں نفسیاتی غور و فکر نہیں کر سکتا تھا اور
 اب کرتا ہوں۔ ہم اپنے احساسات کا اکثر مقابلہ کیا کرتے ہیں جن کی کیفیت
 سے بروقت مقابلہ ہم بالکل واقفیت نہیں رکھتے۔ مثلاً لذات آلام وغیرہ
 اس قسم کے احساسات کی کوئی بین تمثال ذہن میں باقی رکھنا سخت مشکل ہے
 اور کئی لمحے میں ان لذت بخش تصور ہوتا ہے اور تصور الم المناک تصور ہوتا
 ہے۔ جنی نوع کی عام عقل ان کے خلاف ہے اور اس کو اس بات میں ہومر کے
 ساتھ اتفاق ہے کہ مصائب و آلام کی یاد دہن سے باعث مسرت ہو اور اس
 بات میں ایشیوں سے کہ مصیبت میں اس سے زیادہ مصیبت ناک کوئی بات
 نہیں ہوتی کہ انسان اپنی راحت کے زمانہ کو یاد کرے۔

مرکب کے اجزائے اس کے لیے اس اصول کو یاد رکھنا چاہیے کہ کسی مرکب
 ترکیبی کا معلوم کرنا اس وقت تک تحلیل نہیں ہوتی جب تک اسکے
 اجزائے ترکیبی کا دیگر مرکبات میں تجربہ نہ ہو چکا ہو۔
 ایسے مجموعہ کے اجزائے ترکیبی میں کبھی امتیاز نہیں ہو سکتا جو بالکل غیر متغیر ہوں

اور کہیں واقع نہ ہوتے ہوں۔ اگر تمام ٹھنڈی چیزیں تر اور تمام تر چمپیزیں ٹھنڈی ہوتیں تو ہم ٹھنڈک اور تری میں امتیاز کر سکتے۔ یا اگر تمام سخت چیزیں جلدیں چھتیں اور کوئی غیر سخت چیز جلد میں نہ چھبتی تو کیا ہم سختی اور چھتگی کا فرق معلوم ہو سکتا۔ اگر تمام سیال چیزیں شفاف ہوتیں اور کوئی غیر سیال شے شفاف نہ ہوتی تو سیال و شفاف کا امتیاز بھی نہ ہو سکتا۔ اگر گرمی کا دار و مدار بلندی پر ہوتا یعنی جس قدر زمین سے بلند ہوتے جاتے اسی قدر گرمی زیادہ ہوتی جاتی تو گرمی اور بلندی کے لیے ایک ہی لفظ کام دیتا۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم کو چند ایسے حس ہوتے رہتے ہیں جن کے متلازم ہمیشہ ایک ہی ہوتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان مجموعوں سے جن کے اندر یہ پائے جاتے ہیں ان کی تحلیل ہمارے لیے ناممکن ہے۔ پردہ شکم کا انقباض پھیپھڑوں کا پھیلاؤ بعض مفاصل کی گردش اور بعض عضلات کا سکڑنا اس کی مثال ہیں۔ ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ احساسات کے ان مجموعوں کے اسباب بھی مرکب ہوتے ہیں اور اسی سے ہم خود احساسات کی ترکیب کے متعلق نظریات قائم کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ امتزاج افعال اجتماع وغیرہ کی بناء پر مرکب ہو گئے ہیں۔ لیکن براہ راست تامل کے ذریعہ کبھی کوئی تحلیل نہیں ہوتی۔ اس کی ایک نمایاں صورت اس وقت نظر کے سامنے آتی ہے جب ہم جذبات پر بحث کریں گے۔ ہر جذبہ کی کچھ نہ کچھ خارجی علامتیں ہوتی ہیں مثلاً نفس کے تیزی، دل کی دھڑکن، چہرہ کی تمتاہٹ وغیرہ۔ یہ خارجی علامتیں جسمانی احساسات کا باعث ہوتی ہیں اور جذبہ کے ساتھ یہ جسمانی احساسات لازماً دو اٹا ہوتے ہیں۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بجائے خود اس کو ایک ذہنی حالت سمجھنا یا اس کو مذکورہ ادنیٰ احساسات سے جدا کرنا ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس کے متعلق یہ ثابت کرنا کہ یہ ایک جدا گانہ نفسی واقعہ اور بجائے خود ایک ذہنی حقیقت ہے ناممکن ہے خود مجھے اس کے مستقل وجود متعلق بہت ہی شک ہے۔

مختصر یہ کہ اگر کوئی مروض ایک وقت میں ہم پر کسی طرح سے عمل کرے فرض کرو کہ ۱۔ ج۔ ج۔ ۲۔ طریق پر تو ہم کو اس سے ایک ایسا ارتام

ہوتا ہے جو بعد ازاں اس معروض کے وجود کی علامت ہو جاتا ہے ، اور اب اس کی تحلیل اب -ج- د میں صرف آئندہ تجربات ہی سے ہو سکتی ہے جس کی طرف ہم اب متوجہ ہوتے ہیں۔

اگر کسی ایسے معروض کے کسی ایک وصف یا جزو کا ہم کو اس معروض سے پہلے تجربہ ہو لے اور کسی اور جگہ علیحدہ نظر آچکا ہو یا کسی اور طرح سے اس حد تک ہمارا معروض بن چکا ہو، کہ ہمارے ذہن میں اس کی واضح یا مبہم کوئی تمثال ہو، اور اس کو ب -ج- د سے کوئی تعلق نہ ہو تو وہ جزو اس مجموعی ارتسام سے علیحدہ ہو سکتا ہے کسی شے کی تحلیل کے معنی یہ ہیں کہ انسان اس کے ہر جزو پر علیحدہ توجہ کرے۔ یا اس میں ہر قسم کہہ چکے ہیں کہ کسی شے کی طرف متوجہ ہونے کی ایک صورت یہ ہو سکتی ہے، کہ ذہن اس شے کی ایک علیحدہ تمثال قائم کر کے اس تمثال کا اس شے کے ارتسام سے مقابلہ کرے توجہ تحلیل کے لیے شرط ہے اور تمثال جداگانہ توجہ کے لیے شرط ہے۔ پس نتیجہ یہ ہو کہ تمثال جداگانہ تحلیل کے لیے بھی شرط ہے صرف اس قسم کے عناصر جن سے ہم پہلے سے واقف ہوتے اور جن کی ہم علیحدہ تمثال قائم کر سکتے ہیں ان کا مجموعی حسی ارتسام میں امتیاز ہو سکتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمثال مجموعہ میں سے اپنی اصل کو علیحدہ کر لیتی ہے اور اس طرح سے مرکب ہمارے شعور کے لیے اجزاء میں منتزق ہو جاتا ہے یا اس میں جتنے واقعات اس امر کے ثابت کرنے کے لیے نقل کئے گئے تھے

کہ توجہ کے لیے داخلی محاکات لازمی ہے ان سب سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ امتیاز کے لیے بھی محاکات لازمی ہے اگر کمرے میں کسی شے کی تلاش مقصود ہو یا کتب خانہ میں کسی کتاب کو تلاش کرتے ہوں تو اگر اس کا نام جاننے کے علاوہ ہمارے ذہن میں اس کی شکل کی ایک جلی تمثال بھی ہو تو اس کے ملنے میں سہولت ہوگی۔ ورنہ سٹارٹر کی چینی میں ایسا شخص ہینگ کی تمیز نہیں کر سکتا جس نے خود ہینگ کو نہ چکھا ہو۔ ایک ٹھنڈے رنگ میں مہوور نیلے رنگ کی موجودگی کو اس وقت تک نہیں معلوم کر سکتا جب تک پہلے اس نے

خود نیلے رنگ کا مطالعہ نہ کیا ہو۔ فی الواقع ہم کو جتنے رنگوں کا تجربہ ہوتا ہے وہ مرکب ہوتے ہیں۔ یعنی خالص ترین اصلی رنگ بھی جب ہمارے سامنے آتے ہیں تو ان میں کچھ نہ کچھ سفیدی کا میل ہوتا ہے خالص سرخ یا خالص سبز یا خالص بنفشی رنگ کا ہیں کبھی تجربہ نہیں ہوتا۔ اور اس لیے ان کا ہم کو نام نہاد اصلی رنگوں میں جن سے ہم کو سابقہ بڑتا ہے کبھی امتیاز نہیں ہوتا مستعمل کو یاد ہو گا کہ زاید سرتی پر ایک آلاموسٹی کی آوازیں صرف اس وقت توجہ ہو سکتی ہے جب اس کو علاحدہ نکال کر دیکھ لیا گیا ہو اس صورت میں تشمل اس سے پیر ہوتا ہے اور اسی کے قریب آواز وہ مرکب سرتی میں بھی سن لیتا ہے۔

ایسے عناصر کا بھی امتیاز ہو سکتا ہے جو علاحدہ نہ ہو سکتے ہوں لیکن شرط یہ ہے کہ ان کے متلازمات متغیر ہوتے رہیں۔ حقیقت کے بہت ہی کم اجزاء ایسے ہوتے ہیں جو ہمارے سامنے بالکل منفرد آتے ہوں۔ بالعموم ایک مرکب منظر مثلاً ا ب ج د میں ا کے ساتھ جو کچھ ہوتا ہے وہ یہ ہے کہ ا کی قوت ب ج د کی نسبت سے زیادہ سے زیادہ لیکر کم سے کم تک ہوتی رہتی ہے۔ یا یہ ہوتا ہے کہ یہ اور مرکبوں میں اور اوصاف کے ساتھ مجتمع نظر آتا ہے مثلاً ا س ص، ا ط ن لک اگر حالات مفید ہوں تو تجربہ ا کے ان تغیرات میں سے کوئی سا تغیر اس میں اور اس کے متلازمات میں فرق محسوس کرنے کے میز اور منفرد ہونے کا باعث ہو جائے گا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا کوئی قطعی امتیاز نہ ہو گا بلکہ صرف ایک حد تک ہی ہو گا۔ لیکن یہی امتیاز اس مرکب کی تحلیل کا سبب بن جائے گا جس کا یہ ایک جزو تھا۔ اس عمل تفرید و امتیاز کو انتزاع کہتے ہیں اور جو جزو اس طرح سے منفرد ہوتا ہے اس کو متفرع کہتے ہیں۔ کسی کیفیت کے تغیر شدت سے انتزاع میں اس قدر مدد نہیں ملتی جتنی کہ ان مجموعوں کی کثرت اور تنوع سے ملتی ہے جن میں کہ یہ واقع ہوتی ہے جو شے کبھی ایک شے کا جزو معلوم ہوتی ہو اور کبھی دوسری شے کا

وہ دونوں سے علیحدہ ہو جاتی ہے اور ذہن کے لیے انتزاعی تفکر کا معرض بن جاتی ہے اس کو قانون افتراق بہ تغیر متلازمات کہہ سکتے ہیں۔ اس قانون کا عملی نتیجہ یہ ہے کہ جو ذہن اس کے ذریعہ سے کسی شے کو جدا کر لیتا ہے تو پھر جب کبھی اس کو اس سے کسی مجموعہ میں سابقہ پڑتا ہے تو وہ اس کو اس سے علیحدہ کر سکتا ہے۔

ڈاکٹر مارٹینیو اس قانون کی ایک عمدہ مثال دیتے ہیں۔ ایک سرخ ہاتھی دانت کا گنید نظر کے سامنے ایک لمحہ کے لیے لاکر ہٹا لیا جاتا ہے تو یہ اپنے بعد ایک ایسا ذہنی استحضار چھوڑتا ہے جس میں وہ تمام ارتسامات جو اس سے ہم کو ایک وقت میں ہوتے تھے غیر ممیز طور پر غلط ملط ہوتے ہیں۔ اس کے بعد اگر سفید گنید لایا جائے تو پہلے استحضار سے ایک کیفیت اپنے آپ کو علیحدہ کر لے گا اور اس کا رنگ نئے احضار کے تقابل کی وجہ سے توجہ کو اپنی طرف منطف کرے گا۔ اس کے بعد ذہن کروکہ بیضہ سامنے لایا جاتا ہے اس شکل کا فرق پہلے استحضار کی شکل کو ممیز کر دے گا۔ اس طرح ایک ایسی شے جو ہم کو ابتداءً محض ایک شے معلوم ہوتی تھی پہلے سرخ شے پھر سرخ گول شے وغیرہ بن جاتی ہے۔

کسی خاص شے کو مختلف مجموعوں میں دیکھنا کیونکہ اس کو ان سب سے یا ان میں سے کسی ایک سے علیحدہ ہو جانے اور شعور کے سامنے ایک منفرد شے کی حیثیت سے آ جانے کا باعث ہوتا ہے۔ یہ ایک حد تک سمجھ معلوم ہوتا ہے، لیکن اس کے متعلق یہاں غور و خوض کرنے کی چنداں ضرورت نہیں۔

اگر امتیازی نتائج کے ساتھ انسان کی کوئی ذاتی یا عملی غرض وابستہ ہو تو اس سے اسکی فرقوں کے دریافت کرنے کی قوت حیرت انگیز طور پر ذکی ہو جاتی ہے۔ مشق

مشق سے قوت
امتیاز بڑھ جاتی ہے

و محنت کا بھی امتیاز پر وہی اثر ہوتا ہے، جیسا کہ ذاتی دلچسپی کا۔ ان دونوں باتوں کی وجہ سے ذہن خفیف، خفیف فرقوں کو بھی اسی سہولت کے ساتھ

محسوس کر لیتا ہے۔ جس سہولت کے ساتھ بہ صورت دیگر صرف بڑے فرقوں کو محسوس کر سکتا تھا۔

جن افعال میں عضلات کو دخل ہوتا ہے۔ اس میں یہ شل سب سے زیادہ صادق آتی ہے کہ "مشق انسان کو مکمل کر دیتی ہے" لیکن عضلی کمالات کا انحصار ایک حد تک حسی امتیاز پر ہوتا ہے۔ بلیر ڈکھیل نے نشانہ لگانے، رے پر ناچنے کے لیے اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ انسان کو حس کے خفیف ترین فروق میں بھی امتیاز ہو اور وہ ان پر نہایت ہی صحیح عضلی حرکات کر سکے۔ خالص حسی حلقہ میں ہم دیکھتے ہیں کہ پیشہ ور خمدیار اور انکے والے خاص چیزوں کے متعلق خاص ہی امتیازی قابلیت رکھتے ہیں۔ ایک شخص پرانی مڈیر کی بوتل کے بالائی نصف وزیریں نصف کے ذائقہ میں تمیز کر سکتا تھا۔ دوسرا آٹے کو دیکھ کر یہ بتا سکتا ہے۔ گندم بارانی زمین کا ہے یا نہری زمین کا۔ لورا برجین جو انڈھی بہری اور گونگی تھی۔ اس نے اپنی قوت لمس کو اس قدر قوی کر لیا تھا کہ ایک شخص نے اس سے ایک بار مصالحتہ کیا تھا سال بھر کے بعد پھر اس شخص کو ملنے کا اتفاق ہوا تو ہاتھ کو چھو کر اس نے اس شخص کو پہچان لیا جو لیا پریس جو بصارت سماعت و گویائی کے فقدان میں لورا برجین کی بہن تھی۔ ہارن فورڈ کے بیت المعذورین میں اس کے صد ہا معذوروں کے کپڑوں کو دھوبی کے یہاں سے آنے کے بعد محض اپنی قوت شامہ کے ذریعے سے علحدہ کیا کرتی تھی۔

یہ واقعہ اس قدر معروف ہے کہ شاید کسی عالم نفسیات نے اس کو محتاج تشبیح نہیں سمجھا۔ غالباً انھوں نے اس کو محض یہ خیال کر کے نظر انداز کر دیا ہے کہ مشق لازمی طور سے قوت امتیاز کو زیادہ کر دیتی ہے۔ زیادہ سے زیادہ انھوں نے اس کے متعلق یہ کہا ہے کہ اس کی توجیہ توجیہ سے ہوتی ہے۔ ہم معمولی چیزوں کی طرف تو زیادہ متوجہ ہو کر تے ہیں۔ اور جس شے کی طرف ہم

متوجہ ہوتے ہیں اس کا ادراک ہم کو بہت دقیق ہوتا ہے۔ گویہ جواب صحیح ہے لیکن بہت ہی عام ہے۔ مگر ہم اس کے متعلق یہاں کچھ زیادہ کہہ ہی نہیں سکتے۔

باب ۱۶

استلاف

تصورات کی ترتیب | امتیاز کے بعد استلاف کا منبر ہے۔ ظاہر ہے کہ علمی تمام تر ترقی دونوں عملوں پر مبنی ہے کیونکہ ہماری تعلیم کے اثناء میں جو اشیاء پہلے سے مفرد معلوم ہوتی ہیں ان کی تحلیل اور تجزیہ ہوتا ہے۔ اور جو چیزیں علیحدہ اور متفرق معلوم ہوتی ہیں وہ یکجا ہو جاتی ہیں اور ذہن کے لیے مرکبات بن جاتے ہیں۔ پس تحلیل و ترکیب ان ذہنی افعال میں سے ہیں جو یکے بعد دیگرے مسلسل ہوئے چلے جاتے ہیں۔ ایک کا عمل دوسرے کے عمل کا استیصال کر دیتا ہے جس طرح چلنے میں انسان کے دونوں پاؤں کے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں اور باقاعدہ چلنے کے لیے دونوں ضروری ہوتے ہیں۔ اسی طرح تحلیل و ترکیب کا حال ہے کہ یہ دونوں کے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں اور باقاعدہ ذہنی ترقی کے لیے دونوں ناگزیر ہیں۔

ذہن میں تشالوات لمحوطات کے سلاسل کا تحلیل کے ذریعے سے گزرنا ایک تصور کے بعد دوسرے تصور کا بے سحاشا چلے جانا جن اشیاء میں کہ باہر سے بعد المشرقین ہو ان میں ذہن کا بلا تکلف ایک شے سے دوسری شے کی طرف گزرنا اور اس طرح سے گزرنا کہ اس تغیر سے

بادی النظر میں ہم خود چونک پڑیں لیکن جب بہ نظر غائر دیکھا جائے تو ان کے مابین ایسی کڑیاں نکلیں کہ جن کے موزوں و مسمولی ہونے سے انکار نہ ہو سکے۔ چشمہ فکر کی یہ پراسرار روانی قرہنا قرن سے ان لوگوں کی حیرت و استعجاب کا باعث ہوتی چلی آتی ہے جن کی توجہ کو اس سر وقت موجود رہنے والے اسرار کی طرف منحطف ہونے کا اتفاق ہوا ہے۔ علاوہ ازیں یہہ فلاسفہ سے اس امر کا بھی طالب ہوتا رہا ہے کہ وہ اس امر کو واضح الفاظ میں بیان کر کے اس کے اسرار کو کم کرتے رہا کریں۔ فلاسفہ نے جس مسئلہ کے تحقیق کرنے کی کوشش کی وہ یہ ہے کہ اذکار جن کے متعلق یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا یہ ایک دوسرے میں سے بھکتے چلے آتے ہیں ان کے تعلق کے اصول معلوم کریں جس سے ان کے عجیب و غریب ہمو جو دیت کی توجیہ ہو سکے۔

لیکن اس کے ساتھ ہی ایک ابہام پیدا ہو جاتا ہے کس قسم کا تعلق مراد ہے۔ آیا وہ تعلق جس کا خیال ہوتا ہے یا وہ تعلق جو افکار کے مابین ہوتا ہے۔ یہ دو بالکل ہی مختلف چیزیں ہیں اور ان میں سے صرف ایک میں اصول دریافت ہونے کی توقع ہو سکتی ہے۔ جن تعلقات کا خیال ہوتا ہے ان کی تعداد اس قدر کثیر ہے کہ ان کو آسانی کے ساتھ کسی اصول کے ماتحت نہیں لایا جاسکتا۔ ہر قابل اور اک تعقل کا خیال ہوتا ہے مثلاً ہمو جو دیت سلسل مشابہت تقابل تناقض علت و معلول وسیلہ و غایت جنس و نوع جز و کل جو ہر و عرض تجمیل و تاخیر صغیر و کبیر زمیندار و سراج آقا و لوکر اس کا علم خدا ہی کو ہے کہ یہ فہرست کہاں ختم ہوتی ہے کیونکہ بظاہر تو یہ نامتناہی معلوم ہوتی ہے۔ جس قدر اختصار و سادگی ممکن ہے وہ صرف اس قدر کہ ان علاقوں کو کم کر کے چند نمونوں تک محدود کر دیا جائے مثلاً جیسے وہ ہیں بلکہ بعض مصنف کلیات فہم کہتے ہیں۔ اب ہم جس کلیہ کو بھی لیں اس کے مطابق کسی ایک شے سے اور اشیاء کی طرف نہایت تیزی سے گزر جائینگے۔ اگر فکر کے ایک لمحہ اور دوسرے لمحہ کے مابین

اس قسم کا تعلق تلاش کرنا مقصود ہو تو ہمارا یہ باب بس اسی مقام پر ختم ہو گیا۔ کیونکہ ان کلیات کے متعلق مختصراً ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ سب کے سب ایسے علائق ہوتے ہیں جن پر غور و فکر ہو سکتا ہے۔ اور یہ کہ ذہن ایک شے سے دوسری شے کی طرف کسی معقول ہمنیدہ راستے سے جاتا ہے۔

لیکن فی الواقع کسی خاص راستے کو کونسی شے متعین کرتی ہے؟ ایک موقع پر ہم ا کے بعد ہی ب کا خیال کرنے لگتے ہیں اور دوسرے موقع پر ب کے بجائے ج کا خیال کرتے ہیں۔ کسی علمی یا عملی مسئلہ کے حل کے سچھے ہم برسوں سرکھپاتے ہیں لیکن ہماری تمام جدوجہد بے سود ہوتی ہے وہ کسی طرح سے حل نہیں ہوتا۔ لیکن ایک روز بازار میں چلے جاتے ہیں اور توجہ اس مسئلہ سے کھینچ کر دور ہوتی ہے کہ اچانک اس کا حل اس طرح سے ذہن میں آجاتا ہے کہ گویا اس کی کبھی تلاش ہی نہ کی تھی ممکن ہے کہ یہ کسی پاس کی شے سے سوجھ لیا ہو اور ممکن ہے کہ کوئی ایسی شے ہی نہ ملے جس کو اس کے سوجھ جانے کی علت قرار دے سکتے ہوں یہ سب کیوں ہوتا ہے؟

اس حقیقت کو تسلیم کرنا پڑے گا کہ فکر عجیب و غریب حالات کے تحت عمل کرتا ہے۔ ہم میں سے ہر ایک کے ذہن میں محض معقولیت کا صرف ہزار میں سے ایک حصہ کا امکان ہوتا ہے۔ ان میں جو لاطایل اور نام غیر معقول مفروضات اور غیر مربوط خیالات گزرتے ہیں ان کو کون شمار میں لاسکتا ہے۔ اس امر پر کون قسم کھا سکتا ہے کہ تعقبات اور غیر معقول آراء کے مقابلہ میں صحیح اعتقادات میرے ذہن کے اندر زیادہ ہیں۔ بائیں ہمہ ہمارے فکر کے کارآمد و ناکارہ دونوں اجزاء ایک ہی طرح پیدا ہوتے ہیں۔

یہ تو اینٹیں زماخی ہیں | ایسا معلوم ہوتا ہے کہ کچھ میکا نیکی شرطیں جن پر فکر مبنی ہوتا ہے اور جن کے متعلق کم از کم یہ کہا جاسکتا ہے

کہ یہ اس ترتیب کو متعین کرتی ہیں جس کے مطابق اس کو معروضات کا مقابلہ و انتخاب کے لیے اعضاء ہوتا ہے۔ خود اس امر سے ذہن اس طرف منتقل ہوتا ہے کہ لاک اور ماضی قریب کے بہت سے یورومین عملکے نفسیات فکر کی رکاوٹوں اور عقل کی پریشان کن پیچوں اور نا کامیوں کی توجیہ کے لیے کسی میکانیکی عمل سے مدد لینے پر مجبور ہیں یہ امداد ان کو قانون عادت سے ملتی ہے جس کو ہم اب ایتلاف مقارنت کہتے ہیں۔ لیکن ان مضمونوں کے ذہن میں یہ بات کبھی نہیں آتی کہ جو عمل فی الواقع ذہن میں بعض تصورات و نتائج پیدا کر سکتا ہے اس سے اور تصورات و نتائج بھی پیدا ہو سکتے ہیں۔ اور جو عاداتی ایتلافات فکر کی ترقی کا باعث ہو سکتے ہیں وہ بھی اسی میکانیکی ذریعے سے آسکتے جس ذریعے سے وہ ایتلافات پیدا ہوتے ہیں جو اس کے سدراہ و مزاحم ہوتے ہیں اسی وجہ سے ہارٹلی کہتا ہے کہ ہمارے اذکار کے تحلیل کی توجیہ کے لیے عادت بالکل کافی ہے۔ یہ دعویٰ کر کے وہ مسئلہ کے صحیح علی پہلو کے مقابل آجاتا اور معقول و غیر معقول دونوں ایتلافات پر ایک ہی نقطہ سے بحث کرنا چاہتا ہے۔ ایک شخص کے ذہن میں ۲ کا خیال آنے کے بعد ہی دوسرے لمحہ میں ۱۰ کا خیال آجاتا ہے وہ ادب کا ہمیشہ ایک ساتھ کیوں خیال کرتا ہے۔ اس قسم کے مظاہر کی ہارٹلی دماغی عضویات سے توجیہ کرنا چاہتا ہے۔ میرا خیال یہ ہے کہ وہ اصل امور میں صحیح راہ پر ہے۔ میں صرف ان امتیازات کی مدد سے جو اس نے نہ کئے تھے صرف اس کے نتائج کی نظر ثانی کر دینا چاہتا ہوں۔

اشیاء کا ایتلاف
موتاً ہے نہ کہ
تصورات کا

خط سے بچنے کے لیے اگر ہم صاف طور پر یہ کہیں تو کچھ نامناسب نہ ہو گا کہ لفظ ایتلاف جس حد تک معقول کے لیے ہے یہ ان اشیاء کے لیے ہوتا ہے جن کا خیال ہوتا ہے یعنی ذہن میں تصورات کا نہیں بلکہ اشیاء کا ایتلاف ہوتا ہے ہم ایتلاف تصورات سے نہیں بلکہ ایتلاف اشیاء سے بحث کریں گے اور جس حد تک

کہ یہ علت کیلئے ہوتا ہے یہ دماغ کے اعمال کے باہر ہوتا ہے۔ یہی وہ اعمال ہیں جو خاص طرح سے مرتب ہو کر اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ تبدیلی کن اشیاء کا خیال ہوگا۔

اساسی اصول | اب میں یہ ثابت کرنے کی کوشش کروں گا کہ امتیلاف کا

عصبی عادت کے قانون کے علاوہ کوئی اور اساسی قانون ہے ہی نہیں۔ ہمارے فکر کا تمام تر مواد اس امر پر مبنی ہوتا ہے کہ کس طرح سے نفس کروں گا ایک ابتدائی عمل ایسے کسی دوسرے ابتدائی عمل کو نتیجہ کر دینے پر مائل ہوتا ہے جس کو یہ کبھی پہلے نتیجہ کر چکا ہے۔ لیکن پورے دماغی عمل کی نوعیت کا تعین ابتدائی کارفرما اعمال کی تعداد اور ان اعمال کی نوعیت سے ہوتا ہے جو کسی خاص وقت میں دیگر اعمال کو نتیجہ کرنے میں سرگرم کار ہوتے ہیں۔ اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ یہی اعمال اس معروض کو متعین کرتے ہیں جس کا اس وقت خیال ہوتا ہے۔ اب اس معروض کی نوعیت کے اعتبار سے اس کے مختلف نام ہوتے ہیں یعنی اس نتیجہ کو امتیلاف، مقارنت، امتیلاف مشابہت یا تقابل یا اور کچھ کہا جاتا ہے ان حالتوں میں سے ہر ایک حالت میں اس کی سیدائش کی توجیہ ان ابتدائی دماغی اعمال کے محض کمی تغیرات سے ہوتی ہے جو ذرا دیر کے لئے قانون عادت کے ماتحت عمل کر جاتے ہیں۔

میں نے اپنے دعوے کو بہت ہی مختصر طور پر بیان کیا ہے۔ مگر ابھی یہ اور واضح ہوا جاتا ہے اور ساتھ ہی بعض مغل ہونے والے اجزاء بھی سامنے آجائیں گے جو عصبی عادت کے قانون کے ساتھ عمل کرتے ہیں۔

اس لئے ہم قانون ذیل کو آئندہ استدلال کی بنیاد ماننے لیتے ہیں کہ جب کبھی دو ابتدائی دماغی عمل ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے عمل کرتے ہیں تو بعد میں اگر ایک ان میں سے دوبارہ واقع ہوتا ہے تو یہ اپنے ساتھ دوسرے کو بھی نتیجہ کر دینا چاہتا ہے۔

لیکن واقعہ یہ ہے کہ ہر ابتدائی عمل مختلف اوقات میں بہت سے اعمال کے ساتھ نتیجہ ہو چکتا ہے اب ان مختلف اعمال سے کون سے

عمل کو مہتیج کرے۔ یہ ایک تیرھی کھیہ ہو جاتی ہے۔ فرض کرو کہ ہم کو اس وقت ڈر مہتیج کر رہا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ اس کے بعد ہیجان میں آئے یا جہ اس سوال کا جواب دینے کے لیے ہم کو ایک اور کلیہ قائم کرنا چاہیے یہ کلیہ عصبی تناؤ اور جمع مہیجات ناقص و خفستہ (یعنی ایسے مہیجوں کا جمع ہو جانا جن میں سے ہر ایک بجائے خود نمایاں نتیجہ پیدا کرنے سے قاصر ہوتا ہے) پر مبنی ہوگا۔ اگر مرتضیٰ قطعہ کے علاوہ کوئی اور قطعہ ۵ حالت نیم ہیجان میں ہے جو پہلے ۱ کے ساتھ نہیں بلکہ صرف ب کے ساتھ مہتیج ہوا تھا تو اب جہ نہیں بلکہ ب مہتیج ہوگا مختصر اہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ

کسی خاص وقت پر ترش غشائے دماغ کے کسی ایک نقطہ میں فعلیت کی جو مقدار ہوتی ہے وہ اس کے اندر باقی تمام نقاط کے اس کی طرف ہیجان خارج کرنے کے رجحانات کا مجموعہ ہوتی ہے اور ان رجحانات کی تکی و مہیسی اول تو اس پر مبنی ہوتی ہے کہ کتنی بار ہر دوسرے نقطہ کا ہیجان نقطہ مذکور کے ہیجان کے ساتھ خارج ہوا ہے دوسرے ان ہیجان کی شدت کے درجہ پر مبنی ہوتی ہے تیسرے اس امر پر کہ کوئی ایسا مخالف نقطہ تو نہیں ہے جو عملاً و فعلاً نقطہ مذکور سے غیر متعلق ہو اور اس کی طرف اخراجات منتقل ہو جائیں۔

قانون اساسی کو نہایت ہی پیچیدگی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے۔ لیکن آخر میں جا کر یہ بالکل سادہ و واضح ہو جائے گا۔ فی الحال ہم خیال و تصور کے ان خود رو سلسلے سے بحث کرتے ہیں جو عالم تخیل یا سوچنے میں پیدا ہوتے ہیں۔ کسی مخصوص مقصد یا غایت کو پیش نظر رکھ کر ارادہ مصروف فکر ہونے کا ذکر بعد میں آئے گا۔

فکر کے خود رو سلسلے اپنے تصورات کو مجتمع کرنے کے لیے ہم لاکسی ہال کے دو مصرع لیتے ہیں۔

تین جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں کا دار ہوں، کیونکہ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی اور شک نہیں کہ زمانوں

ایک ترقی کنناں غایت پائی جاتی ہے۔ قابل غور بات یہ ہے کہ جب ہم ان میں سے ایک مصرعہ کو زبانی پڑھتے ہیں تو زمانوں تک پہنچ جانے کے بعد دوسرے مصرعہ کا وہ حصہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اور گویا یوں کہو کہ لفظ زمانوں سے نکلتا ہے ہمارے حانظہ میں سے بھی کیوں نہیں نکل پڑتا اور کل الفاظ کے مفہوم کیوں ضبط نہیں کر دیتا۔ اس کی صرف یہ وجہ ہے کہ جو لفظ زمانوں کے بعد ہے اس کے دماغی اعمال محض لفظ زمانوں ہی سے متہیج نہیں ہوئے بلکہ اس سے اور ان الفاظ سے ملکر متہیج ہوئے ہیں جو زمانوں سے پہلے ہیں۔ لفظ زمانوں اپنے قومی ترین عمل کے وقت بلا کسی لحاظ کے "کا" یا "تیں" کی طرف لے جائے گا۔ اسی طرح اس کے ماتسل کے الفاظ (جن کا تناؤ اس وقت لفظ زمانوں کی نسبت بہت ہی کمزور ہے) بلا کسی لحاظ کے ان الفاظ کی طرف لیجاؤں گے جن سے انھوں نے مختلف اوقات میں ترکیب پائی ہے لیکن جب میں جو کہ وقت کی سب سے اگلی صفوں میں اس کے زمانوں کے اعمال ایک ساتھ دماغ میں متہیج ہوتے ہیں تو ان میں سے آخری انتہائی شدت کے ساتھ ہوتا اور باقی بھی حسب ترتیب ایک حد تک متہیج ہوتے ہیں۔ اب قوی ترین راہ ہیجان وہ ہوگی جو یہ متفقہ طور پر قائم کریں گے اور زمانوں کے بعد جو لفظ آئے گا وہ میں نہیں بلکہ "کا" ہوگا۔ کیونکہ دماغی اعمال اس سے پہلے صرف لفظ زمانوں میں کے ساتھ متہیج نہیں ہوئے بلکہ ان الفاظ کے ساتھ متہیج ہوئے ہیں جن کا عمل اس وقت کمزور پڑتا جا رہا ہے مگر حاشیہ سے متاثر ہونے کی یہ عمدہ مثال ہے۔

لیکن اگر الفاظ ماتسل میں سے کوئی سا (مثلاً وارث) کسی ایسے دماغی لفظ سے نہایت ہی قوی ربط رکھتا ہے جو تجربہ میں لاکسی ہال کی نظر سے کوئی تعلق ہی نہ رکھتا ہو۔ مثلاً اگر پڑھنے والا دیکھتے ہوئے دل سے کسی ایسی وصیت نامہ کے لینے کا انتظار کر رہا ہو جس سے اس کو کروڑپتی بن جانے کی توقع ہو تو غالباً لفظ وارث پر آکر مصرعہ کے الفاظ کی راہ ہیجان

میں اچانک خلل واقع ہو جائے گا۔ اس کا جذباتی شوق اس لفظ میں اتنا
توسی ہو گا کہ اس کے خاص ایتلافات الفاظ کے مجموعی ایتلافات پر غالب
آجائیں گے اس کو اچانک اپنی صورت حال کا خیال آجائے گا اور نظم کا
خیال قطعاً اس کے ذہن سے اتر جائے گا۔

کتاب ہذا کے مصنف کو ہر سال بہت سے طلبہ کے نام یاد کرنے پڑتے
ہیں جو حسب ترتیب حروف تہجی درس گاہ میں بیٹھتے ہیں۔ کچھ دنوں کے
بعد اس کو نشت گاہ کے اعتبار سے ان کے نام یاد ہو جاتے ہیں لیکن
شروع سال میں ان میں سے اگر کوئی راہ میں کہیں ل جاتا ہے تو چہرہ
دیچھ کر نام ہرگز یاد نہیں آتا بلکہ اس کے دیکھنے سے درس گاہ میں سکی
نشت اس کے آس پاس جو لوگ بیٹھتے ہیں ان کے چہرے اور پھر حروف
تہجی کے اعتبار سے اس نام کی ترتیب یاد آتی ہے اور آخر کار ان تمام مقدمات
کے بعد اس کا نام ذہن میں آتا ہے۔

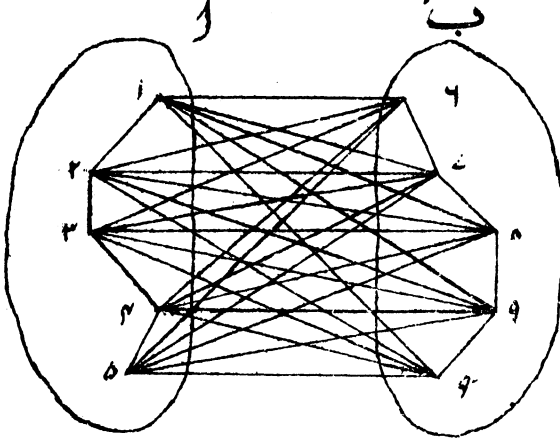
ایک باپ اپنے ہاتوں کو یہ دکھانا چاہتا ہے کہ میرے بیٹے نے جو ایک گونہ کند
ذہن بھی ہے (تعلیم طفلی یعنی کنڈر گارٹن میں کس قدر ترقی کی ہے۔ چاقو کو منیر سیدھا
کھڑا کر کے وہ اپنے بچے سے سوال کرتا ہے کہ بیٹا اس کو کیا کہتے ہیں۔ بچہ فوراً جواب
دیتا ہے کہ میں تو اس کو چاقو کہتا ہوں۔ ہر چند باپ سوالات میں الٹ پھیر کرتا ہے
لیکن وہ چاقو ہی بتاتا ہے۔ آخر میں اس کو یاد آتا ہے کہ بچوں کو سمجھانے کے لیے
چاقو نہیں بلکہ پیل استعمال کی جاتی ہے اور وہ جب پیل نکال کر اس کو سیدھا
کھڑا کر کے پوچھتا ہے کہ اس کو کیا کہتے ہیں۔ تو اب بچہ مطلوبہ جواب دیدیتا
ہے کہ میں اس کو انتصابی کہتا ہوں۔ انتصابی کے پہنچ ہونے سے پہلے
تجربہ تسلیم طفلی کو اپنے تمام اجزاء کی قوت صرف کرنی پڑی تب
کہیں جا کر بچہ کو انتصابی یاد آیا۔

اعادہ کمال اگر خارجی اثرات عمل نہ کریں تو قانون ایتلاف مرکب
کا کمال عمل یہ ہونا چاہیے کہ ذہن مقرون یادداشتوں میں
اس طرح سے مبتلا ہو کہ کسی واقعہ کا کوئی ادنیٰ سا جزو بھی حذف نہ کر سکے

مثلاً فرض کرو کہ ہم کسی دعوت کا خیال کرتے ہیں۔ جس شے کو یادداشت میں لانے کے لیے دعوت کے تمام عناصر مجتمع ہوں گے وہ پہلا وہ مقرون واقعہ ہو گا جو اس موقع پر ہوا۔ اس کے بعد کا واقعہ صرف اس صورت میں یاد آئے گا جب اس واقعہ کی تمام جزئیات مگر اس کے یاد دلانے کی کوشش کریں گی۔ علیٰ ہذا اس کے بعد کا واقعہ اس کی جزئیات سے یاد آئیگا مثلاً اگر ۱-۲-۳-۴-۵ وہ عصبی اجزاء ہیں جو دعوت کے آخری کام میں متہجج ہوئے تھے اور اس کام کا ہم نام رکھیں اور ۶-۷-۸-۹-۱۰ وہ حصے ہیں جو کہ پہلی شب میں مکان پر واپس ہوتے وقت متہجج ہوئے تھے جس فعل کو ہم ب کے نام سے موسوم کرتے ہیں تو ۱ کے خیال سے ب کا خیال لازمی طور پر پیدا ہو جائے گا کیونکہ ۱-۲-۳-۴-۵ میں ان راستوں سے جن سے کہ دراصل ۶ کی طرف منتقل ہوئے ۶ کی طرف منتقل ہو جائیں گے اسی طرح سے یہ ۷-۸-۹-۱۰ کو بیدار کریں گے اور یہ آخری جزو ایک دوسرے کے عمل کو بھی قوی کریں گے کیونکہ ب کا تجربہ کے وقت یہ ایک ساتھ متہجج ہو چکے ہیں۔ شکل نمبر ۵ میں خطوط ب کے اجزاء سے تریبی کے اخراجات کے جمع ہونے اور ان کے مجموعی اثر کے اس قدر قوی ہو جانے کو ظاہر کرتے ہیں جس سے ب کے کل کا کل متہجج ہو جاتا ہے۔

تمام اقسام ایتلاف کو ظاہر کرنے کے لیے سب سے پہلے حلٹن نے لفظ اتمام استعمال کیا تھا جس قسم کے اہمال کا ہم ذکر کر آئے ہیں ان کو نہایت شد و مد کے ساتھ اتمام کہا جاسکتا ہے کیونکہ اگر کوئی شے ان کی راہ میں حاصل نہ ہو تو یہ لازمی طور پر فکر پر تجربہ ماضی کے بڑے بڑے سلال کے کامل انعکاس کا باعث ہوں گے۔ اس کائل اتمام سے بچنے کی صرف دو صورتیں ہو سکتی ہیں۔ اول تو یہ کہ کوئی نیا اور قوی حسی ارتسام ہو یا پہلی دماغی قطعات میں سے کسی قطعہ میں ایسا قوی رجحان ہو کہ وہ دماغ کے منحرف حصہ میں ہیجانات کو خود بخود خارج کر سکے۔ اس قسم کا رجحان لفظ "وارش" میں موجود تھا۔ جو ہماری پہلی مثال یعنی لاسلی ہال کے مصرعہ میں تھا۔ اس قسم کے

روحانات کیونکر قائم ہوتے ہیں اس کی ہم کو ابھی تحقیق کرنی ہوگی اور ذرا ہنریاری و احتیاط کے ساتھ تحقیق کرنی ہوگی۔ اگر یہ موجود نہ ہوں تو تماشائے باطنی سے ایک بار پردہ اٹھ جائے بعد ایک حرف ذہن کے سامنے آئے



شکل نمبر ۵

اور جب تک کوئی خارجی آواز نظر یا لمس لوح فکر کا رخ نہ بدل دے اس وقت تک اس کا سلسلہ کسی طرح سے ختم نہ ہو۔

ہم اس عمل کو غیر ناقص اتمام یا کامل اعادہ نام رکھے لیتے ہیں۔ اس عمل کا کامل طور پر واقع ہونا تو بہت ہی مشکوک ہے۔ لیکن اس امر کا بھی بلا کسی وقت کے پتہ چل سکتا ہے کہ بعض ذہنوں میں بعض کی نسبت اس قسم کے طرز فکر کا بہت زیادہ رجحان ہوتا ہے۔ وہ باوقوفی بڑھیاں وہ خشک اور بے تحیل وجود جو ان واقعات میں سے جن کو وہ بیان کرنا چاہتے ہیں خفیف ترین جزئیات کو بھی معاف نہیں کرتے اور جن کے سلسلہ بیان میں غیر ضروری اجزاء بھی اسی شد و مد سے نمایاں ہوتے ہیں جس قدر کہ حضرت مدنی واقعہ اہلی کے غلام ہر تدم پر ٹھوکر کھانے والے ایسے لوگوں سے سب کم و بیش واقف ہوتے ہیں۔ طرہی ادبیات نے ایسے لوگوں سے بہت کچھ کام لیا ہے۔ جیولٹ کی دایہ اس قسم کی شخصیت کی مشہور مثال ہے

جارج ایلٹ کی دیہاتی سیتھیں اور ڈکنس کے یہاں بعض اشخاص اس کی نہایت عمدہ مثالیں ہیں۔

مس آئین کے ناول ایما میں مس بیٹس کی شخصیت بھی اس قسم کی ذہنیت کی ایک عمدہ مثال ہے۔ دیکھو وہ کس طرح سے اتمام کرتی ہے۔ مس بیٹس نے کہا، تم نے کہا سنا ہوگا۔ مسٹر نائٹلی آخر تم نے کہاں سنا لیا ہوگا۔ کیونکہ ابھی پانچ منٹ نہیں گزرے کہ مجھے منر کول کا خط پہنچا پانچ منٹ سے زیادہ نہیں ہوئے۔ کیا زیادہ سے زیادہ دس منٹ ہوئے ہوں گے کیونکہ میں اپنی ٹوٹی اور جاکٹ پہن کر باہر نکلنے کے لیے تیار ہی ہوئی تھی اور بیٹی سے گوشت کے متعلق کہنے جاری تھی جین راستہ میں کھڑی ہوئی تھی کیوں جین تم راستہ میں نہ کھڑی تھیں؟ کیونکہ والدہ کو اس امر کا اندیشہ تھا کہ ہمارے یہاں گوشت کو ٹھیک کرنے کے لیے کافی بڑی کڑھائی نہیں ہے۔ اس لیے میں نے کہا کہ میں جا کر دیکھ آتی ہوں۔ اور جین نے کہا تم کیوں جاتی ہو تمہیں تو کچھ زکام سا ہو رہا ہے میں جا کر دیکھ آتی ہوں۔ بیٹی باورچیخانہ کو دھو رہی تھی۔ میں نے کہا، اوہ میری پیاری میں نے کہا اور بس اس وقت رقعہ ہو سچا۔ کوئی مس ہائٹس ہیں۔ بس میں اتنا جانتی ہوں کہ ہاتھ کی کوئی مس ہائٹس ہیں۔ لیکن مسٹر نائٹلی تمہیں اس کی کیونکر خبر ہوئی ہوگی کیونکہ جس وقت مسٹر کول نے منر کول سے اس کے متعلق کہا وہ بیٹھیں اور انھوں نے مجھ کو لکھا۔ ایک مس ہائٹس۔

اعادہ ناقص یا
جزوی اعادہ

اس واقعہ سے ہم کو یہ سمجھنے میں مدد ملے گی کہ معمولاً ہمارے نقورات کی خود روموج قانون اعادہ کامل کے کیوں تابع نہیں ہوتی۔ تجربہ ماضی کے کسی احیا میں بھی ہمارے فکر کے تمام اجزاء اس امر کا تعین کرنے میں کہ اس کے بعد کونسا خیال آئیگا مادی طور پر عمل نہیں کرتے۔ ہمیشہ یہ ہوتا ہے کہ کوئی خاص جزو کل پر غالب ہوتا ہے۔ ایسی صورت میں اس کے خاص رجحانات و امتیانات ان سے مختلف ہوتے ہیں جو اس کے اور دیگر اجزاء کے مابین مشترک ہوتے ہیں

اور چونکہ یہ چاہے گا کہ اپنے ان ملحقہ اجزا کو مستحیج کرے اس لیے ہمارے تخلیہ کی شاہراہ سے علیحدہ جائے گا۔ جس طرح اہل تجربہ حسی میں ہماری توجہ موجودہ ارتسامات میں سے بعض ارتسامات کی طرف خاص طور پر مبذول ہو جاتی ہے اسی طرح ان ارتسامات کے اعادہ میں بھی اسی قسم کی توجہ سے جانب داری کا اظہار ہوتا ہے اور بعض اجزاء بہت زیادہ نمایاں ہوتے ہیں یہ اجزاء کون سے ہوں گے؟ اس امر کا تخلیہ خود رو کی اکثر حالتوں میں پہلے سے متعین کرنا بہت مشکل ہوتا ہے۔ ذہنی اصطلاحات میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ نمایاں اور طاقت ور اجزاء وہ ہوتے ہیں جن سے ہم کو دلچسپی زیادہ ہوتی ہے۔ دماغی اصطلاحات میں اگر بیان کیا جائے تو قانون شوق و دلچسپی کی یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ ہمیشہ کوئی ایک دماغی عمل باقی تمام اعمال پر غالب رہتا ہے جو کسی اور جگہ ہیانات کا باعث ہوتا ہے۔

مسٹر ہاگسن کہتے ہیں کہ حمام میں دو عمل ہمیشہ جاری رہتے ہیں۔ ایک عمل انحطاط فرسودگی و خرابی کا ہوتا ہے اور دوسرا عمل تازگی پیدائش اور تعمیر کا ہے۔ کچھ نقاط استحکام کا کوئی معروض شعور میں اصلی حالت پر کبھی باقی نہیں رہتا بلکہ فرسودہ ہو کر نامعلوم ہو جاتا ہے۔ لیکن معروض کے وہ حصے جن میں دلچسپی ہوتی ہے وہ اس تدریجی انحطاط کے میدان کا مقابلہ کرتے ہیں کچھ نقاط اجزائے معروض کی یہ عدم مساوات (یعنی اس کے بعض کا غیر دلچسپ اور قابل انحطاط ہونا اور بعض کا دلچسپ اور ناقابل انحطاط ہونا) ایک عرصہ کے بعد ایک نیا معروض بنا دیتی ہے۔

صرف جس حالت میں دلچسپی کل اجزاء پر مساوی تقسیم ہوتی ہے اس حالت میں اس قانون کا خلاف ہوتا ہے۔ جن ذہنوں میں دلچسپیوں کی تنوع اور شدت سب سے کم ہوتی ہے وہ اس قانون کے بہت کم تابع ہوتے ہیں۔ یعنی جن کا جمالی احساس بالکل ضعیف ہوتا ہے وہ البتہ اپنے مقامی و شخصی واقعات کے بعینہ نفسی سطحوں میں گرفتار رہتے ہیں۔

لیکن ہم میں سے اکثر کی ذہنی حالت اس سے بہتر ہوتی ہے اور

تخیل کچھ بے قاعدہ طور پر رواں رہتا ہے۔ یعنی ہر چھپیدہ اٹھنا میں دلچسپی چونکہ ہمیشہ کسی جزو سے ہوتی ہے اس کے اعتبار سے تخیل کی موج بھی طرزی تشریحی رہتی ہے۔ چنانچہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ہم تقریباً مسلسل لمحوں میں اپنے کو دو ایسی چیزوں کے متعلق سوچا ہوا پاتے ہیں جن میں زمان و مکان کے اعتبار سے بعد المشرقین ہوتا ہے۔ جب تک کہ ہم اپنے تخیل کے ہر ایک قدم کا نہایت ہی ہوشیاری کے ساتھ اعادہ نہیں کرتے اس وقت تک ہم کو اس کا پتہ نہیں چلتا کہ کس قدر معمولی طور پر ہم قانون ہاگس کے مطابق ایک شے سے دوسری تک پہنچے ہیں۔ مثلاً اب ۱۸۷۶ء میں اپنے گھنٹہ کی طرف دیکھنے کے بعد اپنے آپ کو لیگل ٹنڈر نوٹس کے متعلق سینیٹ کی ایک حال کی تجویز کے متعلق مصروف فکر پاتا ہوں گھڑیال کے گھنٹہ سے مجھے اس شخص کی شبیہ یاد آتی ہے جس نے اس کی مرمت کی تھی۔ اس سے میرا ذہن جوہری کی دکان کی طرف منتقل ہوتا ہے جہاں کہیں نے اسکو پہلی مرتبہ دیکھا تھا اس دکان سے مجھے قمیص کے بنوں کا خیال آتا ہے جو میں نے اس دکان سے خریدے تھے ان سے سوئچی تمیت اور اسکے گرنے کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اس سے امریکن نوٹوں کی قیمت کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے اور پھر خیال آتا ہے کہ یہ کتنے عرصہ تک چل سکتے ہیں اور اس سے قدرتی طور پر یارڈ کے تجویز کا خیال آتا ہے۔ ان تشاہات میں سے ہر ایک دلچسپی کے مختلف نقاط رکھتی ہے جن نقاط سے میرے فکر کی راہ متعین ہوتی ہے ان کا پتہ چل سکتا ہے۔ گھڑیال کا گھنٹہ ایک لمحہ کے لیے اس کا سب سے دلچسپ حصہ تھا۔ کیونکہ شروع میں اس نے نہایت ہی سریلی آوازیں بیجا شروع کیا لیکن رفتہ رفتہ اس کی آواز خراب ہو گئی جس سے مجھے ایک طرح کی ناکامی سی ہوئی۔ اگر یہ کوفت نہ ہوتی تو ممکن ہے اس سے میرا ذہن اپنے اس دوست کی طرف منتقل ہوتا جس نے یہ مجھ کو دیا تھا۔ یا گھنٹہ سے متعلق ہزار ہا واقعات میں سے اور کوئی واقعہ یاد آجاتا۔ جوہری کی دکان سے بنوں کی طرف

خیال منتقل ہو کیوں کہ اس کے تمام سامان میں صرف بن ہی ایک ایسی چیز تھے جن میں اپنے ہونے کی دلچسپی تھی۔ بنوں کے ساتھ جو دلچسپی تھی اس نے اس شے کی طرف ذہن کو منتقل کیا جس کے بن بنے ہوئے تھے۔ الج۔ ہر شخص کسی لمحہ میں روانی تخیل کو روک کر یوں اگر سوچنے لگے کہ جو خیال مجھے اس وقت ہو رہا ہے یہ کیوں ہوا تو اس کو اختصارات کا ایک ایسا سلسلہ مل جائے گا جس کی ہر کڑی قربت و دلچسپی سے آپس میں گزری ہوئی ہوگی۔ ایتلاف نظورات کا یہ معمولی عمل ہے جو عام اذہان میں خود بخود جاری رہتا ہے۔ ہم اس کو معمولی یا مخلوط ایتلاف کہہ سکتے ہیں۔ اور اگر پسند کر لیا جائے تو جزوی یا ناقص اعادہ کہیں۔

(جزوی اعادہ میں کن کن اجزا کا تکرار ہوتا ہے فرض کرو کہ گزرنے والے خیال کا ایک حصہ اس قدر دلچسپ تھا کہ وہ اپنے علاحدہ موقوفہ قائم کر جاتا ہے جن کا آنے والے خیال میں غرض غالب ہوتا ہے۔ اب کیا ہم بنا سکتے ہیں کہ اس کے کون کون سے اجزاء عمل کریں گے کیونکہ وہ بہت ہوتے ہیں چنانچہ ہائسن کہتا ہے۔

گزرنے والے معروض کے دلچسپ حصے ایسے کسی اور معروض یا اجزائے معروضات کے ساتھ جمع ہونے سے لیے آزاد ہوتے ہیں جس کے ساتھ پہلے جمع ہو چکے ہوں۔ ممکن ہے کہ ان اجزاء کی تمام سابقہ ترکیبات ذہن میں آجائیں۔ اور ایک کا تو آنا ضروری ہی ہے۔ لیکن انہیں سے کس کا۔

مٹر ہائسن جواب دیتے ہیں۔

”اس کا صرف ایک جواب ہو سکتا ہے وہ جو ان کے ساتھ بالعموم ترکیب پاتا رہا ہے۔ یہ نیا معروض فی الفور شعور میں بنا شروع ہو جاتا ہے اور سابقہ معروض کے اس جزو کے گرد اپنے اجزاء جمع کر دینا شروع کر دیتا ہے جو اب تک شعور کے اندر ہے۔ یکے بعد دیگرے اجزاء آتے ہیں اور اپنی قدیم وضع میں ترکیب پاتے ہیں۔ لیکن عمل کے شروع ہونے

کے ساتھ ہی اس نئی ترکیب پر اصل قانون دلچسپی عمل کر دینا شروع کر دیتا ہے دلچسپ حصوں کو لیتا ہے اور ان کو توجہ پر نقش کر دیتا ہے باقی حصوں کو چھوڑ دیتا ہے اور کل عمل کا لاقدار انداز سے اعادہ ہوتا ہے میری رائے ناقص میں تو یہ کل عمل کی کامل صحیح توجیہ ہے۔

ہاگن کا یہ بیان کہ دلچسپ جزو سے عادی (یعنی کثیر الوتوع) جزو کی طرف اخراج ہوتا ہے یقیناً ناقص ہے اس میں شک نہیں کہ کسی شے کی تینا تیشہ اسی جزو کے احیاء کا باعث ہوتی ہے جس سے اس کا زیادہ تر یا بیشتر تعلق رہتا ہے اور کثرت و وقوع احیاء کے تعلق میں ایک قومی موثر کام کرتی ہے اگر میں اچانک لفظ سولو (نگلنا۔ اباہل) کھوں تو سننے والا اگر عادی علم الطیور سے دلچسپی رکھتا ہے تو اس کو پرندہ کا خیال آئے گا۔ اگر علم علمنیات سے دلچسپی رکھتا ہے یا امراض علق میں خصوصیت رکھتا ہے تو وہ بچکنے کا خیال کرے گا۔ اگر میں لفظ ڈیٹ کہوں تو اگر وہ پہلوں کا تاجر یا عربی سیاح ہے تو اس کو کھجور کا خیال ہوگا اور اگر تاریخی مطالعہ کا اس کو بہت شوق ہے تو اس کے ذہن میں اس سے کسی سہلہ کا خیال پیدا ہوگا جس سے پہلے ق مریاب مر ہوگا۔ اگر میں کہوں لبتغر غسل صبح تو سننے والے کے ذہن میں اپنے سحر خیزی کے تین عادی ارکان ایتلانی کا خیال پیدا ہوگا۔ لیکن اکثر اوقات کثرت و وقوع بالکل بیکار ثابت ہوتی ہے۔ ایک کتاب کے دیکھنے سے اکثر مجھے ان آرا کا خیال ہوتا ہے جو اس میں مصنف نے بیان کی ہیں۔ تصور خود کشی کا اس سے کبھی تعلق نہیں رہا ہے لیکن ایک لمحہ ہو کہ میری اس کتاب پر نظر پڑی اور اس کے ساتھ ہی اس کے دیکھنے سے میرے ذہن میں تصور خود کشی پیدا ہوا۔ یہ کیوں ہوا اس کی وجہ یہ تھی کہ کل ہی مجھے ایک خط موصول ہوا تھا جس میں لکھا تھا کہ اس کے مصنف نے حال ہی میں انتقال کیا ہے اور اس کی موت کی وجہ خود کشی تھی۔ لہذا خیالات اپنے سب سے قریب اور سب سے زیادہ عادی اجزاء کو تازہ کرتے ہیں یہ تجربہ بالکل مشہور ہے

اور اس قدر شہور کہ اس کے لیے کسی مثال کی ضرورت نہیں، اگر صبح کسی دوست سے ملاقات ہوئی ہو اور اب اس کے نام کا ذکر آجائے تو اس سے وہ دانستہ یا آد آجائیں گے جن کے سلسلہ میں ملاقات ہوئی تھی۔ اور اس کے متعلق دیگر بے حدی جزئیات کا خیال بھی نہ ہو گا۔ اگر ٹکسپیر کے تمثیلات کا ذکر ہو اور ہم شب گزشتہ رچرڈ نمانی پڑھ رہے ہوں تو ہم ٹیٹ یا آیتلو کے نہیں بلکہ رچرڈ نمانی کے تمثیلات ذہن میں پھر جائیں گے ہتھیات یا خاص ریٹے یا دماغ کے عام ہیجان کے خاص طریقے اپنے بعد ایک قسم کی ترقی یا بلند پایہ ذکاوت و حسیت چھوڑ جاتے ہیں جس کے قنا ہونے کے لیے کئی روز کی ضرورت ہوتی ہے جب تک یہ ذکاوت باقی رہتی ہے اس وقت تک ان نشانات کا عمل ایسے اسباب سے برائے نکتہ ہو سکتا ہے جو بہ صورت دیگر ان پر کسی قسم کا بھی اثر پیدا نہ کرتے۔ لہذا تجربہ کار ناما قریب ہونا احیاء خیال کے یقین کا سب سے بڑا سبب ہے اہلی تجربہ کی وضاحت سے بھی احیاء کا اتنا ہی امکان ہوتا ہے جتنا کہ عادت یا قربت زمانی سے۔ اگر ہم نے کبھی کسی کو قتل ہوتے دیکھا ہے تو اب جب تقریر یا تحریر میں سزائے موت، کا ذکر آجائے گا تو یقیناً اس منظر کے تمثیلات ذہن کے سامنے آجائیں گے۔ چنانچہ ایسا ہوتا ہے کہ جو واقعات صرف ایک مرتبہ اور وہ بھی جوانی میں پیش آئے ہوں وہ اپنی ہیجانی کیفیت یا جذبی شدت کی بناء پر آئندہ ہمیشہ کے لیے ایسے نمونوں اور امثال کا کام دی جائیں جن سے ہمارا ذہن آئندہ ہر دیکھی کو تشبیہ دے مثلاً اگر جوانی میں کوئی شخص نپولین سے لاپے تو اب جب کبھی بڑے آدمیوں تاریخی واقعات ٹرائیوں سلطنتوں قسمت کے کا یا پلٹ یا جنسزیرا کا ذکر ہو گا تو اس کو اس قابل یا دگار ملاقات کے واقعات یاد آجائیں گے۔ اگر مستعمل کے سامنے ایسا ایک لفظ دانت آجائے اور اس کو کبھی دنداں ساز کا تختہ مشق بننا پڑا ہو تو سو میں سے

پچاس حصہ اس امر کا امکان ہو گا کہ اس کے ذہن میں دندان ساز کے عمل کی مثال پیدا ہوگی۔ وہ روز اپنے دانتوں کو چھوتا اور ان سے چباتا ہے۔ آج ہی صبح اس نے ان کو پرش سے صاف کیا تھا لیکن شاذ و بے غیر آیتلافات جلد پیدا ہوتے ہیں کیونکہ وہ بہت ہی زیادہ شدید تھے۔

محاکات کی اہل کا پتہ چلاتے وقت چوتھا سبب جو دریافت ہوتا ہے وہ محاکات شدہ تصور اور ہمداری حالت ذہنی کی باہم مشابہت ہے حالت خوشی میں جن معروضات سے جو موثقات تازہ ہوتے ہیں انہیں معروضات سے وہی موثقات حالت رنج میں تازہ نہیں ہوتے۔ یہ ایک کھلی حقیقت ہے کہ ہم حالت رنج میں خوشی کے مثالوں کو باہمی نہیں رکھ سکتے۔ جو لوگ طبیبانہ اندازہ خاطر ہوتے ہیں ان کے مثل کو طوفان تاریکی جنگ دبا افلاس ہلاکت کے محطرات پریشان کرتے رہتے ہیں۔ اور جو لوگ طبیبانہ ذمہ دل اور خوش مزاج ہوتے ہیں ان کے لیے برے اور المناک خیالات کو دیر تک ذہن میں باقی رکھنا ناممکن ہوتا ہے۔ ایک لمحہ بھر مبتلائے فکر ہونے کے بعد ان کا تخیل بھولوں اور دھوپ اور بہار و امید کی مثالوں پر تھیں کرنے لگتا ہے۔ ایک وقت میں قطبین یا صحرائے افریقہ کے سفر کے واقعات کا مطالعہ خوف اور فطرت کے سبب و مردم آزادی کے علاوہ اور کوئی خیال پیدا نہیں کرتا۔ دوسرے وقت پڑھو۔ ان سے انسان کی قوت اور جرات کے متعلق صرف پرچش خیالات پیدا ہوتے ہیں۔ شاید ہی کسی ناول میں اس قدر پرچش پایا جاتا ہو جتنا کہ ڈوہانے ناول "پاسباں" میں پایا جاتا ہے لیکن ممکن ہے کہ اس سے ایک در ماندہ سبھی مسافر کے ذہن میں (جس کی مصنف خود تصدیق کر سکتا ہے) اس لیے رحمی اور خوں ریزی کا نہایت المناک شعور ہو جس کے اس کے ہیرو اچھوس پارٹیوس اور ایراس مرکب ہوتے ہیں۔

لہذا عادت قربت زمانی و وضاحت و شدت اور جذبی مناسبت و موزونئی یہ چار سبب ہیں جو اس امر کو متعین کرتے ہیں کہ گذرنے والے خیال کے دلچسپ حصہ سے ایک احضار کیوں ہو اور دوسرا کیوں نہ ہو۔ ہم اس بات کی صداقت کا دعویٰ کر سکتے ہیں کہ اکثر اوقات آنے والا استحضار یا تو عادت کی ہوتا ہے یا زمانا بہت قریب ہوتا ہے یا شدید و واضح ہوتا ہے یا موجودہ جذبی حالت کے موزون و مناسب ہوتا ہے۔ اگر کسی غیر موجودہ متوقف میں یہ چاروں اوصاف جمع ہوں تو ہم حکمی طور پر کہہ سکتے ہیں کہ گذرنے والے معروض کا وہ متوقف آنے والے معروض کا نہایت ہی اہم جزو ہوگا۔ گوشلس استحضارات غیر متعین اسباب کے حلقہ سے نکال لیا گیا ہے اور اس کو چند اقسام پر محدود کر دیا گیا ہے جن کی خاص کیفیت ہمارے تجربہ ماضی کی نوعیت سے متعین ہوتی ہے لیکن اس امر کا پھر بھی اقرار کرنا پڑتا ہے کہ ہمارے استحضارات کے سلسلوں میں بہت سی باتیں ایسی ہوتی ہیں جو کل محققہ قوانین کے دائروں سے باہر ہیں صفحہ ۲۰۱ پیرنٹہ کی جو مثال بیان کر آئے تھے اس کو ہم پھر بیان کرتے ہیں۔ جو ہری کی دوکان سے بیٹوں ہی کی طرف ذہن کیوں منتقل ہوا گھڑی کی زنجیر کی طرف کیوں منتقل نہ ہوا جو میں نے بہت بعد میں خریدی تھی جس کی قیمت زیادہ تھی اور جس کے عواطفی ایٹلافات زیادہ دلچسپ تھے۔ متعلموں کے ذہن میں بھی اس قسم کے بہت سے تجربے ہوں گے۔ پس ہمیں اس امر کا اقرار کرنا پڑے گا کہ ایک حد تک تو معمولی مخلوط ایٹلافات کی ان اقسام میں بھی جو اتمام ناقص سے سب سے زیادہ قریب ہوتی ہیں یہ امر کہ دلچسپ اجزا میں سے کون سے جزو کا اعادہ ہوگا دیا وہ ترا تفنات پر مبنی ہوتا ہے اور یہ ہمارے ہم کے لیے ایک اتفاق ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا تعین دماغی اسباب سے ہوتا ہے لیکن وہ اس قدر دقیق اور غیر ثابت ہیں کہ ان کی ہم یہاں تحلیل نہیں کر سکتے۔

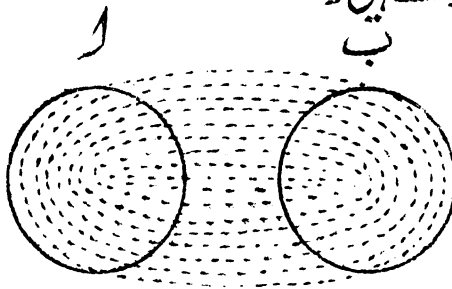
مداری اعداد یا جزوی یا مخلوط ایتلاف میں ہم نے یہ فرض کر لیا تھا
 ایتلاف بالمشابہت کہ گزر جانے والے خیال کا دلچسپ حصہ بہت کافی
 حجم رکھتا ہے اور اس قدر جمید ہوتا ہے کہ
 بذات خود ایک مقرون مفروض بننے کی قابلیت رکھتا ہے
 سرولیمین کہتے ہیں کہ ایک مرتبہ بین لومانڈ کا خیال کرنے کے بعد میں نے
 اپنے آپ کو جرمنی کے نظام تعلیم کے متعلق غور کرتا ہوا پایا۔ اور
 جب میں نے اس کی وجہ پر غور کیا تو ایتلاف کی کڑی یہ نظر آئی
 کہ بین لومانڈ پر ایک المانی صاحب سے ملاقات ہوئی تھی بین لومانڈ
 میں میرے لئے وہ صاحب ہی سب سے زیادہ دلچسپ تھے ان کے
 وجود نے سلسلے تصورات کی راہ کو متعین کیا۔ اب فرض کرو کہ توجہ
 دلچسپی کے ساتھ ل کر اپنے آپ کو اور بھی موثر بنا لیتی ہے اور گزرنے والے
 مفروض کے اتنے چھوٹے سے حصہ کو دیکھتی ہے کہ جو کسی مقرون شے
 کی مثال بننے کے قابل نہیں ہوتا بلکہ صرف کسی مجرد وصف یا خاصہ کی
 حیثیت رکھتا ہے۔ علاوہ بریں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں کہ جس حصہ پر اس طرح
 سے زور دیا جاتا ہے وہ اور حصوں کے فنا ہو جانے کے بعد بھی شعور
 میں باقی رہتا ہے (جس کو دماغی اصطلاح میں یوں کہیں گے کہ اس کا
 دماغی عمل جاری رہتا ہے) اب یہ حصہ اسے گر و طریق مذکورہ پر
 اپنے متعلق جمع کر لیتا ہے اور اب نئے خیال اور پرانے خیال کے
 معروفوں میں مشابہت کا علاقہ پایا جاتا ہے اور خیالوں کا یہ جوڑا
 ایتلاف مشابہت کی مثال ہوتا ہے۔

جن مشابہتوں کا یہاں ایتلاف ہوتا ہے جن میں سے ایک
 کے بعد دوسرا ذہن میں آتا ہے وہ مرکب ہوتے ہیں۔ تجربہ سے یہ
 ثابت ہوتا ہے کہ ہمیشہ ایسا ہی ہوتا ہے سادہ تصورات خواص و
 اوصاف میں اپنے مشابہ اوصاف و خواص کے احیاء کرنے کا وہ جان
 نہیں ہوتا۔ ایک قسم کے نیلے رنگ کا خیال دوسری قسم کے نیلے

رنگ کے خیال کو نہیں پیدا کرتا وغیرہ ہاں ہمارے ذہن میں ترتیب تقابل وغیرہ کا خیال ہو جس کی بنا پر ہم چند نیلے رنگوں کو جمع کر دینا چاہتے ہوں تو یہ اور بات ہے۔

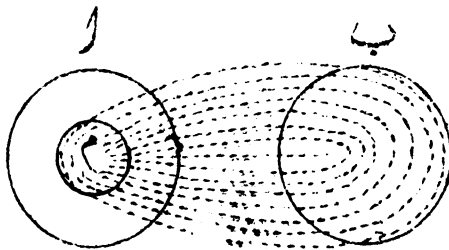
جب کوئی ایک وصف یا مجموعہ اوصاف دوسرے میں مشترک ہو تو اس وقت ان کو باہم مشابہت ہے (اگرچہ باقی اوصاف و کیفیات میں یہ ایک دوسرے سے بالکل مختلف ہوں) چنانچہ گیس کے شہارے کے مشابہت ہے اور فٹ بال کے بھی مشابہت ہے۔ لیکن گیس کا شہارہ اور فٹ بال باہم مشابہت نہیں ہیں۔ جب ہم دوسرے چیزوں کے مابین مشابہت کا دعویٰ کرتے ہوں تو ہم کو یہ ضرور کہہ دینا چاہیے کہ ان کے مابین یہ مشابہت کس امر میں ہے۔ چاند اور گیس کا شہارہ تو چمک میں باہم مشابہت ہے۔ اس کے علاوہ ان کے مابین کسی امر میں مشابہت نہیں ہے۔ چاند اور فٹ بال کے مابین صرف گولائی میں مشابہت پائی جاتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کسی امر میں نہیں ہے۔ فٹ بال اور گیس کے شہارے کسی بات میں بھی ایک دوسرے کے مشابہت نہیں ہیں یعنی ان میں کوئی جزو مشترک اور کوئی یکساں وصف نہیں ہے۔ اگر ایک ہی وصف و مظہروں کے اندر پایا جائے اور ان کے اندر اس کے علاوہ اور کوئی جزو مشترک نہ ہو تو یہ دونوں مظہر صرف اس وصف کی حد تک ایک دوسرے کے مشابہت ہوں گے۔ اب ہم اپنے اختلاف استحضارات کی طرف عود کرتے ہیں۔ اگر چاند کے خیال کے بعد فٹ بال کا خیال پیدا ہو اور اس کے بعد مسٹر ایکس کی ریلوے لائنوں کا خیال آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی ابتداً گولائی کا وصف چاند کے تمام اوصاف سے علیحدہ ہوتا ہے اور اپنے گرد بالکل نئے ساتھی جمع کر لیتا ہے۔ یعنی بچک چرمی پوش انسان کی مرضی کے مطابق تیز رفتاری وغیرہ اور چونکہ موخر الذکر وصف فٹ بال کے تمام اوصاف سے جدا ہو جاتا ہے اور ان کے فنا ہو جانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے تو یہ اپنے گرد ایسے اوصاف جمع کر لیتا ہے۔

جس سے انجنوں اور ریلوں اور اشاک کی قیمت کے گھٹنے اور بڑھنے کے تصورات پیدا ہوتے ہیں۔



شکل نمبر ۹

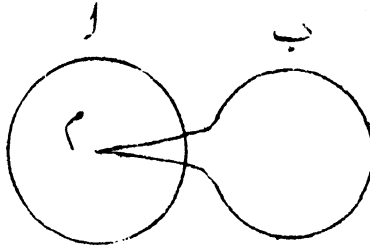
اعادہ کامل معمولی جزوی اعادہ سے بتدریج جو اعادہ مداری میں بدلتا ہے اس کو اشکال کے ذریعہ سے بھی ظاہر کر سکتے ہیں شکل نمبر ۹ اعادہ کامل کو ظاہر کرتی ہے شکل نمبر ۹ جزوی کو اور شکل نمبر ۱۰ مداری کو اہر حال میں گزرنے والا خیال ہے اور ب آنے والا۔ اعادہ کامل میں ا کے تمام اجزا مساوی طور پر ب کے یاد دلانے میں مصروف ہوتے ہیں۔ جزوی اعادہ میں بیش تر حصے بیکار ہوتے ہیں۔ صرف ہر ا سے علیحدہ ہوتا ہے اور ب کو یاد دلاتا ہے۔ ایتلاف شائبہ یا



شکل نمبر ۱۰

اعادہ مداری میں ماقبل کے حصوں سے حصہ مر بہت ہی چھوٹا ہوتا ہے اور یہ اپنے نئے مولفیات کو پیدا کرنے کے بعد بجائے اس کے کہ

خود مردہ ہو جائے ان کے ساتھ خود بھی باقی رہتا ہے اور دونوں تصوروں کے مابین جزد مشترک بن جاتا ہے اور اس خاص باب میں ان دونوں کے ایک دوسرے سے مشابہ ہونے کا سبب بن جاتا ہے۔



مثال نمبر ۱

اب یہ یاد رکھنے والے خیال کا صرف ایک ذرا سا جزو کیوں اپنے ساتھیوں سے علیحدہ ہو کر باقی رہتا ہے اور باقی حصے کیوں فنا ہو جاتے ہیں یہ ایسے مرہرے راز ہیں کہ ہم ان کا پتہ تو چلا سکتے ہیں لیکن ان کی توجیہ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے کہ عصبی عمل کے متعلق ہماری واقفیت اس قدر بڑھ جائے کہ ہم اس راز پر سے پردہ اٹھا سکیں ممکن ہے کہ عصبی قوانین بجائے خود نا کافی ہوں اور ہمسہم کو شعور رکھتی رد عمل کی طرف رجوع کرنا پڑے۔ لیکن اب اس بحث میں ہم نہیں پڑ سکتے۔

ارادی سلسلہ فکر اب تک ہم نے یہ فرض کر لیا تھا کہ ایک شے سے دوسری شے کی طرف خود بخود ذہن منتقل ہو جاتا ہے۔ یعنی سلسلہ تشل اپنی مرضی کے مطابق جدھر چاہتے ہیں منتقل ہو جاتے ہیں کبھی عادت کے سیدھے سادھے راستوں میں چلتے ہیں کبھی اچھلتے کودتے اور چشم زدن میں زمین و آسمان کے قلابے ملا دیتے ہیں۔ یہ تو تخیل یا مخیلہ ہے۔ لیکن ہمارے تصورات کے ہر جزو کے بڑے بڑے حصے اس سے بالکل مختلف ہوتے ہیں۔ جب کوئی واضح مقصد یا شعوری غرض ان کی رہبر ہوتی ہے تو اس صورت میں سلسلہ تصورات کو ارادی کہتے ہیں۔

عضو باقی نقطہ نظر سے مقصد کی ہم کو یہ توجیہ کرنی ہوگی بعض خاص
 دماغی اعمال مسلسل سرگرم کار رہتے ہیں۔ ہمارے معمولی سے معمولی خیالات
 میں بھی خالص استغراق اور بے مقصد پروازیں نہیں ہوتیں بلکہ کسی مرکزی دھبے
 یا موضوع کے گرد گھومتے ہیں جس سے اکثر مثال مناسبت رکھتے ہیں
 جس کی طرف ہم اتفاقی انحراف کے بعد گریز کرتے ہیں۔ یہ دلچسپی ان دماغی
 قطعات سے باقی رہتی ہے جن کو ہم نے فرض کیا ہے اینٹلافات مخلوط
 میں جن سے ہم نے ایک بحث کی ہے معروض کے ان حصوں کی دلچسپی
 کا تعین جن کے گرد ہمارے خیالات تبدیل رجحان گھومتے رہتے ہیں زیادہ
 تران کے کسی ایسی عام دلچسپی سے تعلق رکھنے سے ہوتا ہے جو ایک لمحہ
 کے لئے ذہن پرستولی ہو جاتی ہے۔ اگر ہم ی کو عام دلچسپی کا دماغی قطعہ فرض کریں
 اور معروض ۲ بج ذہن میں پیدا ہو اور ۱ کے اوج کی نسبت
 ی کے ساتھ زیادہ اینٹلافات ہوں تو ب معروض کا دلچسپ اور محوری
 حصہ بن جائے گا اور اس کے علاوہ متعلق پیدا ہو جائیں گے۔ کیوں کہ
 اس دماغی قطعہ کی قوت ی کے عمل سے بڑھ جائے گی خصوصاً
 اس وجہ سے ی اور ۲ اور ی اور ج میں پہلے سے کوئی تعلق نہیں
 ہے اس لئے اس کا ۲ اور ج کو متاثر نہیں کرتا مثلاً اگر میں بھوک لگے
 عالم میں پیس کا خیال کرتا ہوں تو غالب گمان ہے کہ اس حالت میں
 پیس کے ہوکل اور بھٹیاری خانے میرے خیالات کا مرکز ہوں گے وغیرہ۔
 مسائل لیکن ذہنی اور عملی زندگی میں اس سے کہیں زیادہ
 شدید قسم کی دلچسپیاں ہوتی ہیں اور یہ جس شے کی تھوڑی سی
 ہوتی یا جس کام کو ہم عمل میں لانا چاہتے ہیں اس کے حصوں کی متعین مثالوں
 کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔ جب سلاسل تصورات اس قسم کی دلچسپی کے
 اثر سے پیدا ہوتے ہیں تو ان سے عموماً ایسے وسائل کا خیال پیدا
 ہوتا ہے جن سے مقصد حاصل ہو سکے۔ اگر محض مقصد کی موجودگی ہے
 فی الفور اس کے حصول کے وسائل کی طرف ذہن کو متعلق نہیں کر دیتی

تو وسائل کی تلاش ایک مسئلہ نجاتا ہے۔ اور وسائل کی دریافت و تحقیق بالکل ایک نئی قسم کی غائت بن جاتی ہے۔ ایسی غایت جس کی ہر دم کو حصول سے پہلے بہت ہی شدید قسم کی خواہش ہوتی ہے لیکن جس کی نوعیت کا ہر دم کو اس وقت تک بھی کوئی مہینہ تمیز نہیں ہوتا جب کہ ہر دم اس کی نہایت زبردستی خواہش رکھتے ہیں۔

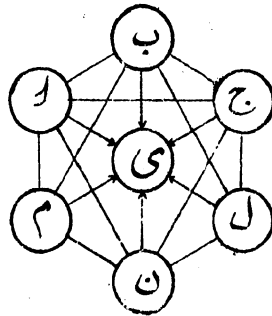
ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب کسی معمولی ہوئی شے کو یاد کرنا چاہتے ہیں یا کسی ایسے فیصلہ کے وجوہ بیان کرنا چاہتے ہیں۔ جو ہم نے یوں ہی وجدانی طور پر کر دیا ہے۔ خواہش اس حجت کی طرف زور دیتی ہے جس کو یہ صحیح اور حق سمجھتی ہے لیکن ایسے نقطہ کی طرف جس کے دیکھنے سے یہ قاصر ہوتی ہے۔ الحاصل ایک جزو کا فقدان بھی اسی طرح سے ہمارے استحضارات کو متعین کر دیتا ہے جس طرح سے کہ اس کی موجودگی بھی کر سکتی ہے وقفہ محض ظاہری نہیں ہوتا بلکہ دہکتا ہوا غلابا نجاتا ہے اگر ہم اس امر کی دماغی عمل اصطلاحات میں توجیہ کرنا چاہیں کہ ایک خیال جو محض بالقوہ موجود ہے مگر اس کے باوجود موثر ہو سکتا ہے تو ہم یہ یقین کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں کہ اس کے دماغی قطعہ واقعاً پہنچ ہو جاتے ہوں گے لیکن تھوڑے سے اور تحت الشعوری طور پر پہنچ ہوتے ہوں گے۔ مثلاً ایسے شخص کی دماغی حالت کا اندازہ کر جو اپنے دماغ پر کسی ایسے خیال کے یاد کرنے کے لئے زور دئے چلا جا رہا ہے جو اس کے ذہن میں گذشتہ بہتہ آیا تھا۔ خیال کے مولف موجود ہیں۔ سب نہیں تو بیشتر تو موجود ہی ہیں۔ لیکن غم و خیال کا اعادہ کر دینے سے انکار کرتے ہیں۔ یہ تو ہم فرض نہیں کر سکتے کہ وہ بالکل اس کے دماغی قطعہ کو متاثر ہی نہیں کرتے۔ کیونکہ اس شخص کا ذہن بار بار ساحل کامیابی پر آکر رہ جاتا ہے۔ اس کی آواز اس کے کانوں میں گونجتی ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بس اب الفاظ زبان سے نکلتے لگیں گے لیکن ناکامی ہوتی ہے (دیکھو صفحہ ۱۶۵) اب دیکھو کہ معمولی ہوئی چیزوں کے یاد کرنے اور کسی قصہ کے وسائل کی

جسٹجو کرنے میں صرف اتنا فرق ہے کہ اول الذکر ہمارے شجرہ کا جزو بن چکی ہیں اور آخر الذکر اس کا جزو نہیں بنے ہیں۔ اگر ہم پہلے کسی بھولی ہوئی شے کے یاد کرنے کا مطالعہ کریں تو یہ بہتر ہو گا کیوں کہ اس کے بعد ہم نامعلوم شے کی ارادی تلاش کو اچھی طرح سے سمجھ سکیں گے۔

ان کا حل | بھولی ہوئی شے کے متعلق ایسا محسوس ہوتا ہے کہ بعض

چیزیں موجود ہیں اور ان کے مابین ایک جگہ خالی ہے۔ ہم کو اس امر کا ایک دھندلا سا تصور ہوتا ہے کہ جب گزشتہ مرتبہ یہ ہوئی تھی تو ہم کہاں تھے اور کیا کر رہے تھے۔ ہم کو یہ یاد آجاتا ہے کہ یہ عام طور پر کس سلسلہ سے تعلق رکھتی ہے۔ لیکن یہ تمام جزئیات ملکہ ایک ٹھوس کشتے نہیں بنجاتیں۔ کیوں کہ ایک شے مفقود ہے۔ اور ہم اس شے کی تلاش میں اپنے ذہن میں ان جزئیات کو روندتے پھرتے ہیں۔ اور تشفی نہیں ہوتی کیوں کہ ان کے علاوہ کسی اور چیز کی خواہش ہوتی ہے۔ ہر جزو سے ایسے ایٹلانی تار دوڑتے ہیں جو متعدد آزمائشی تیاسات کا باعث ہوتے ہیں۔ ان میں سے اکثر فوراً ہی غیر متعلق معلوم ہونے لگتے ہیں اس لئے ان سے کوئی دلچسپی نہیں ہوتی اور یہ شعور کہ فوراً ہی زائل ہو جاتے ہیں۔ بعض کا موجودہ جزئیات میں سے بعض سے ایٹلان ہو جاتا ہے اور بھولے ہوئے خیال کے ساتھ بھی۔ جب اس قسم کے ایٹلافت ذہن میں آتے ہیں تو ہم کو ایک خاص قسم کی گرمی کا احساس ہوتا ہے جیسا کہ بچوں کو کھیلنے وقت ہوتا ہے۔ اس قسم کے متعلقات کو ہم بڑھاتے ہیں اور اپنی توجہ کے سامنے رکھتے ہیں۔ چنانچہ ہم کو تبدیلہج یاد آتا ہے کہ جب گزشتہ مرتبہ اس امر پر غور کر رہے تھے تو ہم دسترخوان پر تھے اور اس وقت ہمارا دوست زید ہمارے پاس تھا۔ اور اس وقت فلاں فلاں امور کے متعلق گفتگو ہو رہی تھی اور آخر میں یہ خیال کسی کہانی کے ذیل میں آیا تھا اور اس وقت اس کا تعلق کسی فراموشی اقتباس سے تھا۔ اب یہ تمام اعمال بلا کسی امادہ کے اپنے خود رو اعمال سے پیدا ہو جاتے ہیں

جن سے ہم اچھی طرح سے واقف ہیں۔ ارادہ کا صرف اس قدر عمل ہوتا ہے کہ جو امور متعلق معلوم ہوتے ہیں ان پر اچھی طرح سے غور ہوتا ہے اور باقی نظر انداز کر دئے جاتے ہیں۔ مطلوبہ معروض کے ارد گرد جب توجہ اس طرح سے منڈلاتی ہے تو اس دوران میں مولفات اس قدر جمع ہو جاتے ہیں کہ ان کے عصبی اعمال کا مجموعی زور رکاوٹ پر غالب آجاتا ہے اور عصبی موج اس حصہ کی طرف بہ جاتی ہے جو اتنی مدت سے اس کے آنے کا منتظر تھا۔ اور جو ہنسی انتظاری اور تحت الشعوری غلش یورے اور واضح احساس میں منتقل ہوتی ہے ذہن کو ایک ناقابل بیان قسم کا آرام و اطمینان نصیب ہوتا ہے۔



شکل نمبر ۶۱

اس مکمل عمل کو اجمالاً ایک شکل سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ جو شے فراموش ہو گئی ہے فرض کرو اس کا نام 'ی' ہے اور جو واقعات ابتداءً اس کے ساتھ متعلق معلوم ہوئے تھے فرض کرو ان کے نام 'ب' 'ج' ہیں اور جو جزئیات یا لآخر اس کے یاد دلانے میں عمل کرتی ہیں ان کے نام 'ل' 'ن' 'م' ہیں۔ پس بہرہ دائرہ اس دماغی عمل کو ظاہر کرتا ہے جو اس واقعہ کے خیال میں زیادہ تر عمل کرتا ہے جس کا نام اس دائرہ میں لکھا ہے۔ 'ی' میں ابتداءً محض تناؤ کا عمل ہوتا ہے، لیکن جوہری 'ب' 'ج' کے اعمال بتدریج

ان کی طرف آتے ہیں اور چونکہ یہ سب اعمال کسی نہ کسی طرح سے
 ی سے تعلق رکھتے ہیں اس لئے ان کے مجموعی اعمال جن کو مرکزی تیز
 کے ذریعہ سے ظاہر کیا گیا ہے فوراً ی کو پوری طرح سے بیدار
 کر دیتے ہیں۔

اب ایک مینر غایت کے لئے نامعلوم وسائل کے معلوم کرنے
 کو لو۔ اس صورت میں غایت کی وہ حیثیت ہوتی ہے جو شکل بالائیں
 اب ج کو حاصل ہے۔ یہ ان اعمال کا نقطہ آغاز ہوتی ہے جو ذہن کو منتقل
 کرتے ہیں۔ اور مذکورہ مثال کی طرح سے یہاں بھی توجہ ارادی کا کام صرف
 اس قدر ہے کہ یہ بعض قیاسات کو غیر متعلق و فضول قرار دیکر رد
 کر دیتی ہے اور بعض کو کارآمد و مفید سمجھ کر مضبوطی کے ساتھ اپنے قابو
 میں رکھتی ہے۔ ان آخر الذکر قیاسات کی مثال مروں کی سمجھو۔ ان کا بیج
 جمع ہو کر مٹی کی طرف خارج ہوتا ہے جس کا بیج ذہنی حلقہ میں مسئلہ کے حل
 کے مراد ہے۔ اس میں اور گزشتہ حالت میں صرف یہ فرق ہے کہ
 اس حالت میں ی کے اندر کسی پہلی نیم بیجانی کیفیت کا ہونا ضروری نہیں
 جو شروع ہی سے قیاسات کے ساتھ اشتراک عمل کرتی ہے۔ کسی مسئلہ کے
 حل کرنے میں جن چیزوں کا ہم کو پہلے سے علم ہوتا ہے وہ اس کے
 علائق معلوم ہوتے ہیں۔ یہ یا تو علت ہوتی چائے یا معلول ہونا چاہئے
 اس میں کوئی وصف ہونا چاہئے یا یہ کسی غایت کے لئے وسیلہ ہونا
 چاہئے وغیرہ۔ مختصر یہ کہ اس کے جاننے سے پہلے بھی ہم اس کے
 متعلق بہت کچھ جانتے ہیں ہمارا ادراک، کہ جو معروفات ہمارے سامنے
 آتے ہیں، ان میں سے ایک آخری ہے اس کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ
 ہم شناخت کر لیتے ہیں کہ اس کے علائق ان کے مطابق ہیں جو ہمارے
 ذہن میں ہیں اور ممکن ہے اس نتیجہ تک ہم رفتہ رفتہ پہنچیں۔ ہر شخص
 اس امر سے واقف ہے کہ معروف اس کے ذہن کے سامنے کچھ دیر تک ہی
 رہنا چاہئے جب ہی اسکے کہیں علائق اور دیگر امور کا ادراک ہو سکتا ہے

اسی طرح سے ممکن ہے علائق ذہن میں معروض سے پہلے ہوں۔
 اخباری مہموں کے حل کرنے سے اور کسی سلطنت کی سیاست کے
 متعین کرنے تک اس عمل کے علاوہ اور کوئی نہیں ہوتا۔ اس امر کے لئے ہم کو دو
 قوانین پر اعتماد کرنا چاہئے کہ وہ خود بخود ہم میں صحیح تصور پیدا کر دیں گے۔ لیکن
 یہ بھی ضروری ہے کہ جب یہ تصور پیدا ہو جائے تو ہم اس کو پہچانیں اور صحیح سمجھیں۔
 مختلف ذہنی اعمال کی تفصیل کے ساتھ تحلیل کرنا میری اغراض کے
 لئے چند ان ضروری نہیں۔ علمی و سائنٹیفک تحقیق میں ہم کو عمدہ سے عمدہ
 مثالیں مل جائیں گی۔ محقق ایک واقعہ کو لیکر اس کی علت معلوم کرنا
 چاہتا ہے یا ایک افتراضیہ کو لیکر اس کے ثبوت کی جستجو کرتا ہے۔ بہر حال وہ معاملہ
 کو اپنے ذہن میں الٹا پلٹتا رہتا ہے یہاں تک کہ ایک کے بعد دوسرا اور
 دوسرے کے بعد تیسرا متولد اس کے ذہن میں پیدا ہوتا ہے۔ ان میں
 کوئی عادت ہی ہوتا ہے کوئی مشابہ ہوتا ہے یہاں تک کہ ایک ایسا بھی
 پیدا ہو جاتا ہے جس کو وہ پہچان لیتا ہے کہ مجھے اسی کی ضرورت تھی
 مگر ممکن ہے اس میں برس لگ جائیں۔ کوئی ایسا قانون بیان نہیں کیا جاسکتا
 جس سے محقق براہ راست نتیجہ تک پہنچ سکتا ہو لیکن تحقیق اور
 یادداشت دونوں میں ایٹلافات کے جمع ہو جانے اور مہمولى طریقوں
 کے اختیار کرنے سے ممکن ہے ترقی نسبتہ سرعت کے ساتھ ہو جائے مثلاً
 کسی خیال کے یاد کرنے کی کوشش میں ہم ویدہ و دانستہ ایسے چند
 واقعات پر ایک اجمالی نظر ڈال جائیں جس کے ساتھ اس کے متعلق ہونیکا
 گمان ہو اور یہ امید رکھیں کہ جب صحیح واقعہ ذہن کے سامنے آئے گا
 اس سے خیال کے احیاء میں آپ ہی مدد ملے گی۔ اس طرح سے
 ممکن ہے کہ ہم ان تمام مقامات پر نظر ڈال جائیں جہاں ممکن ہے
 کہ یہ گزرا ہو۔ یا ان تمام اشخاص پر نظر دوڑا جائیں جن سے ہم نے
 اس کی بابت گفتگو کی ہو یا ان تمام کتابوں کا بتدریج خیال کریں
 جو حال ہی میں ہمارے زیر مطالعہ رہی ہوں اگر ہم کسی شخص کے

یا دکر نے کی کوشش کرے ہوں تو ہم مٹرکوں اور گلیوں یا پیشوں کی فہرست پر نظر ڈال سکتے ہیں۔ اس فہرست کا جس پر اس باقاعدگی کے ساتھ غور کیا گیا ہے کوئی سا جز و تو اس واقعہ کے ساتھ اتلا رکھتا ہو گا جس کی ہم کو ضرورت ہے اور یہ ممکن ہے کہ ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دے یہ اس کی طرف منتقل کر دینے میں مدد و معاون ہو۔ ممکن ہے کہ اگر اس طرح باقاعدگی کے ساتھ پوری فہرست کا مطالعہ نہ کرتے تو یہ جز و کبھی ہمارے ذہن میں نہ آتا۔ سائنٹیفک تحقیق کے اس جمع مؤلفات کے طریقہ کو ملنے مرتب کیا ہے اور ان کا اختباری تحقیق سے طرق اربعہ نام رکھا ہے۔

طریقہ طرد و طریقہ عکس طریقہ طرح طریقہ اختلاف اوصاف باوصف ان طرق کی یہاں پر کوئی باقاعدہ تعریف نہیں کی جاسکتی ان کے ذریعے سے ہم واقعات کی چند فہرستیں بناتے ہیں، اور ان فہرستوں پر غور کرنے سے عموماً وہ علت معلوم ہو جاتی ہے جس کی ہم کو جستجو ہوتی ہے لیکن یہ طریقہ تحقیق کے لئے راستہ صاف کر دیتے ہیں۔ یہ نہیں ہوتا کہ خود ہمیں سے تحقیق ہو جائے۔ آخر الامر یہی ضروری ہوتا ہے کہ دماغی طعام خود صحیح راہ تک پہنچ جائیں اور جب تک یہ صحیح راستہ تک نہیں پہنچ جاتے ہم اندھیرے میں بھٹکا کرتے ہیں۔ یہ امر کہ بعض دماغوں میں یہ قطعات بیشتر صحیح راستہ پہنچ جاتے ہیں اور بعض میں کمتر اور یہ کہ ہم اس کی وجہ بیان نہیں کر سکتے۔ یہ ایسے واقعات ہیں جن کی طرف ہم کبھی اپنی آنکھیں بند نہیں کر سکتے۔ حتیٰ کہ جب ہم مل کے طریقوں کے مطابق اپنے ذہن میں اسلئے کی فہرستیں بھی تیار کرتے ہیں اس وقت بھی ہم اپنے دماغ میں مشابہت کے قدرتی عمل کے رحم و کرم پر ہوتے ہیں۔ چند ایسے واقعات کو جو اس واقعہ سے مشابہ ہوں جس کی علت ہم کو معلوم کرنی ہے اس وقت تک ہم کیوں کر ایک فہرست کی صورت میں جمع کر سکتے ہیں جب تک کہ ایک دوسرے کی طرف اختلاف مشابہت

کے ذریعہ ذہن کو منتقل نہ کر دے۔

مشابہت کوئی اساسی میرے نزدیک اول تو خود بخود ہونے والے سلسلے قانون نہیں ہے۔ فکر کی تینوں اقسام کی اور پھر ارادی سلسلے فکر کی بھی تحلیل ہو سکتی ہے۔ یہ بھی بتا دینا ضروری ہے کہ جو

معروض کہ یاد آتا ہے اس کو اس معروض کے ساتھ جس نے کہ اس کی طرف ذہن کو منتقل کیا ہے کوئی سی منطقی نسبت ہو سکتی ہے۔ قانون صرف اس امر کا طالب ہوتا ہے کہ ایک شرط پوری ہو جانی چاہیے۔ جو معروض ملتا ہے اس کا باعث کوئی ایسا دماغی عمل ہونا چاہیے جس کے بعض عناصر ذریعہ عادت نئے معروض کے دماغی عمل کے عناصر کو بیدار کرتے ہوں۔ یہ بیداری اور اقسام کی طرح سے ایتلاف مشابہت میں بھی واسطہ علی ہوتی ہے۔ معروضات کے مابین جو مشابہت ہوتی ہے عموماً اس میں کوئی ایسا واسطہ علی نہیں ہوتا جو ہم کو ایک سے دوسرے تک لیجانے۔ عام منفقین کچھ اس طرح سے لکھتے ہیں کہ گویا معروضات کی مشابہت عادت کے مساوی اور اس سے علیحدہ خود ایک عامل ہو اور اس کی طرح معروضات کو ذہن کے سامنے لاسکتی ہو۔ یہ بات ہمارے سمجھ میں کسی طرح سے نہیں آتی۔ دو چیزوں کے مابین مشابہت اس وقت تک نہیں ہوتی جب تک کہ دونوں چیزوں کا وجود نہ ہو۔ اس کے متعلق یہ کہنا کوئی معنی نہیں رکھتا کہ یہ عالم طبیعی یا عالم ذہنی میں کسی شے کی پیدائش کا باعث ہو سکتی ہے۔ یہ ایک علاقہ یا نسبت ہوتی ہے جس کو ذہن واقعہ کے بعد محسوس کرتا ہے بالکل اسی طرح جس طرح کہ اس کو برتری فاصلہ علیت ظرف و ظرف جو ہر دو عرض یا دو چیزوں کے مابین تقابل کا ادراک ہو سکتا ہے۔

نتیجہ حاصل یہ ہے کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایتلاف کی تین قسموں کے مابین جو فرق ہے وہ عصبی قطعہ کی اس مقدار کے سادہ فرق تک

مختصر ہو جاتا ہے جو گزر جانے والے خیال کو تھا تھا ہے اور جو آنے والے خیال کے یاد دلانے میں عمل کرتا ہے۔ لیکن اس عامل حصہ کا طریقہ

عمل وہی رہتا ہے خواہ تو یہ بڑا ہو یا چھوٹا۔ جن اجزا سے کہ آنے والا معروض بنا ہوتا ہے وہ ہر مثال میں بیدار ہوتے ہیں کیونکہ ان کے عصبی قطعات ایک بار گزرنے والے معروض کے یا اس کے عال حصہ کے ساتھ آمیج ہو سکتے تھے عصبی عناصر کی عادت کا یہ عضو یا تو قانون ہی ایسی چیز ہے جو سلسلہ کو چلاتا ہے اسکی روانی کی سمت اور اسکے تغیرات کی نوعیت بعض نامعلوم اسباب پر مبنی ہے جن کی بنا پر بعض دماغوں میں غل جھونے جھونے نقطوں میں محدود ہو کر ارجحیتا ہے اور بعض میں یہ نہایت اطمینان کے ساتھ اس کے وسیع فطرت کو پتہ کرتا ہے یہ مختلف حالات کو نئے ہیں ان کا قیاس کرنا بھی ناممکن معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ جو کچھ بھی ہوں اتنا ضرور ہے کہ یہی طبایع آدمی کو معمولی ذہن و فکر کے انسان سے جدا کرتے ہیں۔ استدلال کے باب میں ہم کو اس نقطہ کی طرف پھر رجوع کرنا ہوگا۔ تجھے یقین ہے کہ متعلم کو اب یہ محسوس ہونے لگا ہوگا کہ ترتیب تصورات کو قرار واقعی طور پر سمجھنے کا راستہ دماغی عضوئیات سے ہو کر گزرا ہے۔ احیاء کا ابتدائی عمل قانون عادت کے علاوہ اور کوئی نہیں ہو سکتا۔ اس میں شک نہیں کہ ابھی وہ دن تو دور ہے جب کہ علمائے عضوئیات ایک قلیب سے دوسرے قلیب تک ان انکاسات کا پتہ چلانے میں کامیاب ہو جائیں گے جن کو ہم نے محض افتراضی طور پر مانا ہے۔ ممکن ہے کہ یہ دن کبھی آسٹے بھی نہیں جس ترتیب کو ہم نے اختیار کیا ہے اس تک ہم اس پتیل سے پہنچنے میں جو معروضات کی ان کے اجزائے ترکیبی میں ملتی تھی ہے۔ اور اس کو محض تشبیہاً ہم نے دماغ تک وسعت دے رکھی ہے۔ باین ہمہ یہ دماغ میں صرف اس طرح سے قائم کی گئی ہے کہ اس قسم کی ترتیب کسی علی نسبت کو ظاہر کر سکتی ہے، میرے خیال میں اس امر کے مدعی ہونے کے لئے کہ ذہنی مواد کے احضار کی ترتیب محض دماغی عضوئیات پر مبنی ہے ایک قطعی و محکم سبب ہے۔

بعض اعمال کے بعض پر غالب آنے کا قانون بھی دماغی امکانات کے حلقہ میں داخل ہے۔ اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ دماغی ریشوں میں ایسا

عدم استقلال، موتا ہے جیسا کہ ان کے لئے ضروری ہے تو یہ بھی ضروری ہے کہ بعض مقامات سے بعض کی نسبت جلد اخراج ہوگا۔ اور یہ جلد خارج کرنے کی قوت عوارض کی بنا پر لمحہ بہ لمحہ اپنی جگہ بدلتی رہے گی جس سے کہ ہم نزدیک ترین انسان کے مشابہ ایٹلاف کے تلوں کی ایک پوری میکانیکی شکل تیار کر سکیں۔ گے۔ خوابوں کے مطالعہ سے اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے۔ اخراج کے راستوں کی معمولی کثرت خفہ دماغ میں بہت کم ہو جاتی ہے۔ گذشتہ تو بہت ہی کم لیکن موجودہ مسلسل نہایت ہی عجیب و غریب قسم کے واقع ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ تسوج اس طرح سے دوڑتے ہیں جیسے کہ جلتے ہوئے کاغذ میں شعلے۔ جہاں کہیں حالت غذائی راستہ پیدا کر دیتی ہے تسوج بہ نکلتا ہے لیکن اس کے علاوہ اور کھیں نہیں۔

توجہ مشق اور ارادہ کے اثرات باقی رہ جائے ہیں یہ اعمال بعض عناصر پر نہایت مقبوضی کے ساتھ قبضہ کر لیتے ہیں۔ ان پر زور دیکر اور ان میں مصروف رہ کر یہ اپنے موقوفات کو ایسا کر دیتے ہیں کہ صرف وہی نتیجہ ہوتے ہیں۔ میکانیکی نفسیات کے مخالف ایٹلاف سے بحث کرتے وقت اگر کسی چیز کو اپنا طبعی و مادی بنا سکتے ہیں تو اب وہ یہی نقطہ ہے۔ اس کے علاوہ اور جتنی چیزیں ہیں ان کے متعلق یہ بات تقریباً پابہ یقین کو پہنچ چکی ہے کہ یہ دماغی قوانین کی بنا پر ہوتی ہیں۔ توجہ مشق اور روانی ذہن کے متعلق میں نے اپنی ذاتی رائے اس سے پہلے صفحہ ۲۳ پر بیان کر دی ہے۔ لیکن اگر ذہن کا خود رو ہونا بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی یہ تصورات پیدا تو نہیں کر سکتا اور نہ ان کو بلا کسی علت بلا سکتا ہے۔ اس کی قوت ان تصورات کے مجموعہ میں سے جن کو ایٹلافی مشغزی ذہن میں داخل کرتی ہے انتخاب تک محدود ہے اگر یہ ان پر تاکید کر سکتا ہے ان کو قوت بخش سکتا ہے یا ان میں سے کسی کو آدھے سینکڑے سے زیادہ اپنے سامنے باقی رکھ سکتا ہے تو گویا

کہ یہ قدری فلسفی کے زیادہ سے زیادہ مطالبات کو پورا کر سکتا ہے کیوں کہ اس صورت میں یہ آنے والے ایجابات کو متعین کرتا ہے۔ جو تا کیدی تصور کے گرد گھومیں گے۔ اور جب یہ اس طرح سے انسان کی روش فکر کو متعین کرتا ہے تو اس کے افعال کو بھی ضرور متعین کرے گا۔

باب

حادثہ زمانی

محسوس حال میں | ذرا دیر کیلئے وقت کے موجود لمحہ کو روکنے کی نہیں بلکہ مدت ہوتی ہے | اس پر غور و توجہ کرنے کی کوشش کرو تو ایک نہایت حیران کن تجربہ ہوگا۔ یہ موجودہ لمحہ کہاں ہے ہمارے قبضہ میں

میں سے کا فور ہو گیا ہے قبل اسکے کہ ہم اسکو چھو سکیں یہ ہمارے پاس سے بھاگ چکا اور ماضی سے جا کر مل گیا ہے۔ ایک شاعر (جسکا مڑیہ اس نے یہ مصرعہ نقل کیا ہے) کہتا ہے۔ جس لمحہ میں وہ مجھ سے اسکا ذکر کرتے ہیں وہ پہلے ہی سے میرا ہوتا ہے۔“

اور صحیح معنی میں حال کا فہم زمانے کے بڑے حصہ میں داخل ہونے اور رہتے وقت ہوتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حال محض تصور ہی انتزاع ہے جو یہی نہیں کہ عالم حواس میں کبھی معرض حقیقت میں نہیں آتا بلکہ غالب گمان تو یہ ہے کہ جو لوگ فلسفیانہ غور و فکر کے عادی نہیں وہ اس کا تعقل ہی نہیں کر سکتے۔ غور و فکر سے البتہ ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ اس کا وجود ہونا چاہیے بلکہ یہ امر کہ اس کا واقعاً وجود ہے کبھی ہمارے تجربہ ذاتی کی حقیقت نہیں ہو سکتی۔ ہم کو ذاتی طور پر جس واقعہ کا تجربہ ہوتا ہے وہ صرف ظاہری اور نامشی حال ہوتا ہے زمانہ کی حالت ایک زمین کی سی ہے

جس کی ایک خاص لمبائی ہوتی ہے اس پر ہم سوار ہوتے ہیں اور اس پر سے زمانہ کی دو سمتیں ہم کو نظر آتی ہیں۔ ہمارے ادراک زمانی کی اکائی مدت یا عرصہ کہلاتی ہے اس کا ایک اگلا حصہ ہوتا ہے اور ایک پچھلا ایک طرف اس کا منہ ہوتا ہے اور ایک طرف پشت ہوتی ہے۔ ایک سرے سے دوسرے تک جو نسبت تسلسل کا ادراک ہوتا ہے وہ محض اس مدتی عمارت کے اجزاء کے طور پر ہوتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ ہم پہلے ایک سرے کو محسوس کرتے ہوں اور پھر اس کے بعد دوسرے کو محسوس کرنے ہوں اور ادراک تسلسل سے یہ نتیجہ نکالتے ہوں کہ ان کے مابین زمانی مدت ہے بلکہ ہم مدت زمانی کو یہ حیثیت مجموعی محسوس کرتے ہیں جس کے دونوں سرے اس وابستہ ہوتے ہیں۔ یہ تجربہ مضرع ہی سے سادہ نہیں بلکہ مرکب شے معلوم ہوتا ہے۔ محسوس کرنے وقت اس کے عناصر ناقابل انفکاک معلوم ہوتے ہیں اگرچہ اس میں شک نہیں کہ ماضی کی طرف توجہ کر کے ہم آسانی کے ساتھ اس تجربہ کا تجزیہ کر سکتے ہیں اور اس کی ابستہ ادا انتہا میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

جس لمحہ میں ہم چند سکند بھی آگے بڑھ جاتے ہیں اسی وقت ہمارا شعور مدت ادراک بالذات نہیں رہتا بلکہ کم و بیش علامتی شے بن جاتا ہے۔ ایک گھنٹہ کے بھی محسوس کرنے کے لئے ہم کو لاکھوں مرتبہ اب اب اب اب اب گنا پڑے گا۔ ہر اب کے معنی یہ ہیں کہ ایک علیحدہ زمانی مدت کا احساس ہو رہا ہے۔ اور اجزاء کا پورا مجموعہ کبھی ہمارے ذہن پر وضاحت کے ساتھ مرتسم نہیں ہوتا۔ مدت کا سبب سے بڑا جزو جس کو ایک بار میں اس طرح سے محسوس کر سکتے ہیں کہ اس میں اس سے چھوٹے اور اس سے بڑے اجزاء میں امتیاز ہو سکے (ان اختیارات سے معلوم ہوا جو ونٹ کے دارالانتخاب میں ایک دوسری عرض سے نکلے گئے تھے) تقریباً ۱۲ سکند ہیں۔ کم سے کم وقفہ جس کو ہم بطور زمانہ کے محسوس کر سکتے ہیں $\frac{1}{10}$ سکند ہے یہ اس طرح سے معلوم ہوا ہے

کہ ایکس نے دو برقی شعلوں کو جو ایک دوسرے سے $\frac{1}{10}$ سکنڈ کے وقفہ سے پیدا کیے گئے تھے علیحدہ علیحدہ محسوس کیا۔

خالی زمانہ کا ہم کو کوئی شخص آنکھیں بند کر کے اور خارجی عالم کی طرف سے خیالات کو بالکل علیحدہ کر کے بیٹھ جائے اور صرف زمانہ کبھی احساس نہیں کرتا۔
کہ شاعر کہتا ہے کہ مثل اس شخص کے جو شب کو زمانہ کی

روانی سنبھرتا اور تمام اشیاء عالم کو یوم حشر کی طرف حرکت کرتے ہوئے دیکھنے کے لئے ادھی رات کو جاگتا ہے اس قسم کی حالت میں ہم کو اپنے خیالات کے مادی مافیہ میں کوئی تنوع نظر نہیں آتا اور جو چیز ہم کو محسوس ہوتی ہے وہ ایسی معلوم ہوتی ہے (اگر ہوتی بھی ہے) کہ ایسی خاص مدتوں کا سلسلہ ہے جو گویا ہماری ذہنی نظر کے سامنے پھیل چلا رہی ہیں۔ آئیہ واقعاً ایسا ہوتا ہے یا نہیں؟ یہ سوال اہم ہے۔ کیونکہ اگر تجربہ ایسا ہو اور جیسا یہ ہم کو بادی النظر میں معلوم ہوتا ہے تو ہم میں وقت کے محسوس کرنے کے لئے ایک علیحدہ حاسہ ہوتا ہے اور یہ حاسہ ایسا ہے کہ اس کے لئے خالی وقت بھیج صحیح ہے۔ اور اگر یہ قریب حواس ہے تو سفایہ یہ صورت ہوگی کہ مذکورہ بالا تجربہ میں ہم کو وقت کے گزرنے کا جو ادراک ہوا ہے وہ وقت کے پر کرنے اور ہمارے اس مافیہ کے یاد رکھنے کی بنا پر ہوا ہوگا جو ایک لمحہ پہلے اس میں تھا اور جس کے مافیہ کے ساتھ اب ہم اپنے آپ کو متفق یا غیر متفق محسوس کرتے ہیں۔

بہت تھوڑے سے مائل اور کوشش سے یہ بات ثابت کی جاسکتی ہے کہ آخر الذکر امکان صحیح ہے اور ہم کو محسوس مافیہ کے بغیر دست کا بھی اسی طرح سے ادراک نہیں ہو سکتا جس طرح سے کہ امتداد کا نہیں ہو سکتا۔ جس طرح سے آنکھیں بند کرنے کے بعد ہم ایک ایسا تاریک ساحت بصر دیکھتے ہیں جس میں تاریک ترین روشنی کا

ایک کھیل ہمیشہ ہوتا رہتا ہے اسی طرح سے یہ ہوتا ہوگا کہ ہم خارجی ارتسام سے قطعاً علیحدہ نہ ہو جاتے ہوں گے اور ہمیشہ کسی ایسے عالم میں غرق رہتے ہوں گے جس کو ونٹ نے کسی مقام پر شعور عام کا جھٹ پٹا کہا ہے۔ ہمارا قلب حرکت کرتا رہتا ہے تنفس جا رہی رہتا ہے نبضیں چلتی رہتی ہیں، الفاظ اور جلوں کے ٹکڑے تشل میں گزرنے رہتے ہیں یہ سب اس دھندلے گھر کی آبادی ہیں۔ اب یہ تمام اعمال با ترتیب و ہم آہنگ ہوتے ہیں اور جس طرح سے یہ واقع ہوتے ہیں بالکل اسی طرح ہم ان کو سمجھتے ہیں یعنی تنفس اور توجہ کی نبضوں کو ہر ایک کی بلندی و پستی کے ساتھ ایک باقاعدہ تسلسل سمجھتے ہیں دل کی حرکت کو بھی اسی طرح سمجھتے ہیں صرف یہ کہ یہ نسبتاً بہت ہی مختصر ہوتی ہے۔ نفلوں کو ہم علیحدہ علیحدہ نہیں بلکہ مربوط مجموعوں میں سمجھتے ہیں۔ مختصر یہ کہ ہم اپنے ذہن کو کتنا ہی کیوں نہ خالی کریں لیکن تغیر پذیر عمل کی کوئی نہ کوئی صورت باقی رہتی ہے جس کو ہم محسوس کرتے ہیں اور کسی طرح سے ذہن سے خارج نہیں کر سکتے۔ عمل اور اس کی ترتیب و موزونگی کے احساس کے ساتھ اس مدت کا بھی خیال رہتا ہے جب تک کہ یہ عمل جا رہی رہتا ہے۔ پس وقوف تغیر ایسی مغرط ہے جس پر ہمارا روانی زمانے کا ادراک مبنی ہوتا ہے۔ لیکن اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ خود خالی وقت کے تغیرات و وقوف تغیر کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہیں تغیر کسی موزون قسم کا ہونا چاہئے۔

طویل مدتوں کا فہم خالی وقت کی روانی کا مطالعہ کرتے وقت (خالی سے مراد اضافہ خالی ہے جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا ہے) ہم اس کو وقفوں میں سمجھتے ہیں جوں جوں اس کو بڑھتا ہوا محسوس کرتے ہیں ہم کہتے ہیں اب اب اب یا ہم کہتے ہیں اور اور۔ مدت کی اکائی سے اس قسم کے سلسلہ کے مرتب کرنے کو زمانہ کی مسلسل روانی کا قانون کہتے ہیں۔ اس کے غیر مربوط ہونے کی وجہ صرف یہ ہے کہ ہماری شناخت یا ادراک کے تدبیری اعمال غیر مربوط ہوتے ہیں

حس اسی قدر مسلسل ہوتی ہے جس قدر کہ کوئی اور شے مسلسل ہو سکتی ہے۔ تمام مسلسل حسوں کے نام محض وہ ہیں جن سے ہم دیکھتے ہیں کہ ان کا کوئی محدود حصہ گزر رہا ہے یا گزر چکا ہے ہاگن کے قول کے مطابق حس بمنزلہ پیمانہ کے ہے اور ادراک بمنزلہ لہ افزاق کے ہے جو اس کے طول کو متعین کر دیتا ہے۔ جب ہم ایک ہی مسلسل آواز کو سنتے ہیں تو ہمارے ذہن میں شناخت کے غیر مربوط جزو آتے ہیں اور ہم بتدریج کہتے ہیں ہاں یہ وہی ہے وہی ہے یہی حال زمانہ کا ہے۔

تھوڑے سے محض وہی کے بعد ہمارا مجموعی مقدار کا احساس دھندلا ہو جاتا ہے۔ اب ہم اس کو یا تو گنا کر جان سکتے ہیں یا گھڑی کو دیکھ کر یا اور کسی علامت کے ذریعہ سے۔ جب زمانہ گھنٹوں یا دنوں سے بھی زیادہ ہوتا ہے تو ہم کو اس کا تعقل قطعاً و مطلقاً علامات کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ جو مقدار زمانی ہمارے مراد ہوتی ہے اس کا ہم کو خیال یا تو محض نام کے ذریعہ سے ہوتا ہے یا اس کے چند واقعات سرسری طور پر ہمارے ذہن میں سے گزر جاتے ہیں مگر اس کے ساتھ ہم کو اس مدت کے پورے تمثیل کا ہرگز دعویٰ نہیں ہوتا جو ان کے مابین واقع ہے۔ کسی شخص کو بھی اس زمانہ اور پہلی صدی مسیحی اور اس زمانہ اور دسویں صدی مسیحی کے مابین زمانہ کی کمی و بیشی کا ادراک ہرگز نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایک مورخ کو طول مدت کے ساتھ اس زمانہ کے ہزاروں واقعات اور مشہور تاریخیں یاد آ جائیں گی اور اس وجہ سے کم عرصہ کے مقابلہ میں یہ بڑا معلوم ہو گا۔ اور اسی وجہ سے اکثر لوگوں کا یہ خیال ہو گا کہ ہم کو گزشتہ ایک ہفتہ کے مقابلہ میں گزشتہ دو ہفتہ کے زیادہ طویل ہونے کا براہ راست ادراک ہوتا ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ ان صورتوں میں زمانہ کے متعلق کسی قسم کا بھی زمانہ کوئی تقابلی وجدان نہیں ہوتا محض واقعات و حوادث سے زمانہ کا استحضار ہوتا ہے اور ان کی کثرت اس کے طول کو ظاہر کرتی ہے۔ مجھے یقین ہے کہ ایک گھنٹہ کا بھی مقابلہ کیا جاتا ہے تو یہی ہوتا ہے۔ یہی حال چند میل کے فاصلہ کا ہے کہ اس میں بھی

جب دو حاصلوں کا ہم با ہم مقابلہ کرتے ہیں تو اس میں بھی اس تعداد کا خیال ہوتا ہے جس کے ذریعہ سے ان کی پیمائش ہوتی ہے۔

اس کے بعد ہم ان تغیرات کو دیکھتے ہیں جو مختلف طول کی مدتوں میں ہمارے انداز سے ظاہر ہوتے ہیں۔ بالعموم جو زمانہ دلچسپ اور گونا گوں تجربات میں بسر ہوتا ہے وہ گزرتے وقت مختصر معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو یہ طویل معلوم ہوتا ہے اس کے برعکس خالی وقت گزرتے وقت تو بہت طویل معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بعد میں جب ہم اس کی طرف نظر ڈالتے ہیں تو بہت مختصر سا معلوم ہوتا ہے۔ سیر و تفریح کا ایک ہفتہ بعد میں ممکن ہے کہ تین ہفتوں سے بھی زیادہ طویل معلوم ہو۔ ہر خلاف اس کے ایک مہینہ بیماری کا بعد میں ایک دن سے زیادہ معلوم نہیں ہوتا بعد میں زمانہ کے طول کے محسوس ہونے کا انحصار اس زمانہ کی یادداشتوں کی کثرت پر ہوتا ہے۔ جب ہم ماضی پر نظر ڈالتے ہیں تو اکثر اشیاء و واقعات و تغیرات اس کے منظر کو وسیع کر دیتے ہیں غلامی اور معمولی حالات و واقعات اس کو سکیر دیتے ہیں۔

جوں جوں ہماری عمر بڑھتی جاتی ہے وقت ہم کو چھوٹا معلوم ہوتا جاتا ہے یعنی دن مہینہ اور سال ہم کو پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں۔ یہ امر کہ گھنٹہ بھی پہلے کی نسبت چھوٹے معلوم ہونے لگتے ہیں بہت مشکوک ہے۔ منٹوں اور سکنڈوں میں کسی قسم کا فرق نہیں ہوتا۔ پورٹھا آدمی غالباً اپنی زندگی کو اس سے زیادہ طویل محسوس نہیں کرتا جتنی کہ یہ اس کے اپنے بچپن میں معلوم ہوتی تھی حالانکہ اب یہ اس وقت سے دس بارہ گونہ بڑی ہے۔ اکثر لوگوں میں جوانی کے واقعات اس قدر معمولی ہوتے ہیں کہ انفرادی طور پر ان کے ارتساعات باقی نہیں رہتے۔ اور اس کے ساتھ ہی پرانے واقعات ذہن سے اترتے جاتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ مینز معروضات کی کوئی بڑی تعداد حافظے میں نہیں رہ جاتی۔

اسی بنا پر زمانہ ماضی کے بظاہر مختصر معلوم ہونے پر گفتگو سستی

اب زمانہ حال کے اختصار کو لو۔ گزرتا ہوا زمانہ اس وقت کم معلوم ہوتا ہے جب اس میں اس قدر مصروفیت ہوتی ہے کہ خود وقت کے دیکھنے اور اس پر توجہ کرنے کا موقع نہیں ملتا جو دن خوشی کی پہل پہل میں گزرتا ہے وہ گزرتا ہوا معلوم ہی نہیں ہوتا اس کے برعکس جو دن انتظار اور تغیر کی غیر تشفی یافتہ خواہش میں گزرتا ہے وہ برسوں کے برابر محسوس ہوتا ہے۔

یہ الفاظ ایسے ہیں جن کے مراد تقریباً ہر زبان کے اندر موجود ہیں ایسا اس وقت ہوتا ہے جب ہم بیکاری سے تنگ آ کر خود وقت کے گزارنے کی طرف توجہ کرنے لگتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہم کسی شے کا انتظار کر رہے ہیں یا کسی ارتسام کے لئے تیار ہیں۔ لیکن جب وہ شے ہم کو نہیں ملتی یا جب اس ارتسام کو حاصل نہیں کرتے تو ہم کو خلائے زمانی کا احساس ہونے لگتا ہے اس قسم کے تجربات اگر بار بار ہوں تو ان سے ہم کو خود وقت کی وسعت کا خیال پیدا ہوتا ہے آنکھیں بند کر کے بیٹھ جاؤ اور کسی شخص سے یہ کہو کہ جب ایک منٹ پورا ہو جائے تو بتا دے۔ تم کو یہ ایک منٹ کا وقفہ حیرت انگیز طور پر طویل معلوم ہوگا۔ تم کو یہ اسی طرح طویل معلوم ہوگا جس طرح سے کہ سمندر کے فرکا پہلا ہفتہ۔ اور یہ معلوم کر کے حیرت ہوگی کہ تاریخ اس قسم کے ہزاروں دور دیکھ چکی ہے۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہوگی کہ تم محض وقت کے گزرنے کی طرف متوجہ ہو گے اور اپنی توجہ سے اس کے صدا محسوس کر سکتے ہو۔ تجربہ کی وحشت اس کی غیر دلچسپ ہونے سے بڑھ جاتی ہے کیونکہ جوش تجربہ کی دلچسپی کے لئے ایک ضروری جزو ہے۔ اور محض وقت کو محسوس کرنے سے بھی شاید ہی کوئی بے ہیجان تجربہ ہو۔ واکمیں کہتا ہے کہ تکان کا احساس حال کے خلاف ایک طرح کی صدا سے احتجاج ہوتی ہے۔

زمانہ ماضی کا احساس | جب ہم اپنے زمانہ شعور کے طریق عمل پر غور کرتے ہیں تو ہم کو پہلے خیال ہوتا ہے اس کا سمجھنا تو بالکل ہی سہل ہے۔ ہمارے داخلی حالتیں یکے بعد دیگرے آتی ہیں

وہ اپنی حالت سے آپ واقف ہوتی ہیں۔ اور اس بناء پر ہم کہہ سکتے ہیں کہ وہ خود اپنے تسلسل سے بھی واقف ہوں گی۔ لیکن یہ فلسفہ کچھ بے ٹھوسکتا سا ہے۔ کیونکہ خود ذہن کے تغیرات کے تدریجی ہونے، اور ان تغیرات کے تسلسل سے واقف ہونے، کے مابین اتنی بڑی خلیج حائل ہے جتنی کہ کسی وقت کے موضوع و معروض کے مابین ہو سکتی ہے۔ تسلسل احساسات بجائے خود احساس تسلسل نہیں ہو سکتا۔ اور چونکہ ہمارے تدریجی احساسات کے ساتھ ان کے تسلسل کا خیال بھی ہوتا ہے اس لئے اس کو ایک علیحدہ واقعہ سمجھنا چاہیے جس کے لئے علیحدہ توضیح کی ضرورت ہے۔ اس بات سے کہ احساسات اپنے زمانی علاقے کو معمولاً جانتے ہیں اس پر کوئی روشنی نہیں پڑتی۔

اگر ہم اپنے فکر کے چشمہ زمانی کو ایک افقی خط سے ظاہر کریں تو چشمہ کا خیال یا اس کی لمبائی کے کسی حصہ یعنی ماضی حال مستقبل کا خیال افقی خط کے کسی نقطہ پر عمود کی شکل میں ظاہر ہوگا۔ اس عمود کا طول کسی ایسے معروض یا مظروف کے لئے ہے جو اس حالت میں وہ وقت ہے جس کا چشمہ زمانی کے کسی واقعی لمحہ میں خیال ہوا ہے جس پر کہ عمود قائم کیا گیا ہے۔ اس طرح سے گزشتہ معروضات کا موجودہ شعور پر ایک طرح کا تناظری تیز ہوتا ہے جو اس تناظر کی تیز کے مشابہ ہے جو مناظر قدرت کا کیرے کے پردے پر ہوتا ہے۔

اور چونکہ ابھی ہم یہ بیان کر چکے ہیں کہ ہمارا ممیز ادراک زمانی زیادہ سے زیادہ بارہ سینڈ ٹاک طویل ہو سکتا ہے اور ہمارا دھندلا ادراک زمانی غالباً ایک ڈیڑھ منٹ سے زیادہ نہیں ہو سکتا۔ اس لئے ہم کو یہ فرض کرنا پڑے گا کہ یہ مقدار زمانی شعور کے ہر گزرنے والے لمحہ میں دماغی عمل کی کسی ایسی مستقل خصوصیت سے جس سے کہ شعور وابستہ ہوتا ہے کافی وضاحت کے ساتھ منعکس ہو جاتی ہے۔ دماغی عمل کی یہ خصوصیت فی نفسہ جو کچھ بھی ہو لیکن یہی ہمارے ادراک زمانی

کا باعث ہوتی ہے۔ جس مدت کا اس طرح سے ادراک ہوتا ہے خود وہ جیسا کہ ہم چند صفحہ پہلے کہہ چکے ہیں پنکھل نمائشی حال سے زیادہ ہوتی ہے۔ اس کا معروض ہمیشہ متغیر رہتا ہے۔ جس سرعت سے واقعات اس کے سامنے آتے ہیں اسی سرعت کے ساتھ چلے جاتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک اپنے زمانی متلازم کو ابھی نہیں، ابھی اور نہیں، ابھی ہوتا ہے، اب ہو گیا، میں بدلتا چلا جاتا ہے۔ لیکن اصلی حال یا وجدانی مدت اپنی جگہ پر اس طرح سے مستقل رہتی ہے جس طرح سے کہ قوس قزح آبشار پر اور اس کی کیفیت میں چشمہ کی روانی سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ان میں سے جو واقعہ گذرتا ہے وہ اپنے اندر دوبارہ اعادہ ہونے کی قوت رکھتا ہے۔ جب اس کا اعادہ ہوتا ہے تو یہ اپنے ساتھ مدت کا بھی اعادہ کرتا ہے اور اپنے ان رفا کا بھی جو دراصل اس سے ذرا بھی قبل یا بعد میں گزرے تھے۔ مگر یہ بھی واضح رہے کہ جب ایک واقعہ حال اصلی کے آخری سرے سے گذر جاتا ہے تو اب اس کا اعادہ حال اصلی میں اس کے براہ راست ادراک سے بالکل مختلف شے ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ کوئی جاندار محاکاتی اعادہ سے بالکل معرا ہو لیکن اسے کے باوجود اس میں حاسہ زمانی بھی موجود ہو۔ لیکن اس میں زمانی حس صرف گزرنے والے چند سکنڈ کے احساس تک محدود ہوگی۔ آئندہ باب میں حاسہ زمانی کو ایک معروض و مسلم شے مانکر ہم محاکاتی حافظہ اور گذشتہ واقعات کے اعادہ کی طرف متوجہ ہوں گے۔

باب ۱۸

حافظہ

منظہر حافظہ کی حافظہ اصلی جس کو حافظہ ثانوی بھی کہہ سکتے ہیں دراصل ذہن کی تخلیل سے کسی گوشہٴ حالت کا علم ہوتا ہے اس کے بعد کچھ یہ شعور سے نکل چکی ہو یا یہ علم ہوتا ہے کسی واقعہ یا حادثہ کا حالانکہ ہم اس وقت اس کا خیال نہ کر رہے ہوں اور اس کے ساتھ اس قدر شعور اور زیادہ ہوتا ہے کہ ہم اس سے پہلے اس کا خیال یا تجربہ نہ کر چکے ہیں۔

اس قسم کے علم کا سب سے پہلا عنصر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اصل واقعہ کی مثال یا نقل کا جیسا ہو۔ اکثر مصنفین بھی کہتے ہیں کہ اصل واقعہ کی یاد کے لئے محض اس کے مثال کے اجا ہر ہی کی ضرورت ہوتی ہے۔ لیکن ظاہر ہے کہ محض اس قسم کا اجا اور جو کچھ بھی ہو مگر حافظہ تو نہیں ہے۔ یہ محض ٹٹنی یا ایک دوسرا واقعہ ہوتا ہے جس کو پہلے واقعہ سے سوائے اس کے کوئی تعلق نہیں ہوتا کہ یہ اتفاق سے اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ گھنٹہ آج بجتا ہے یہ کل بھی بجھا تھا اور قبل اس کے یہ ہمیشہ کے لئے بجنا بند ہو ممکن ہے کہ ہزاروں مرتبہ بجے۔ باتش کا بانی آج پرنا ل سے

نکل رہا ہے گزشتہ ہفتہ بھی پرنا لہ ہی میں سے نکلا تھا اور اسی طرح پرنا لہ سے نکلتا رہے گا لیکن کیا اس وجہ سے جو آوازیں آج گھنٹہ سے نکل رہی ہیں وہ کل کی آوازوں کا علم رکھتی ہیں یا جو پانی آج پرنا لہ سے بہ رہا ہے وہ اس پانی کا علم رکھتا ہے جو کل بہا تھا کیونکہ کل جو آوازیں گھنٹہ سے نکلی تھیں وہ آج کی آوازوں کے مشابہ ہیں اور جو پانی کل پرنا لہ سے بہا تھا وہ آج کے پانی کی طرح سے بہا تھا ظاہر ہے کہ یہ اس قسم کا کوئی علم نہیں رکھتے یہ کوئی دلیل نہیں ہو سکتی کہ گھنٹہ کی ٹن ٹن اور پرنا لہ کی روانی نفسی چیزیں نہیں بلکہ طبیعی اشیاء ہیں کیونکہ نفسی چیزیں (مثلاً حس) محض یکے بعد دیگرے ہونے کی بنا پر اسی طرح ایک دوسرے کو یاد نہ رکھیں گی جس طرح سے کہ گھنٹہ کی ایک ٹن ٹن دوسری ٹن ٹن کو یاد نہیں رکھتی۔ محض تو اثر حافظہ کا مستلزم نہیں ہوتا۔ ایک احساس کے تدریجی تجربات باہم بالکل علیحدہ ہوتے ہیں۔ ایک کو دوسرے سے کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ کل کا احساس کل ہو چکا۔ آج کے احساس کی موجودگی کوئی وجہ نہیں کہ کل کے احساس کا احیا کرے اور اگر موجودہ تمثال گزشتہ تجربہ کے بجائے ہو بھی تو اس کے لئے ایک اور شرط ضروری ہے۔

وہ شرط یہ ہے کہ جس واقعہ کی تمثال ہو اس کو قطعی طور پر ماضی سے منسوب کیا جائے اور ماضی ہی میں خیال کیا جائے لیکن ایک شے کو ہم صرف اس طرح ماضی میں خیال کر سکتے ہیں کہ اس شے کے ساتھ ماضی کا خیال کریں اور ان دونوں کے تعلق کا خیال کریں۔ لیکن ماضی کا خیال کیونکر کر سکتے ہیں۔ اور اک زمان کے باب میں معلوم ہو گا کہ ماضی کا وجدانی یا ذاتی شعور موجود لمحہ سے بہ مشکل چنہ ریکٹڈ قبل تک لیجاتا ہے۔ بعید تر تاریخوں کا ادراک نہیں بلکہ نقل ہوتا ہے۔ ان کی ہمارے ذہن میں صرف علامات ہوتی ہیں۔ مثلاً گزشتہ ہفتہ یا گزشتہ ماہ یا ان واقعات کے ذمہ سے خیال ہوتا ہے جو ان میں واقع ہوتے ہیں مثلاً وہ سال جس میں کہ ہم فلاں اسکول میں

داخل تھے یا وہ جس میں ہم کو فلاں نقصان پہنچا تھا یہاں تک کہ اگر ہم ماضی کے کسی خاص زمانہ کا خیال کرنا چاہیں تو ہم کو لازمی طور سے کسی نام یا علامت کا خیال کرنا پڑتا ہے اور اگر یہ نہیں ہیں تو ہم کو کسی ایسے واقعہ کا خیال کرنا پڑتا ہے جو اس کے اندر واقع ہوا ہو۔ بلکہ اگر کسی زمانہ ماضی کا قرار واقعی طور پر خیال کرنا مقصود ہو تو دونوں چیزوں کا خیال کرنا ضروری ہے۔ اور کسی خاص واقعہ کو کسی خاص زمانہ ماضی سے منسوب کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس واقعہ کے ساتھ اور ایسے واقعات کا خیال کیا جائے جو اس تاریخ سے مخصوص ہوں مختصر یہ کہ اس کے ساتھ اور اس کے بہت سے متعلقات کا خیال کرنا چاہیے۔

لیکن حافظہ محض کسی واقعہ کو کسی خاص تاریخ سے منسوب کرنے کا بھی نام نہیں ہے بلکہ یہ اس سے کچھ زیادہ ہوتا ہے۔ اس کے لئے ضروری ہے واقعہ میری ماضی کی کسی تاریخ سے منسوب ہو بالفاظ دیگر یہ خیال کرنا چاہیے کہ مجھے بذات خود اس واقعہ کا فلاں وقت میں تجربہ ہوا تھا اس کے اندر وہ حرارت دیکھا گئی ہونی چاہیے جس کا ذات کے باب میں ان تجربات کے متعلق بہت کچھ تذکرہ ہو چکا ہے جن کو ایک شخص اپنا کہتا ہے۔

ہر معروض حافظہ میں یہ ضرور ہوتا ہے کہ اول تو معروض زمانہ ماضی کی طرف اشارہ کرتا ہے دوسرے اس زمانہ کا تعین اس کے نام یا اس تاریخ کے دیگر واقعات سے ہوتا ہے اور خیال ہوتا ہے کہ یہ واقعہ اس تاریخ میں ہوا تھا تیسرے یہ کہ انسان سمجھتا ہے کہ یہ میرے تجربہ کا جزو ہے۔

مسک و اعادہ اگر منظر حافظہ کی حقیقت یہ ہے تو کیا ہم معلوم کر سکتے ہیں کہ یہ کیونکر ہوتا ہے اور کیا ہم اس کے اسباب کو بے نقاب کر سکتے ہیں۔ اس کے کامل عمل میں دو چیزیں مسلم ہوتی ہیں۔

(۱) جو واقعہ یاد ہو اس کا مسک

(۲) اس کی تازگی یا دمخاکات و اعادہ

مسک و اعادہ دونوں کا سبب نظام عصبی کا قانون عادت ہے جو اسی طرح سے عمل کرتا ہے جس طرح سے ایٹلاف تصورات میں کرتا ہے۔

ایٹلاف سے اعادہ ایٹلاف ایک عرصہ سے احیاء و اعادہ کی توجیہ ایٹلاف کی توجیہ ہوتی ہے سے کرتے آئے ہیں۔ اس کے متعلق جیسے مل کا بیان نقل کرتا ہوں جو اس قدر جامع ہے کہ میں اس پر سوائے

اس کے کوئی اضافہ نہیں کر سکتا کہ اس کے لفظ تصور کو معروض (وہ شے جس کا خیال ہوتا ہے) میں بدل دوں۔

وہ لکھتے ہیں کہ سب جانتے ہیں کہ ذہن کی ایک حالت ایسی ہوتی ہے جس میں کہ ہمارے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ ہم یاد رکھتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ اس حالت میں ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا جس کے ہم اس میں ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ پھر ہم اپنی کوشش سے اس کو ذہن میں کیونکر لے آتے ہیں۔ اگر ہمارے ذہن میں وہ تصور نہیں ہوتا تو بعض ایسے تصورات تو ہوتے ہیں جن کو اس سے ربط و تعلق ہوتا ہے ہم اسی امید میں یکے بعد دیگرے ان تصورات پر سے گزر جاتے ہیں کہ ان میں سے کوئی تو ذہن کو اس کی طرف منتقل کرے گا۔ ان میں اگر کوئی واقعاً اس کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے تو یہ ایسا تصور ہوتا ہے جس کو اس سے ایسا تعلق ہوتا ہے کہ ایٹلاف کے ذریعہ سے اس کو یاد دلادیتا ہے۔ میں کسی ایسے پرانے شناسا سے ملتا ہوں جس کا نام مگلو یا د نہیں اور اس کے یاد کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ میں اس امید میں جلد ہی جلدی بہت سے ناموں کا خیال کر جاتا ہوں کہ ان میں سے کسی کے نام کا تو اس شخص کے نام کے ساتھ ایٹلاف ہوگا میں ان تمام واقعات کا خیال کرتا ہوں جن میں نے اس شخص کو مشغول دیکھا ہو۔ میں اس زمانہ کا خیال کرتا ہوں جب اس کے ساتھ ملاقات تھی ان اشخاص کا خیال کرتا ہوں جن کے ساتھ اس سے ملاقات ہوئی تھی۔ اس نے کیا کیا

تھا یا کون سی تکلیفیں اٹھائی تھیں۔ اب اگر اس گروش میں کسی ایسے تصور پر سے گزر جاؤں جس کے ساتھ اس نام کا ایتلاف ہو تو مجھے اس کا نام فوراً یاد آجائے گا اگر کسی ایسے تصور پر سے نہیں گزرتا تو میرا تجسس اس کے لئے بیکار ہوتا ہے۔ واقعات کی ایک قسم اور بھی ہے جو میں تو بالکل معمولی مگر اس موضوع پر ان کی شہادت نہایت ہی اہم ہے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم بعض واقعات کو بھولنا نہیں چاہتے۔ ان کو اپنے حافظہ میں محفوظ رکھنے (یعنی اس امر کا تعین کرنے کے لئے کہ جب اس کو چاہیں یاد آجائے گا کیا ترکیب استعمال کرتے ہیں) بلا استثناء ایک ہی ترکیب سے کام لیتے ہیں۔ یعنی اس شے کے تصور کا جس کو یاد رکھنا ہے کسی ایسی حس یا تصور کے ساتھ ربط قائم کرنے کی کوشش کرتے ہیں جس کے متعلق پہلے سے یہ خیال ہوتا ہے کہ جب ہم اس کو یاد کرنا چاہیں گے اس وقت یا اس کے یہ قریب واقع ہو جائے گی اگر یہ ربط قائم ہو جائے اور جس تصور کے ساتھ اس کا ربط ہو وہ واقع ہو جائے تو اس سے وہ شے یاد آجاتی ہے اور جو شخص ربط قائم کرتا ہے اس کی غرض حاصل ہو جاتی ہے۔ ایک عام مثال ہو۔ کسی شخص کو اس کا دوست کوئی کام کہتا ہے اب وہ اس لئے کہ اس کو بھول نہ جائے اپنے رومال میں گرہ دے لیتا ہے۔ اس واقعہ کی کیونکر توجیہ ہوتی ہے ادل تو یہ کہ دوست کے کام کے تصور کا رومال میں گرہ دینے کے ساتھ ایتلاف ہو جاتا ہے۔ دوسرے یہ کہ رومال ایک ایسی شے ہے جس کے متعلق پہلے سے علم ہے کہ اس پر اکثر نظر پڑے گی اور جس وقت اس کام کے یاد آنے کی ضرورت ہوگی اس وقت یہ کچھ بہت فاصلہ پر نہ ہوگا۔ رومال پر نظر پڑتے ہی گرہ پر نظر پڑے گی اور اس حس سے کام کا خیال یاد آجائے گا جن کے ماہرین ایتلاف قصداً قائم کیا گیا ہے۔

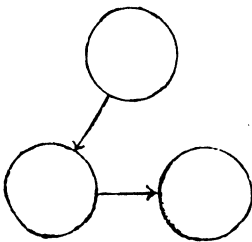
مختصر یہ کہ ہم اپنے حافظہ میں کسی بھولے ہوئے تصور کی اس طرح سے تلاش کرتے ہیں جس طرح اپنے گھر کو کسی گم شدہ شے کے لئے

تدوین کر دیتے ہیں۔ دونوں حالتوں میں ہم اس مقام کو دیکھتے ہیں جس کے قرب و جوار میں گم شدہ کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ ہم ان چیزوں کو اٹھتے پلٹتے ہیں جن کے نیچے یا جن کے اندر یا جن کے برابر اس کے ہونے کا گمان ہوتا ہے۔ اگر یہ ان کے قریب ہوتی ہے تو نظر اس پر پڑ جاتی ہے۔ لیکن یہ چیزیں ذہنی شے کی صورت میں اس کے مولفیات کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتیں۔ یعنی اعادہ کی میٹشری بھی ایسی ہوتی ہے جیسی کہ ایٹلاف کی میٹشری ہوتی ہے اور ایٹلاف کی میٹشری ہم جانتے ہیں کہ عصبی مرکزوں کا ابتدائی قانون عادت کے علاوہ اور کچھ نہیں ہوتی۔

اس سے مسک کی اور اسی قانون عادت سے مسک کی بھی توجیہ ہوتی ہے۔ مسک کے معنی ہیں اعادہ ہو جانے کی قوت کے اور اس قوت کے علاوہ اس کے اور کوئی معنی

نہیں۔ مسک کی موجودگی کا صرف یہی ثبوت ہے کہ اعادہ واقعاً وقوع پذیر ہو جائے۔ مختصر یہ کہ کسی تجربہ کے مسک کے معنی یہ ہیں کہ اس کے پھر ذہن میں آنے کا یا اس کو اس کے سابقہ ماحول میں دوبارہ خیال کرنے کا امکان ہوتا ہے۔ اب کوئی اتفاقی اشارہ بھی اس رجحان کو واقعیت میں منتقل کر دے مگر خود رجحان کی مستقل بنیاد منظم عصبی راستوں میں ہوتی ہے جس کے ذریعہ سے اشارہ اس قابل یا تجربہ سابقہ مولفیات یا اپنے اس میں موجود ہونے کی حس یا اس یقین کو یاد دلاتا ہے کہ یہ واقعاً ہو چکا ہے۔ جب یاد فوراً ہی آجاتا ہے تو اجیا اشارہ کے ساتھ ہی ہو جاتا ہے۔ جب یاد دیر سے آتا ہے تو اجیا دیر کے بعد ہوتا ہے۔ لیکن اعادہ خواہ جلد ہو جائے یا دیر سے ہو جو شے اس کو ممکن کرتی ہے (یا بالفاظ دیگر تجربہ کے مسک کو) وہ یہی دماغی راستے ہوتے ہیں جن کے تجربہ اعادہ کے موقع اور اشارہ سے ایٹلاف ہوتا ہے جب یہ راستے خستہ ہوتے ہیں تو مسک کا موجب ہوتے ہیں اور جب یہ سرگرم کار ہوتے ہیں تو اعادہ کے موجب ہوتے ہیں۔

ایک معمولی شکل سے حافظہ کی علت پوری طرح پر واضح ہو جائیگی۔ فرض کر دو کہ ن گزشتہ واقعہ ہے و



شکل ۶۲

اس کے سوتلفات ہیں اور م کوئی موجودہ خیال یا واقعہ ہے جو صحیح طور پر اس کے یاد آنے کا محل بن سکتا ہے۔ فرض کر دو کہ م ن و کے خیال میں جو عصبی مرکز سرگرم عمل ہوں گے ان کے نام بالترتیب ا ب ج ہیں۔ تو اب راستوں کا

وجود (جن کو خط ا ب اور خط ب ج ظاہر کرتے ہیں) ایسا واقعہ ہوگا جو ان الفاظ سے ظاہر ہوتا ہے اس "حافظہ میں واقعہ ن کا مسک" اور ان راستوں میں دماغ کا پہنچ ہونا واقعہ ن کے واقعی اعادہ کی شرط ہوگی۔ یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ن کا مسک ایسا نہیں ہے کہ غیر شعوری حالت میں کوئی تصور کسی نامعلوم طریق سے جمع رہتا ہو یہ نفسیاتی واقعہ نہیں ہے۔ ان راستوں کا دماغی ریشٹوں کے باریک ترین حصوں میں ہونا ایک طبیعی مظہر اور عضو یاتی خصوصیت ہے اس کے برعکس اعادہ یا یاد نفسی طبیعی واقعہ ہے جس کا ایک پہلو جسمانی ہے اور ایک ذہنی ہے۔ جسمانی پہلو ان راستوں کا ہیجان ہے۔ ذہنی پہلو گزشتہ واقعہ کا شعوری استحضار اور یہ یقین ہے کہ ہم کو اس کا پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔

مختصر یہ کہ صرف ایک افراضیہ ایسا ہے جس کی داخلی تجربہ سے کچھ تاہید ہوتی ہے اور وہ یہ کہ وہ دماغی حصے جو اصل واقعہ سے پہنچ ہوتے ہیں اور جو اس کے اعادہ سے پہنچ ہوتے ہیں وہ جزواً ایک دوسرے سے مختلف ہوتے ہیں۔ اگر ہم کسی گزشتہ واقعہ کا بغیر کسی سوتلف کے احیا کر سکتے تو ہم کو اس کی یاد تو نہ ہوتی بلکہ اس

ام کا خواب سا ہوتا کہ یہ تجربہ پہلے پہل ہو رہا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ جب کسی واقعہ کا بغیر کسی مولف و متلازم کے اعادہ ہوتا ہے تو اس میں اور خیالی گھڑنت میں تمیز کرنی مشکل ہو جاتی ہے لیکن جس حد تک اس کی تمثال باقی رہتی ہے اور ایسے مولفات کو یاد دلاتی ہے جو بتدریج ممیز ہوتے جاتے ہیں تو یہ رفتہ رفتہ بین طور پر حافظہ کی شے بن جاتی ہے۔ مثلاً میں ایک دوست کے کمرہ میں داخل ہوتا ہوں اور دیوار پر ایک تصویر دیکھتا ہوں ابتداءً مجھے ایک عجیب قسم کے حیرت و استعجاب کا شعور ہوتا ہے میں نے یقیناً اس کو پہلے نہیں دیکھا ہے لیکن کب اور کیوں کر یہ یاد نہیں آتا۔ صرف تصویر کے گرد واقفیت کا ایک ہالہ سا ہوتا ہے کہ دفعۃً میرے منہ سے نکلتا ہے ہاں یاد آ گیا یہ فراڈ ایگلیکو کی ایک تصویر کی شکل ہے جو فلار میں کی ایک ڈچی میں ہے۔ ٹھیک ہے میں نے اس کو وہیں دیکھا تھا۔ جو وہی ایک ڈچی کی شمال ذہن میں پیدا ہوتی ہے اسی وقت تصویر بھی یاد آ جاتی ہے اور اس کا دیکھنا بھی یاد آ جاتا ہے۔

عمدہ حافظہ کی شرحیں | جو واقعہ یاد آتا ہے فرض کرو وہ ن ہے اب خطاب ج ایسا راستہ ہے جو ان مولفات کو منہج کرتا ہے جن سے ن یاد آتا ہے اور یہ مثل محض سے

کچھ زیادہ ہو جاتا ہے۔ خط اب اس کے اعادہ کے لئے موقع پیدا کرتا ہے پس حافظہ کا دار و مدار تمام تر دماغی راستوں پر ہے کسی خاص شخص میں اس کی عمدگی و خوبی کچھ تو ان راستوں کی تعداد پر مبنی ہوگی اور کچھ ان راستوں کے ثبات پر۔

ان راستوں کا ثبات و دوام انسان کے دماغی ریشوں کا ایک عضو یا قی وصف ہوتا ہے۔ اور ان کی تعداد محض اس کے ذہنی تجربہ پر مبنی ہوتی ہے ہم راستوں کے ثبات و استقلال کا نام فطری تسک یا عضو یائی مسک رکھے دیتے ہیں قوت مسک میں بچپن اور بڑھاپے میں بڑا فرق ہوتا ہے نیز اس بات میں مختلف افراد میں بھی باہم بہت کچھ

اختلاف ہوتا ہے بعض مہنوں کی حالت اس لاکھ کی سی ہوتی ہے جو مہر کے نیچے ہو
کوئی ارتسام خواہ کیسا ہی غیر مربوط کیوں نہ ہو ان کے صفحہ ذہن پر سے
محو نہیں ہوتا بعض کی حالت جیلی کی سی ہوتی ہے کہ وہ اثر سے متاثر
تو ہوتے ہیں لیکن معمولی حالات میں کوئی ارتسام ان کے صفحہ ذہن پر
مستقل نشان نہیں چھوڑتا۔ اس قسم کے ذہنوں کو قبل اس کے کہ وہ
کسی واقعہ کو یاد کر سکیں اسے اپنے علم کے مستقل خزانہ میں گنہگار کرنا
ہے۔ ان کا حافظہ بے قاعدہ نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس جو لوگ
کسی خاص کوشش کے بغیر تار پھین پتے کہانیاں گپ شب نظم اقتباسات
اور متفرق قسم کے واقعات یاد رکھ سکتے ہیں ان کا حافظہ بہت ہی اچھے قاعدہ
ہوتا ہے اور اس میں تنگ نہیں کہ یہ ان کے دماغی مادہ کی غصیر
معمولی جمیدگی پر مبنی ہوتا ہے کیونکہ ان کے دماغ میں جب کوئی راستہ
بن گیا تو بن گیا کسی شخص نے بلا اس کے کہ اس میں یہ عضویاتی
مسک بہت ہی زیادہ ہو کبھی کوئی عظیم الشان کامیابی حاصل
نہیں کی عملی اور نظری دونوں قسم کی زندگیوں میں وہ شخص جس کی
معلومات جمع رہتی ہیں کامیابی اور ترقی حاصل کرنا چلا جاتا ہے حالانکہ
اس کے معاصر اپنے وقت کا بیشتر حصہ پھر اس شے کے یاد کرنے میں
صرف کرتے ہیں جس کو وہ ایک بار یاد کر چکے تھے لیکن اب بھول گئے ہیں
اپنی الماری پر نظر ڈالو جتنے مشہور مصنف اور بڑے آدمی گزرے ہیں۔
خواہ شارلین ویلوٹھر ہو یا تینیز ڈو والٹر اسکات ان سب کا خاص عنصر
مسک لازمی طور پر حیرت انگیز ہو گا۔ جن لوگوں میں یہ مسک نہیں
ہوتا ممکن ہے کہیں کہیں ان کا کام کیفیت کے اعتبار سے بڑھ جائے
لیکن مجموعی طور پر ان لوگوں کا کام ان سے نہیں بڑھ سکتا اور نہ یہ لوگ
اس قدر محکم اثر پیدا کر سکتے ہیں۔

لیکن ہم سب کی زندگیوں میں ایک وقت ایسا بھی آتا ہے جب
ہم اپنے اقتباسات کے متعلق صرف توازن باقی رکھ سکتے ہیں۔ جب قدیم

راستے اتنی سرعت کے ساتھ ملتے ہیں جتنی سرعت کے ساتھ نئے راستے پیدا ہوتے ہیں جب ہم ایک ہفتہ میں اتنا ہی بھول جاتے ہیں جتنا کہ ایک ہفتہ میں سیکھتے ہیں تو اس وقت ہم تو ازن قائم رکھنے کے علاوہ اور کچھ نہیں کر سکتے۔ ممکن ہے یہ تو ازن برسوں باقی رہے۔ لیکن جب عمر بہت ہی زیادہ ہو جاتی ہے تب یہ ضرور درجہ و برہم ہو جاتا ہے ہم سیکھنے کم ہیں اور بھولتے زیادہ ہیں بلکہ یوں کہیے کہ سیکھنا تو ختم ہو جاتا ہے صرف بھولتے ہی جاتے ہیں وماغی راستے اس قدر عارضی اور غیر پائیدار ہو جاتے ہیں کہ چند منٹ کی گفتگو میں ایک سوال پانچ مرتبہ کیا جاتا ہے اور اتنی ہی مرتبہ اس کا جواب ذہن سے اتر جاتا ہے۔ اس وقت ان راستوں کی چسپیدگی و قوت کا نفوق ظاہر ہوتا ہے جو بچپن میں قائم ہوتے ہیں۔ پیر فانی اسے بچپن کے واقعات لفظ بلفظ بیان کرنے کا حالانکہ اس کے بہت بعد کے تمام واقعات اس کے حافظہ سے نکل چکے ہیں۔

راستوں کے ثبات کے متعلق تو گفتگو ہوئی۔ اب ان کی تعداد کو لو ظاہر ہے اب کی قسم کے جتنے زیادہ راستے ہوں گے اور جتنے زیادہ ان کے یاد آنے کے مواقع ہوں گے۔ بحیثیت مجموعی اسی قدر جلد اور اسی قدر یقینی طور پر ان ذہن میں محفوظ رہے گا۔ جتنی زیادہ مرتبہ اس کو یاد دلا یا جائے گا اتنی ہی اس کے یاد آنے کے مواقع براہ جاب میں گے ذہنی اصطلاح میں یوں کہہ سکتے ہیں کہ ”ایک واقعہ جتنے زیادہ واقعات کے ساتھ ایتلاف رکھتا ہوگا۔ اسی قدر زیادہ یہ ہمارے حافظہ میں محفوظ رہے گا۔ اس کا ہر مولف اس کے لئے بمنزلہ کاٹنے کے بن جاتا ہے جس کے ذریعہ سے اگر یہ سطح کے نیچے ڈوب جائے تو باہر نکالا جا سکتا ہے مولفات ملکہ تعلقات کا ایک جال بنا دیتے ہیں جن کی وجہ سے یہ ہمارے فکر کا جزو بن جاتا ہے۔ پس اچھے حافظہ کاران یہ ہے کہ جس واقعہ کو ہم یاد رکھنا چاہتے ہیں اس کے ساتھ مختلف و متعدد ایتلافات قائم کئے جائیں۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ایتلاف قائم کرنا

اس کے علاوہ کچھ نہیں ہے کہ اس کے متعلق جتنا ہو سکے خیال کیا جائے مختصر یہ کہ اگر دو شخص ایسے ہوں جنکے خارجی تجربات اور قوت ماسکہ کیساں ہوں تو انہیں جو شخص اپنے تجربات پر زیادہ غور کرے گا اور انہیں باہم تعلقات کا جاہل پھیلا دیکھا اس کا حافظہ عمدہ ہو گا اسکی مثالیں ہر طرف نظر آتی ہیں اکثر لوگ اپنے مشاغل کے متعلق عمدہ حافظہ رکھتے ہیں مثلاً کالج کھلندڑا اسباق میں تو غیبی رہتا ہے لیکن اس سے تم دنیا کے کھیلوں اور کھیلاڑیوں کھال سن سکتے ہو کھیل کود کے اعداد شمار کے متعلق وہ ایک زندہ لغت ہوتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ ان چیزوں پر متواتر اپنے ذہن میں غور کرتا رہتا ہے اور ان کا باہم مقابلہ و موازنہ کر کے ان کے باقاعدہ سلسلے بنا رہتا ہے۔ اس کے لئے یہ علیحدہ واقعات نہیں ہوتے بلکہ ایک نظام کلی ہوتا ہے اور اس کو یہ باقی رہتے ہیں اسی طرح سے سوداگر قیمتیں سیاسی ادھی اور سیاسی آدمیوں کی تقریریں اور آراء اس شرح و بسط کے ساتھ یاد رکھتا ہے کہ ایک غیر متعلق آدمی کو سن کر حیرت ہو جاتی ہے لیکن جس قدر غور و فکر یہ ان چیزوں پر کرتے ہیں اس سے ان کی آسانی کے ساتھ تو جب ہو جائے گی ڈارون اور اسپنسر کی کتابوں سے جو یہ ظاہر ہوتا ہے کہ واقعات کے متعلق ان کا حافظہ نہایت ہی قوی ہو گا یہ امر اس واقعہ کے منافی نہیں ہے کہ عضو پاتی اعتبار سے وہ ایسے دماغ رکھتے تھے جن کے مسک کی مقدار بالکل ہی ہونی تھی نہ ہی کر۔ ایک شخص اوائل زندگی میں کسی ایسے نظریہ کی تصدیق کرنا چاہتا ہے جیسے کہ ارتقاء ہے بہت ہی جلد واقعات اس کے گرد اس طرح سے جمع ہو جائیں گے جس طرح انکو راہی شاخ کے گرد جمع ہو جاتے ہیں۔ ان کو نظریہ سے جو جو تعلق ہو گا وہ ان کو مضبوطی کے ساتھ کچا رکھے گا۔ جو جوں ان واقعات کے متعلق ذہن کا علم بڑھتا جائے گا اسی قدر اس کا کمال بھی بڑھتا جائے گا اس کے ساتھ یہ بھی کہنے کے ممکن ہے نظری حکیم کا حافظہ بالکل غیر معمولی نہ ہو۔ ممکن ہے غیر کارآمد واقعات کی طرف نہ توجہ کر سکتا ہو اور اگر توجہ بھی کرتا ہو تو جلد ہی ان کو بھول بھی جاتا ہو۔ ممکن ہے کہ

اس کا جہل بھی اسی قدر بڑا ہو جس قدر کہ اس کا علم ممکن ہے کہ وہ اپنے خاص شعبہ کے علاوہ اور کہیں کسی قسم کا علم نہ رکھتا ہو جن لوگوں کو علمس اور محققین سے زیادہ واسطہ پڑتا رہتا ہے ان کے ذہن میں نہایت آسانی کے ساتھ اس قسم کے ذہنوں کی مثالیں آجائیں گی۔

نظام کے اندر ہر واقعہ دوسرے واقعہ کے ساتھ کسی فکری علاقہ سے منسلک ہوتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ہر واقعہ نظام کے تمام واقعات کی مجموعی قوت سے باقی رہتا ہے اور فراموشی تقریباً ممکن ہوتی ہے۔

اب اس کی وجہ بالکل واضح ہے کہ رٹنے کو اس قدر کیوں برا خیال کیا جاتا ہے یہاں رٹنے سے میری مراد ان لوگوں کا رٹنا ہے جو زمانہ تعلیم میں تو کچھ نہیں کرتے مگر امتحان سے پہلے چند گھنٹہ یا چند روز حد سے زیادہ محنت کرتے ہیں جو چیزیں اس طرح سے چند گھنٹہ میں ایک موقع اور ایک غرض سے یاد کی جاتی ہیں ظاہر ہے ان کے ایٹلافات ذہن میں اور چیزوں کے ساتھ بہت ہی کم قائم ہوتے ہیں ان کے دماغی اعمال بہت ہی کم راستہ رکھتے ہیں اور اس لئے ان کے پھر بیدار ہونے کا بہت ہی کم امکان ہوتا ہے جو چیزیں اس سادگی کے ساتھ ازبر کی جاتی ہیں وہ لازمی طور پر بہت ہی جلد فراموش ہو جاتی ہیں۔ برخلاف اس کے اگر انھیں چیزوں کو روزانہ بتدریج یاد کیا جاتا ہے مختلف مقامات پر نظر سے گزرتیں مختلف علاقوں میں ان پر غور ہوتا اور خارجی واقعات سے ان کا ایٹلاف ہوتا اور متواتر ان پر غور و فکر ہوتا رہتا تو ایسے نظم میں منسلک ہو جاتے اور کل ذہن سے ان کے ایسے تعلقات قائم ہو جاتے ان کے یاد آنے کے اس قدر مواقع بڑھ جاتے کہ یہ ہمیشہ کے لئے ذہن کی ملکیت ہوتے۔ اس امر کے لئے ایک عقلی دلیل ہے کہ ادارت علمیہ میں مسلسل محنت و مطالعہ کی عادت کیوں ڈالنی چاہیے اس میں شک نہیں کہ رٹنے کو اخلاقی ذہانت سے تعبیر نہیں کیا جاسکتا۔ اگر اس سے حصول علم کا مقصد پورا ہوتا تو یہ مطالعہ کا بہترین طریقہ ہوتا۔ لیکن اس سے حصول علم کا مقصد پورا

نہیں ہوتا اور طلبہ کو خود سمجھنا پڑتا ہے کہ اس سے حصول علم کا مقصد کیوں پورا نہیں ہوتا۔

اب یہ بات تو بالکل واضح ہے کہ حافظہ کی جس قدر اصلاح ہو سکتی ہے وہ جو چیزیں یاد کرنی مقصود ہوتی ہیں ان کے، مصلحتات کے بڑھانے سے ہو سکتی ہے۔ کسی قسم کی تربیت سے انسان کی عام قوت ماسکہ ترقی نہیں کر سکتی۔ یہ ایک عضو یا فی خصوصیت ہوتی ہے جو انسان کو ایک بار

انسان کے قدرتی مسک میں کسی قسم کا تغیر نہیں ہو سکتا

ہمیشہ کے لئے مل جاتی ہے اور جس میں وہ کسی قسم کا تغیر و تبدل نہیں کر سکتا اس میں شک نہیں کہ مرض و صحت کے حالت میں تو اس میں فرق ہوتا ہے اور یہ بات مشاہدہ سے معلوم ہو سکتی ہے کہ جب ہم تازہ دم اور خوش وقت ہوتے ہیں اس وقت اس کی حالت مکان و بیماری کے اوقات سے بہتر ہوتی ہے بس ہم کہہ سکتے ہیں کہ انسان کی قوت ماسکہ میں اس کی صحت و تندرستی کے اعتبار سے تغیرات ہو سکتے ہیں۔

جو چیزیں اس کی عام صحت کے لئے مفید ہوتی ہیں ان سے اس کے حافظہ کو بھی فائدہ پہنچتا ہے بلکہ ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں جس قدر ذہنی ورزشیں دماغ کی عام حالت اور اس کے تقویہ کے اعتبار سے ضروری ہوتی ہے اس سے بھی عام قوت ماسکہ کو فائدہ پہنچتا ہے۔ لیکن اس سے زیادہ ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ اکثر لوگوں کے خیال میں قوت ماسکہ کی اس سے کہیں زیادہ اصلاح ہو سکتی ہے۔

واقعہ یہ ہے کہ بالعموم یہ خیال کیا جاتا ہے کہ بعض طریقوں کی اگر باقاعدہ مشق کی جائے تو اس سے نہ صرف انسان کو وہ واقعات یاد رہیں گے جن کا ان طریقوں میں بار بار اعادہ ہوتا ہے بلکہ اس کی واقعات کے یاد رکھنے کی عام قابلیت کو بھی فائدہ پہنچے گا۔ اور یہ واقعہ اس کی دلیل میں پیش کیا جاتا ہے کہ الفاظ کو زبانی یاد کر لینے کی مشق سے اور الفاظ کا اہرچ یاد کرنا انسان ہو جاتا ہے اگر یہ صحیح ہے تو اسے سنی ہوئے کہیں جو کچھ کہے وہ غلط

حافظہ دماغی راستوں پر مبنی نہیں اور یہ نظریہ نظر ثانی کا محتاج ہے لیکن میری رائے میں یہ واقعہ غلط ہے۔ میں نے چند سن رسیدہ ایکٹروں سے اس بات میں نہایت ہوشیاری کے ساتھ جرح کی ہے اور ان سب کا بیان یہی ہے کہ یاد کرنے کی مشق سے قوت یادداشت میں کوئی خاص فرق واقع نہیں ہوتا۔ مشق سے ان کو جو کچھ فائدہ ہوتا ہے وہ یہ کہ نقل کو باقاعدہ یاد کرنے کی قوت بڑھ جاتی ہے۔ مشق کے بعد ان کے ذہن میں تاکید اور ادا کی مثالیں زیادہ ہو جاتی ہیں۔ نئے الفاظ ممیز اشارات اور قطعی فیصلوں کو بیدار کرتے ہیں۔ یہ ایسے جال میں پھنس جاتے ہیں جو پہلے سے تیار ہوتا ہے اور سوداگر کی قیمتوں اور کھلاڑی کے کھیلوں کے واقعات کی طرح نسبتاً آسانی کے ساتھ یاد رہ جاتے ہیں اگرچہ قوت ماسکہ میں ذرا سی بھی زیادتی نہیں ہوتی۔ بلکہ معمولی عمر کی زیادتی کے ساتھ گھٹی جاتی ہے۔ اس صورت میں محض اچھی طرح غور و فکر کرنے سے اچھا یاد ہوتا ہے۔ اسی طرح اسکول کے طالب علم جب حفظ کر لینے کی مشق میں ترقی کر جاتے ہیں تو مجھے یقین ہے کہ ترقی کسی خاص سبق کے یاد کرنے کے طریقہ میں ہوتی ہوگی (یعنی اس میں کبھی زیادہ ہوتی ہوگی یا اس میں ذہن کو اپنی طرف منتقل کر لینے کی قوت زیادہ ہوگی یا اس میں اور دیگر اسباق میں مشابہت زیادہ ہوگی یا اس کی طرف مسلسل توجہ رہی ہوگی وغیرہ) نہ کہ قوت ماسکہ میں کسی قسم کا اضافہ ہوا ہوگا۔

جس غلطی کا یہاں ذکر کئے وہ ایک ایسی کتاب میں بھی موجود ہے جس میں علاوہ ازیں اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ میری مراد ڈاکٹر ہال مبروک کی کتاب ”حافظہ کو کیونکر قومی کیا جاسکتا ہے“ سے ہے اس کتاب میں مصنف عضو یاتی قوت ماسکہ اور جزوی اشیاء کے مسلک میں امتیاز کرنے سے قاصر رہتا ہے اور یوں سمجھتا ہے کہ گویا دونوں کی ایک ہی طرح کی تدابیر سے اصلاح ہو سکتی ہے۔

وہ لکھتے ہیں کہ میں اب ایک ایسے سن رسیدہ مریض کا علاج کر رہا ہوں

جس کا حافظہ خراب ہو چکا ہے۔ اور اس کو یہ بات اس وقت تک معلوم نہ تھی جب تک کہ میں نے اس کو نہیں بتایا کہ تمہارا حافظہ نہایت بری طرح سے خراب ہو گیا ہے وہ اس کی اصلاح کی سخت کوشش کر رہا ہے اور اس میں اس کو کچھ کامیابی بھی ہوئی ہے اور طریقہ اس کا یہ ہے کہ وہ ایک گھنٹہ صبح اور ایک گھنٹہ شام اپنی قوت حافظہ کو درزش کرتا ہے یعنی کوہٹا ہے کہ جو کچھ اس عرصہ میں ہو اگر سے اس پر نہایت ہی غور و خوض سے توجہ کرے جس سے کہ یہ اس کے ذہن پر نقش ہو جائے اس سے کہا جاتا ہے کہ دن بھر کے تجربات و واقعات کو بیان کرے۔ جو نام وہ سنتا ہے اس کو لکھ کر اپنے ذہن پر وضاحت کے ساتھ ثبت کر لیتا ہے اور تھوڑی تھوڑی دیر کے بعد وہ اس کے دہرانے کی کوشش کرتا ہے۔ ہر ہفت اس کو دس مشہور آدمیوں کے نام یاد کرادے جاتے ہیں ایک شعر اور ایک بائبل کا جملہ بھی اس کو روزانہ یاد کرادیا جاتا ہے۔ کسی کتاب میں اگر کسی صفحہ پر اس کو کوئی دلچسپ مضمون ملے تو اس کو اس کا صفحہ یاد رکھنے کے لئے کہا جاتا ہے۔ ان طریقوں اور بعض اور طریقوں سے ایسے حافظہ کو کارآمد بنانے کی کوشش کی جا رہی ہے جو تقریباً بیسٹار ہو چکا تھا۔

مجھے مطلق یقین نہیں کہ باوجود ان تمام مصیبتوں کے اس غریب بڑھے کا حافظہ پہلے سے کچھ بہتر ہو گیا ہوگا۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہوا ہوگا کہ جو واقعات اس میں اس طرح سے ٹھونسے گئے ہیں وہ اور ان کے دوچار متعلقات یاد رہ گئے ہوں گے۔

پس حافظہ میں جو کچھ اصلاح ہو سکتی ہے وہ واقعات کے ذہن نشین کرنے کے عادی طریقوں میں ہو سکتی ہے۔ ذہن نشین کرنے کے تین طریقے ہیں (۱) میکائیکل عمدہ اور پسندیدہ۔

میکائیکل طریقہ یہ ہے کہ جس شے کو یاد کرنا ہو اس کو شدت تاخیر و تکرار کے ساتھ یاد کیا جائے۔ موجودہ زمانہ میں بچوں کو تختہ سیاہ کے

ذریعہ سے جو پڑھنا سکھایا جاتا ہے جس میں لفظ چار واسطوں یعنی آنکھ کان آواز اور ہاتھ کے ذریعہ سے ذہن پر مرتب ہوتا ہے یا دکرانے کا اصلاح شدہ میکائیگی طریقہ ہے۔

یاد کرنے کا پسندیدہ طریقہ علاوہ ازیں کچھ نہیں ہے کہ منطقی طور پر تعقل کیا جائے اور ان کی اصطفاغ و تحلیل کر کے باقاعدہ سلسلوں میں منضبط کر لیا جائے۔ علوم میں اسی طریقہ سے کام لیا جاتا ہے۔ عمدہ طریقہ ممکن ہے فنی حافظوں کے نام سے ایجاد ہوا ہو۔ ان سلاسل کے ذریعہ سے بسا اوقات بالکل غیر مربوط واقعات اسماء و اعداد اور اس قسم کی دیگر مختلف چیزیں یاد ہو سکتی ہیں جن کا قدرتی طریقہ پر یاد ہونا تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ یہ طریقہ عموماً ایک ڈھانچہ کی طرح سے ہوتا ہے جس کو میکائیگی طریقہ پر یاد کر لیا جاتا ہے اور یہ فرض کر لیا جاتا ہے کہ یہ ذہن میں منتقل طور پر منضبط ہے گا اب جس شے کو یاد کرنا ہوتا ہے اس کا اس ڈھانچہ کے کسی جزو سے کسی فرضی تعلق یا تخیل کے ذریعہ سے ایٹلاف پیدا کر دیا جاتا ہے۔ اب یہ تعلق آئندہ چل کر اعادہ کے لئے مدد و معاون سے ہوتا ہے۔ اس قسم کی تدابیر میں سے سب سے مشہور اور کثیر الاستعمال ہندسہ و حروف کا طریقہ ہے۔ فرض کرو کوئی تعداد یاد کرنی ہے۔ اس کے لئے پہلے ہندسہ و حروف قائم کر لئے جاتے ہیں جس میں ہر درجہ کے ہندسہ کو ایک یا ایک سے زائد حروف ظاہر کرتے ہیں پھر اس تعداد کو ایسے حروف میں منتقل کر دیا جاتا ہے جس سے ایک یا معنی لفظ بن سکے اور اگر ممکن ہو تو ایسا لفظ بن جائے جس سے اس شے کا پتہ چلتا ہو جس کی تعداد یاد رکھنی مقصود ہے۔ تعداد ذہن سے اتر جائے گی تو اس وقت لفظ کو یاد کر کے کام چلایا جائے گا۔ لاشعری کا جدید طریقہ بہت کم میکائیگی ہے اور اس کے مطابق جس شے کو یاد رکھنا مقصود ہوتا ہے اس کو اس طرح سے ایٹلافات میں گوندھتے ہیں کہ یہ اس کے یاد دلانے میں معین ہوتے ہیں۔

شناخت

اگر کوئی منظر اکثر مکرر بہ تنوع سیاق نظر کے سامنے آتا رہتا ہے تو گو اس کی مثال تو باقی رہے گی اور اس کا اعادہ بھی اتنی ہی سہولت کے ساتھ ہو جائیگا۔ لیکن یہ خاص مولفات اور خاص تاریخ و وقت کے ساتھ یاد نہ آئے گا۔ مختصر یہ کہ ہم اس کو شناخت تو کرتے ہیں لیکن یہ ہم کو یاد نہیں ہوتا کیونکہ اس کے مولفات اس قدر گڈ گڈ ہوتے ہیں کہ کچھ اٹھیک پتہ نہیں چلتا۔ ایسا ہی نتیجہ تقریباً اس وقت ہوتا ہے جب مولفات تو واضح ہوتے ہیں لیکن ان کا احیاء غیر واضح طور پر ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم کو یہ احساس ہوتا ہے کہ ہم نے اس شے کو دیکھا ہے لیکن کب اور کہاں دیکھا ہے یہ یاد نہیں آتا۔ اگرچہ کبھی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بس یاد آ گیا لیکن پھر کچھ نہیں۔ یہ کہ کمزور دماغی تریحات اس طرح شعور کو متاثر کر سکتے ہیں اس حالت سے واضح ہو جاتا ہے جب ہم کسی نام کے یاد کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ چار ہی زبان پر آ کر رہ جاتا ہے یہی حالت اس وقت ہوتی ہے۔ جب کوئی تجربہ ہم کو آشنا تو معلوم ہوتا ہے مگر یہ معلوم نہیں ہوتا کہ کیوں آشنا معلوم ہوتا ہے اس کے مولفات بھی شناخت سے اسی طرح خیال میں آ کر رہ جاتے ہیں ایک عجیب و غریب تجربہ جو شخص کو ہوتا ہے اس امر کا احساس ہے کہ موجودہ لمحہ کا کامل طور پر پہلے تجربہ ہو چکا ہے۔ یعنی ہم یہی بات انہیں اشخاص سے اسی مقام پر پہلے کہہ چکے ہیں وغیرہ اس پہلے سے موجود ہونے کی حس کو ایک بڑا عقدہ خیال کیا گیا ہے اور اس کے متعلق بہت سے نظریات قائم ہوئے ہیں۔ ڈاکٹر ولین اس احساس کی وجہ یہ خیال کرتے ہیں کہ نصف کروں کا عمل غیر لوط ہو جاتا ہے دونوں کو ایک ہی واقعہ کا شعور ہوتا ہے لیکن ایک کو ذرا پہلے ہوتا ہے اور دوسرے کو ذرا بعد۔ لیکن میں تو یہ کہنے پر مجبور ہوں کہ اس کو زبردستی عقدہ بنا دیا گیا ہے۔ میں نے تو اپنے اوپر اس کا بار بار تجربہ کیا ہے اور مجھے تو حافظگی کی ایک صورت ثابت ہوا ہے۔ ہوتا یہ ہے کہ بعض سابقہ

حالات دوبارہ سامنے آتے ہیں اور بعض نہیں آتے۔ جو حصے ماضی کے مختلف ہوتے ہیں وہ ابتدا شعور میں پوری طرح پر نہیں آتے جس کی وجہ سے اس وقت اور گذشتہ وقت کا فرق معلوم نہیں ہوتا۔ ہم کو صرف ایسے موجودہ منظر کا تجربہ ہوتا ہے جس میں ماضی سے ایک مشابہت ہوتی ہے۔ پروفیسر لیڈرس جو ایک منجھے ہوئے مشاہد ہیں وہ بھی اس واقعہ کی یہی توجیہ کرتے ہیں۔ اس ذیل میں یہ بات بھی قابل غور ہے کہ جو نہی ماضی کا سیاق کامل اور ممیز ہو جاتا ہے تو تجربہ کی حیرت فرزانی جانی رہتی ہے۔

فراموشی | ذہن کے عملی سو دمندی میں فراموشی بھی اتنی ہی ضروری ہے جتنی کہ یادداشت۔ اعادہ کامل کے متعلق ہم ایڈیٹلاف کے ذیل میں کہہ چکے ہیں کہ یہ بہت ہی شاذ ہوتا ہے۔ اگر ہمیں ہر شے یاد رہ جائے تو اکثر مواقع پر اتنی ہی پریشانی ہو جاتی کہ کچھ نہ یاد رہنے سے اگر ہمیں ہر چیز یاد رہتی تو ایک گذشتہ مدت کی محاسبات میں اتنی ہی دیر لگتی جتنی کہ اس کو گذرتے وقت لگی تھی اور ہم اپنے عمل میں کبھی ترقی نہ کر سکتے۔ یادداشت میں وقت ہمیشہ مختصر ہو جاتا ہے اور مختصر ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ بہت سے ایسے واقعات جن سے یہ پر ہوتے ہیں یادداشت میں اگر حذف ہو جاتے ہیں۔ مسٹر رٹ کہتے ہیں کہ یاد رکھنے کی ایک شرط یہ بھی ہے کہ ہم کو بھولنا چاہئے۔ بہت سی شعوری حالتوں کو اگر ہم بالکل ہی نہ بھول جاتے اور بہت سی کو تھوڑی دیر کے لئے نہ بھلا سکتے تو ہم کو کوئی شے یاد ہی نہ رہتی۔ اس لئے بعض حالتوں میں فراموشی حافظہ کی خرابی کی بناء پر نہیں ہوتی بلکہ اس کی عمدگی اور تسکرتی کی دلیل ہوتی ہے۔“

امراضی حالتیں | بالعموم پہلا ٹرم یا تنویم کے معمول وہ باتیں بھول جانے ہیں جو ان کی غشی کی حالت میں ہوتی ہیں لیکن پہلی غشی کی باتیں ان کو دوسری غشی میں یاد آجاتی ہیں ایسا ہی

”دو گونہ شخصیت“ کی حالت میں ہوتا ہے کہ اس میں بھی ایک زندگی کی کوئی بات دوسری زندگی میں یاد نہیں آتی۔ ان حالتوں میں اکثر اوقات ایک شخصیت اور دوسری شخصیت کی حدیث میں بھی فرق ہوتا ہے ممکن ہے کہ بعض حالتوں میں صحیح ہوں اور دوسری حالت میں بیکار ہو جائیں۔ ایسی صورت میں ممکن ہے کہ حدیث کے ساتھ ہی اس کا حافظہ بھی کارآمد دیکھا جاتا ہے۔ ہوسپیویری جنیٹ نے مختلف طریقوں سے یہ ثابت کیا ہے کہ ان کے مریض جو چیزیں بے حسی کے عالم میں بھول جاتے تھے وہ ان کو حسی کے عود کر آنے کے بعد یاد آجاتی ہیں مثلاً وہ ایک مریض کی لمسی حس کو برقی امواج کے ذریعہ کچھ عرصہ کیلئے درست کر لیتے ہیں اور اس حالت میں اس سے کنبیوں پنسلوں وغیرہ کے چھونے یا خاص حرکات کرنے مثلاً صلیب کی علامت بنانے کو کہتے ہیں جب بے حسی کا وقت آتا ہے تو ان کو وہ اشیا یا وہ حرکات ہرگز یاد نہیں آتیں۔ ان کا جو اب یہی ہوتا ہے کہ تمہارے ہاتھ میں تو کچھ بھی نہ تھا ہم نے تو کچھ بھی نہ کیا تھا۔ دوسرے دن جب اسی عمل سے حدیث درست ہو جاتی ہے تو انھیں گذشتہ دن کے واقعات پوری طرح پر یاد ہوتے ہیں اور جو چیزیں اس دن انھوں نے ہاتھ میں لی تھی یا جو کام کیا تھا اس کو بلا تکلف بتاتے ہیں۔

ان امراضی واقعات سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ امکانی یادداشت کا حلقہ ممکن ہے جتنا کہ ہم خیال کرتے ہیں اس سے بہت زیادہ وسیع ہو اور بعض باتوں کو بظاہر بھول جانا اس امر کا ہرگز ثبوت نہیں ہوا کہ یہ حالات دیگر یہ ہیں یا وہ نہیں کی۔ لیکن ان سے کسی طرح سے بھی اس خیال کی تائید نہیں ہوتی کہ ہمارے تجربہ کا کوئی جزو مطلقاً ذہن سے اتر ہی نہیں سکتا۔

باب ۱۹

تمثیل

تمثیل کسکو کہتے ہیں | حسن ایک مرتبہ تجربہ میں آکر کل نظام عصبی کو ہمیشہ کے لئے

متغیر کر دیتے ہیں جس کی بنا پر ان کی نقول ذہن میں اصل خارجی پہنچ کے رفق ہو جانے کے بعد بھی پھر پیدا ہو جاتی ہیں لیکن ذہن میں ایسی کوئی نقل پیدا نہیں ہو سکتی جس کا خارج سے کبھی ارتداد نہ ہوا ہو۔ اندھے قوت بصارت کے زائل ہونے کے بعد ممکن ہے برسوں بصری مناظر کے خواب دکھیں بہرے قوت سماعت کے باطل ہونے کے بعد ممکن ہے کہ برسوں خواب میں آوازیں سنیں لیکن جو شخص بہرہ راہی پیدا ہوا ہو اس کو کسی صورت سے بھی آواز بہتہا متشل نہیں کرایا جاسکتا اور نہ ہی اندھے کے ذہن میں بصری تمثالات آسکتی ہیں۔ لاک کے یہ لفظ پہلے بھی نقل کر آئے ہیں اور پھر ان کے اعادہ کئے دیتے ہیں کہ ”ذہن اپنے لئے کوئی نیا سادہ تصور نہیں کھڑا سکتا۔“ ان کے اصل تمام کے تمام لازمی طور پر خارج سے ہوئے ہوں گے۔ جملہ یا تمثیل اس قوت کا نام ہے جس سے ہم ان نقول کا اعادہ کر سکتے ہیں جن کی اصل حوں کا ہم کو ایک بار تجربہ ہو چکا ہے۔ جب نقول بعینہ اصل کے مطابق ہوتی ہیں تو تمثیل

محاکاتی کہلاتا ہے۔ اور جب ان میں مختلف حسوں کے عناصر ملے ہوئے ہوتے ہیں جس سے نئی چیزیں بن جاتی ہیں تو (Productive) اس کو اتراعی کہتے ہیں۔ جب ان کا استحضار اتنے مقرون ماحول کے ساتھ ہوتا ہے جس سے کہ ایک وقت کا تعین ہو جائے تو احیاء کے بعد یہ یادداشتیں بن جاتی ہیں یادداشت سے ابھی بحث کر چکے ہیں۔ جب ذہنی تصویریں ایسے معطیات سے ملکر بنتی ہیں جو باہم آزادی کے ساتھ ترکیب پاتے ہیں اور کسی سابقہ مجموعہ کی بعینہ نقل نہیں ہوتے تو تصحیح معنی میں تمثیل کا عمل ہوتا ہے۔

مختلف افراد کے بصری تمثیل میں فرق ہوتا ہے۔ گذشتہ حسی تجربات کے متعلق ہمارے تصورات و تمثالات یا تو واضح و کامل ہوتے ہیں یا دھندلے بگڑے ہوئے اور ناقص ہوتے ہیں۔ غالب گمان یہ ہے تصورات مجرد کے متعلق لاک و برکلیے یا دیگر فلاسفہ میں جو مباحث ہوئے ہیں ان کی وجہ یہی فرق تھا کہ ایک شخص ان کو زیادہ کامل اور تیز بنا سکتا ہے اور دوسرا کم۔ لاک کہتا ہے کہ ہمارے ذہن میں مثلث کا عام تصور ہوتا ہے۔ اور یہ تصور نہ تو غیر قائم الزاویہ ہوتا ہے اور نہ قائم الزاویہ نہ مساوی الاضلاع ہوتا ہے اور نہ غیر مساوی الاضلاع اور نہ مساوی الزوایا غیر مساوی الزوایا۔ برکلیے کہتا ہے کہ اگر کسی شخص کے ذہن میں اس قسم کے مثلث قائم کرنے کی قوت ہے تو بحث و مباحثہ کر کے اس کے ذہن سے اس کو نکالنا بالکل بے سود ہوگا اور نہ میں اس کی کوشش کروں گا میں صرف یہ چاہتا ہوں کہ متعلم اپنے اندر اچھی طرح سے دیکھ لے کہ آیا وہ خود اس قسم کا تصور رکھتا ہے یا نہیں۔

ابھی حال تک فلاسفہ کا یہ خیال تھا کہ ذہن انسانی کا ایک معیاری نمونہ ہوتا ہے اور تمام اشخاص کے ذہن اس نمونہ کے مشابہ ہوتے ہیں اور یہ کہ اس قسم کی قوتوں کے متعلق جیسے کہ تمثیل ہے کلی دعاوی قائم کئے جا سکتے ہیں۔ مگر تقویراً ہی عرصہ ہوا ہے کہ بہت سے ایسے انکشافات

ہوئے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ نظریہ قطعاً غلط تھا۔ متشکل نہیں بلکہ تشکلات ہوتے ہیں جن کا با التفصیل مطالعہ ہونا چاہیے۔

مسٹر کیلٹن نے سن ۱۸۸۰ء میں اعداد و شمار کے ذریعہ سے تحقیق کرنی شروع کی تھی جس سے کہنا چاہیے کہ بیانی نفسیات کا دور شروع ہوتا ہے۔ انہوں نے بہت سے لوگوں کے نام اس مضمون کے خطوط بھیجے کہ ایک خاص صبح کو ناشتہ کی میز کی جو کشال ان کے فرم میں ہوتی ہے اس کو بیان کریں۔ اس میں تغیرات بے حد پائے گئے اور حیرت انگیز بات یہ ہے کہ مشہور قابلیت کے لوگوں میں بصری تشکلات قائم کرنے کی قوت نوجوان اور معمولی آدمیوں کی نسبت کم پائی گئی۔

متعلم کو اس کے متعلق تفصیلی بحث مسٹر کیلٹن کی کتابت تحقیقات متعلق قوت انسانی" میں صفحہ (۸۳) سے صفحہ (۱۱۴) تک ملے گی۔ خود میں ایک عرصہ تک اپنے نفسیات کے طالب علموں سے ان کے بصری متشکل کی کیفیت دریافت کرتا رہا ہوں اور ان کے بیان سے ان تمام تغیرات کی تائید ہوتی ہے جن کا مسٹر کیلٹن ذکر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر میں دو ایسے اشخاص کی حالت نقل کرتا ہوں جو بالکل ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ یہ دونوں ایک مشہور حکیم کے رشتے میں پوتے ہوتے ہیں ان میں سے ایک کا متشکل اچھا ہے وہ کہتا ہے۔

آج صبح کے ناشتہ کا منظر دھندلا بھی معلوم ہوتا ہے اور روشن بھی ہے۔ اگر میں اس کا خیال ایسی حالت میں کرتا ہوں جب مسبری نظر کسی شے پر جمی ہوئی ہوتی ہے تو یہ دھندلا نظر آتا ہے۔ اگر میں آنکھیں بند کر کے اس کا خیال کرتا ہوں تو یہ بالکل واضح اور روشن معلوم ہوتا ہے آنکھیں بند کرتے ہی تمام چیزیں واضح معلوم ہونے لگتی ہیں تاہم جب میں اپنی توجہ کسی خاص شے کی طرف منتقل کرتا ہوں تو یہ اور بھی واضح و روشن ہو جاتی ہے مجھ میں رنگ کے یاد کرنے کی قوت اور چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ ہے مثلاً اگر مجھے پھولوں سے معبری ہوئی

رکابی کا اعادہ کرنا ہو تو میں اس کی پوری طرح سے تصویر تیار کر سکتا ہوں۔ ہر شے جو میز پر تھی اس کا رنگ بالکل واضح معلوم ہوتا ہے۔ میرے تمثالات کی وضاحت میں بہت کم تھکایا ہے۔ میں کمرے کے چاروں طرف دیکھ سکتا ہوں میں دو تین چار اور اس سے زیادہ کمروں کے بھی چاروں اضلاع کا اس وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا ہوں کہ اگر کوئی پوچھے فلاں کمرے کے فلاں مقام پر کیا چیز ہے یا کرسیوں وغیرہ کو شمار کرنے کے لئے ہے تو میں بلا کسی دقت کے شمار کر سکتا ہوں جس قدر بھی کہ حفظ یاد ہوتا جاتا ہے اسی قدر وضاحت کے ساتھ میں حفظ شدہ صفحات کی تمثالات دیکھتا ہوں۔ قبل اس کے کہ میں زبانی دہراؤں مجھے سطور اس طرح سے نظر آتی ہیں کہ میں نہایت ہی آہستہ لفظ بلفظ دیکھ کر سنا سکتا ہوں لیکن میرا ذہن مطبوعہ تمثال میں اس قدر مصروف ہوتا ہے کہ مجھے کچھ پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا کہہ رہا ہوں اس کا کیا مفہوم ہے۔ جب میں نے اپنے آپ کو پہلے پہل ایسا کرتے دیکھا تو مجھے خیال ہوا کہ اس کی وجہ غالباً یہ ہے کہ مجھے یہ سطور اچھی طرح سے یاد نہیں ہیں۔ لیکن اب مجھے یقین ہے کہ میں ضرور تمثال دیکھتا ہوں۔ اور اس کا نہایت ہی قوی ثبوت یہ ہے کہ میں مندرجہ ذیل کے خیال کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔

”میں صفحہ کی ذہنی تمثال کی طرف دیکھ کر ان الفاظ کو بتا سکتا ہوں جن سے سطور شروع ہوتی ہیں اور ان الفاظ میں سے کسی ایک سے میں پوری سطریں پڑھ سکتا ہوں۔ اگر الفاظ ایک سطر میں ہی سے ہوتے ہیں مجھے ایسا کرنے میں سہولت ہوتی ہے۔ اگر ان میں وقفے ہوتے ہیں تو دقت ہوتی ہے۔ مثلاً“

Etant fait.....
 Tons.....
 A des.....
 Que fit.....
 Ceres.....
 Avec.....
 Un fleur.....
 Comme.....

(La Fontaine 8 IV)

باقص تمثیل والا کتاب ہے

”اور لوگوں کے تمثالات کے تذکرہ سے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ مجھ میں ذہنی تمثالات قائم کرنے کی قابلیت بہت کم ہے جس عمل سے کہ میں کسی خاص واقعہ کو یاد رکھتا ہوں وہ ممیز تمثالات کے سلسلے کا عمل نہیں ہے بلکہ ایک عظیم الشان تصویر ہے جس کے خفی ترین ارتسامات کا کھرے کھرے میں ادراک ہوتا ہے۔ میں اپنی آنکھیں بند کر کے کسی واقعہ کی ممیز تمثال پیدا نہیں کر سکتا اگرچہ چند سال ہوئے کہ میں ایسا کر سکتا تھا لیکن رفتہ رفتہ وہ قابلیت زائل ہو گئی ہے۔ اپنے واضح ترین خوابوں میں جن کی باتیں بالکل حقیقی واقعات کی طرح سے معلوم ہوتی ہیں مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ میری آنکھوں کے آگے اندمیر اسانے جس سے تمثالات دھندلی ہو رہی ہیں ناشتہ کی میز کے متعلق یہ ہے کہ مجھے اس میں کوئی شے واضح و متعین معلوم نہیں ہوتی ہر شے مبہم اور دھندلی معلوم ہوتی ہے میں نہیں کہہ سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں میں غالباً کرسیوں کو نہیں گن سکتا مجھے یہ معلوم ہے کہ دس کرسیاں ہیں مجھے کوئی شے تفصیل کے ساتھ نظر نہیں آرہی ہے۔ اصل شے ایک عام ارتسام ہے اور خصوصیت کے ساتھ میں یہ نہیں بتا سکتا کہ میں کیا دیکھتا ہوں۔ رنگ بھی جہاں تک مجھے یاد ہے تقریباً وہی ہے صرف کسی قدر ہلکا معلوم ہوتا ہے۔ غالباً سب سے زیادہ وضاحت کے ساتھ جو میں کسی شے کے رنگ کا تصور کر سکتا ہوں۔ وہ میز کے کپڑے کا رنگ ہے۔ اور

اگر یہ یاد ہوتا کہ دیوار کے کاغذ کا کیا رنگ تھا تو میں اس کا بھی اسی قدر وضاحت کے ساتھ تصور کر سکتا ہوں

جس شخص کا بصری مثل قوی ہوتا ہے اس کے یہ سمجھ میں آنا دشوار ہوتا ہے کہ لوگ اس کے بغیر سوچ کیسے سکتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بعض لوگ بصری مثلات سے اس قدر عاری ہوتے ہیں کہ ان کے متعلق کہا جاسکتا ہے کہ وہ بصری مثلات رکھتے ہی نہیں بجائے اس کے کہ ناشتہ کی میز کی مثال ان کے ذہن میں آئے وہ یہ کہیں گے ہمیں ناشتہ کی میز یاد ہے یا یہ کہ ہم جانتے ہیں کہ اس پر کیا کیا چیزیں تھیں۔ وہ ذہنی مواد جس کا کہ یہ علم بنا ہوتا ہے غالباً محض لفظی مثلات ہوتی ہیں۔ لیکن اگر کافی گوشت پینرائڈوں کے لفظوں کی بناء پر ہر انسان اپنے باورچی سے مخاطب ہو کر ناشتہ کا حساب ادا کر سکے اور آئندہ روز کے لئے ناشتہ کا انتظام کر سکے اور اسی طرح کر سکے جس طرح وہ بصری اور ذہنی یا دو اشوتوں سے کرنا تو پھر عملی اعتبارات سے یہ سوچنے کا ایسا ہی عملی مواد ہیں جیسی کہ بصری مثلات بن سکتی ہیں۔ بلکہ اکثر اغراض کے لئے یہ تمثلی اصطلاحات سے زیادہ بہتر ہوں گی فکر میں علانہ و نتیجہ دو اہم چیزیں ہوتی ہیں۔ اس کے لئے وہ ذہنی مواد جو سب سے آسان ہو زیادہ موزوں ہوگا۔ اب الفاظ خواہ تو وہ زبان سے ادا ہوئے ہوں یا ادا نہ ہوئے ہوں سب سے آسان مواد ہوتے ہیں۔ ان میں صرف یہی بات نہیں ہوتی کہ ان کا احیاء بہت سہولت کے ساتھ ہو سکتا ہے بلکہ ان کا احیاء حقیقی حسوں کی طرح سے ہو سکتا ہے اور اتنی سہولت کے ساتھ ہو سکتا ہے کہ تجربہ کے کسی جزو کا اس قدر سہولت کے ساتھ احیاء نہیں ہو سکتا اگر ان میں کوئی ایسا فائدہ نہ ہوتا تو یہ کسی طرح ممکن نہ ہوتا کہ انسان جوں جوں سن رسیدہ ہوتا جاتا ہے اس کی قوت فکر بڑھتی جاتی ہے اور بصری مثلات قائم کرنے کی قوت کم ہوتی ہے جیسا کہ مسٹر کیلین نے رائل سوسائٹی کے راکمین اسکے اندر پایا تھا۔

آوازوں کے مثل | ان کے باب میں بھی افراد میں اختلاف ہے جو سمعی

تمثالات میں مصروف فکر ہوتے ہیں ان کو میٹرگیٹین سماعتی کہتے ہیں۔ میونیٹ
کہتے ہیں کہ اس قسم کے لوگ بصارتی مثل والے لوگوں سے کم ہوتے
ہیں۔ اس قسم کی ذہانت کے اشخاص اپنے افکار کا آواز کے ذریعے سے
تمثل کرتے ہیں۔ سبق یاد کرنے کے لئے یہ لوگ صفحہ کے منظر کو اپنے
ذہن پر نقش نہیں کرتے بلکہ الفاظ کی آوازوں کو ذہن میں رکھنے کی
کوشش کرتے ہیں۔ ایسے حضرات کان ہی سے استدلال کرتے ہیں اور
کان ہی سے یاد کرتے ہیں۔ زبانی جمع کرتے وقت یہ اعداد کے نام
کو زبانی دہراتے ہیں اور پھر جمع کرتے ہیں اور ہندسوں کا ان کے
ذہن میں خیال نہیں آتا۔ مثل بھی سماعتی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ لی گو دی سکریٹ
سے کہتا ہے کہ جب میں کسی منظر کا حال لکھتا ہوں تو میں تو آوازیں سنتا ہوں
لیکن تم اس کو دیکھتے ہو میں تو جو فقرہ لکھتا ہوں اس میں اس شخص کی
آواز محسوس کرتا ہوں جس کی زبان سے ادا ہوتا ہے۔ مگر تمہارے ایکٹر
تمہاری آنکھوں کے سامنے پھرنے اور حرکت کرتے ہیں۔ میں سامع
ہوں اور تم ناظر ہو۔ اسکراٹ نے کہا کہ بالکل صحیح ہے۔ مگر تمہیں
یہ بھی معلوم ہے کہ جب میں کچھ لکھتا ہوں تو اس وقت کہاں ہوتا
ہوں۔ میں تماشا گاہ کے وسط میں ہوتا ہوں۔ ظاہر ہے کہ خالص سماعتی
جب کہ محض اپنی ایک قوت کو ترقی دینا چاہتا ہے تو خالص بصارتی
کی طرح حافظہ کے حیرت انگیز کارنامے دکھا سکتا ہے مثلاً
موزورٹ نے دو مرتبہ سنکر مس دی آف پیٹائن جیل کو ڈی ادا کیا۔
بی تھوان اگرچہ بہرا تھا لیکن اپنی طویل رائگنیاں تصنیف کر کے دل ہی دل میں
ان کو دہراتا تھا۔ اس کے برعکس بصارتی کی طرح سے سماعتی قسم کے
آدمی کو شدید خطرات کا اندیشہ ہوتا ہے کیونکہ اگر اس کی سماعتی
تمثل باطل ہو جائے تو وہ بالکل لاچار ہو جاتا ہے اور اس کا حافظہ
بالکل ہی جواب دیدیتا ہے۔

پر و فیہ اسہ کر ساکن و انا غالباً عسقلانی تمثل کہتے ہیں
عضلی حسوں کے تمثال

یا کم از کم ان میں تمثیل کی یہ قسم غیر معمولی طور پر ترقی یافتہ ہے۔
 انھوں نے خود اپنی حالت کی انہایت ہوشیاری کے ساتھ تحلیل کی ہے۔
 اپنی اور دوسری اشیاء کی حرکات کی یادداشتوں کے ساتھ ان کو ہمیشہ
 مہینہ قسم کے عقلی احساسات ہوتے ہیں۔ اور یہ احساسات جسم کے
 ان ٹکھوں میں ہوتے ہیں جو قدرتی طور پر اس حرکت کے عمل میں لانے
 یا اس کے دیکھنے میں ہوتے ہیں مثلاً ایک سپاہی کو مارچ کرتا ہوا تصور کرتے
 وقت ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا خود پیر و فیسر صاحب تمثال
 کو مارچ کرنے میں اس طرح سے مدد دے رہے ہیں کہ اس کے عقب میں
 خود مارچ کرتے ہیں۔ اگر وہ اپنی ٹانگوں کے اس جہر دانہ احساس کو
 دبا دیتے ہیں اور اپنی توجہ محض خیالی سپاہی کی طرف مبذول کرتے ہیں
 تو وہ بالکل رک جاتا ہے۔ مختصر یہ کہ کسی شے کی بھی حرکت کا تصور کیوں
 نہ ہو۔ جس وقت احساس حرکت ان کی آنکھوں یا ہاتھ پاؤں سے معدوم
 ہوتا ہے۔ متعاہد شے ساکن ہو جاتی ہے۔ بامعنی گفتگو کی حرکات بھی
 ان کی ذہنی زندگی میں بہت بڑا کام انجام دیتی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ
 جب میں اپنے اختیاری کام کے بعد اس کے بیان و شرح کی طرف متوجہ
 ہوتا ہوں تو میرا یہ اصول ہے کہ میں پہلے پہل میری الفاظ کا اعادہ کرتا
 ہوں جن کام میں نے مشاہدہ کے وقت اس کی مختلف جزئیات کے ساتھ
 ایٹلاف کر لیا تھا۔ کیونکہ میرے تمام مشاہدات میں زبان اس قدر
 اہم کام انجام دیتی ہے کہ میں مظاہر کا مشاہدہ کرتے ہی ان کو الفاظ کے
 لباس میں منتقل کر دیتا ہوں۔

اکثر اشخاص سے جب یہ پوچھا جاتا ہے کہ تم الفاظ کا تمثیل کس
 واسطے سے کرتے ہو تو وہ یہی جواب دیں گے کہ واسطہ سماعت سے
 جب تک کہ ان کی توجہ خاص طور پر اس طرف منتقل نہیں کی جاتی اس
 وقت تک ان کو اس کا پتہ نہیں چلتا کہ یہ کہنا دشوار ہے کہ آیا سمعی
 تمثالات زیادہ ہوتی ہیں یا حرکی جن کا تعلق اعضائے تکلم سے ہوتا ہے

اس وقت کے محسوس کرانے کا ایک عمدہ طریقہ اسٹر کر صاحب نے تجویز کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ "اپنے منہ کو تھوڑا سا کھولو اور کسی سختی یا سخی لفظ کا تصور کرو مثلاً مات دانت کیا اس حالت میں تمہاری تمثال واضح ہے، اکثر لوگوں کے ذہن میں مثال بہت بڑی موٹی سی ہو گئی جیسی کہ لفظ کی آواز اس وقت ہوتی ہے جب کہ اس کو ہونٹوں کو علیحدہ کر کے ادا کیا جاتا۔ اکثر لوگ منہ کھول کر الفاظ کا تصور کر ہی نہیں سکتے۔ بعض چند بار کوشش کر کے اس میں کامیاب ہو سکتے ہیں۔ اس اختیار سے ثابت ہوتا ہے کہ ہمارا لفظی تمثال ہونٹوں زبان حلق اور بلعوم کے اصلی احساسات کے کس قدر تابع ہوتا ہے۔ پروفیسر بین کہتے ہیں کہ دراصل وہی ہوئی حرکات تکلم ہماری یادداشت عقل اظہار اور کلام کے تصور کا مواد ہوتی ہیں جن اشخاص کا بصری تمثال کمزور ہوتا ہے ان کی تمثال تلفظ درحقیقت لفظی خیال کا کل مواد معلوم ہوتی ہے پروفیسر اسٹر کہتے ہیں کہ میں اپنی حالت کے متعلق کہتا ہوں کہ جن الفاظ میں کہ میں مصروف فکر ہوتا ہوں ان میں کوئی سماعتی تمثال داخل نہیں ہوتی۔ تمثالات لمس یہ بعض اشخاص میں بہت قوی ہوتی ہیں۔ سب سے واضح لمسی تمثالات اس وقت محسوس ہوتے ہیں۔ جب ہم خود کسی مقامی گزند سے بال بال بچ جاتے ہیں یا کسی دوسرے کے ضرب وغیرہ لگتی ہوئی دیکھتے ہیں ایسی حالت میں ہو سکتا ہے کہ اس جگہ پر جو ضرب سے بچ گئی ہے یا جس میں کہ کسی دوسرے شخص کے چوٹ لگ گئی ہے۔ خیالی حس کے اثر دردناک معلوم ہونے لگے۔ اس حس کو محض خیالی ہی نہیں کہہ سکتے کیونکہ روئیں کھڑا ہونا رنگ کا فرق ہونا یا چہرہ پر سرخی دوڑنا اور اس قسم کی علامات جو واقعی طور پر انقباض عضلات کی دلیل ہوتے ہیں اس وقت بہت ممکن ہے کہ رونما ہوں۔

ہر جی ایچ میجر کہتے ہیں کہ "ایک تعلیم یافتہ شخص نے بیان کیا کہ

لہ اصل میں انگریزی مثال دی گئی ہے میں نے اس کو اردو کی مثال سے لیا ہے۔ ترجمہ

ایک دن میں اپنے مکان میں داخل ہو رہا تھا کہ اچانک میرے خرد سال بچے کی انگلی دروازہ میں آگئی۔ خوف کے عالم میں میرے بھی اپنی اسی انگلی میں درد محسوس ہونے لگا جس میں بچہ کے چوٹ لگی تھی اور یہ درد تین دن تک رہا۔

اندھے بہرے گونگے (مثلاً لورا بزمین) کا تمثیل ظاہر ہے کہ لمسی اور حرکی مواد تک محدود ہو گا۔ تمام نایینا لمسی اور عضلی تمثیل رکھتے ہیں۔ جب اس نوجوان کو جس کے موتیا بند کا ڈاکٹر فرینز نے علاج کیا تھا مختلف ہندسی اشکال دکھائی گئیں تو وہ کہتا ہے کہ میں ان سے اس وقت تک مرع اور دائرہ کا تصور نہیں قائم کر سکا جب تک جو کچھ میں دیکھ رہا تھا اس کا میں اپنی انگلی کے نقاط کے ذریعہ سے اس طرح سے ادراک نہیں کیا کہ گویا میں ان کو واقف چھوتا ہوں۔

اعراضی اختلافات گذشتہ چند سال میں افیزیا یا فتور گویائی کا جو مطالعہ کیا گیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ تمثیل کے استعمال

میں مختلف اشخاص میں ناقابل بیان اختلاف ہوتا ہے۔ بعض لوگوں میں خیال کا مادہ عادتاً بھری ہوتا ہے بعض لوگوں میں کمی اور بعض میں تلفظی یا حرکی اور غالباً عام طور سے اکثر اشخاص میں سب اقسام مساوی طور پر ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ یہ مختلف تھرکات کے نام سے مشہور ہیں۔ ایک ہی چوٹ سے ایسے اشخاص پر جن میں اس قسم کے اختلافات پائے جائیں مختلف عملی نتائج پیدا ہو سکتے ہیں۔ ایک شخص کا جو حصہ دماغی چوٹ سے بیکار ہوتا ہے وہ بہت ہی کارآمد تھا۔ دوسرے کے یہاں اس کی کوئی اہمیت نہ تھی۔ ایک مفید واقعہ تھرکات نے ۱۸۸۰ء میں شائع کیا تھا۔ مریض ایک تاجر تھا۔ یہ بہت ہی قابل لیکن خصوصیت کے ساتھ بصراتی واقعہ ہوا تھا۔ کسی دماغی حادثہ کی وجہ سے اس کی تمام بصری تمثالات زائل ہو گئیں اور ان کے ساتھ ہی اس کی علمی قابلیت کا بھی بیشتر حصہ خست ہو گیا۔ لیکن اس کے علاوہ جو اس میں کسی قسم کا فرق واقع نہیں

لے فرانس کا مشہور عالم عضویات۔

ہوا تھا۔ اس نے بہت ہی جلد یہ دریافت کر لیا کہ میں اپنے حافظہ کو ایک نئے طور پر بھی استعمال کر کے کام چلا سکتا ہوں اور دونوں حالتوں کے فرق کو نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کیا۔ ”ہر بار جب وہ مقام میں داخل ہوتا ہے جہاں اسکو تجارتی کاروبار کی وجہ سے اکثر آنا پڑتا ہے تو اس کو یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں ایک نئے شہر میں داخل ہو رہا ہوں۔ وہ آثار مکانات اور گلیوں کو اسی استعجاب سے دیکھتا ہے کہ گویا پہلے پہل دیکھ رہا ہے جب اس سے یہ کہا جاتا ہے کہ شہر کی سب سے بڑی تفریح گاہ کا حال بیان کرے تو وہ جواب دیتا ہے کہ میں جانتا ہوں کہ یہ فلاں جگہ ہے لیکن اس کا تصور کرنا میرے امکان سے باہر ہے اور میں نہیں اس کے متعلق کچھ نہیں بتا سکتا۔

جس طرح وہ ان کو یاد نہیں رکھ سکتا اسی طرح وہ اپنے بوی بچوں کی شکلیں بھی یاد نہیں رکھ سکتا۔ حتیٰ کہ ایک مدت تک ساتھ رہنے کے بعد بھی وہ اس کو اجنبی ہی معلوم ہوتے ہیں۔ وہ خود اپنے چہرہ کو بھول جاتا ہے اور ایک دن خود اپنے عکس کو آئینہ میں دیکھ کر اس کو اجنبی سمجھ کر مخاطب شروع کر دیتا تھا۔ اس کو یہ بھی شکایت ہے کہ مجھے رنگوں کا احساس نہیں رہا۔ ”میری بوی کے سیاہ بال ہیں اس قدر تو میں جانتا ہوں لیکن میں ان کے رنگ کا اسی طرح سے تصور نہیں کر سکتا جطرح کہ اسکے چہرہ اور اسکے خط وخال کا تصور نہیں کر سکتا یہی بصری فریبی ان تھا اور یہی طاری ہے جو بیکہ چین کے زمانہ سے تعلق رکھتی ہیں وہ اپنے والدین کے مکان وغیرہ سب کچھ بھول چکا ہے اس میں اس بصری تشابہات کے فقدان کے علاوہ اور کوئی خرابی نہیں ہے۔ اب جب کبھی وہ اپنی خط و کتابت میں کسی شے کو تلاش کرتا ہے تو اس کو خطوط کو ایک اجنبی شخص کی طرح کوٹنا پلٹنا پڑتا ہے۔ یہاں تک کہ جس چیز کی اس کو ضرورت ہوتی ہے وہ مل جاتی ہے اب اس کو ایلید کے صرف چند ابتدائی اشعار زبانی یاد ہیں اور باقی جو مردہ بل اور ہو اس کے کلام میں سے کچھ بھی یاد نہیں جمع کر لے وقت اعداد کو

زبان سے پہلے ادا کر لیتا ہے کیونکہ اس کو اس امر کا اچھی طرح سے احساس ہے کہ مجھے اپنے حافظہ کو سمعی تمثالات سے مدد پہنچانی چاہئے اور سمعی تمثالات سے وہ کام بھی لیتا ہے لیکن کوشش سے جن الفاظ یا فقرات کو وہ زبانی ادا کرتا ہے وہ اس کو کانوں میں گونجتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جو اس کے لئے بالکل ایک نئی حس ہے۔ اگر وہ کسی شے کو زبانی یاد کرنا چاہتا ہے مثلاً چند فقرات کو تو ان کا چند بار بار آواز بلند پڑھنا ضروری ہے تاکہ کان اچھی طرح سے متاثر ہو جائے بعد میں جب وہ اس کا اعادہ کرتا ہے تو اندرونی سماعت کی حس ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور اس کے بعد الفاظ ادا ہوتے ہیں یہ احساس اس کو پہلے کبھی نہ ہوا کرتا تھا۔

اس قسم کے آدمی کی اگر سمعی تمثالات اچانک باطل ہو جائیں تو اس کو اتنی دقت سرگرم محسوس نہ ہو۔

عصبی عمل میں اکثر طبی صنفین یہ کہتے ہیں کہ وہ دماغی فعلیت جس پر

عملش مبنی ہوتا ہے اور مقام میں ہوتی ہے اور جس کی دماغی فعلیت اور مقام میں ہوتی ہے۔ لیکن یہ فرض کرنے سے کہ دونوں عملوں کے ایک ہی عصبی قطعات ہوتے ہیں واقعات کی زیادہ آسانی کے ساتھ توجیہ ہوتی ہے۔ ہمارے ذہنی تمثالات استلاف کی بنا پر پیدا ہوتے ہیں کسی سابقہ تصور یا حس سے اس کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ ایٹلاف بالیقین ان توجہات کی بنا پر پیدا ہوتا ہے۔ جو ایک قشری مرکز سے دوسرے قشری مرکز تک جاتے ہیں۔ اب ہم کو صرف یہ فرض کرنے کی ضرورت ہے کہ یہ اندرون قشر کے توجہات خلائیا میں اتنا قوی دھماکہ پیدا نہیں کر سکتے جیسا کہ آلات حس کے توجہات پیدا کرتے ہیں اس سے حس و تمثال کے ذہنی فرق کی توجیہ ہو جائے گی اور مختلف مرکروں کے فرض کرنے کی ضرورت نہ ہو گی۔ کیونکہ دھماکہ کی شدت کے ساتھ معروض فکر کی محسوس موجودگی یا وضاحت کی

حس وابستہ ہوتی ہے اور دھماکہ کی کمزوری کے ساتھ سخت اور خارجی بے حقیقی کا تعلق ہے۔

اگر ہم یہ تسلیم کر لیں کہ حس اور متشل قشر کے ایک حصے کی فعلیت کا نتیجہ ہونے ہیں تو ہم کو اس امر کی نہایت ہی عمدہ وجہ مل سکتی ہے کہ ان کو ان مرکزوں کے عمل کے مطابق ہونا چاہئے اور یہ کہ وہ عمل جس سے کہ یہ احساس ہوتا ہے کہ سے درحقیقت موجود ہے محض ان توجہات سے پیدا ہو سکتا ہے جو حوالی سے آتے ہیں اور قشر کے گرد و پیش کے حصوں کے توجہات سے پیدا نہیں ہو سکتا۔ مختصر یہ کہ اس سے ہم کو اس کی وجہ معلوم ہو سکتی ہے کہ حسی عمل کو تصوری اعمال سے خواہ وہ کتنے ہی شدید کیوں نہ ہوں علیحدہ ہونا چاہئے۔ ڈاکٹر منڈلبرگ صحیح کہتے ہیں کہ اگر یہ خاص انتظام نہ ہوتا تو ہم حقیقت اور واہم میں امتیاز نہ کر سکتے۔ ہمارا کردار اپنے سے متعلق واقعات کے مطابق نہ ہوتا بلکہ غیر مطابق اور مجنونانہ ہوتا اور ہم اپنے آپ کو زندہ نہ رکھ سکتے۔

بعض اوقات (اگرچہ بہت نادر) محض اندرونی قشر کے توجہات سے شدید قسم کا دھماکہ پیدا ہو جاتا ہے۔ حاسہ سماعت میں ایسی صورت میں حس اور متشل کے مابین امتیاز کرنا مشکل ہوتا ہے، جہاں حس اس قدر کمزور ہوتی ہے کہ بس اس کا ادراک ہی ہو سکتا ہے۔ شب کے وقت جب کسی دور کے گھنٹے کی خفیف سی آواز آتی ہے تو ہمارا متشل آواز اور متشل دونوں کی محاکات کر دیتا ہے اور اکثر اوقات یہ بتانا مشکل معلوم ہوتا کہ آخری آواز کس وقت آئی تھی اس طرح اگر دور سے بجے کے رونے کی آواز آتی ہو تو ہم کو ایسا ہی شک سا رہتا ہے کہ آیا یہ اب تک آرہی ہے یا نہیں آواز کا معنی متشل کر رہے ہیں۔ بعض سارنگی والے اس سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ لہذا کے آخر تک

پہنچنے کے بعد وہ کمان کو اس طرح سے حرکت دیتے رہتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے ابھی بجا رہے ہیں لیکن تاروں کو چھوتے نہیں۔ سننے والا اپنے متکل میں ایسی آواز سنتا ہے جو اصل سے کچھ خفیف ہوتی ہے اور ہم خواہ سماعت کے ہوں یا بعبارت کے وہ اس کی دوسری مثال ہیں جن کا آئندہ باب میں ذکر آئے گا۔ میں ایک واقعہ اور بھی بیان کئے دیتا ہوں جس کی ہنوز توجیہ نہیں ہوتی ہے اور وہ یہ ہے کہ چند مشاہدین (ہرجی اتچ میر ایم سی اتچ فیبری پروفیسر اسکاٹ اور مسٹر ٹی سی اسمتھ جو میرے ایک شاگرد ہیں) نے ان اشیاء کی جن کا کہ وہ اپنے چشم ذہن سے متکل کر رہے تھے منفی مثالوں کے بعد محسوس کیا ہے اس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا خود شکبہ اس فعل سے مقامی طور پر در ماندہ ہو جاتی ہے۔

باب ۲۰

ادراک

ادراک اور حس

صفحہ ۱۵ پر بیان کر چکے ہیں کہ خالص حس ایک ایسا امتیاع ہے جو سن شعور میں بھی معروض حقیقت میں نہیں آتا جو شے ہمارے آلات حس کو متاثر کرتی وہ صرف انہیں کو متاثر نہیں کرتی بلکہ اس کے علاوہ اور بھی کچھ کرتی ہے۔ یہ دماغی نصف کروں میں ایسے اعمال پیدا کر دیتی ہے جو ایک حد تک اس عضو کے اندر تجربات باطنی کے نظم و ترتیب پر مبنی ہوتے ہیں ان تجربات کے نتائج کی شعور میں تصورات سے تعبیر کی جاتی ہے، اور حس انہیں تصورات کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ ان تصورات میں سب سے پہلا تصور اس سے کا ہوا ہے جس میں صفت حسی موجود ہوتی ہے۔ جو چیزیں حاسہ کے سامنے موجود ہوتی ہیں ان کے شعور کو آج کل ادراک کہتے ہیں۔ اس قسم کی چیزوں کا شعور کم و بیش کامل ہو سکتا ہے ممکن ہے یہ محض شے کے نام اور اس کے ضروری اوصاف ہی تک محدود ہو۔ یا ممکن ہے کہ یہ اس شے کی نسبتاً بعیدی نسبتوں کا ہو۔ نسبتاً خالی اور پر شعور کے مابین کوئی قطعی امتیاز قائم کرنا مشکل ہے کیونکہ جس وقت ہم پہلی اور ابتدائی حس سے گزر جاتے ہیں تو ہمارا

کل شعور انتقالی ہوتا ہے اور ذہن کے مختلف انتقالات بتدریج ایک دوسرے میں مل جاتے ہیں کیونکہ یہ سب تیلان کی نفسیاتی مشینز می کے نتائج ہوتے ہیں۔ ایٹلانی اعمال نسبتاً قریبی شعور میں کم اور نسبتاً بعیدی شعور میں زیادہ عمل کرتے ہیں اس لئے حسی اور محاکاتی دماغی اعمال ملکر ہمارے اور اکات کے مشمولات پیدا کرتے ہیں۔ یہ مقبول جزئی و مادی سے ایسے حسی اوصاف کا مجموعہ ہوتی ہے جن سے ہم مختلف اوقات میں واقف ہوتے ہیں ان میں سے بعض اوصاف کو اس لحاظ سے کہ وہ نسبتاً زیادہ مستقل و دلچسپ یا عملی طور پر اہم ہوتے ہیں ہم اشیاء کے اجزائے اصلہ قرار دیتے ہیں نکل قامت حجم وغیرہ اس قسم کے اوصاف ہیں اور اوصاف چونکہ نسبتاً غیر پائیدار ہوتے ہیں اس لئے ہم ان کو عارضی یا غیر اصلی کہتے ہیں اول الذکر اوصاف کو ہم اس کی حقیقت اور اتالی الذکر کو اس کا ظاہر کہتے ہیں۔ مثلاً میں ایک آواز بگھناتا ہوں اور اس کو سنکر کہتا ہوں کہ گھوڑا گھوڑا جا رہا ہے۔ لیکن گھوڑا گھوڑا گھوڑا کی آواز تو گھوڑا گھوڑا ہی نہیں ہے بلکہ یہ تو اس کے سب سے غیر اہم اطہارات میں سے ہے۔ اصل گھوڑا گھوڑا ہی ایک محسوس ہونے والی یا کم از کم محسوس ہونے والی اور نظر آنے والی شے ہے جس کو تو از میرے تخیل میں پیدا کر دیتی ہے۔ ایسی طرح سے جب ایک با دائمی رنگ سبکی بصری تصویر میرے سامنے آجاتی ہے جس کے خطوط متوازی نہیں ہیں جس کے زاوئے مختلف قسم کے ہیں اور میں اس کو اپنے کتب خانہ کی بڑی مستطیل میز کہتا ہوں۔ یہ تصویر میز نہیں ہے۔ یہ ایسی تھی نہیں ہے جیسی کہ میز کے سامنے سے دیکھنے پر آنکھوں کو نظر آتی ہے۔ یہ میز کی تین پہلوؤں کی بصری ہونے تناظری تصویر ہے جس کا مجھے کم و بیش پورا بغیر بگڑا ہوا دراک ہوتا ہے۔ میز کی پشت اس کے یکے کو نوں اس کی لمبائی چوڑائی اس کا وزن یہ ایسی خصوصیات ہیں جن کا مجھے اس کے دیکھتے وقت ایسا ہی شعور ہوتا ہے جیسا کہ خود اس کے نام کا اس کے نام کی طرف ذہن کا منتقل ہو جانا محض دستور پر مبنی ہے ورنہ اس کی پشت جسامت وزن مربع پن وغیرہ کو اس سے

کوئی تعلق نہیں۔ ریڈ صاحب نے سچ کہا ہے کہ فطرت اپنے معاملات میں کفایت شعار واقع ہوتی ہے اور وہ ہم کو ایسا علم دینے کے لئے جو تجربہ اور عادت سے آسانی کے ساتھ حاصل ہو سکتا ہو کسی خاص جبلت کو مقرر نہیں کرتی محاکماتی اوصاف فی الفور محسوس ہونے والے اوصاف ایک سے اور اس کا نام یہ وہ چیزیں ہیں جن سے واقعی میری اور کی میری بنی ہے بچے باہر اور سامعہ کی ایک طویل تعلیم و تربیت کے بعد ہی ان حقایق کا ادراک کر سکتے ہیں جو سن سیدہ لوگوں کو ہوتا ہے۔ ہر قسم کا ادراک الکتسابی ہوتا ہے۔ ذہن کی ادراکی حالت تاہم یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ اس میں نفاذی ایک مرکب حالت حصول اور تصوروں کا استخراج لازم آتا ہے جس سے نہیں ہوتی۔

کا ادراک ہوتا ہے وہ ایک حدیم الممثال حالت فکر کا معروض ہوتی ہے اس میں شک نہیں کہ یہ کچھ حسی اور کچھ نفاذی تموجات پر مبنی ہوتی ہے مگر اس میں نفسیاتی اعتبار سے کسی طرح سے بعینہ وہ حس اور تصور تو نہیں ہوتے جو یہ تموجات اس حالت میں نفاذی طور پر پیدا کرتے جب اور تموجات ان کے ساتھ عمل کرنے کے لئے نہ ہونے بسا اوقات ہم شعور کی اول الذکر اور ثانی الذکر حالتوں کے باہر براہ راست فرق محسوس کر سکتے ہیں۔ صفت حسی ہمارے دیکھتے دیکھتے متغیر ہو جاتی ہے مذکورہ فراتسیسی فقرہ کو لو

Pas de lieu Rhone que nous
 اس کو انسان بار بار پڑھے جائے مگر اس کی آوازیں اس انگریزی فقرہ
 Paddle your own canoe کی آوازوں کے مطابق علوم
 نہ ہوں گی۔ جو ہی انگریزی ایٹلافات پیدا ہوتے ہیں تو خود آواز بدلتی
 ہوئی معلوم ہوتی ہے۔ لفظی آوازوں کا اپنے معنی کے ساتھ عموماً جو وقت
 وہ سموع ہوتی ہیں اسی وقت ادراک ہو جاتا ہے بعض اوقات ایسا
 ہوتا ہے کہ ایٹلافانی انکسالات چند لمحوں کے لئے دب جاتے ہیں (کیونکہ
 ذہن دوسرے خیالات میں مشغول ہوتا ہے) اور الفاظ کان پر محسوس

حصول کی گونج کی طرح سے باقی رہتے ہیں۔ عموماً مقوڑی دیر بعد ان کا مفہوم سمجھ میں آتا ہے۔ لیکن اس وقت ممکن ہے کہ انسان کو لفظ کے احساس سے تعجب ہو۔ خود اپنی زبان ہم کو بہت ہی عجیب و غریب معلوم ہو اگر ہم اس کو غیر زبانوں کی طرح نہیں مگر سمجھیں نہیں۔ آواز کا اتار چڑھاؤ اور حروف کی عجیب و غریب آوازیں ہمارے کانوں کو ایسی معلوم ہوں گی کہ اب ہم کوئی تصور نہیں کر سکتے۔ فرمایا جیسا کہتے ہیں کہ اگر گریزی ہمس کو کودن کی کائیں کائیں معلوم ہوتی ہے اور یہ اثر کبھی کسی انگریز کے کان پر نہیں ہوتا۔ ہم انگریزوں میں سے اکثر روسی زبان کی آواز کے متعلق بھی کہیں گے۔ ہم سب کو احساس ہے کہ جرمن زبان میں آواز کے اتار چڑھاؤ بہت سخت اور حلقی اور شفٹی آوازیں بہت زیادہ ہوتی ہیں لیکن اس کا کسی جرمن کو احساس نہیں ہوتا غالباً یہی وجہ ہوگی کہ اگر ہم کسی چھپے ہوئے لفظ کو لیکر اس کا دیر تک اعادہ کرتے رہیں تو آخر میں یہ ایک بالکل غیر فطری شکل اختیار کر لیتا ہے۔ معلم اسی صفحہ کے کسی لفظ کو لیکر امتحان کر لے! اسے بہت ہی جلد اس امر پر حیرت ہونے لگے گی کہ یہی لفظ ہے جس کو میں اس جہن میں عمر بھر سے استعمال کر رہا ہوں۔ یہ اس کی طرف کاغذ سے مصنوعی آئینہ کی طرح سے جہیں بصارت نہیں ہوتی گھورتا ہے اس میں شک نہیں کہ اس کا جسم موجود ہوتا ہے لیکن اس کی روح پرواز کر جاتی ہے۔ جب اس نئے طریقہ سے اس پر توجہ کی جاتی ہے تو یہ اپنی حسی عریانی کی حالت میں منتقل ہو جاتا ہے ہم نے اس سے پہلے اس کی طرف بھی اس طرح سے توجہ نہیں کی تھی بلکہ جوں ہی یہ ہمارے سامنے آتا تھا ہم عادی اس کو اس کے معنی کا لباس پہناتے تھے اور نہایت ہی سرعت کے ساتھ اس سے اور لفظوں کی طرف گزرتے تھے۔ مختصر یہ کہ ہم اس کو مولفات کے ایک جم غفیر کے ساتھ سمجھتے تھے اور اس طرح اسے ادراک کرتے وقت یہ ہم کو اس عریانی و تنہائی سے بالکل مختلف معلوم ہوتا تھا۔

ایک اور شہور تینبر اس وقت محسوس ہوتا ہے جب ہم کسی منظر کو اٹنا کر کے دیکھتے ہیں۔ اس ترکیب سے ادراک ایک حد تک بالکل ملتا چلتا ہے۔ فاصلہ کے مدارج اور دیگر مکانی علاقوں کا کوئی یقینی صحیح ادراک نہیں ہوتا۔ محاکاتی اور ایٹلانی اعمال بہت ہو جاتے ہیں۔ لیکن ان کی کمی کے ساتھ رنگوں کی شوخی اور گونا گونی بڑھ جاتی ہے اور روشنی اور سایہ کا تقابل بہت نمایاں ہو جاتا ہے۔ ایسا ہی اس وقت ہوتا ہے جب کسی تصور کو الٹ کر دیکھتے ہیں۔ اس حالت میں مہنی کے اعتبار سے ہم کو بہت نقصان ہوتا ہے لیکن رنگ اور روشنی اور سایہ کی تقسیم زیادہ نمایاں ہو جاتی ہے اور اگر کسی خالص حسی موزونی توازن میں کمی ہوتی ہے تو ہم کو اس کا پتہ چل جاتا ہے۔ اگر ہم فرش پر لیٹ کر اور اس شخص کے منہ کی طرف دیکھیں جو پشت پر کھڑا ہم سے بائیں کرتا ہو تو بھی ایسا ہی تجربہ ہوگا۔ اس صورت میں اس کا چھلا ہونٹ ہماری شبکیہ پر اس کے اوپر کے ہونٹ کی جگہ لے لیگا اور اس میں عجیب و غریب قسم کی حسرت نظر آئے گی۔ اور یہ ہم کو عجیب و غریب اس لئے معلوم ہوگی کیونکہ اس وقت ایٹلانی اعمال میں غیر معمولی نقطہ نظر سے نخلل واقع ہو جائے گا جس سے ہم کو کسی معمولی معروض کا ادراک نہیں بلکہ ایک عربان حس ہوگی۔

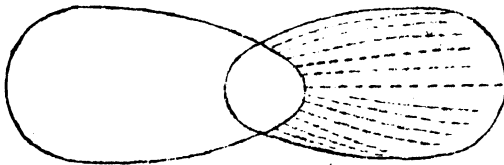
پس ایک بار ہم کو پھر تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ جب کسی شے کے اوصاف ہمارے حواس کو متاثر کرتے ہیں اور ہم کو اس شے کا ادراک ہوتا ہے تو ان اوصاف کی خالص حس ادراک کے اندر موجود نہیں ہوتی اور نہ وہ اس کا جزو ہوتی ہے۔ خالص حس اور شے ہے اور ادراک اور شے ہے۔ اور ان میں سے ایک بھی دوسرے کے ساتھ نہیں ہو سکتا کیونکہ ان کے دماغی اسباب و شرائط ایک نہیں ہیں ممکن ہے کہ یہ ایک دوسرے سے مشابہ ہوں لیکن کسی اعتبار سے بھی ان کو ذہن کی ایک حالت نہیں کہا جاسکتا۔

ادراک متعین اور اغلب | ادراک کی بڑی دماغی شرائط ایٹلان کے قدیم راستے پر چیزوں کا ہونا ہے۔

ہوتے ہیں جو ارتسام حسی سے منکس ہوتے ہیں۔ اگر کوئی ارتسام کسی شے کے اوصاف کے ساتھ قوی ایتلاف رکھتا ہو تو جب ہم کو وہ ارتسام ہوگا تو اس شے کا ادراک بھی ضرور ہوگا۔ اس قسم کی اشیاء کی مثالیں صورت آشنا اشخاص مقامات وغیرہ ہو سکتی ہیں جن کو ہم ایک نظر دیکھتے ہی پہچان لیتے ہیں۔ لیکن جس حالت میں کہ ارتسام ایک سے زیادہ اشیاء کے ساتھ ایتلاف رکھتا ہے جس کی وجہ سے بقیہ مختلف اوصاف کے مجموعوں میں سے کوئی سا مجموعہ سمجھی تہج ہو سکتا ہے تو ادراک مشکوک ہوتا ہے اور اس وقت زیادہ سے زیادہ اس کے متعلق یہ کہا جا سکے گا کہ یہ ادراک غالباً خفاں شے کا ہے اسی شے کا جس سے کہ ہم کو زیادہ ترچیں ہوتی ہوگی۔

ان سب حالتوں میں یہ امر خالی از دہی نہیں کہ ادراک بیکار و لاجمل بہت ہی کم ہوتا ہے۔ کسی نہ کسی قسم کا ادراک ہوتے ہو جاتا ہے۔ متلفات کے دو غالب مجموعے ایک دوسرے کو باطل نہیں کر دیتے اور نہ مخلوط ہو کر ادراک کو دھندلا کرتے ہیں۔ بالعموم یہ ہوتا ہے کہ پہلے تو ہم کو مکمل ایک شے کا ادراک ہوتا ہے اور پھر مکمل دوسری شے کا ادراک ہوتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر تمام دماغی اعمال اس قسم کے ہوتے ہیں جن سے ایک مشکل شعور ہوتا ہے اگر راستے قائم ہوتے ہیں تو باقاعدہ نظام کی شکل میں قائم ہوتے ہیں اور عین متعین معروضات کے خیال کا باعث ہوتے نہ کہ مختلف عناصر کی گڑبڑ اور کھڑکی کا حتیٰ کہ جن حالتوں میں دماغ کھنسل ایک حد تک بے قاعدہ بھی ہوتا ہے جیسا کہ اخیر یا ایند میں ہو جاتا ہے ان حالتوں میں بھی یہ قانون شعور مشککہ کا صحیح رہتا ہے۔ ایک شخص بہ آواز پڑھ رہا ہے پڑھتے پڑھتے اس پر غنودگی طاری ہو جاتی ہے اس حالت میں وہ غلط تو پڑھتا ہے لیکن یہ نہیں ہو سکتا کہ اس کی زبان سے مہل الفاظ نکلنے لگیں۔ اس سے ایسی غلطیاں ہوں گی کہ وہ اور تک نہیں کی جگہ اور تک آباد اور مقابل کی جگہ موافق پڑھ جائیگا یا ممکن ہے کتاب کے جلوئی بجائے اس کی زبان سے محض خیالی چلنے نکل جائیں لیکن

یہ جملے ممیز و متعین الفاظ کے بنے ہوں گے اسی طرح سے ایفیزیا میں جب بیماری بہت زیادہ شدید نہیں ہوتی تو مریض صحیح نفظوں کے بجائے غلط لفظ استعمال کرتا ہے۔ ایسا صرف شدید حالتوں میں ہوتا ہے کہ مریض کی زبان سے موزوں لفظ بھی نہ نکلیں۔ ان واقعات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ایستلائی سلسلے کس قدر نازک ہوتے ہیں لیکن اس نزاکت کے ساتھ دماغی راستوں کا وہ تعلق کس قدر قوی ہوتا ہے جس کی بنائے قیام یہ ہوتی ہے کہ ان کی ایک تعداد کبھی ایک ساتھ مہیج ہو جاتی ہے تو بعد ازاں یہ ایک ساتھ مہیج ہونے پر مائل ہوتے ہیں۔ مثلاً غنا صر کا ایک چھوٹا مجموعہ ”ریہ“ دو نظموں اوب میں مشترک ہے اب یہ کہ یہ اسے منسلک ہو گا یا ب سے اس کا فیصلہ اتفاق وقت کے ہاتھ میں ہوتا ہے (دیکھو شکل نمبر ۶۳)۔ اگر ایسا ہوتا ہے کہ ”ریہ“ اسے ب کی طرف جانے والا کوئی ایک نقطہ ا کی طرف جانے والے نقطے سے ذرا پہلے ہے تو یہ ذرا سا تفوق ب کے موافق توازن کے منقلب کرنے کے لئے کافی ہو جائے گا۔ تموج پہلے تو اس نقطہ میں سے گزرے گا



شکل ۶۳

اور اس سے ب کے تمام راستوں میں سے۔ ب کی طرف جتنی ترقی ہوتی جائے گی اس سے ا کی امید اور بھی منقطع ہوتی جائے گی۔ اس صورت میں اوب کے ساتھ جو خیالات متلازم ہوں گے ان کے سرودشات ہوں گے تو علیحدہ علیحدہ لیکن ان کے مابین مشابہت ہوگی۔ اگر ”ریہ“ چھوٹا ہوگا تو مشابہت بہت ہی محدود ہوگی اس طرح خفیف ترین

حسین ممیز و متعین اشیاء کے اور اک کا باعث ہو سکتی ہیں اگر یہ جس ان کے
حسوں کے مشابہ ہوں جو ان اشیاء سے بالعموم پیدا ہوا کرتے ہیں۔
دھوکے کے۔ یہ نظر اختصار شکل نمبر ۶۳ میں ہم یہ فرض کئے لیتے ہیں
۱ اور ب داغی اعمال کے لئے نہیں بلکہ معدوضوں کے

لئے ہیں۔ نیز یہ بھی فرض کئے لیتے ہیں کہ ۱ اور ب ایسے معدوض ہیں
جن سے وہ حس پیدا ہو سکتی ہے جس کو میں نے ”ویہ“ کہا تھا۔ لیکن اس
وقت ب نہیں بلکہ ۱ اس حس کا باعث ہو رہا ہے۔ اب اگر اس موقع پر
”یہ“ سے ب کی طرف نہیں بلکہ ا کی طرف ذہن منتقل ہو تو ادراک صحیح ہوگا
لیکن اگر اسکے برعکس ”ویہ“ سے ب کی طرف ذہن منتقل ہو تو ادراک
غلط ہوگا جس کو اصطلاحاً دھوکہ کہتے ہیں۔ مگر ادراک خواہ تو صحیح ہو یا غلط لیکن
عمل بہر حال اسی طرح کا ہوتا ہے۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ ہر دھوکہ میں جو شے غلط ہوتی ہے وہ
استنباط ہوتا ہے نہ کہ تجربہ بالذات ”ویہ“ اگر بذات خود محسوس ہوتا تو اس
میں کوئی غلطی نہ ہوتی۔ یہ گمراہ کن صرف اس وقت ہوتا جب کسی غلط سمت
کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتا ہے اگر یہ بصری حس ہے تو ممکن ہے اس سے
کسی حسوں کی طرف ذہن منتقل ہو جائے اور جو بعد کے کسی تجربات سے
غلط ثابت ہو۔ نام نہاد مغالطہ جو اس حس کو قدیم ارتیابہ اس قدر
شد و دم کے ساتھ بیان کرتے ہیں دراصل صحیح معنی میں جو اس کا مغالطہ نہیں
بلکہ مغالطہ عقل ہے جو مطبیات حس کی غلط ترجمانی کرتی ہے۔

اب تک تو دھوکوں کے متعلق مقدمات تھے اب ان کا ذرا غور
کے ساتھ امتحان کر لینا چاہیے۔ ان کے دو بڑے سبب ہوتے ہیں۔
غلط معدوض اور ادراک یا تو اس وجہ سے ہوتا ہے کہ

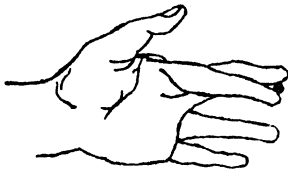
(۱) الزمہ اس وقت پر یہ حقیقی علت نہیں ہے بایں ہمہ یہ ”یہ“ کی عادت
کثیر الوقوع اور غالب علت ہوتی ہے۔ یا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ
(۲) کہ ذہن عارضی طور پر اس قسم کے خیال سے پر ہوتا ہے اور

اس وجہ سے ”یہ“ اس موقع پر اس کی طرف خاص طور سے ذہن کو منتقل کرنے پر مائل ہوتا ہے۔

میں مختصر اُن دونوں کی مثالیں بیان کروں گا۔ پہلا عنوان زیادہ اہم ہے کیونکہ اس میں ایک تعداد مستقل دھوکوں کی ہے جو سب کھاتے ہیں اور جن سے صورت بہت تجربہ اور مشق کے بعد بچ سکتے ہیں۔

پہلی قسم کے دھوکے ایک قدیم ترین مثال ارسطو کے وقت سے چلی آتی ہے دو انگلیوں کو اُڑا کر اور ان کے درمیان مٹی یا قلم یا اور

کوئی چھوٹی چیز رکھو۔ یہ دو گنتی معلوم ہوگی۔ بروفسر کرم رابرٹسن نے اس دھوکے کی نہایت وضاحت کے ساتھ تجزیل کی ہے۔



شکل ۶۳

وہ کہتے ہیں کہ اگر شے کو پہلے

شہادت کی انگلی اور چھ دوسری انگلی

سے مس کیا جائے تو ایسا معلوم ہو گا کہ

دونوں مس مکان کے دو مختلف نقطوں

پر ہو رہے ہیں۔ شہادت کی انگلی ہاں

اوپر معلوم ہو گا حالانکہ وہ نیچے

ہوتی ہے یہ درمیانی انگلی کا مس نیچے کو معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ حقیقت

اوپر ہوتی ہے۔ ہم کو مس دو معلوم ہوتے ہیں اور اس کی وجہ یہ ہوتی

ہے کہ ہم ان کو مکان کے دو علیحدہ علیحدہ نقطوں سے منسوب کرتے ہیں

دونوں انگلیوں کا لمبی رخ معمولاً مکان میں ایک جگہ نہیں ہوتا اور عموماً

یہ کسی ایک چیز کو نہیں چھوتے اس وقت جو شے ان کو مس کر رہی ہے اسی

وجہ سے دو جگہ معلوم ہو رہی ہے۔ یعنی ایک چیز کے بجائے دو معلوم

ہوتی ہے۔ دھوکوں کی ایک بہت بڑی تعداد ایسی ہے جن میں کم ہم لہری

حسوں کی ایک معمولی اصول کے مطابق ترجمانی کر لیتے ہیں اگرچہ یہ اس

موقع پر غیر معمولی سے پیدا ہوتی ہیں۔ مجسم نما اس کی ایک مثال

ہے۔ آنکھیں ایک تصویر کو دیکھ کر دے دیکھتی ہیں۔ دونوں تصویریں تھوڑی

مختلف ہوتی ہیں۔ جو داہنی آنکھ سے نظر آتی ہے وہ ایسی ہوتی ہے کہ بائیں آنکھ کی تصویر سے ذرا داہنے سے لی گئی ہے۔ مجسم اشیاء کی تصویریں جب دونوں آنکھوں پر اس طرح سے پڑتی ہیں تو انہیں اسی قسم کا اختلاف پایا جاتا ہے جس کی وجہ سے ہم اپنے معمولی انداز میں حس پر رو عمل کرتے ہیں اور ہم کو ایک مجسمے کا ادراک ہوتا ہے۔ اگر تصویروں کو بدل دیا جائے تو ہم کو وہ شے بے جسم نظر آتی ہے کیونکہ بے جسم تصویریں اسی طرح سے مختلف ہوتی ہیں۔ وہٹ سٹون کے آلہ غلطی سے ہم جب مجسم اشیاء کی طرف دیکھتے ہیں تو ہر آنکھ کو دو سری آنکھ کی مثال نظر آتی ہے۔ اس صورت میں بھی ہم کو مجسمے غیر مجسم معلوم ہوتی ہے۔ اس کا ادراک ایسا ہوتا ہے کہ غالباً یہ غیر مجسم ہوگی لیکن اسکے خلاف ادراک نہیں ہوتا اس ادراک کی عمل اپنے قانون کے مطابق ہے اور قانون یہ ہے کہ اگر ممکن ہوتا ہے تو حس پر ایک متعین و مشکل طریق پر رو عمل ہوتا ہے اور جس قدر صورت حال اجازت دیتی ہے اتنے ہی ظن غالب کے ساتھ ہوتا ہے۔ مثلاً غلطی سے انسانی چہرہ بھی غیر مجسم نظر نہیں آتا کیونکہ چہروں اور غیر مجسم پن کا جمع ہونا ہماری تمام عادتوں کو توڑ دیتا ہے۔ اسی وجہ سے چہرہ کا پتھر پر کندہ کرنا یا دفنی کے اندر کی طرف کے نین رخ کا محذب کے بجائے مقرر نظر آنا سہل ہوتا ہے۔ جب کبھی ہمارے ڈھیلے بغیر ہمارے ارادہ کے حرکت کرتے ہیں تو اشیاء کی حرکات کے متعلق عجب و غریب دھوکے ہوتے ہیں۔ صفحہ ۷۲ پر بیان کر چکے ہیں کہ اصل احساس حرکت اس طرح سے پیدا ہوتا ہے کہ کسی شے کی خدیشکیہ پر سے گذر جاتی ہے لیکن اس وقت اس حس کو نہ تو متعین طور پر شے سے منسوب کیا جاتا ہے اور نہ آنکھوں سے۔ اس قسم کی ممیز نسبت بعد میں ہوتی ہے اور بعض سادہ قوانین کے تابع ہوتی ہے مختصر یہ کہ جب ہم کو شکل حرکت کا احساس ہوتا ہے تو ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ ہماری آنکھیں تو ساکن ہیں اور اشیاء حرکت کر رہی ہیں۔ ایسا ہی دھوکہ اس وقت ہوتا ہے جب ہم

اپنی ایڑسی کے بل گھوم کر ٹھہر جاتے ہیں۔ کیونکہ اس صورت میں اشیاء اس سمت حرکت کرتی ہوئی معلوم ہوتی ہیں جس سمت میں کہ ایک لمحہ پہلے ہمارا جسم حرکت کر رہا تھا۔ وجہ یہ ہے کہ ان حالتوں میں ہماری آنکھیں غیر ارادی حرکت سے متاثر ہوتی ہیں اور اس کا آسانی کے ساتھ اس شخص میں مشاہدہ ہو سکتا جس کو چکر کھانے کے بعد گھمیر آگئی ہو۔ چونکہ یہ حرکات غیر شعوری ہوتے ہیں اس لئے شبکی حرکت کے جو احساسات انکی بنا پر پیدا ہوتے ہیں وہ لازمی طور سے معروضات نظر سے منسوب ہوتے ہیں۔ یہ کل منظر چند سیکنڈ میں ختم ہو جاتا ہے۔ اور اگر ہم ارادۃً کسی ایک نقطہ کی طرف نظر جمادیں تو یہ ایسی وقت ختم ہو جائے۔

ایک دھوکہ مخالف قسم کی حرکت کا ہوتا ہے جس سے سروہ شخص جسکو پیل کے اسٹیشنوں پر جانے کا اتفاق ہوتا رہا ہے واقف ہوگا۔ عادت یہ ہے کہ جب ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو ہمارا دل خست نظر ہمارے شبکیہ پر پیچھے کی طرف حرکت کرتا ہے۔ جب ہماری حرکت کسی گھڑکی دار گاڑی موٹر کار یا کشتی کی وجہ سے ہوتی ہے تو تمام ساکن چیزیں جو گھڑکی میں سے نظر آتی ہیں ہم کو مخالف سمت میں حرکت کرتی ہوئی محسوس ہوتی ہیں۔ اس لئے جب ہمیں یہ حس ہوتی ہے کہ ایک گھڑکی سب سے جس میں سے تمام چیزیں ایک سمت میں حرکت کرتی ہوئی نظر آتی ہیں تو ہم معمولی طریق پر رد عمل کرتے ہیں اور ہم کو یہ ادراک ہوتا ہے کہ اسات نظر تو ساکن ہے اور اس پر سے گھڑکی سمیت حرکت کر رہی ہیں۔ چنانچہ جب اسٹیشن پر ہماری گاڑی کے برابر دوسری گاڑی آکر گھڑکی کو ڈھانپ لیتی ہے اور ٹھوڑی دیر ٹھہرنے کے بعد چلنا شروع کر دیتی ہے تو ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہماری گاڑی حرکت کر رہی ہے اور دوسری گاڑی ساکن ہے۔ لیکن اگر گھڑکیوں یا دوسری ٹرین کی گاڑیوں کے درمیان سے ہم کو اسٹیشن کا کوئی حصہ نظر آجائے تو اپنی حرکت کا وہم فوراً زائل ہو جاتا ہے اور ہم کو یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ دوسری

ٹرین حرکت کر رہی ہے یہ بھی حس سے معمولی اور اغلب نتیجہ اخذ کرنے کی مثال ہے۔

ایک اور دھوکہ کی جو حرکت کی بناء پر ہوتا ہے یہ یہ ہے کہ ہم نے توجیہ کی ہے جب ہم ایک تیز رفتار ٹرین کی کھڑکیوں میں سے باہر کی طرف دیکھتے ہیں تو اکثر چیزیں مکانات درخت وغیرہ معمول سے زیادہ چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ وجہ یہ ہوتی ہے کہ ہم ان کو ابتداً ضرورت سے زیادہ قریب سمجھ لیتے ہیں۔ اور قریب سمجھنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ یہ سرعت کے ساتھ چھپنے کی طرف حرکت کرتے ہیں پہلے کہہ چکے ہیں کہ ہم خود آگے کی طرف حرکت کرتے ہیں تو تمام چیزیں پیچھے کی طرف حرکت کرتی ہیں۔ لیکن جتنی قریب کی چیزیں ہوتی ہیں وہ زیادہ سرعت کے ساتھ حرکت کرتی ہیں۔ پس پیچھے کی طرف سرعت کے ساتھ متحرک ہونا قربت کے ساتھ اس قدر قریبی تعلق رکھتا ہے کہ جب ہم اس کو محسوس کرتے ہیں تو ہم کو قربت کا ادراک ہوتا ہے۔ لیکن اگر شبکی تمثال کی قامت متعین ہو تو جب قدر شدت قریب ہوگی اتنا ہی ہم اس کی اصلی حالت کو چھوٹا خیال کریں گے۔ اسی وجہ سے ٹرین میں جس قدر تیز ہم جاتے ہیں مکانات اور درخت اسی قدر قریب معلوم ہوتے ہیں۔ اور جس قدر وہ قریب معلوم ہوتے ہیں اتنے اس کا

کی شبکی تمثال کے ساتھ ہی چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔
انکھوں کے انعطاف ان کے تطابق شبکی تمثال کے قامت وغیرہ کے احساسات سے ممکن ہے اشیاء کے قامت اور ان کے فاصلہ کے متعلق دھوکے ہو جائیں۔ اس قسم کے دھوکے بھی پہلی ہی قسم میں داخل ہیں۔
دوسری قسم کے اس قسم کے دھوکوں میں ہمارے غلط چیر دیکھنے کی وجہ سے دھوکے ہوتے ہیں کہ اس وقت ہمارا ذہن اس کے خیال سے بڑھتا ہے۔ اور اگر کوئی حس ذرا سا بھی اس سے تعلق رکھتی

ہے تو اس کی مثال بلکہ فقیلہ کی سی ہو جاتی ہے جو باروت سے بھری ہوئی سزنگ میں لگا دیا جاتا ہے اور اس سے ہم کو یہ خیال ہو جاتا ہے کہ

درحقیقت ذہنی شے ہمارے سامنے ہے۔ ذیل میں ایک عام مثال نقل کی جاتی ہے۔

”اگر کوئی شکارچی جنگلی مرغوں کی تلاش میں کسی آڑ کی جگہ چھپا بیٹھا ہو اور اس کو ایک پرندہ جنگلی مرغ کے قدم و قامت اور اس کے سے رنگ کا نظر آجائے تو وہ فوراً اٹھ کھڑا ہوگا اور آڑ ہی آڑ میں اس کی طرف دوڑے گا اس کو اس سے زیادہ غور کرنے کا موقع نہیں ملتا کہ یہ اس رنگ اس قدم و قامت کا پرندہ ہے اور جنگلی مرغ کے باقی اوصاف وہ اس کے لئے اخذ کر لیتا ہے۔ لیکن مار لینے کے بعد جب دیکھتا ہے کہ میں نے جنگلی مرغ نہیں بلکہ طوطی کو مارا ہے تو اسکی کوفت کی کوئی اتہا نہیں ہوتی۔ خود میرے ساتھ ہی ہوا ہے۔ بصری ادراک کے ساتھ ذہنی نتیجہ اس قدر کسل تھا کہ مجھے یقین نہیں آتا تھا کہ میں نے جنگلی مرغ کے بجائے طوطی کا شکار کیا ہے“

شکار کی طرح سے ذہن بھوت پریت کے اندیشہ میں بھی اگر کوئی شخص کسی تاریک مقام پر بیٹھا ہو اور کسی شے کا انتظار کر رہا یا کسی شے کی آمد سے خوف کھاتا ہو تو اچانک اس کو کوئی حس بھی ہو تو وہ اس سے اس شے کی موجودگی کے معنی اخذ کرے گا۔ لڑکا آنکھ مچولا بھیلے وقت مجھ اپنے متابعین سے بچتے وقت ضعیف الاعتقاد شخص شب کے وقت جنگل سے یا قبرستان کے پاس سے گزرتے وقت عاشق اپنی معشوقہ کے انتظار میں ان سبکو ایسے بصری و سمی دھوکے ہو سکتے جن سے ان کے دل ملیں اچھلنے لگتے ہیں اور آخر میں ثابت ہوتا ہے کہ محض دھوکہ ہی دھوکہ تھا۔ عاشق بڑک پر سے گزرتے ہوئے بیسیوں مرتبہ یہ خیال کرتا ہے کہ وہ

بصری محبوبہ کی ٹہلی نظر آرہی ہے۔

مضحکین کا دھوکہ مجھے یاد ہے کہ ایک مرتبہ لیٹن مین ہونٹ آبرن کار کا انتظار کر رہا تھا جس سے مجھے کیمرج جانا تھا کہ اچانک میں نے ایک موٹر کار کے سائن بورڈ پر نہایت اچھی طرح سے

مونٹ آبرن کا رپڑ تھا۔ لیکن بعد میں مجھے معلوم ہوا کہ اس پر نارٹھ یونیورسٹی لکھا ہوا تھا۔ یہ اور اک اس قدر وضاحت کے ساتھ ہوا تھا کہ مجھے یہ یقین نہ آتا تھا کہ مجھے میری آنکھوں نے دھوکہ دیا ہے۔ ہر قسم کی پڑھائی کم و بیش اسی طرح سے ہوتی ہے۔

مشاق ناول یا اخبار کے پڑھنے والے کو اگر انھیں لفظ کے ادراک کے لئے ہر ہر لفظ کے ہر ہر حرف کو پوری طرح پر دیکھنا پڑتا تو وہ کبھی اس قدر تیزی کے ساتھ نہ پڑھ سکتے۔ آدھے سے زیادہ لفظ ان کو اپنے ذہن سے ملتے ہیں اور بہ مشکل آدھے لفظ وہ مطبوعہ کا غد سے پڑھتے ہیں۔ اگر ایسا نہ ہوتا اور اگر ہم کو ہر ہر حرف علیحدہ علیحدہ پڑھنا پڑتا تو مشہور الفاظ کے طبع کی غلطیاں کبھی نظر انداز نہ ہوتیں۔ بچے جنکے تصور ات بھی اتنے تیار نہیں ہوتے کہ وہ ایک نظر میں الفاظ کا ادراک کر سکیں وہ اگر لفظ غلط چھپے ہوئے ہوتے ہیں تو ان کو پڑھتے بھی غلط میں یعنی جیسا چھپا ہوتا ہے ویسا ہی پڑھتے ہیں۔ غیر زبان کی کوئی تحریر یہ

اگرچہ وہ اپنی ہی زبان کے حروف میں کیوں نہ چھپی ہو لیکن ہم اس کو بہت آہستہ پڑھتے ہیں کیونکہ ہم سمجھ نہیں سکتے یا ایک نظر میں الفاظ کا ادراک نہیں کر سکتے لیکن اس میں ہم کو چھاپہ کی غلطی زیادہ آسانی کیسا ہم معلوم ہو جاتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ لاطینی یونانی اور ان سے بھی زیادہ عبرانی کتابیں جرمنی کتابوں کی نسبت زیادہ صحیح طبع ہوتی ہیں۔ میرے دو دوستوں میں سے ایک عبرانی سے بہت زیادہ واقف تھا اور دوسرا کوفی تھا۔ لیکن آخر الذکر ایک مدرسہ میں عبرانی پڑھاتا تھا۔ اور جب وہ لڑکوں کی کاپیاں درست کرنے کے لئے اپنے دوست سے مدد لیتا تھا تو ثابت یہ ہوتا تھا کہ اس کی نسبت خود زیادہ اچھی طرح سے اصلاح کر سکتا تھا کیونکہ اس کا لفظوں کا ادراک بہت سریع تھا۔

انھیں وجہ کی بنا پر مشہور ہے کہ شخصی شناخت کے متعلق شہادت غلط ہوتی ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص نے ایک جرم کو نہایت

سرعت کے ساتھ ہوتے ہوئے دیکھا ہے اور اسکی ذہنی مثال اس کے دماغ میں ہے اس کے بعد کبھی ایک قیدی اس کے سامنے لایا جاتا ہے جس کو وہ فوراً اس مثال کی روشنی میں شناخت کرتا اور کہتا ہے کہ ”ہاں یہی وہ شخص ہے“ حالانکہ وہ کبھی اس مقام پر نہ گیا ہو۔ یہی ان نام نہاد مشاہر کے متعلق ہے جو پرفیب واسطوں سے ہوتے ہیں۔ ایک اندھیرے کمرے میں ایک شخص ایک شکل کو کسی باریک لباس میں لمبوس دیکھتا ہے جو اہستہ سے اس سے ہٹتی ہے کہ میں تیری بہن ہاں یا بیوی یا اولاد کی روح ہوں اور اسکی گردن پر جھکتی ہے۔ تاریکی گذشتہ شکلیں ذہن کی موجودہ انتظاری کیفیت ان سب نے کوئی تعجب نہیں ہے کہ اسکے ذہن کو ان مثالوں سے اس قدر بھردیا ہو کہ وہ جو کچھ اس سے کہا گیا ہے وہی دیکھے بھی۔ اس قسم کے پرفیب روحانی مظاہر اگر ان کی تشفی بخش طریق پر تحقیق ہو سکتی تو یہ نفسیات ادراک کے لئے نہایت قیمتی دستاویز کا کام دے سکتے۔

ہیناٹاک بیخودی کے عالم میں جس شے کو کہا جاتا ہے اس کا باقاعدہ ادراک ہوتا ہے۔ بعض معمولوں کے ساتھ تو جاگنے کے بعد بھی کم و بیش یہی ہوتا ہے۔ اب معلوم ہوتا ہے کہ اگر حالات موافق ہوں تو بعض اشخاص تو ایسا و اشارہ سے بیخودی کے بغیر بھی اسی قدر متاثر ہو سکتے ہیں۔ اشارہ قبول کرنے کی قوت کل حواس میں ہوتی ہے اگر یہ بعض علماء یہ کہتے کہ مثل موجودہ حسی ارتسامات کو غلط نہیں کر سکتا یہ شخص اپنے شمارے سے اس کی مثال دیکھے گا۔ موری کی مرمت کی ضرورت ہے مزدور کو درست کرنے کے لئے کہا جاتا ہے وہ درست تو کرتا نہیں بلکہ یوں ہی جھوٹ موٹ کہتا ہے کہ درست کر دی اور اس کو مزدوری دیدی جاتی ہے اب مزدوری دیدینے کے بعد تو اسی طرح سے آئے جارہی ہے عقل ناک کو اس کے ادراک کرنے سے باز رکھتی ہے کیونکہ یہ کہتی ہے ابھی تو یہ درست ہوئی ہے اور ممکن ہے کئی روز گزر جائیں۔ اور واقعی بوکا ادراک نہ ہو مگر ہ کی ہوا حرارت کے متعلق

کچھ عرصہ تک تو ہم اپنے آپ اس طرح سے محسوس کرتے ہیں جس طرح اپنے خیال کے مطابق ہلکے محسوس کرنا چاہئے۔ اگر ہمیں یہ خیال ہو کہ کھڑکی بند ہے تو ہم کمرہ میں گھٹن سی محسوس کرتے ہیں اور جب یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ یہ کھلی ہوئی ہے تو وہ تکلیف جاتی رہتی ہے۔

ایسا ہی لمس میں ہوتا ہے۔ اندھیرے میں کوئی بالدار یا ترشے ہاتھ سے مس کرتی ہے اس سے انسان چونک پڑتا ہے یا ڈرتا ہے مگر جب وہ پہچان لیتا ہے کہ یہ ایک معمولی شے ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس شے کی کیفیت حسی ان واحد میں بدل گئی ہے حتیٰ کہ اگر دسترخوان پر آلو کے ریزہ کو بھی ہم رونی کا ریزہ سمجھ کر منہ میں لہک لیں تو یہ چند لمحہ کے لئے ہمارے خیال کو عیب اور جو کچھ یہ ہے اس سے مختلف معلوم ہوتا ہے سماعت میں بھی اس قسم کی غلطیاں بکثرت ہوتی ہیں۔ ہر شخص کو ایسا کوئی نہ کوئی تجربہ یاد ہو گا جس میں جو بھی کہ عقل نے اس کو کسی دوسرے مبداء سے منسوب کیا آوازیں فوراً ہی بدل گئیں۔ چند روز کا ذکر ہے کہ ایک دوست میرے کمرہ میں بیٹھے تھے کہ گھنٹہ جس کی آواز خاصی سرلی ہے بجنا شروع ہوا۔ وہ صاحب کہنے لگے دیکھو تو باغ میں دستری آرکن بج رہا ہے اگر یہ جب ان کو معلوم ہو کہ دراصل کیا شے بج رہی ہے تو وہ بہت تھم مومے خود مجھے اس قسم کا ایک نہایت ہی عجیب و غریب دھوکہ ہوا تھا۔ ایک رات پڑھتے پڑھتے کچھ دیر ہو گئی تھی کہ اچانک مکان کے بالائی حصہ سے نہایت ہی سخت شور کی آواز سنائی دی۔ یہ تھم گیا اور تھوڑی دیر کے بعد پھر ہونے لگا۔ میں ہال میں گیا کہ دیکھو سنتوں تو یہی ہے کیا لیکن یہاں کچھ بھی سنائی نہ دیا لیکن جو نہی اپنی نشست پر آکر بیٹھا تو یہ پھر سنائی دیا۔ اور اس طرح سے سنائی دیا جیسے کسی بولناک طوفان کی آواز کا شور ہوتا ہے۔ اب یہ ہر طرف سے آ رہا تھا۔ میں بالکل چونک پڑا اور پھر ہال میں گیا لیکن یہ پھر تھم ہو چکا تھا۔ کمرہ میں دوبارہ واپس آنے کے بعد معلوم ہوا کہ یہ ایک اکتے کی خرخراہٹ تھی جو فرسٹ پڑ پڑ سوراہا تھا

اس تجربہ میں قابل غور بات یہ ہے کہ جو نہیں مجھے یہ معلوم ہوا کہ یہ کس چیز کا شور ہے تو میں اس کو ایک بالکل مختلف آواز خیال کرنے پر مجبور ہو گیا اور پھر اس کو اس طرح سے نہ سن سکا جس طرح سے کہ میں نے ایک لمحہ پہلے سنا تھا۔

نظر میں دونوں قسم کے دھوکے ہوتے ہیں۔ کسی حاسہ سے ایک ہی شے کے اس قدر مختلف ارتسامات نہیں ہو سکتے جس قدر کہ نظر سے ہوتے ہیں۔ کسی اور حاسہ کے فوری تجربات کو ہم محض علامات خیال میں کر سکتے کسی اور حاسہ میں ہم ایک شے کے حافظہ سے کام لیکر اس کا فوری ادراک نہیں کرتے۔ جس شے کا ہم کو ادراک ہوتا ہے وہ کسی غیر موجود حس کے معروض کے مشابہ ہوتی ہے۔ بالعموم یہ ایک بصری شکل ہوتی ہے جسکو ہم اپنے ذہن میں حقیقت کا معیار سمجھنے لگتے ہیں۔ اور جن بصری معروضات کا بالذات تجربہ ہوتا ہے ان کے اسی متواتر زیادہ حقیقی و معیاری اشکال میں منتقل ہونے ہی کی بنا پر اکثر مصنف اس غلطی میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ بیمار سے بصری حس دراصل کسی خاص شکل کے نہیں ہوتے۔

نظر کے اتفاقی دھوکوں کی بہت سی دلچپ مثالیں دی جا سکتی ہیں۔ لیکن یہاں ایک کافی ہوگی۔ اور یہ خود میرا واقعہ ہے۔ میں جہاز میں اپنی جگہ پر لیٹا ہوا ملاحوں کی آوازیں سن رہا تھا جو عرشہ جہاز کی صفائی میں مصروف تھے۔ میں نے دفعۃً کھڑکی کی طرف جو نظر پھیری تو دیکھا کیا ہوں کہ جہاز کا چیمف انجینئر میرے کمرے میں داخل ہوا اور کھڑکی میں سے لوگوں کا کام دیکھنے لگا۔ اس کے یکایک اس طرح اپنے کمرے میں چلے آنے اور پھر اس کی مصروفیت اور سکوت سے متحیر ہو کر میں اس کو دیکھتا رہا کہ کب تک وہ اس طرح سے کھڑا رہے گا۔ لیکن جب دیر ہو گئی تو میں اس کی طرف مخاطب ہوا لیکن کوئی جواب نہ پا کر میں بیٹھ گیا اور اب دیکھتا کیا ہوں کہ جس چیز کو میں نے انجینئر خیال کیا تھا وہ خود میرا کورٹ اور ٹوٹی تھی جو کھڑکی کے قریب ایک سکیل پر منگی ہوئی تھی۔ دھوکہ پورا پورا ہوا تھا۔

انگریز ایک خاص شکل و صورت کا آدمی تھا۔ میں بلاشبہ اسی کو سمجھتا تھا لیکن دھوکہ کے رعب ہو جانے کے بعد مجھے ارادۂ بھی ٹوٹی اور کوٹ کو اس کے مشابہ خیال کرنا دشوار معلوم ہوتا تھا۔

ادراک۔ ہر بارٹ کے بعد سے جرمنی کے فلاسفہ نفسیات میں ایک عمل پر ضرور بحث کرتے ہیں جس کو ادراک کہا جاتا ہے کہتے ہیں اندر داخل ہونے والے تصورات اور حسیوں کا تصورات کے ان انباروں کو جو ذہن میں پہلے سے ہوتے ہیں ادراک ہوتا ہے ظاہر ہے کہ جس عمل کو ہم اب تک ادراک کہتے آئے ہیں وہ اس حساب سے ادراکی عمل ہے۔ اسی طرح سے ہر قسم کی شناخت نام مقرر کرنا تقسیم و امتطاف کرنا ادراکی اعمال ہیں۔ اور نہایت سادہ اشاروں کے علاوہ جتنے خیالات ہم کو اپنے معروضات ادراک کے متعلق ہوتے ہیں وہ ادراکی اعمال ہی ہوتے ہیں۔ خود میں نے لفظ ادراک استعمال نہیں کیا ہے کیونکہ فلسفہ اور نفسی رد عمل کی تاریخ میں "ترجمانی و منتقل بر انہضام" و "تہذیب" یا محض خیال وسیع معنی میں ادراک کے مرادف ہیں۔ علاوہ بریں نام نہاد ادراکی اعمال کی تحلیل کا ابتدائی ادراکی درجہ سے زیادہ مدعی ہونا محض میسود ہے کیونکہ ان کے تغیرات و مدارج لا تعداد ہوتے ہیں۔ ادراک ان اثرات کے مجموعہ کا نام ہے جن کا ہم نے ایٹلاف کے طور پر مطالعہ کیا ہے اور ظاہر ہے کہ کوئی خاص تجربہ جن اشیاء کی طرف کسی شخص کے ذہن کو منتقل کرتا ہے اس کا انحصار اس کے تمام و کمال نفسی حالات پر ہوتا ہے یعنی اس کی طبیعت اور اس کے مجموعہ تصورات یا بہ الفاظ دیگر اس کی سیرت اس کی عادات اس کے حافظہ اس کی تعلیم اس کے سابقہ تجربات اور موجودہ حالت پر مبنی ہوتا ہے۔ ان چیزوں کو ادراک کرنے والا مجموعہ کہہ کر ہم کو اس کے متعلق کوئی خاص بصیرت نہیں ہوتی کہ ذہن یا دماغ میں اس وقت فی الواقع کیا ہوتا ہے۔ گواس میں شک نہیں کہ بعض اوقات سہولت کے خیال سے ایسا کہہ سکتے ہیں۔ بہ حیثیت مجموعی میرے نزدیک تو ڈاکٹر لیوس کی اصطلاح

انہضام سب سے زیادہ مفید ہے۔
 جبرن فلاسفہ ادراک کن مجموعہ کو جزو فعل مانتے ہیں اور ادراک شدہ
 حس کو جزو انفعالی کہتے ہیں۔ کیونکہ حس بالعموم ان تصورات سے متاثر ہوتی
 ہے جو ذہن میں ہوتے ہیں۔ دونوں کے تعال سے وقوف پیدا ہوتا ہے۔
 لیکن بعض اوقات بقول اسٹینٹیل ادراک کن مجموعہ خود حس سے متاثر ہو جاتا
 ہے۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں ”اگرچہ موجودہ لمحہ زیادہ قوی معلوم ہوتا ہے
 لیکن ادراکی اعمال اس وقت بھی خاصی طرح سے ہو سکتے ہیں جن میں
 نیا مشاہدہ ادراک کن مجموعہ کی حالت کو بہتر اور متغیر کرتا ہے۔ ایک بچہ
 جس نے صرف چوکھوٹی میزیں دیکھی ہیں جب گول میز کو دیکھتا ہے تو اس کو
 بھی میز ہی سمجھتا ہے۔ اس کو اس کا ادراک ہوتا ہے لیکن اس سے ادراک
 کن مجموعہ کا مفہوم بھی وسیع ہو جاتا ہے۔ اس کے میزوں کے سابقہ علم
 کے ساتھ یہ جزو اور شریک ہو جاتا ہے کہ ان کا چوکور ہونا ضروری نہیں
 بلکہ یہ گول بھی ہو سکتی ہیں۔ تاریخ علوم میں یہ اکثر ہوتا ہے کسی تحقیق کا جنہی
 ادراک ہوا یعنی اس کو ہم نے اپنے نظام علم میں منسلک کیا کہ فوراً اس
 سے ہمارا نظام علم متغیر ہو گیا۔ لیکن اصول یہی ہے کہ اگرچہ دونوں میں
 سے کوئی سا جزو افعالی و انفعالی ہو سکتا لیکن عموماً موجودہ جزو دونوں میں
 زیادہ قوی ہوتا ہے۔

اسٹینٹیل کے اس بیان سے نفسیاتی تعلقات اور منطقی کلیات
 اور طباعی - کا فرق بالکل واضح ہو گیا۔ منطق میں کلی غیر متغیر ہوتا ہے لیکن
 معمولاً اشیاء کے جو تعلقات ہوتے ہیں ان میں استعمال
 سے تغیر پیدا ہوتا ہے۔ علوم کی غرض و غایت یہ ہے کہ ایسے تعلقات قائم کریں
 جو اتنے صحیح ہوں کہ ان میں کسی قسم کا تغیر و تبدل کرنے کی ضرورت پیش
 نہ آئے۔ ہر ذہن میں اپنے تصورات کے غیر متغیر رکھنے اور انکی تجدید
 کرنے کے بجان میں ہمیشہ جنگ ہوتی رہتی ہے ہمارا علم ان
 قدامت پسندی اور انقلابی اجزا میں ہمیشہ صلح لڑاتا رہتا ہے۔ ہر نیا تجربہ

کسی نہ کسی قدیم عنوان کے ماتحت آنا جا چکے۔ بڑی کوشش یہ ہوتی ہے کہ کوئی ایسا عنوان لکھائے جس میں اس کے داخل کر دینے سے کم سے کم تغیر ہو بعض پالی نسیا کے باشندوں نے جب گھوڑوں کو پہلے بار دیکھا ان کو سو رکھا۔ کیونکہ ان کے لئے قریب ترین عنوان گھوڑوں کے داخل کرنے کے لئے نہیں تھا۔ میرے دو سال بچپن کو جب پہلے پہل سنگتہ دیا گیا تو وہ دو ہفتہ تک اس سے کھیلتا رہا اور اس کو گیند کہتا تھا۔ پہلے پہل جب اسی نے سالم انڈے دیکھے تو ان کو آو کہا۔ کیونکہ ناشتہ پر وہ انڈوں کو تو دو ٹکڑوں میں دیکھنے کا عادی تھا اور آووں کو سالم چھلا ہوا دیکھا کرتا تھا۔ مردان کا رک کش کو اس نے بائبل بڑی قینچی کہہ ڈالا۔ ہم میں سے ہر شخص بہت ہی مشکل سے نئے تجربات کے لئے نئے عنوانات قائم کر سکتا ہے۔ اکثر ہم میں سے روز بروز اپنے تعقلات کے ذخیرہ کے پابند ہوتے جاتے ہیں۔ جن تعقلات سے وہ واقف ہیں نئے تجربات کو کسی نہ کسی طرح انھیں کے ماتحت کر دیتے ہیں اور کسی نئے عنوان کے ماتحت ان کو نہیں کر سکتے مختصر یہ کہ قدامت پرستی وہ ناگزیر منتہا ہے جس تک زندگی ہم کو کھینچتی ہے۔ جو اشیاء ہماری عادات اور اک کے منافی ہوتی ہیں ان کی طرف توجہ ہوتی ہی نہیں اگر کسی موقع پر استدلال کے زور سے ہم ان کے وجود کو تسلیم کر لینے پر مجبور ہو جاتے ہیں تو جو میں گھنٹہ کے بعد میں ہماری یہ حالت ہو جاتی ہے کہ گویا ہم نے کچھ تسلیم ہی نہ کیا تھا اور ناقابل ادراک حقیقت کا ہر نشان ہمارے ذہن سے محو ہو جاتا ہے۔ حقیقت میں طباعی کے معنی غیر معمولی طور پر ادراک کرنی قابلیت سے شاید ہی کچھ زیادہ ہوں دوسری طرف دیکھو تو بچپن سے لیکر زندگی کے ختم تک کوئی شے اس سے زیادہ آسان نظر نہیں آتی جتنا کہ نئے تصورات کا پرانے تصورات کے ماتحت جمع کرنا اور جو شے ہمارے واقف درہشتناک تعقلات کے سلسلہ کو توڑتی نظر آئے اس کے غیر معمولی پن پر غور کرنا اور یہ کہن کہ یہ ہمارا پرانا ہی دوست ہے صرف بھیس بدل کر سامنے آیا ہے نئے تجربہ کا اس کامیابی کے ساتھ ادراک ہونا دراصل تمام عقلی لغات کی خصوصیت ہے

اس کی حوصلہ کو طبعی استعجاب کہا جاتا ہے۔ ادراک کے ہونے سے پہلے نئے پرانے میں تعلق کا ہونا ایک تعجب معلوم ہوتا ہے جن اشیاء کو ہم سے اس قدر بعد ہوتا ہے کہ ہم ان کے لئے کلیات و تعقلات ہی نہیں رکھتے جن کے معیار پر رکھ کر ان کی قیمت پرکھ سکیں ان کے متعلق ہم کو کوئی شوق و استعجاب نہیں ہوتا۔ ڈارون اپنے سفر نامہ میں بیان کرتا ہے کہ جزیرہ عجی کے رہنے والے چھوٹی کشتیوں پر توجیرت کرتے تھے لیکن بڑے جہازوں پر ان کو کوئی حیرت نہ ہوتی تھی۔ ہم کو اسی شے کے جاننے کی خواہش پیدا ہوتی ہے جبکہ ہم کچھ پہلے سے جانتے ہیں۔ بہت ہی اعلیٰ قسم کے کپڑے یا بہت ہی عمدہ قسم کی اشیاء ہم میں سے اکثر کے لئے ایسی ہوتی ہیں جیسے کہ سوا پانی زمین کہ جن کی موجودگی کسی قسم کے تصورات ہم میں پیدا نہیں کرتی۔ یہ بات بالکل معمولی معلوم ہوتی ہے کہ کسی سنگ تراشی یا کندہ کاری کے نمونے میں اس درجہ جن ہو لیکن اگر ہم کو قلم کی کچھی ہوئی کوئی تصویر دکھائی جاتی ہے تو دقت کاری ذاتی سہر دی کی کیا اور ہم کو مصوّر کے کمال پر حیرت ہوتی ہے۔ بوٹھی خاتون ایک ڈمی کی تصویروں کی تعریف کرتے دقت کہتی ہے کہ وہ کیا یہ واقعاً سب ہاتھ سے بنائی گئی ہیں۔

ادراک کے عام قانون ثابت کرنے کے لئے بہت کچھ کہا
حضور یاتی اعمال جا چکا ہے اور قانون یہ ہے درجن چیزوں کا ہم کو ادراک

ہوتا ہے ان کا ایک حصہ تو ان اشیاء سے ملتا ہے جو ہمارے
آلات حس کے سامنے ہوتی ہیں لیکن دوسرا حصہ (جو ممکن ہے کہ بڑا حصہ ہو)
ہمیشہ ہمارے ذہن سے پیدا ہوتا ہے۔

درحقیقت یہ بھی اس عام واقعہ کی ایک مثال ہے کہ ہمارے عصبی
مرکز اور تسامات حسی پر رد عمل کرنے کے آلات ہیں اور نصف کرے خاص طور پر ہم
ہم کو اس لئے دینے کے ہیں کہ گذشتہ ذاتی تجربات کے آثار و باقیات کو
رد عمل میں متحد کر سکیں اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا عام بیان بہم ہے۔ اگر ہم
اسکو ٹھیک معنی پہنانے چاہتے ہیں تو جو بات ہماری عقل کے سب سے زیادہ عزیز ہے

وہ یہ ہے کہ دماغ ان راستوں کے ذریعہ رد عمل کرتا ہے جن پر گزشتہ تجربات چل چکے ہیں اور جنکے ذریعہ سے ہم کو ایسی شے کا ادراک ہوتا ہے جسکا ہمیں ظن غالب ہوتا ہے۔ یعنی یہ شے ایسی ہوتی ہے جس سے پہلے اکثر رد عمل ہو چکا ہے۔ نصف کروں کا رد عمل یہ ہے کہ جو توج عالم خارجی سے دماغ میں داخل ہوتا ہے اسکے ذریعہ راستوں کے چند سلسلوں کو روشن و منور کریں۔ اس کے مطابق ذہنی طور پر خیال ہوتا ہے کہ غالباً یہ فلاں شے ہے۔ اس سے زیادہ تحلیل ہم نہیں کر سکتے۔

اوہام - معمولی ادراک اور دھوکہ میں کوئی جہتی اختلاف نہیں ہوتا کیونکہ دونوں میں عمل بعینہ ایک ہوتا ہے۔ لیکن آخر میں جو دھوکہ

ہم نے بیان کئے تھے ان کو اوہام کہا جاتا ہے۔ معمولی طور پر دھوکہ اور وہم میں یہ فرق کیا جاتا ہے کہ دھوکہ کے میں تو واقفاً ایک خارجی مہیج مصروف عمل ہوتا ہے۔ لیکن وہم میں کوئی خارجی مہیج ہوتا ہی نہیں۔ لیکن ابھی ہم بیان کریں گے کہ خارجی مہیج کو غیر موجود فرض کرنا غلطی ہے اور یہ کہ اوہام اکثر ادراک کی عمل کی انتہائی حالتیں ہوتی ہیں جن میں ثانوی دماغی رد عمل مہیج سے بالکل کوئی تناسب نہیں رکھتا۔ اوہام اکثر جانک ہوتے ہیں اور ان میں کچھ ایسی خصوصیت ہوتی ہے کہ گویا یہ موضوع کی توجہ پر مسلط کر دیتے گئے ہیں۔ لیکن ان میں ظاہری خارجیت کے بھی مختلف مدارج ہوتے ہیں۔ ان کے متعلق ایک غلطی سے بچنا چاہئے۔ اکثر اوقات ان کے متعلق یہ کہا جاتا ہے کہ یہ تشالات ہوتے ہیں جو غلطی سے خارج میں فرض کر لئے جاتے ہیں لیکن جس حالت میں وہم کا بل ہوتا ہے تو یہ ذہنی تمثال کی حالت سے بہت زیادہ ہوتی ہے۔ وہم پر اگر ذہنی نقطہ نظر سے غور کیا جائے تو یہ حس ہوتا ہے اور ایسی اچھی اور سچی حس ہوتا ہے جیسی کہ کسی حقیقی شے کے عمل سے ہو سکتی ہے۔ صرف ہوتا ہے کہ وہ شے نہیں ہوتی۔

وہم کی خفیف اقسام کو اوہام کاذب کہا جاتا ہے۔ اوہام کاذب اور اوہام میں ابھی چند سال سے نہایت ہی بین طور پر امتیاز کیا جانے لگا ہے۔ حافظ اور تخیل کے معمولی تشالات اور اوہام کاذب میں فرق یہ ہے کہ

اوہام کا ذب اول الذکر سے بہت زیادہ واضح شرح ثابت قدم اچانک اور از خود ہوتے ہیں اس حد تک ان کے خود سے پیدا کرنے کا احساس بالکل مفقود ہوتا ہے ڈاکٹر کینٹن سکی کے زیر علاج ایک شخص جسے انیمیا بھیگا کہانے کے بعد بہت سے اوہام اور اوہام کا ذب ہوا کرتے تھے اور چونکہ اس کے تشل کی قوت بہت قوی تھی اور ایک تعلیم یافتہ طبیب تھا اس لئے اس میں تینوں قسم کے مظاہر کا آسانی کے ساتھ مقابلہ ہو سکتا تھا۔ اوہام کا ذب اگرچہ باہر کی طرف ممتد معلوم ہوتے ہیں و بالعموم ممیز بصارت کی حد سے زیادہ نہیں یعنی ایک یا دو فٹ، لیکن ان میں وہ خارجی حقیقت نہیں ہوتی جو ادہام میں ہوتی ہے۔ لیکن تشل کی تصویروں کے برخلاف ان کو جب مرضی پیدا کرنا ممکن ہوتا ہے۔ اکثر آوازیں جو لوگ سنتے ہیں (وہ دھمکوں کا باعث ہوں پانہ ہوں) اوہام کا ذب ہوتی ہیں۔ ان کو اندرونی آوازیں کہا جاتا ہے اگرچہ یہ موضوع کی خود سے گفتگو کرنے سے بالکل مختلف ہوتی ہے۔ میں چند اشخاص سے واقف ہوں جو اس قسم کی داخلی آوازوں سے غیر متوقعہ باتیں سنتے ہیں اور جب بھی خاموش ہو کر ان کی طرف متوجہ ہوں تو سن سکتے ہیں۔ مرقی دیوانگی میں اس قسم کی آوازیں عام طور پر سنائی دیتی ہیں اور ممکن ہے کہ یہ آخر کار دین یا کامل حنجرج ادہام میں منتقل ہو جائیں۔ آخر الذکر انفرادی تشکل میں اکثر ہوتے ہیں اور بعض اشخاص میں نسبتاً زیادہ کثرت سے ہوتے ہیں۔ ادہام کے متعلق اڈمنڈ کرنے اعداد و شمار جمع کئے ہیں اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہر دس میں ایک شخص ایسا ضرور ہوتا ہے جسکو اپنی زندگی میں کبھی نہ کبھی کامل وہم ہوا ہو۔ ذیل میں ایک تندرست آدمی کا واقعہ بیان کیا جاتا ہے اس سے معلوم ہوگا کہ ادہام کیا ہوتے ہیں۔

میری عمر اٹھارہ سال کی تھی کہ ایک دن میں ایک بزرگ سے حکیم وہ گفتگو میں مصروف تھی۔ میں اس قدر پریشان تھی کہ میں نے نا دانستگی کے عالم میں فرش پر سے ایک ہاتھی دانت کی سلائی اٹھائی اور

باتیں کرتے کرتے اس کے ٹکڑے ٹکڑے کر ڈالے۔ دوران گفتگو میں چاہتی تھی کہ میں اپنے بھائی کی رائے معلوم کروں جن سے مجھے غیر معمولی محبت تھی اب جو مڑتی ہوں تو وہ کمرے کے وسط میں میز پر بیٹھے ہوئے نظر آتے ہیں ان کے بازو غیر معمولی انداز سے مڑے ہوئے ہیں۔ اور یہ دیکھ کر میری پریشانی اور بھی بڑھ جاتی ہے کہ ان کے چہرے پر میرے خلاف طنز و تمسخر کے آثار پائے جاتے ہیں جس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کو مجھ سے ہمدردی نہیں ہے۔ اور وہ میرے طرفدار نہیں اس حیرت و استعجاب نے میرے غصہ کو ٹھنڈا کر دیا اور وہ گفتگو ختم ہو گئی۔

”چند منٹ کے بعد میں بھائی کی طرف مڑی تاکہ ان سے کچھ گفتگو کروں لیکن وہ جا چکے تھے۔ میں نے پوچھا کہ وہ کمرے سے کب گئے تو معلوم ہوا کہ وہ اس کمرے میں تھے ہی کب مجھے اس کا یقین نہ آیا یہ خیال ہوا کہ وہ ایک آدمہ منٹ کے لئے کمرے میں آئے ہوں گے اور پھر چلے گئے ہوں گے اور کسی نے دیکھا نہ ہوگا۔ کوئی ڈیڑھ گھنٹہ کے بعد وہ آئے اور مجھے بدقت تمام اس امر کا یقین دلایا کہ شام وہ گھر کے کہیں قرب وجوار میں بھی نہ تھے۔ وہ اب تک زندہ اور تندرست ہیں“

نجا کے ہڈیاں میں اوہام کا ذب اوہام مادی اور دھوکے لے ہوئے ہوتے ہیں۔ بھنگ افیون بلا ڈوناس کے اوہام اس اعتبار سے ان کے مشابہ ہوتے ہیں۔ سب سے معمولی وہم یہ ہوتا ہے کہ انسان کو ایسی آواز آتی ہے کہ گویا کوئی میرا نام لیکر بچار رہا ہے۔ تقریباً نصف انفرادی واقعات جو میں نے جمع کئے ہیں وہ اس قسم کے ہیں۔

اوہام اور دھوکے | پیناگزم کے معمولوں میں اوہام بہت آسانی کے ساتھ محض زبان سے کچھ کہنے سے ہو جاتے ہیں۔ مثلاً کاغذ پر ایک نقطہ بنا کر اس کی طرف اشارہ کر کے کہو یہ جنرل گرانٹ کا فوٹو ہے تو معمول کو نقطہ کے بجائے جنرل کا فوٹو نظر آئے گا۔ نقطہ سے تو مثال کو خارجیت مل جاتی ہے اور جنرل کے اشارہ سے صورت۔

اب نقطہ کو خورد میں کے شیشہ سے بڑا کر دو یا مشور کے ذریعہ یا ڈھیلے کو ذرا
 دبا کر دو گونہ کر دو یا اس کا آئینہ پر عکس ڈالو اس کو الٹ دو اُسے مسطاد دو تو
 معمول بھی کے گا کہ فوٹو کو بڑا کر دیا ہے فوٹو کو دو گونہ کر دیا ہے فوٹو کو الٹ
 دیا گیا یا فوٹو کو مٹا دیا گیا ہے، بقول موسیو بینٹ نقطہ خارج میں ایک
 ایسی شے ہے جس کی تھارے اشارہ کو خارجیت کے لئے ضرورت
 ہوتی ہے۔ اس کے بغیر اشارہ سے معمول کے ذہن میں محض تماشال
 پیدا ہوگی خارج میں کچھ نظر نہ آئے گا۔ موسیو بینٹ نے ثابت کیا ہے کہ جوانی
 میں اس قسم کا نقطہ حضراتی ادہام ہی میں بکثرت استعمال نہیں کیا جاتا بلکہ
 مجاہدین کے ادہام میں بھی کام کرتا ہے۔ آخر الذکر بالعموم یجوتی ہوتے ہیں یعنی
 مریض صرف اپنے ایک طرف آوازیں سنتا ہے، صوت میں اسی وقت دیکھتا ہے
 جب اسی کوئی سی آنکھ کھلی ہوتی ہے۔ اس قسم کے اکثر واقعات میں یہ بات اچھی
 طرح سے پایہ ثبوت کو پہنچ چکی ہے کہ داخل گوش کی کسی قسم کی تکلیف یا
 رطوبات چشم کے دھندلے پن سے اس موج کا آغاز ہوتا ہے جسکو مریض
 کی سمعی یا بصری مرکزوں کی خرابی اپنے خاص اعمال کے ساتھ ملا کر تصورات
 کی شکل میں منتقل کر دیتی ہے۔ جو ادہام اس طرح سے پیدا ہوتے ہیں وہ اصل
 دھوکہ ہوتے ہیں۔ اور موسیو بینٹ کا یہ نظریہ کہ کل ادہام کا آغاز لازمی طور پر
 حوالی سے ہوتا ہے ادہام اور دھوکوں کو ایک ہی عضویاتی قسم میں منتقل
 کر دینے کی کوشش کہا جاسکتا ہے اور یہ وہی قسم ہے جس سے عام
 ادراک متعلق ہوتا ہے۔ موسیو بینٹ کے نزدیک ہر حالت میں خواہ وہ
 ادراک ہو یا دہم ہو یا دھوکہ ہو، محض وضاحت اس موج سے حاصل ہوتی
 جو اعصاب در آور کے ذریعہ حوالی سے آتا ہے۔ لیکن یہ تیوج کا محض
 شائبہ ہی ہو لیکن شائبہ بھی خلا یا میں عمل انتشار کے پیدا کر دینے اور
 معروض ادراک کو خارجیت بخش دینے کے لئے کافی ہوتا ہے۔ معروض
 کی نوعیت کیا ہوگی اس کا دار مدار راستوں کے نظام پر ہوتا ہے جیسے
 عمل پیدا ہوتا ہے۔ ہر حالت میں معروض کا کچھ حصہ لآالات جس سے

آتا ہے۔ اور باقی ذہن سے مہیا ہوتا ہے لیکن ہم عامل کے ذریعہ ان اجزاء میں امتیاز نہیں کر سکتے۔ اور نتیجہ کے لئے ہمارا اکلید صرف یہ ہے کہ دماغ ارتسام پر نتیجہ طریق کے مطابق رد عمل کرتا ہے۔

موسیوینٹ کے نظریہ سے اس میں شک نہیں کہ بہت سے واقعات کی توجیہ ہر جاتی ہے لیکن سب کی توجیہ نہیں ہوتی۔ منشور سے شکل کا ذب ہمیشہ دوہری نہیں ہو جاتی۔ اور نہ ہی یہ آنکھیں بند ہونے کے بعد ہمیشہ نظر سے غائب ہوتی ہے۔ موسیوینٹ کے نزدیک قشر کا وہ حصہ جو غیر

معمولی طور پر عامل ہوتا ہے اس سے اس معروض کی نوعیت متعین ہوتی ہے جو نظر آتا ہے اور حوالی کے آڈس سے صرف اس شدت کا تعین ہوتا ہے جس سے وہ شے مکان میں مہمد نظر آتی ہے۔ لیکن چونکہ اس شدت کے مزاج ہوتے ہیں تو اسکی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ شاذ حالتوں میں وہ درجہ شدت محض داخلی اسباب ہی سے کیوں نہ ہو جائے۔ اس صورت میں ہلکو بعض ادہام ایسے ملیں گے جنکا محرک مرکز سے ہوگا اور بعض ایسے ملیں گے جو حوالی سے پیدا ہوں گے۔ مگر موسیوینٹ کا نظریہ صرف انہیں ادہام کو تسلیم کرتا ہے جو حوالی سے پیدا ہوتے بحیثیت مجموعی ان ادہام کا وجود بھی بہت ہی ممکن معلوم ہوتا ہے جنکا محرک مرکز نظام عصبی سے عالم وجود میں آتا ہے۔ اب یہ کہ اس قسم کے ادہام کم ہوتے ہیں یا زیادہ یہ اور بات ہے۔ ایسے ادہام کا وجود ہونا جو ایک سے زیادہ آڈس کو متاثر کرتے ہیں اس امر کی دلیل ہے کہ ایسے ادہام بھی ہو سکتے ہیں جنکا محرک محض مرکز دماغ ہوتا ہے کیونکہ فرض کر لو کہ بصری حس کی ابتدا خارجی دنیا سے ہوتی ہوگی لیکن آواز جو سنائی دیتی ہے وہ بصری رقبہ کے اثر سے نہیں ہو سکتی اس لئے اس کا مدعہ مرکز ہوتا ہے۔

ادہام کے ایسے واقعات جو لوگوں کی زندگی بھر میں صرف ایک بار ہوتے ہیں (اور یہ قسم بہت عام طور پر پائی جاتی ہے) انکا تفصیل کے ساتھ سمجھنا ہے۔ یہ اکثر غیر معمولی طور پر مکمل ہوتے ہیں اور یہ امر کہ یہ صداقت آمیز

بھی ہوتے ہیں یعنی حقیقی واقعات حوادث اموات وغیرہ کے مطابق ہوتے ہیں اور یہی پیچیدگی کا باعث ہے۔ اوہام کا پہلے پہل علمی مطالعہ مسٹر ایڈمنڈ گرنے شروع کیا تھا اور اس کو نفسیاتی تحقیق کی کمیٹی نے جاری رکھا۔ اختباری نفسیات کی بین الاقوامی کانگریس کے زیر نگرانی اعداد و شمار اکثر ممالک میں جمع کئے جا رہے ہیں۔ امید ہے کہ ان مجموعی مساعی سے کوئی ٹھوس نتیجہ برآمد ہوگا۔ یہ واقعات حرکی خود حرکتیت اور بے خودی وغیرہ کے واقعات میں مل جاتے ہیں اور وسیع تقابلی مطالعہ کے بغیر کوئی مفید نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔

باب (۲۱)

ادراک مکان

عقل و بالغ انسان کی حیثیت سے ہمکو ان اشیاء کی جسامتوں، شکلوں اور فاصلوں کا تعین اور بظاہر فوری علم ہوتا ہے جنکے درمیان ہم رہتے اور حرکت کرتے ہیں۔ اور علاوہ یہیں ہلکو حقیقی مکان کا بھی ایک غیر محدود تصور ہوتا ہے جس سے عالم قائم ہے اور جس میں یہ تمام اشیاء واقع ہیں۔ یہ ایسا ہمہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بچہ کا عالم ان تمام امور میں مبہم ہوتا ہے۔ مکان کے متعلق ہمارا ممیز علم کیونکو ترقی کرتا ہے؟ نفسیات میں یہ ایک متنازعہ فیہ مسئلہ ہے۔ یہ باب اس قدر مختصر ہوگا کہ اس میں بحث پر استدلالی اور تاریخی پہلوؤں سے بحث کرنے کی گنجائش نہیں میں سادگی کے ساتھ صرف ان نتائج کے بیان کر دینے پر اکتفا کر دں گا جو مجھکو قرین صحت معلوم ہوں گے۔

شدت کی طرح تمام حسوں میں جم بھی ہوتا ہے۔ ہم کہتے ہیں کہ بادل کی گچ میں سیٹ کے قلم کی کرکڑا ہٹ سے زیادہ جم ہوتا ہے گرم پانی سے غسل کرنے میں جو احساس ہوتا ہے وہ پن کے پچھ جانے سے زیادہ ہوتا ہے۔ چہرہ میں خفیف سا عصبی درد و نل کی تیواری

یا قمر لُج اور دردِ کمر کی تکلیف سے کم شد معلوم ہوتا ہے۔ ایک یکہ و تنہا ستارہ دوپہر کے آسمان سے چھوٹا نظر آتا ہے۔ عضلات اور نیم دائرہ نالی کے حص بھی بغیر جم کے نہیں ہوتے۔ ذائقہ اور بو بھی اس سے خالی نہیں، داخلی اعضاء کی حسوں میں تو یہ بہت نمایاں ہوتا ہے۔

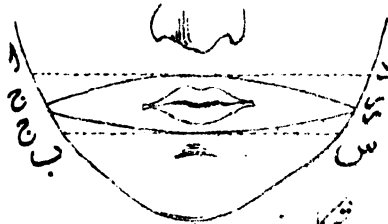
سیریز اور گرسنگی گھٹن یا دل کی دھڑکن درد وغیرہ اسکی مثالیں ہیں متلی سہار نیند کے غلبے مکان وغیرہ میں ہلکواپنی عام جسمانی حالت کا جو شعور ہوتا ہے وہ بھی کچھ کم مکانی نہیں ہوتا اس صورت میں ہم کو اپنا کل جسم حسوں طور پر متاثر معلوم ہوتا ہے اور مقامی حرکت دباؤ یا تکلیف سے بہت زیادہ براہِ علم ہوتا ہے۔ لیکن جلد اور شبکیہ ایسے اعضاء ہیں جنہیں مکانی عناصر بہت زیادہ عمل کرتے ہیں شبکیہ کے متعلق تو یہ ہے کہ جب قدر وسعت کا احساس اس عضو سے ہوتا ہے آنا کسی عضو سے نہیں ہو سکتا علاوہ بریں جس خوبی کیساتھ ہماری توجہ اس وسعت کو چھوٹے چھوٹے اجزا میں تقسیم کر سکتی ہے اور اسکا اسطرح سے ادراک کر سکتی ہے کہ گویا یہ ایسے چھوٹے چھوٹے اجزا کی بنی ہوئی ہے جو کہ ایک وقت میں ایک ساتھ ایک دوسرے کے برابر برابر موجود ہیں اسکی نظیر ہلکوا نہیں اور نہیں ملتی کان سے ہلکوا جلد کی نسبت زیادہ وسعت کا احساس ہوتا ہے۔ لیکن جلد سے بہت ہی کم اس وسعت کو چھوٹے اجزا میں تقسیم کر سکتا ہے۔ علاوہ بریں اس قسم کی وسعت ایک جہت میں بھی اتنی ہی بڑی ہوتی ہے جتنی کہ دوسری جہتوں سے حدود اسقدر مبہم ہوتے ہیں اسیں سطح و عمق میں کوئی امتیاز نہیں ہوتا۔ اس حس کا مختصر اور بہترین نام جم ہی ہو سکتا ہے۔

ہم مختلف قسم کی حسوں کا ایک دوسرے کے ساتھ انکے جم کے اعتبار سے مقابلہ کر سکتے ہیں۔ جو لوگ پیدائشی اندھے ہوتے ہیں جیبا انکی بینائی درست ہو جاتی ہے تو انکو اشیاء کا قد و قامت دیکھ کر حیرت ہوتی ہے۔ فریئر صاحب اپنے ایک مریض کا حال بیان کرتے ہیں جسکو موتیا بند سے شفا ہوئی تھی۔ اسکو پرنسے اس سے زیادہ بڑی دکھائی دیتی جتنا کہ اسنے لمسی جس کی بنا پر اس کو فرض کر رکھا تھا۔ شکر کا خصوصاً جاندار چیزیں تو بہت ہی بڑی معلوم ہوتی تھیں بلندہ و آزدوں کے احساس میں ایک طرح کی

بڑائی ہوتی ہے روشن اجسام سے بقول ہینک ہلکو ایسا اور اک ہوتا ہے جو سطح کے خاص رنگ کے مقابلہ میں زیادہ بڑا محسوس ہوتا ہے سرخ تیتا ہوا لوہا سب کا سب روشن معلوم ہوتا ہے اور اسی طرح سے شعلہ منہ کے اندر رونی جوف کو اگر زبان سے ٹولیں تو بڑا معلوم ہوتا ہے لیکن آئینہ سامنے رکھ کر دیکھیں تو بہت چھوٹا معلوم ہوتا ہے۔ دانت نکلا ڈالنے کے بعد سوڑے میں جو اس کی جگہ رہ جاتی ہے یا ملتے ہوئے دانت کی حرکتیں بہت بڑی معلوم ہوتی ہیں۔ ساخ گوش کے قریب بھٹنے کی بھنبھناہٹ ایسی معلوم ہوگی جیسے تیرتی اڑ رہی ہے۔ جوف دماغی میں پردے پر جو دباؤ پڑتا ہے اس سے حیرت انگیز طور پر بڑی حس ہوتی ہے۔

جسامت احساس کو اس سمندر کے قامت سے کوئی نسبت نہیں ہوتی جس سے کہ یہ ہم کو ہوتا ہے آنکھ اور کان مقابلہ چھوٹے عضو میں لیکن ان سے ہلکو بڑے حجم کے احساسات ہوتے ہیں۔ خاص خاص حسی آلات کی حدود میں جسامت کے احساس اور عضو نتیجہ کی جسامت میں کوئی نسبت نہیں ہوتی۔ شبکیہ پہلوں پر قمر کی نسبت شے چھوٹی معلوم ہوتی ہے اسکی تصدیق نہایت سہل ہے دونوں ہاتھوں کی شہادت کی انگلیوں کو باہم متوازی ایک دوسرے سے دواچ کے فاصلہ پر رکھو اور ایک آنکھ کی نظر کو ایک انگلی سے دوسری انگلی کی طرف منتقل کرو اس صورت سے وہ انگلی جس کی طرف تم براہ راست نہیں دیکھ رہے ہو سکاڑتی ہوئی معلوم ہوتی۔ جلد پر اگر وہ نقلیوں کو باہم ایک تسین فاصلہ پر قائم کیا جائے (مثلاً کند نوک کی پرکار یا قینچی سے) اور پھر اسی فاصلہ کو باقی رکھ کر ان نقاط سے خط کھینچے جائیں جس سے درحقیقت دو متوازی خط کھینچے جائیں گے تو خطوط بعض مقامات پر تو ایک دوسرے سے زیادہ قریب اور بعض مقامات پر زیادہ دور معلوم ہوں گے۔ مثلاً اگر یہ خطوط چہرہ کے گرد بنائیں تو جس شخص پر اختیار کیا جائے گا اسکو ایسا معلوم ہوگا کہ گویا یہ منہ کے قریب آکر ایک دوسرے سے ملنے لگتے ہیں اور اس کو

ایک خاصے ایلیمی کی صورت میں گھیر لیتے ہیں۔



شکل نمبر ۶۵ (مزنہ دبیر)

خط تقاطعی برکار کی نوک کے اصل راستہ کو ظاہر کرتے ہیں اور خط مسلسل راہ جہاں کو

اب میرا پہلا دعویٰ یہ ہے کہ یہ امتدادیت جو ہر حس میں نظر آتی ہے اگرچہ بعض کی نسبت بعض میں زیادہ ترقی یافتہ ہوتی ہے اصل مکان سے ہوتی ہے مکان کے متعلق بعد میں ہم کو جس قدر بھی قطعی علم ہوتا ہے وہ سب اسی سے امتیاز، ایکناف و انتخاب کے اعمال کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔

حقیقی مکان کی تعمیر، نوزائیدہ بچہ جو پہلے پہل اپنی آنکھ اس دنیا میں کھولتا ہے اس کو اگرچہ وسعت و امتدادیت کا تجربہ ہوتا ہے

لیکن اس کا یہ تجربہ ایسا ہوتا جس میں متعین حصوں جہتوں جسامتوں فاصلوں وغیرہ کا ہنوز امتیاز نہیں ہوتا۔ امکاناً تو جس کمرہ میں بچہ پیدا ہوتا ہے وہ بہت سے منقولہ و غیر منقولہ حصوں میں تقسیم ہو سکتا ہے جو کسی خاص لمحہ میں اس کے وجود اور باہم ایک دوسرے سے متعین نسبتیں رکھتے ہیں۔ نیز امکاناً اس کمرہ کو بحیثیت مجموعی، مختلف جہتوں میں خارجی عالم کے اور مکانی حصے ملا کر، وسعت دے سکتے ہیں۔ لیکن واقفاناً اس کے علاوہ جو مکانی حصے ہیں بچہ کو ان کا احساس نہیں اور نہ خود اس کمرے کے حصوں میں اس نے ابھی امتیاز کیا ہے۔ عمر کے پہلے سال میں اس کی تعلیم کا سب سے بڑا جز وہی ہو گا کہ وہ ان مکانی حصوں سے واقف ہو گا اور ان کو تفصیل کے ساتھ پہچانے اور

شناخت کرے گا۔ اس عمل کو عمل تعمیر مکان حقیقی کہہ سکتے ہیں کیونکہ اس کے ذریعہ سے ابتدائی تجربات وسعت کی گرا بڑے سے ایک ہی شے کا فہم ہوتا ہے۔ اس کے ماتحت چند اور اعمال ہوتے ہیں۔

اول تو یہ کہ کسی نہ کسی وقت مجموعی معروض یا احساس نظر میں چھوٹے حصوں کا پتہ چلنا، اور ان کے مابین متعین طور پر امتیاز ہوتا ہے۔ دوسرے یہ کہ معروضات نظر یا ذائقہ کو معروضات سماعت وغیرہ کے مطابق کر کے پہچانا جاتا ہے اور اسی طرح معروضات لمس و سماعت وغیرہ کو معروضات نظر و ذائقہ کے مطابق کر کے پہچانا جاتا ہے جس کی بنا پر ایک شے نظر آتی ہے ہی پہچان لی جاتی ہے۔ اگرچہ اس کا فہم اس قدر مختلف طریقوں سے ہوتا ہے۔

تیسرے یہ کہ جس قدر وسعت کا احساس ہوتا ہے اسکے متعلق یہ ضروری ہے کہ اس کا تعقل اس طرح سے ہو کہ گویا یہ گرد و پیش کی ان وسعتوں کے مابین واقع ہے جکی کہ یہ دنیا بنی ہوئی ہے۔

چوتھے یہ کہ ان معروضات کے لئے یہ ضروری ہے کہ یہ ایک متعین ترتیب کے ساتھ نام نہاد سہ ابعادی طور پر مرتب نظر آئیں۔ پانچویں یہ کہ ان کی جسامتوں کا ایک دوسرے کی نسبت سے ادراک ہونا چاہئے یعنی انفرادی طور پر ان کی جسامت کا اندازہ ہونا ضروری ہے۔

اب ہم ان اعمال کو ترتیب وار لیکر ایک ایک کر کے بحث کرتے ہیں۔

(۱) تقسیم و امتیاز | اس کے متعلق کچھ بہت زیادہ کہنے سننے کی ضرورت نہیں کیونکہ باب ۱۵ میں اس پر کافی بحث ہو چکی ہے۔ مجموعی سماعت ادراک میں سے اس کے متحرک تیز اور روشن و رنگین حصے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتے ہیں اور پھر معلوم ہوتا ہے کہ یہ علیحدہ حصے ہیں جنکو باقی سماعت نظر یا سماعت لمس گھیرے ہوئے ہے۔

جب ان معروضات کا علیحدہ علیحدہ علم ہوتا ہے تو ان کے لئے یہ ضروری ہے یہ اس طرح سے گھرے ہوئے معلوم ہوں۔ اس بات کو حیثیت انسانی کی ایک حقیقت اولیں سمجھنا چاہئے جسکے متعلق کچھ زیادہ بحث مباحثہ کی گنجائش نہیں۔ بعد میں جب یکے بعد دیگرے اس قسم کے کل جزئی معروضات سے واقفیت ہو جاتی ہے اور انسان ان کو علیحدہ پہچاننے لگتا ہے تو توہم کو ایک وقت میں ایسے کئی جزئی معروضات بھی اپنی طرف منطف کر سکتے ہیں۔ اس صورت میں ہم چند تمیز و متباہین معروضات کو عام ساحت تمتد میں برابر دیکھتے ہیں۔ ان کا برابر برابر معلوم ہونا اول اول تو مبہم ہوتا ہے (یعنی بہت ممکن ہے کہ اس سے جہات اور فاصلوں کی تمیز حس نہ ہو) اور اسکو بھی ہماری حیثیت کے مسلمات ہی میں سے سمجھنا چاہئے مختلف حسوں کا جب ایک وقت میں دو حواس سے قسم ہوتے ہیں تو ہم ملکر ایک شے پہنچانا انکے معروضات کو ایک شے سمجھتے ہیں۔ جب کوئی موصول جلد کے قریب لایا جاتا ہے تو چھیننے کی آواز شعلہ کا نظر آنا گزیدگی کا احساس یہ سب ایک ساتھ واقع ہوتے ہیں اور ایک ہی شے یعنی برقی رو کے مختلف پہلو خیال کئے جاتے ہیں۔ معروض مصری کی مکانیت معروض سماعت و معروض لمس کے ساتھ ہمارے شعور کے ایک اساسی قانون سے ضم ہو جاتی ہے اور وہ قانون یہ ہے کہ جہاں تک ممکن ہوتا ہے ہم سادگی کرنے ایک بنانے اور ایک سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں اس سے جتنی محسوس چیزوں کی طرف ہم ایک ساتھ توجہ کر سکتے ہیں ان کو ہم ایک ہی جگہ سمجھتے ہیں۔ انکی وسعتیں ایک وسعت معلوم ہوتی ہیں جس مقام پر ان میں سے ہر ایک معلوم ہے وہیں خیال کیا جاتا ہے کہ اور بھی معلوم ہوتے ہیں۔ یہ پہلا اور عظیم الشان کام ہوتا ہے جس سے ہماری دنیا مکانی اعتبار سے مرتب ہو جاتی ہے اس انضمام میں منضم ہونے والی حسوں میں سے ایک کو تو اصل سمجھا جاتا ہے اور باقی حسوں کو کم و بیش اسکے عوارض خیال کیا جاتا ہے

جس حس کو اصل شے قرار دیا جاتا ہے وہ سب سے مستقل اور عملی اعتبار سے سب سے زیادہ اہم ہوتی ہے۔ زیادہ تر یہ سختی یا وزن کی حس ہوتی ہے۔ لیکن سختی یا وزن کبھی بغیر محسوس جسامت کے نہیں ہوتا۔ اور چونکہ اپنے ہاتھ میں کسی چیز کو محسوس کرنے کے ساتھ ہی ہم اسکو دیکھ بھی سکتے ہیں اسلئے ہم جسامت لسی و جسامت بصری کو ایک سمجھتے ہیں۔ اور آئندہ سے یہ مشترک جسامت شے کی اصل روح معلوم ہونے لگتی ہے۔ زیادہ تر تو شکل ہی اصل شے معلوم ہوتی ہے لیکن کبھی کبھی ذائقہ حرارت و بردوت وغیرہ بھی اصل شے معلوم ہو سکتے ہیں لیکن زیادہ تر حرارت و بردوت بوزن یا اور جو مظاہر ہم کو لسی و بصری جسامت کی ساتھ واضح طور پر متاثر کریں وہ بالعموم عوارض معلوم ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ آواز اور بو ہم کو ایسی حالت میں بھی متاثر کرتے ہیں جب ہم نہ تو شے کو دیکھتے ہیں اور نہ چھوتے ہیں۔ لیکن جب ہم انکو دیکھتے اور چھوتے ہیں اسوقت یہ سب سے زیادہ قوی ہوتے ہیں۔ پس ہم ان خواص کا جسد لسی یا بصری مکان کو قرار دیتے ہیں اور خود خواص کے متعلق ہم یہ سمجھتے ہیں کہ یہ ایک کمزور سی شکل میں جھٹک رہے ہیں اور ایسے مکانوں میں جھٹک رہے ہیں جو اور چیزوں سے بھرے ہوئے ہیں۔ اس تمام قصہ میں قابل غور امر یہ ہے کہ وہ حس جن کے مکانی علاقے ہم سے ہو کر ایک ہوجاتے ہیں مختلف آلات حس سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس قسم کی حسوں میں ایک دوسرے کو شعور سے خارج کر دینے کا میلان تو نہیں ہوتا لیکن انکی طرف ایک ساتھ ان واحد میں توجہ ہو سکتی ہے۔ اکثر ان میں متلازمانہ تغیر ہوتا ہے اور ایک ساتھ ہی انتہا کو بھی پہنچتے ہیں۔ لہذا ہم اس امر کے متعلق یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ ہمارے ذہن کا عام اصول یہ ہے کہ جو حس ہم کو ایک وقت میں ہوتے ہیں اور ایک دوسرے کے ادراک میں غلط انداز نہیں ہوتے ان کو ہم ایک ہی مبدعے سے خیال کرتے ہیں (۳) ماحول کی حس ایک ہی آلہ حس پر مختلف ارتسامات ایک دوسرے کے

اور اک میں خلل انداز ہوتے ہیں اور ان پر ایک ساتھ توجہ نہیں ہوتی
 اسی لئے ان کو ایک سہلے سے منسوب نہیں کرنے بلکہ حاجیت کے ایک
 سلسلے میں ترتیب دیتے ہیں جس میں تمام حس ایک دوسرے کے پہلو پہلو
 ایسے مکان کے اندر ہوتے ہیں جو ایک احس کے مکان سے بہت بڑا
 ہوتا ہے۔ اگر کوئی شے کم ہو جائے تو عموماً اسکی طرف نظر ڈرا کر ہم اسکو
 پاسکتے ہیں۔ اسی قسم کے پیہم تغیرات کے باعث ہمکو یہ خیال ہوتا ہے کہ
 جو چیزیں نظر آتی ہیں ان کی ہر ساحت کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ اسکے
 گرد اور ایسی چیزوں کا حاشیہ ہے جنکو دیکھ سکتے ہیں اسکے ساتھ ہی وہ
 حرکات جن کے ساتھ ساتھ مختلف ایسی ساختوں میں تغیر ہوتا ہے وہ بھی
 محسوس اور ذہن نشین ہوتی ہے۔ اور رفتہ رفتہ ذاتیلاف کے ذریعہ سے
 ہر حرکت ہمارے ذہن کو کسی ایسی وسعت کی طرف منتقل کرتی ہے جس میں
 بہت سی نئی اشیاء ہوتی ہیں۔ چونکہ اشیاء کی نوعیت میں بے حد اختلاف ہوتا
 ہے اسلئے رفتہ رفتہ ہم ان کے انفرادی خصوصیات سے محض انکی وسعتوں
 کو علیحدہ کر لیتے ہیں اور محض انھیں کا خیال کرتے ہیں جنکی طرف محض حرکات
 ہی ذہن کو منتقل کرتی ہیں اور حرکات ہی ان کی مولف ہوتی ہیں۔ اسلئے
 ہم حرکات اور وسعت نظری کو ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم
 خیال کرتے ہیں یہاں تک کہ ہم کو وہ ایک دوسرے کے درازف معلوم
 ہونے لگتی ہیں۔ اور خلا کے معنی ہمارے لئے صرف ایسی جگہ کے
 رہ جاتے ہیں جس میں ہم حرکت کر سکیں۔ اس لئے اگر ہم صحیح نفسیاتی دماغ
 رکھتے ہیں تو فوراً مگر غلطی سے عضلی حس کو وسعت و مکانیت کے ادراک
 میں سب سے بڑا عامل خیال کرتے لگیں گے۔

مقایمتوں کی ترتیب جو چیزیں نظر آتی ہیں یا محسوس ہوتی ہیں یا سنانی دہنی
 ہیں انکی ترتیب متعاقباً تسبیح کرنے میں حس عضلی کو بہت
 کچھ دخل ہوتا ہے۔ ہم ایک نقط کی طرف دیکھتے ہیں۔ حوالی شکیہ کا ایک گوشہ
 نقط ہمارے توجہ کو اپنی طرف منطقت کر لیتا ہے اور چشم زدن میں ہم

قمرین کو اس کی طرف منتقل کرتے ہیں جس سے اس کی شبیہ درمیان کے شبکی خط کے تمام نقاط پر پڑ جاتی ہے۔ دوسرے نقطہ سے جو خط اس سمت کے ساتھ بنتا ہے خود وہ بھی ایک بصری معروض ہوتا ہے جس کے دونوں سروں پر پہلا اور دوسرا نقطہ ہوتا ہے۔ یہ خط نقطوں کو علیحدہ کرتا ہے جبکہ اس کا طول ہوتا ہے اتنے ہی فاصلہ پر یہ نقطے ایک دوسرے سے واقع ہوتے ہیں اب اگر کوئی ایسا تیرا نقطہ توجہ کو اپنی طرف منعطف کرے جو اور بھی زیادہ حوالی پر واقع ہو تو ڈھیلے کے لئے اور بھی زیادہ حرکت کرنے کی ضرورت ہوگی اور خط اور بھی طویل ہو جائے گا جس میں دوسرا نقطہ پہلے اور تیسرے نقطہ کے درمیان نظر آئے گا۔ ہماری زندگی کے ہر لمحہ میں حوالی کی اشیاء اس قسم کے خطوط اپنے اور دوسری چیزوں کے مابین کھینچتی رہتی ہیں جن کو یہ توہم سے خارج کرتی ہیں اور خود ساحت نظر کے مرکز میں آتی رہتی ہیں۔ حوالی تکلیف کا ہر نقطہ اسی طرح ایسے خط کی طرف ذہن کو منتقل کرتا ہے جس کے آخر میں یہ خود ہوتا ہے اور یہ خط ایسا ہوتا ہے جسکو کوئی ممکن حرکت کھینچتی ہے، حتیٰ کہ بے حرکت ساحت نظر بھی آخر کار نقاط کے ایسے نظام کی طرف اشارہ کرتا ہے جو اس کے مرکز اور اس کے حوالی کے تمام اجزاء کے مابین ممکن حرکات سے متعین ہوتے ہیں۔

یہی حال ہماری جلد اور مفاصل کا ہے۔ اشیاء پر اپنے ہاتھ کو حرکت دیکر ہم خطوط کی جہت کا پتہ چلاتے ہیں نئے ارتسامات ان کے ختم پر ہوتے ہیں۔ خطوط کبھی شریاتی سطحات پر ہوتے ہیں کبھی جلد پر بھی ہوتے ہیں بہر صورت جن اشیاء کے مابین یہ تدریج حاصل ہوتے ہیں ان کو ایک خاص نظم و ترتیب سنسنے ہیں۔ ایسا ہی آواز اور بومین ہوتا ہے۔ ہمارا سرجب ایک خاص وضع میں ہوتا ہے اس وقت ایک خاص آواز یا بوم کو اچھی طرح سے محسوس ہوتی ہے اگر ہم اپنے سر کی وضع بدل دیتے ہیں تو یہ آواز یا بوم بھی ہو جاتی اور کوئی اور زیادہ شدت کے ساتھ محسوس ہونے لگتی ہے۔ اس طرح سے دو آوازیں یا دو قسم کی بوان حرکات سے

اعلمدہ و متفرق ہوتی ہیں جو اس کے سر سے پر واقع ہوتی ہیں۔ خود حرکت ایک گردش مکانی کے طور پر معلوم ہوتی ہے جس کو اہمیت کچھ تو نیم دائری نالیوں کے ذریعہ سے حاصل ہوتی ہے اور کچھ گردن کے شریانی غضروف سے اور کچھ ان ارتسامات سے جو آنکھ پر بیٹتے ہیں۔

حرکت کے مذکورہ عام اصولوں کی بنا پر ہر وہ شے جسکو انسان دیکھتا چھو تا سونگھتا یا سنتا ہے گرد و پیش کی دیگر اشیاء کی نسبت سے کم و بیش ایک متعین مقام پر سمجھی جاتی ہے اب خواہ تو یہ واقعاً موجود ہوں یا ان کے وہاں موجود ہوں محض تصور ہی کر لیا جائے۔ میں گرد و پیش کی اشیاء کہتا ہوں کیونکہ میں نہیں چاہتا کہ یہ بیان الباطن بلا شہادہ یعنی نااصلہ اور عمق کے بیان سے مخلوط ہو۔

اشیاء کی ایک درجہ اس ذیل میں ایک بات تو بالکل بدیہی ہے اور وہ یہ کہ ہم کے اعتبار سے پیمائش میں ان دستوں کا صحت کے ساتھ باہم مقابلہ و موازنہ کرنے کی کوئی بالذات قوت نہیں ہوتی جن کا انخشاف

ہم کو مختلف حسوں کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ منہ کا جوف زبان کو اس سے بڑا معلوم ہوتا ہے جیسا کہ یہ انگلی اور آنکھ کو معلوم ہوتا ہے ہمارے ہونٹ اس سے بڑے معلوم ہوتے ہیں جتنی کہ اتنی ہی بڑی سطح ران پر معلوم ہوتی ہے۔ اس قسم کا مقابلہ تو بالذات اور فوراً ہو جاتا ہے لیکن یہ مبہم ہوتا ہے اور کسی امر کی قطعی طور پر تحقیق کرنے کے لئے ہم کو اندازے کے دوسرے طریق سے کام لینا ہوگا۔

ایک سطح حسی کی جو وسعت معلوم ہوتی ہے اس کا دوسری سطح حسی کی معلوم کردہ وسعت سے مقابلہ کرنے کے لئے سب سے آسان قاعدہ یہ ہے کہ ایک کو دوسرے پر رکھ کر دیکھ لیا جائے۔ ایک سطح کو دوسری سطح پر بھی رکھا جاتا ہے اور ایک خارجی شے کو متعدد سطحات پر بھی رکھا جاتا ہے۔

جلدی دو سطحوں کو جب ایک دوسرے پر رکھا جاتا ہے تو ان کو ہم ایک ساتھ محسوس کرتے ہیں اور جو قانون ہم صفحہ ۳۳۹ پر بیان کر چکے ہیں

اس کی رو سے ہم ان کو ایک ہی جگہ پر سمجھتے ہیں۔ یہی حال ہمارے ہاتھ کا ہوتا ہے جب ہم اس کو دیکھتے ہیں اور ساتھ ہی اس کی ذاتی حسیت سے محسوس کرتے ہیں۔

اس قسم کی شناخت اور تحویل میں (جس میں چند کو ایک کر لیا جاتا ہے) ایک بات قابل غور ہوتی ہے اور وہ یہ کہ جب دو مقابل سطحوں کی بڑائی کے ذاتی حس باہم مخالف ہوتے ہیں تو ان میں سے ایک حس کو تو صحیح معیار سمجھ لیا جاتا ہے اور دوسری کو غلط قرار دیا جاتا ہے۔ مثلاً خالی مسوڑے کو انگلی کے سہ سے واقف ہونا خیال کیا جاتا ہے۔ کیونکہ مسوڑا اگرچہ بڑا معلوم ہوتا ہے لیکن انگلی کا سرا اس میں داخل نہیں ہو سکتا عام طور پر کہہ سکتے ہیں کہ ہاتھ جو لمس کا واحد عضو ہے بجائے اسکے کہ اور اعضا کی جسامت سے اسکی جسامت متعین ہو یہ خود انکی جسامت کو متعین کرتا ہے۔

اگر ایک سطح کو دوسری سطح کے ذریعہ سے نہ بھی معلوم کر سکتے ہوں تو بھی ہم اپنی مختلف سطحیات کی اس طرح سے پیمائش کر سکتے ہیں کہ ایک ممتد شے کو پہلے ایک پر رکھیں اور پھر دوسری پر۔ ابتداءً اس میں شک نہیں کہ جب ہم اس شے کو پہلی سطح کے بعد دوسری اور دوسری کے بعد پہلی پر رکھیں گے تو یہ چھوٹی بڑی ہوتی ہوئی معلوم ہوگی۔ (دیکھو فصل نمبر ۶۵) لیکن سادہ کرنے کا اصول بہت جلد ہمارے ذہن سے اس خیال کو نکال دینا اور ہم نسبتاً سہل تر نظریہ کو ماننے لگیں گے کہ اصولاً اشیاء اپنی جسامتیں برقرار رکھتی ہیں اور یہ کہ ہمارے اکثر حس ایسے اغلاط سے متاثر ہوتے ہیں جن کا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔

شبکیہ میں اس امر کے فرض کرنے کی کوئی وجہ معلوم نہیں ہوتی کہ دو ارتسام (خطوط یا نقاط) جو مختلف مقامات پر ہوتے ہیں ان میں باہم قطعی نسبت محسوس ہوتی ہے۔ لیکن اگر ارتسام ایک ہی شے سے ہوں تو ہم ان کی جسامتوں کو ایک سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن یہ صرف اس حالت میں

ہوتا ہے جبکہ اس امر کا یقین ہو کہ آنکھ اور شے کا تعلق بحیثیت مجموعی غیر متغیر رہتا ہے۔ جب شے حرکت کر کے آنکھ سے اپنے علائق کو بدلتی ہے تو جو حس اس کے شمال سے پیدا ہوتی ہے اگرچہ وہ ایک ہی شبکی حلقہ میں کیوں نہ ہو لیکن اس قدر تغیر ہوتی ہے کہ ہم شبکی مکانی احساس کے کوئی معنی نہیں لے سکتے شبکی جسامت کی نظر اندازی اس قدر کامل ہوتی ہے کہ ان اشیاء کی مقداروں کا اس میں مقابلہ کرنا جو مختلف فاصلوں پر ہوتی ہیں انطباق کے بغیر تقریباً ناممکن ہوتا ہے۔ اس سے پہلے ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ دور کے مکان یا درخت کے کس قدر حصہ پر ہماری نگاہی آسکے گی۔ اس سوال کے مختلف جوابات کہ چاند کس قدر بڑا ہے؟ (جن میں اس کو گاڑی کے پھلے سے لے کر ٹکیہ تک بتایا جاتا ہے) اس کی نہایت عمدگی سے وضاحت کرتے ہیں۔ مصور کے لئے سب سے مشکل کام یہی ہوتا ہے کہ ساحت نظر کی مختلف اشیاء کی شبکی (یعنی ابتدائی حسی) جسامتوں کو براہ راست محسوس کرے۔ ایسا کرنے کے لئے اسے اس شے کو پھر پیداکرنا پڑتا ہے جس کو سکن آنکھ کی محسومی کہتا ہے۔ یعنی اس کو پھر وہ طفلانہ ادراک پیدا کرنا چاہئے جس میں رنگ کے دھبے محض دھبے معلوم ہوتے ہیں اور اس کا شعور نہیں ہوتا کہ ان کے کیا معنی ہیں۔

ہم سب سے یہ محسومی مفقود ہو جاتی ہے۔ ہر معلوم شے کی تمام بصری جسامتوں میں سے ہم ایک کو حقیقی سمجھ کر انتخاب کر لیتے ہیں۔ اسی کو معیار حقیقت سمجھتے ہیں اور باقی کو اس کی علامات خیال کرتے ہیں حقیقی جسامت عملی اور جمالیاتی اغراض سے متعین ہوتی ہے۔ اور یہ جسامت وہ ہوتی ہے جو ہم کو اس وقت محسوس ہوتی ہے جب شے آنکھ سے اتنے فاصلہ پر ہوتی ہے کہ بصری اعتبار سے اس کی کل جزئیات کا بوجہ احسن امتیاز ہو جاتا ہے۔ اسی فاصلے پر ہم ہر شے کو رکھ کر دیکھتے ہیں اس سے دور ہو تو ہم کو یہ حد سے زیادہ چھوٹی معلوم ہوتی ہے اور قریب ہو تو حد سے زیادہ بڑی معلوم ہوتی ہے۔ بڑے اور چھوٹے احساس اس کی طرف ذہن کو منتقل کر کے کا فور ہو جاتے ہیں۔

کیونکہ یہ ان کے سب سے زیادہ اہم معنی کی حیثیت رکھتی ہے۔ جب کھانے کی میز پر نظر دوڑاتا ہوں تو اس امر کو نظر انداز کر دیتا ہوں کہ دور کے گلاس اور رکابیاں میرے پاس کے گلاس اور رکابیوں سے چھوٹے نظر آتے ہیں کیونکہ میں جانتا ہوں کہ یہ جسامت میں مساوی ہیں اور ان کا احساس جو ایک موجود حس ہے اس علم کی چمکا چونند میں چھپ جاتا ہے جو محض تصویری ہے۔ شکل کا بھی وہی حال ہے جو جسامت کا ہے تقریباً تمام مرئی چیزوں کی شکلیں تناظر ہی بگاڑ ہوتے ہیں۔ مربع میز میں ہمیشہ دو زاویہ حادہ نظر آتے ہیں اور دو منفرجہ۔ دیوار کے کاغذوں قالینوں یا کاغذ کے تختوں پر جو دائرے بنے ہوئے ہوتے ہیں وہ بیضیوں کی شکل کے نظر آیا کرتے ہیں۔ متوازی خطوط دور سے ایسے معلوم ہوتے ہیں کہ گویا ایک دوسرے کے قریب ہوتے جاتے ہیں۔ انسانی جسم چھوٹے معلوم ہوتے ہیں۔ اور ان بدلنے والی اشکال میں ایک سے دوسرے میں جو تغیرات ہوتے ہیں وہ لائقنا ہی اور مسلسل ہوتے ہیں۔ لیکن اس تغیر میں ایک بات ہمیشہ نمایاں طور پر معلوم ہوتی ہے۔ یعنی وہ شکل ہمیشہ ذہن میں رہتی ہے جو ہم کو اس وقت معلوم ہوتی ہے جب ہم شے کو سب سے زیادہ آسانی اور عمدگی کے ساتھ دیکھتے ہیں۔ یہ اس وقت ہوتا ہے جب ہماری آنکھیں اور شے دونوں معمولی حالت پر ہوتی ہیں۔ معمولی حالت میں ہمارا سریدھا اور ہمارے بصری محور یا تو متوازی ہوتے یا باقاعدگی کے ساتھ ایک دوسرے پر مائل ہوتے ہیں شے کی سطح بصری سطح کے انتصابی ہوتی ہے اور اگر شے ایسی ہو جس میں بہت سے خطوط ہوں تو یہ ایسی حالت میں ہونی چاہئے جس سے یہ خطوط تا بہ امکان بصری کے یا تو متوازی ہو جائیں یا انتصابی۔ ایسی ہی حالت میں تمام اشکال کا ایک دوسرے کے ساتھ مقابلہ کرتے ہیں۔ اور ایسی ہی حالت میں تمام شے پیمانہ اور فیصلے ہوتے ہیں۔

اکثر حسیں اور حوسوں کی علامتیں ہوتی ہیں جن کی مکانی قیمت

زیادہ حقیقی سمجھی جاتی ہے۔ جب معمولی کے علاوہ کوئی اور بصیری حس ہوتی ہے تو ہم اس شے کو ایسا خیال کرتے ہیں جیسا کہ اس کو معمولی حالت میں دیکھنے پر کرتے۔ اور یہ یقین کہ ہم شے کو اصلی حالت میں دیکھ رہے ہیں محض اس وقت ہوتا ہے جب ہم شے کو معمولی حالت میں دیکھتے ہیں۔ اسکے علاوہ اور کسی حالت میں تو بس یہ وہ شے معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تجربہ اور دستور ہم کو یہ بھی سکھاتا ہے کہ ظاہری شکل رفتہ رفتہ حقیقی بھی معلوم ہونے لگتی ہے علاوہ بریں ان سے یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ ظاہر اور اصلیت میں حیرت انگیز طور پر باہم تبادلہ ہو سکتا ہے۔ ممکن ہے جو شکل پہلے بظاہر بریضاوی معلوم ہوتی ہو وہ اب صحیح معنوں میں دائرہ معلوم ہونے لگے۔ ممکن ہے ایک مستطیلی صلیب ٹیڑھی ٹانگوں کی معلوم ہونے لگے اور ٹیڑھی ٹانگوں کی مستطیلی معلوم ہونے لگے۔

اس طرح ٹیڑھی نظر کی کوئی سی شکل اصلی نظر کی کسی دوسری شکل سے ماخوذ ہو سکتی ہے۔ اور جب ہم کو کسی اول الذکر قسم کی شکل کا احساس ہوتا ہے تو اس کو دوسری قسم کی کسی صحیح شکل میں منتقل کرنے کی ضرورت ہوتی۔ ہم کو یہ سکھانا پڑتا ہے کہ یہ کونسی بصیری حقیقت کی علامت ہے۔ یہ سیکھنے کے بعد ہم کو کفایت شعاری اور سادگی کے قانون کا اتباع کرنا پڑتا ہے جو ہماری کل ذہنی زندگی میں جاری و ساری ہے یعنی جہاں تک ہوتا ہے ہم محض حقیقت کا خیال کرتے ہیں اور جہاں تک ہمارا شعور ہرگز اجازت دیتا ہے اس علامت کو نظر انداز کر دیتے ہیں جس سے ہم کو اس کا فہم ہوا تھا۔ ہر ممکن حقیقی شے کی علامات تو متعدد ہوتی ہیں اور خود شے ایک ہوتی ہے۔ شے کی خاطر علامت سے قطع نظر کر کے ہم کو وہی ذہنی آسائش و اطمینان نصیب ہوتا ہے جو تغیر پذیر اور آئی جانی تشابہات کو غیر متغیر اسرار کی خاطر ترک کرنے سے نصیب ہوتا ہے۔ بصیری تجربات کے جم غفیر میں سے چند معمولی اشکال کا اس لئے انتخاب کرنا کہ یہ ہم کو بصیری مبیارات کا کام دیں الفاظ میں خیال کرنے سے حدود کے بجائے چند مقرر حدود انتخاب کرتے ہیں۔

اگر اس طرح سے کوئی بصری حس دوسری بصری حس کے یاد دلا دینے کے لئے علامت محض ہو سکتی ہے جس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہے تو ایک حاسہ کی حس تو بدرجہ اولیٰ ایسے حقائق کی علامات ہو سکتی ہے جو دوسرے حاسہ کی معروض ہے۔ بو اور ذائقہ ہم کو سرکہ کی قبول سبب یا پینیر (جو سامنے رکھی ہوئی نظر آتی ہیں) کی موجودگی کا یقین دلاتے ہیں۔ بصری حس معروضات لمس کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں اور لمس حس معروضات بصارت کی طرف ذہن منتقل کرتے ہیں۔ اس تمام ترتیب اور انتقالی اعادہ پر صرف یہی قانون منطبق ہوتا ہے کہ عموماً ایک شے سے جو حس ہم کو سب سے زیادہ دلچسپ ہو سکتی ہے اس کے متعلق یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ اس شے کی اصلی حقیقت کو پوری طرح پر ظاہر کر رہی ہے۔ یہی اسی انتخابی فعلیت کی مثال ہے جس کا ذکر صفحہ (۱۹۰) پر آچکا ہے۔

بعد ازاں یا فاصلہ یہ واقعہ سب سے پہلے برکٹوں نے اپنے جدید نظریہ بصری میں بیان کیا تھا کہ حس محض علامتیں ہوتی ہیں اور جب یہ ایسی

حسوں کو پیدا کر دیں جن کی یہ علامتیں ہوتی ہیں تو اس وقت ان کا کام ختم ہو جاتا ہے اور ان کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس نے خصوصیات کے ساتھ اس امر پر زور دیا تھا یہ علامتیں فطری نہیں ہوتیں بلکہ ایسے خواص ہوتی ہیں جو محض تجربہ کی بنا پر شے کی اصلی خصوصیات کے ساتھ ایٹلاف پا جاتے ہیں۔ انہیں خصوصیات کا پھر یہ اعادہ کرتی ہیں۔ برکٹوں کہتا ہے کہ ایک شے کے لمسی و بصری احساس میں کوئی جزو مشترک نہیں ہوتا۔ اور اگر میں اس کے لمس کے اوقات اس کے منظر کا خیال کرتا ہوں یا اس کو دیکھتے وقت اس لمس کا خیال کرتا ہوں تو اس کی وجہ صرف یہی ہے کہ اس سے پہلے بار بار مجھے ان دونوں کے حس ایک ساتھ ہونے میں مشابہت ہم آنکھ کھولتے ہیں تو ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ ہم دیکھ رہے ہیں کہ فلاں شے کتنی دو درجہ لیکن برکٹوں کے نزدیک فاصلہ کا یہ احساس بھی حس نہیں ہو سکتا کیونکہ برکٹوں کے نزدیک مسکن خارج کا ایک نقطہ فیکسیہ کو ایک نقطہ ہی سے قلم کر سکتا ہے اور فاصلہ جس قدر بھی

یہ نقطہ ویسا ہی رہے گا۔ آنکھ سے شے کو جو فاصلہ ہوتا ہے اس کو برکلے بصری معروض نہیں کہتا بلکہ معروض لمس قرار دیتا ہے جس کی ہم کو مختلف بصری علامتوں کا احساس ہوتا ہے مثلاً مثال کی ظاہری مقدار اس کا دھندلا پن یا پریشانی تطابق و تقارب کا آنکھوں پر دباؤ۔ فاصلہ کو معروض لمس کہنے سے برکلے کی یہ مراد ہے کہ اس شے متعلق ہمارے عقل باز ویانا نگوں کی عضلی حرکت کی مقدار کے تصورات پر مشتمل ہوتا ہے جس کی اُس تک دسترس ہونے کے لئے ضرورت ہوگی۔ اکثر مصنف برکلے سے اس بات میں متفق ہیں کہ جو جانور اعضا اور آنکھوں دونوں کو حرکت نہیں دے سکتے ان کو فاصلہ یا بعد ثالث کا کوئی تصور نہیں ہو سکتا مجھے یہ رائے صحیح نہیں معلوم ہوتی۔ میں اس واقعہ کو نظر انداز نہیں کر سکتا کہ ہمارے تمام حس جسم کے حس ہوتے ہیں اور یہ کہ ابتدائی قسم کا ساحت نظر اس میں کتنے ہی ناقص طور پر فاصلہ کا امتیاز و اندازہ کیوں نہ ہو جیسا کہ یہ مصنف کہتے ہیں کوئی چوٹی شے نہیں ہو سکتا۔ اور نہ میں اس واقعہ کو نظر انداز کر سکتا ہوں کہ فاصلہ کو جب میں نظر ڈالتا ہوں تو یہ ایک خاص بصری احساس ہوتا ہے۔ اگرچہ میں عضو بصارت کا کوئی ایسا عضو یا قی عمل نہ بتا سکوں، جس کے تغیر پذیر مدارج کے ساتھ تغیرات احساس باقاعدہ مطابق ہوں۔ یہ احساس ان تمام بصری علامات سے پیدا ہوتا ہے جن کا برکلے ذکر کرتا ہے، بلکہ ان کے علاوہ اور بہت سی علامات سے مثلاً یہ وہیٹ سٹون کے دو چشمی اختلاف یا اس اختلاف منظر سے بھی پیدا ہوتا ہے جو سہر کو خفیف سی حرکت دینے سے پیدا ہوتا ہے۔ لیکن پیدا ہونے کے بعد یہ بصری معلوم ہوتا ہے اور ساحت نظر کے دونوں بعدوں سے کچھ مختلف معلوم نہیں ہوتا۔

جسامت فاصلہ اور ساحت نظر کی زیر و بالا اور چپ و راست جسامتوں کے باہم مساوی ہونے کا آسانی کے ساتھ پتہ چل سکتا ہے اور اس کے لئے تجربات لمس سے مدد لینے کی چنداں ضرورت نہیں۔ ایسے جانور کو

جس کے ایک ڈھیلہ ہو اگر ہم جیسے تو اے عقلی مل جائیں تو اسے سہلہ بادی دنیا نظر آئے گی۔ کیونکہ ایک ہی طرح کی متحرک چیزیں یکے بعد دیگر شکیبہ کے مختلف حصوں کے مقابل آئیں گی اس سے ساحت نظر کے پہلے دو بچروں کے مساوی ہونے کا یقین ہو جائے گا۔ اور اس کے ادراک غمتی کے عضو یاتی سبب کو مختلف مدارج میں برانگیختہ کر کے، یہ پہلے دوسرے اور تیسرے بعد میں مساوات کا ایک پیمانہ قائم کر دیں گے۔

ان اصولوں کے مطابق جو ابھی بیان کئے جا چکے ہیں پہلے شے کی ایک حس اس کی حقیقی جسامت و شکل کو ظاہر کرنے کے لئے منتخب کر لی جائیگی ایک حس موجودہ شے کی پیمائش کرے گی اور یہ شے اور حسوں کی پیمائش کرے گی۔ یعنی شکیبہ کے حوالی کے جسے ایک ہی شے کی مثال کے منکس ہو سکی وجہ سے مرکزی حصوں کے مساوی ہو جائیں گے۔ جس حالت میں شے اپنا فاصلہ یا پنا رخ نہ بدلے اس حالت میں تو اس کی توضیح کی چنداں ضرورت نہیں لیکن فرض کرو کہ ایک پچیدہ حالت درپیش ہے یعنی وہ شے ایک چھڑی ہے جو پہلے تو لمبا ان میں نظر آتی ہے اور پھر اپنے ایک سرے پر گھومتی ہے۔ فرض کرو جو سر گھوم نہیں رہا ہے وہی آنکھ کے قریب ہے۔ اس حرکت میں چھڑی کی مثال بتدیج چھوٹی ہوتی جائے گی۔ اس کا پراسرا ور لے یعنی ساکن سرے سے رفتہ رفتہ قریب ہوتا ہوا معلوم ہوگا اور تھوڑی ہی دیر میں یہ پرلے سرے میں چھپ جائیگا اور پھر مقابل کے سرے پر نظر آئے لگیگا اور مثال پھر اپنی اصلی لمبائی پر آجائے گی فرض کرو کہ یہ حرکت ایک معمولی تجربہ بن جاتی ہے۔ غالباً ذہن اپنے معمول کے مطابق رد عمل کرے گا (جو یہ ہوگا جہاں تک ہو سکیگا یہ عمل معنیات کو ایک کر دیکھا) اور اس کو ایک متغیر شے کی تبدیل میثت کے بجائے ایک مستقل شے کی حرکت خیال کرے گا۔ اب اس تجربے کے دوران میں اس کو جو حس غمتی ہوگی وہ قریب کے سرے سے نہیں بلکہ دور کے سرے سے ہوگی۔ لیکن کس قدر غمتی کی حس ہوگی کونسی شے اس کی مقدار کی پیمائش کرے گی جس وقت چھڑی کا بعدی سرا قریبی سرے میں چھپ جاتا ہے اس وقت

اس کے فاصلہ اور قریبی نقطہ کے فاصلہ میں جو فرق ہو گا اس کو کل چھٹری کی لمبائی کے مساوی سمجھنا چاہئے لیکن اس کے طول کو چوڑائی کی بصری حس دیکھ چکی ہے اور اس کا اندازہ کر چکی ہے۔ اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ بصری احساس عمق کی مقررہ مقدار میں بصری احساس عرض کی مقررہ مقداروں کی علامات بن جاتی ہیں۔ عمق مساوی ہو جاتا ہے عرض کے فاصلہ کی پائش حقیقتہً جیسا کہ برکتے نے کہا تھا تجربہ اور انتقال ذہن کا نتیجہ ہوتی ہے مگر محض بصری تجربہ اس کے پیدا کرنے کے لئے کافی ہے جس کا وہ غلطی سے منکر ہے۔

ادراک مکان میں | لیکن اگرچہ برکتے کا یہ دعویٰ غلط تھا کہ صرف بصری تجربہ سے عقل کیا کام کرتی ہے کسی قسم کے فاصلہ کا ادراک نہیں ہو سکتا۔ لیکن اُس نے یہ ثابت کر کے کہ ہمارے مختلف حس باعتبار وسعت

اور حجم کے کس قدر متضاد و مختلف ہیں اور ہمارے ادراکات مکانی تقریباً سب کے سب ترتیب و تعلیم کا نتیجہ ہوتے ہیں نفسیات کو بہت ترقی دی لمسی مکان اور عالم ہے بصری مکان اور عالم ہے۔ ان دونوں عالموں میں کوئی اصلی حقیقی مطابقت نہیں ہے۔ صرف ایٹلاف تصورات کے ذریعہ ہم کو اس امر کا علم ہوتا ہے کہ معروض بصری کے لمسی حدود میں کیا معنی ہوتے ہیں۔ جو لوگ پیدائشی طور پر موتیا بند کے مریض ہوتے ہیں اور پھر طبی امداد سے ان کو خفا ہو جاتی ہے۔ تو چونکہ عمل جراحی سے پہلے ان کی دنیا محض لمسی تھی اس لئے ابتداءً جو چیزیں ان کو نظر آتی ہیں ان کے وہ صحیح طور پر نام لینے سے قاصر رہتے ہیں۔ اس قسم کے ایک مریض کے سامنے ایک بوتل اس کی آنکھ سے ایک فٹ کے فاصلہ پر رکھی گئی اور اس سے پوچھا گیا کہ یہ کیا ہے تو اُس نے جواب دیا کہ ”غالباً“ یہ گھوٹا ہے“ اور نہ اس قسم کے مریضوں کو آنکھ سے اشیاء کے اضافی فاصلہ کا حس کی احضارات میں کوئی تصور ہوتا ہے۔ اس قسم کی تمام پریشائیاں مشق سے بہت جلد رفع ہو جاتی ہیں اور نئے بصری حس بہت جلد اپنے آپ کو

لمس کی معمولی زبان میں ترجمہ کر لیتے ہیں۔ مگر ان واقعات سے یہ ہرگز ثابت نہیں ہوتا کہ بصری حس مکانی نہیں ہوتے۔ بلکہ ان سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے کہ بصری حسوں میں وہی پہلو اور علائق دیکھنے کے لئے جو پہلے سے نفسی اور حسی تجربات میں ہوتے چلے آتے ہیں مماثلت کے ایک دقیق حاسہ کی ضرورت ہوتی ہے۔

نتیجہ | حاصل یہ ہے کہ اگر اول تو ہم یہ فرض کر لیں حسوں میں امتدادیت کی تھوڑی سی مقدار قدرتا ہوتی ہے اور دوسرے یہ کہ ان کے ساتھ معاملہ کرتے وقت ذہن میں امتیاز انتخاب و امتیاز کی معمولی قوتیں ہونی چاہئیں تو ادراک مکان کی کل تاریخ کی توجیہ ہو سکتی ہے ہماری اکثر بصری حسوں کا مفہوم متغیر ہوتا رہتا ہے ایک ہی حس باعتبار قدامت شکل مقام وغیرہ کے اس قدر مبہم ہوتی ہے کہ اکثر لوگ تو کہتے ہیں کہ اس قسم کے اوصاف حس کا نتیجہ ہو ہی نہیں سکتے بلکہ وجدان ترکیب وغیرہ کی کسی اعلیٰ قوت سے پیدا ہوتے ہوں گے۔ لیکن یہ واقعہ کہ موجودہ حس ہر لمحہ غلامت بن سکتی ہے اور کسی ایسی شے کی طرف اشارہ کر سکتی ہے جس کو زیادہ حقیقی خیال کیا جاتا ہو یہ فرض کے بغیر کافی توجیہ کر دیتا ہے کہ صفت امتدادیت کو ذہن کی کوئی مافوق الحس قوت غیر مستند تجربات سے پیدا کرتی ہے۔

باب ۲۲

استدلال

استدلال کس کو کہتے ہیں کہ انسان ذی عقل حیوان ہے اور قدیم فلسفہ میں بہائم و انعام کو خاص طور پر عقل سے معر قرار دیا جاتا ہے۔ بائیں ہمہ اس امر کا تصفیہ کرنا کچھ سہل نہیں ہے کہ عقل سے کیا مراد ہے یا اس خاص عمل فکر جس کو استدلال کہتے ہیں اور ایسے فکری سلسل میں کیا فرق ہے جو اس قسم کے نتائج کا باعث ہوتے ہیں۔ ہمارے فکر کا بیشتر حصہ ایسے تشالوات کے سلسل مشتمل ہوتا ہے جس میں ہر ایک تشال کی طرف اس سے پہلے کی کوئی تشال ذہن کو منتقل کرتی ہے۔ یہ ایک طرح کا خود رو عالم خیال ہوتا ہے۔ جو غالباً صرف اعلیٰ قسم کے حیوانات ہی میں ملن ہے۔ لیکن اس قسم کا تفکر معقول نتائج تک بھی پہنچنے کا باعث ہو سکتا جو عملی اور نظری دونوں قسم کے ہوتے ہیں۔ مختلف حدود کے مابین تعلق یا تو بعد و قربت کی بنا پر پیدا ہوتا ہے یا مشابہت اور ہم شکلی ان کے ارتباط کا باعث ہوتی ہے اور جہاں ان دونوں چیزوں کا امتزاج ہوتا ہے وہاں ہمہیت ہی کم غیر معقول ہو سکتے ہیں۔ اصولاً اس قسم کی غیر ذمہ دارانہ فکر میں ہر حد

کو جمع کیا جاتا ہے وہ مجرد نہیں بلکہ تجربی مقرون ہوتی ہیں۔ غروب آفتاب کا منظر ممکن ہے اس عرشہٴ جہاز کو یاد دلائے جس سے میں نے گذشتہ موسم بہار میں سورج کو غروب ہوتے ہوئے دیکھا تھا۔ اور ممکن ہے پھر اس جہاز کے رفقاء سفر یا بندرگاہ میں جہاز کے داخل ہونے کے منظر وغیرہ کی طرف ذہن منتقل ہو جائے یا ممکن ہے غروب آفتاب کے منظر کو دیکھ کر مجھے ہرقل و ہیکٹر کے جہازوں کا خیال آجائے اور پھر ہومر کا خیال آجائے اور پھر خیال ہو کہ آیا وہ لکھ بھی سکتا تھا اور اس سے یونانی حروف تہجی کی طرف ذہن منتقل ہو جائے۔ اگر ذہن پر معمولی علائق کا غلبہ ہو تو ذہن غیر شاعرانہ ہوتا ہے اگر شاذا اور سمبولی علائق اور مشاہدات کی طرف ذہن منتقل ہو تو ہم ایسے شخص کو شاعر مزاج یا صاحب ذوق کہیں گے۔ لیکن اصولاً خیال من حیث المجموع پوری چیزوں کا ہوتا ہے۔ ایک چیز کا خیال کرتے کرتے ہم تھوڑی دیر بعد دیکھتے ہیں کہ دوسری چیز کا خیال کر رہے ہیں اور ہمیں مشکل اس کا علم ہوتا ہے کہ کونسی شے نے ہمارے ذہن کو اس کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ اگر اس سلسلے میں کوئی مجرد وصف آتا ہے تو صرف تھوڑی دیر کے لئے توجہ کو اپنی طرف منطف کرتا ہے اس کے بعد یہ کسی اور شے میں بدل جاتا ہے۔ مثلاً سورج کے افسانوں کا خیال کرتے وقت ممکن ہے ہمارا ذہن قدیم زمانے کے ذہن انسانی کی خوبی کو محسوس کرے یا زمانہٴ حال کے شارمین کی تنگ خیالی پر نفرت کا احساس ہو۔ لیکن بالعموم ہم مقرون اشیاء کی نسبت اوصاف کا کم خیال کرتے ہیں خواہ تو وہ حقیقی ہوں یا محض امکانی جس طرح سے اوصاف کی نسبت ہم کو اشیاء کا توجہ زیادہ ہوتا ہے اسی طرح ہم کو اوصاف کی نسبت اشیاء کا زیادہ خیال ہوتا ہے۔

ایسی صورتوں میں ہمارا خیال معقول ہو سکتا ہے لیکن استدلال نہیں ہو سکتا۔ یعنی اس کو صحیح معنی میں استدلال نہیں کہہ سکتے۔ استدلالی میں اگرچہ ہم اپنے نتائج کو مقرون اشیاء خیال کر سکتے ہیں مگر محض ایٹلافی فکر کے سلسلے کی طرح ان کی طرف دیگر مقرون اشیاء سے فوراً ذہن منتقل نہیں

ہوتا یہ مقرون اشیاء کے ساتھ تعلق تو رکھتے ہیں لیکن ان کے اور ان اشیاء کے مابین مدارج ہوتے ہیں اور یہ مدارج واضح و بین قسم کی مجرد و عام خصوصیات ہوتی ہیں مجرد و عام نوعیت رکھتے ہیں۔ استدلال کے ذریعہ سے جو نتیجہ نکالا جاتا ہے اس کے لئے یہ ضروری نہیں کہ جس مقدمہ سے یہ نکل رہا ہے اس کا کوئی یہ عادت یا مشاہدہ متلف ہو۔ ممکن ہے کہ یہ ایسی شے ہو جس کو ہمارے سابقہ تجربہ سے کوئی تعلق ہی نہ ہو اور ایسی شے ہو جس کو جو مقرون اشیاء کے سادہ ایتلاف کے ذریعہ سے کبھی پیدا ہی نہ ہو سکتی ہو۔ معقول قسم کی سادہ فکر (جس میں تجربہ یا حسی کے مقرون اشیاء محض ایک دوسرے کی طرف ذہن کو منتقل کرتی ہیں) اور استدلال میں سب سے بڑا فرق یہی ہے کہ فکر تجربی محض محاکاتی ہوتا ہے اور فکر استدلالی تخلیقی ہوتا ہے۔ تجربی متفکر کبھی ایسے مقدمات سے نتیجہ نہیں نکال سکتا جن کے مقرون عمل اور متولفات سے وہ نا آشنا ہوتا ہے۔

لیکن اگر کسی استدلالی کے سامنے ایسی مقرون چیزیں آجائیں جن کو اس نے نہ پہلے کبھی دیکھا ہو اور نہ ان کا تذکرہ سنا ہو تو اگر وہ عمدہ استدلالی ہے تو تھوڑی ہی دیر میں وہ ان سے ایسے نتائج اخذ کرنے کا جو اسی کی لاعلمی کا بالکل کفارہ ہو جائیں گے۔ استدلال ہی ہم کو غیر معمولی مشکلات سے باہر نکالتا ہے ایسے مشکلات سے جن میں ہماری تمام ایتلافی فراست اور کل وہ تربیت جس میں ہم اور حیوان شریک ہیں محض بیکار ثابت ہوتی ہے۔

نئے معطیات سے رو بہ راہ ہونے کی اس قابلیت کو
استدلال کی صحیح
تعریف

ہم استدلال کا منطقی فصل قرار دیتے ہیں۔ یہ اس کو
عام ایتلافی فکر سے خاص طرح سے ممتاز کر دے گا اور

اس سے ہم یہ کہنے کے قابل ہو جائیں گے کہ خود اس میں کونسی خصوصیت ہے۔
اس میں تحلیل و تجرید کی خصوصیت ہوتی ہے۔ ایک تجربی متفکر
ایک واقعہ کو بہ حیثیت مجموعی دیدے پھاڑ پھاڑ کر دیکھتا ہے۔ اور اس کی

کچھ پیش نہیں جاتی اور اگر کوئی مشابہ یا متلازم جزو نہیں ملت تو ہو جاتا ہے برخلاف اس کے استدلالی ٹکڑے ٹکڑے کر کے اس کے کئی خاص وصف کا پتہ چلاتا ہے۔ اس وصف یا خاصہ کو وہ کل واقعہ کا لازمی حصہ قرار دیتا ہے اس وصف میں اور خواص یا نتائج ہوتے ہیں جو اس واقعہ میں اب تک معلوم نہوئے تھے لیکن اب جبکہ یہ معلوم ہو چکا ہے کہ اس میں یہ وصف ہے تو انکا ہونا لازمی ہے۔
واقعہ یا مقرون جزو کا نام فرض کروا ہے

وصف لازمی ب ہے اور وصف کا خاصہ فرض کر دج ہے

تو اس صورت میں ا سے ج کا انتاج ب نیز ب کے واسطہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ ب استدلال میں حد ثابت یا حد واسط ہے جو ایک لمحہ پہلے لازمی قرار دی گئی تھی۔ استدلالی اپنے اصل مقرون کی جگہ اس کے مجرد وصف ب کو دیدیتا ہے جو بات ب کے متعلق صحیح ہوتی ہے اور جو ب کے متلازم ہوتی ہے وہ ا کے متعلق صحیح ہوتی ہے اور ا کے متلازم ہوتی ہے۔ چونکہ درحقیقت ب ا کا ایک جزو ہوتا ہے تو استدلال کی یوں تعریف کر سکتے ہیں کہ کل کی جگہ اجزا اور ان کے معانی و نتائج کو دینے کو استدلال کہتے ہیں اور فرض استدلال کی دو منزلیں ہوتی ہیں۔

اول فراست یعنی اس امر کی قابلیت کہ ب ا میں کہاں چھپا

ہوا ہے۔

دوسرے علمیت یعنی ب کے نتائج متلازم و معانی کو فی الفور ذہن

میں لے آنے کی قابلیت

اگر ہم معمولی قیاس پر نظر ڈالیں۔

ب۔ ج ہے

ا ب ہے

ا ج ہے

تو معلوم ہو گا کہ مقدمہ ثانی یعنی صغریٰ (جس کو بعض اوقات تحت الحکم بھی کہتے ہیں) کے لئے فراست کی ضرورت ہوتی ہے اور پہلے یعنی کبریٰ

کے لئے ذہانت اور علمیت کی ضرورت ہوتی ہے بالعموم علمیت فراست کی نسبت زیادہ تیار رہتی ہے کیونکہ مقرون اشیاء کے نئے پہلوؤں کے پتہ چلانے کا وصف قدیم اصولوں کو یاد رکھنے کی قابلیت کے مقابلہ میں بہت کم پایا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے استدلال کے اکثر واقعات میں صفری یا موضوع کے تعقل کا طریق ایسا ہوتا ہے جو فکر کے لئے ہمنزلہ نئے قدم کے ہوتا ہے۔ مگر اس میں شک نہیں ہمیشہ ایسا نہیں ہوتا کیونکہ یہ واقعہ بھی کہ ب ج ہے غیر تحقیق و نامعلوم ہو سکتا ہے اور یہ اس کے بیان کرنے کا پہلا ہی موقعہ ہو۔

یہ اور اک کہ ا ب ہے ج کے تعقل کرنے کا ایک طریقہ ہے اور دعویٰ کہ ب ج ہے ایک مجر د یا کلی قضیہ ہے۔ دونوں کے متعلق ایک مختصر سا بیان ضروری ہے۔

طریق تعقل سے | جب ہم ا کا بطور ب کے تعقل کرتے ہیں (مثلاً کیا مراد ہے | سیندور کا بحیثیت پارے کے مرکب کے خیال کرتے ہیں) تو ہم اور تمام اوصاف کو جو اس میں ہو سکتے ہیں

نظر انداز کرتے ہیں اور محض اسی کی طرف توجہ کرتے ہیں۔ ہم ا کی حقیقت کی کلیت کو نقصان پہنچاتے ہیں۔ ہر حقیقت کے لاتعداد پہلو اور خواص ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ ایک خط جیسی سادہ شے جس کو تم کاغذ پر کھینچتے ہو اس پر اس کی شکل اس کی لمبائی اس کی جہت اور اسکے محل وقوع کے اعتبار سے بحث کی جاسکتی ہے۔ جب ہم نسبتاً پیچیدہ واقعات کو لیتے ہیں تو ان میں یہ اعتبارات لاتعداد نظر آتے ہیں۔ سیندور پارے کا مرکب ہی نہیں ہے بلکہ یہ کھلے سرخ رنگ کا بھی ہے بھاری بھی ہے قیمتی ہے چین سے آتا ہے علیٰ ہذا تمام اشیاء اوصاف و خواص کا سرچشمہ ہوتی ہیں جن کا ہم کو علم تھوڑا ہی تھوڑا کر کے ہوتا ہے اور واقعہ یہ ہے کہ کسی ایک شے کو پوری طرح سے جاننے کے معنی یہ ہوں گے کہ کل کائنات کا علم حاصل ہو گیا ہے۔ ہر شے یا تو بالواسطہ ہر شے سے

تعلق رکھتی ہے۔ اس کے متعلق پوری طرح سے واقفیت حاصل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اُس کے تمام علائق کا علم ہو۔ لیکن ہر علاقہ اس کا ایک وصف ہوتا ہے یعنی یہ ایک ایسا زاویہ ہوتا جس سے کہ انسان اس کا تعقل کر سکتا ہے۔ اور اس طرح سے تعقل کر کے ممکن ہے باقی سب کو نظر انداز کر دے۔ خود انسان اسی قدر پیچیدہ حقیقت ہے لیکن اسکی تمام پیچیدگیوں کے جم غفیر میں سے کسریٹ کا آدمی اپنے لئے صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ اٹھنے پاؤغذا روزانہ کھاتا ہے۔ خاصہ صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ اٹھنے میل روزانہ چل سکتا ہے۔ کرسی بنانے والا صرف اس کو لیتا ہے کہ اس کی اتنی جسامت ہوتی ہے۔ مقرر و خطیب صرف اس وصف کو اہم سمجھتا ہے کہ یہ فلاں احساسات سے متاثر ہو سکتا ہے۔ اور نائک کا غنیم اس وصف کو لیتا ہے کہ یہ شام کی تفریح کے لئے صرف اس قدر خرچ کر سکتا ہے اس سے زیادہ نہیں ان اشخاص میں سے ہر ایک کل انسان میں سے وہ خاص اوصاف چن لیتا ہے جن کا اس کے پیشے سے تعلق ہے۔ جب تک کہ اس پہلو کا اس کو درمخ طور پر تعقل نہیں ہو جاتا اس وقت تک وہ استدلال سے اپنے لئے صحیح عملی نتائج اخذ نہیں کر سکتا۔ اور جب وہ یہ نتائج اخذ کر لیتا ہے تو انسان کے اور اوصاف اس سے نظر انداز ہو سکتے ہیں۔

ایک مقرون واقعہ کے تعقل کرنے کے جتنے طریقے ہوتے ہیں (اگر واقف اس کے تعقل کے صحیح طریقے ہیں بھی) تو یہ بالکل مساوی ہوں گے۔ کوئی ایسا وصف نہیں ہے جو کسی ایک شے کے لئے مطلقاً لازمی اور اہم ہو۔ وہی وصف جو ایک موقع پر ایک شے کی روح رواں معلوم ہوتا ہے دوسرے موقع پر بالکل غیر ضروری معلوم ہوتا ہے مثلاً میں اس وقت لکھ رہا ہوں اس وقت یہ ضروری ہے کہ میں کاغذ کو ایسی سطح سمجھوں جس پر لکھتے ہیں۔ لیکن اگر میں آگ میں جلانا چاہوں اور کوئی اور شے آگ جلانے کے لئے نہ لے تو کاغذ کے تعقل کا لازمی جزو

یہ ہو گا کہ میں اس کو آتش گیر شے سمجھوں اور مجھے اس وقت اس کے دیگر اوصاف و علائق کا خیال کرنا ضروری نہیں۔ فی الواقع یہ آتش گیر بھی ہے اس پر لکھتے بھی ہیں یہ پتلی سے بھی ہے یہ ہائیڈرو کاربونیٹن شے بھی ہے یہ ایسی بھی ہے جو آئندہ انجی جوڑی اور دس انجی لمبی ہے۔ یہ ایسی شے بھی ہے جو میرے ایک پڑوسی کے کمبیت میں جو پتھر پڑا ہے اس سے ایک فراناٹک مشرق میں واقع ہے یہ شے امریکہ کی ساخت ہے وغیرہ اور یہ سلسلہ نامتناہی ہے۔ ان اوصاف میں سے میں عارضی طرز پر جس کے وصف کے ماتحت ہی اس کو لاؤں اس سے دوسرے اوصاف کے حق میں نا انصافی ہوگی لیکن چونکہ میں کسی نہ کسی عنوان کے ماتحت اس کو لاتا رہتا ہوں میں ہمیشہ بے انصافی جانبداری اور پیچھے سے کام لیتا رہتا ہوں میں اپنی طرف سے ضرورت کا عذر پیش کرتا ہوں اور ضرورت گو میری محمد و داد اور علی فطرت مجھ پر عائد کرتی ہے۔ ابتدا سے انتہا تک میری سوچ بچار عمل کے لئے ہوتی ہے اور میں ایک وقت میں ایک ہی کام کر سکتا ہوں خدا جو تمام نظام عالم کو چلاتا ہے اس کے متعلق اس کے عمل میں کسی قسم کا نقصان وارد ہوئے بغیر یہ فرض کیا جاسکتا ہے کہ وہ اس کے تمام اجزا کو ایک حالت میں دیکھتا ہے۔ لیکن ہماری توجہ اس قدر منتشر ہوتی تو ہم تو صرف دنیا کی چیزوں کی طرف دیدے پھاڑ پھاڑ کر دیکھتے اور ہم سے کوئی خاص کام بھی نہ ہو سکتا مگر ڈارنیر نے اپنی اڈرن ڈیک کی کہانی میں ایک ریچھ کو اس طرح مارا کہ اس کے دل یا آنکھ وغیرہ پر نشانہ نہیں لگا یا بلکہ محض اس کی طرف نشانہ لگا یا لیکن اس طرح سے ہم کائنات پر بحیثیت مجموعی نشانہ نہیں لگا سکتے کیونکہ اگر ہم ایسا کریں گے تو شکار ہمارے ماتحت نہ آئے گا۔ ہمارا حلقہ محدود ہے اور ہم کو اشیاء کے تھوڑے تھوڑے حصوں پر حملہ کرنا چاہئے۔ اور اس کلیت کو نظر انداز کر دینا چاہئے جس کے عناصر فطرت میں پائے جاتے ہیں۔ ہم کو چاہئے کہ ہم اپنی وقتی دلچسپیوں کے اعتبار سے ایک ایک

کر کے لیں۔ اس طرح سے ایک وقت کی طرفداری کا دوسرے وقت کی بے اعتنائی بدل ہو جاتا ہے۔ میرے نزدیک اسی وقت تو تاکید و انتخاب ذہن انسانی کی اصل روح ہے۔ اگرچہ دوسرے ابواب میں اور اوصاف نفسیات کے اہم جزو معلوم ہوتے ہیں اور آئندہ چل کر معلوم ہوں گے۔ انسان طبعاً اس قدر قادر واقع ہوا ہے کہ عام عقل اور اہل علم دونوں کو یہ خیال کہ کوئی وصف ایسا نہیں ہے جو کسی شے کے لئے حقیقتاً قطعاً ضروری ہو، ناقابل تصور معلوم ہوتا ہے۔ ہر شے کو اصل روح اس کو وہ بناتی ہے جو کچھ کہ یہ ہوتی ہے۔ کسی اصل وصف کے بغیر یہ کوئی خاص شے نہیں ہو سکتی۔ اس کا کوئی نام نہیں ہو سکتا۔ ہم نہیں کہہ سکتے کہ یہ فلاں شے ہے اور فلاں شے نہیں ہے مثلاً جس شے پر تم لکھتے ہو۔ اس کو آتش گیر مستطیل وغیرہ کیوں کہتے ہو جب کہ تم جانتے ہو کہ یہ محض عوارض ہیں کیونکہ یہ محض لکھنے ہی کی عرض کے لئے بنایا گیا ہے اس کے علاوہ اور کسی عرض کے لئے نہیں۔ متعلم کے ذہن میں یقیناً کچھ ایسی بات گورے گی۔ لیکن خود وہ شے کے ایک پہلو پر زور دیرتا ہے جو اس کی ایک ذرا سی عرض یعنی نام لینے کے لئے مفید ہے یا ایسے پہلو پر زور دیرتا ہے جو کارخانہ دار کی عرض کے لئے مفید ہے یعنی ایسی شے پیدا کرنے کے لئے جس کی عام طور پر ضرورت ہے۔ ایسی اشیاء میں حقیقت ان اغراض سے تجاوز کر جاتی ہے اور ہر منفذ سے پھوٹ نکلی ہے۔ اس سے ہماری عرض اس کا معمولی نام اور وہ اوصاف جن کی طرف اس نام سے ہمارا ذہن منتقل ہوتا ہے یہ ایسی چیزیں ہیں کہ جن میں سے واقعہ یہ ہے کہ کوئی شے بھی اٹل نہیں ہوتی یہ شے کی تو کم اور ہماری زیادہ خصوصیت بن جاتی ہیں۔ لیکن ہم پر رجحانات و تہنات اس قدر مستولی ہو جاتے ہیں اور ذہن اس قدر کند ہو جاتا ہے کہ اپنے عامیانہ سے عامیانہ اسماء اور ان کے اشارات سے ہم ابدی اور مخصوص قیمت منسوب کرتے ہیں۔ شے دراصل وہی ہوگی جو عامیانہ سے عامیانہ نام ظاہر کرتا ہے۔

غیر معمولی اسما سے جو چیزیں ظاہر ہوتی ہیں وہ محض عارضی اور نسبتاً غیر حقیقی
معنی میں ظاہر ہوتی ہیں۔

لاک نے اس مغالطہ کو دبا دیا تھا۔ لیکن اس کے متاخرین میں سے
جہاں تک میں جانتا ہوں۔ کوئی اس مغالطہ سے نہیں بچا اور یہ نہیں سمجھا کہ
اصل جوہر کو اہمیت صرف علی اعتبار سے حاصل ہے اور یہ کہ استنصاف
و تعقل ذہن کے محض ذیلی اسلحہ ہیں۔ نئے کا اصل جوہر اس کے اوصاف
میں سے وہ وصف ہوتا ہے جو میری اغراض کے لئے اس قدر اہم ہو کہ
میں اس کے مقابلہ میں اس کے اور تمام اوصاف کو نظر انداز کر دوں
اس لئے کہ ان اشیاء کے زمرہ میں شمار کرتا ہوں جن میں کہ میرا اہم
وصف ہوتا ہے اس وصف کے اعتبار سے میں اس کا نام رکھتا ہوں
اور ایسی شے کی حیثیت سے میں اس کا تعقل کرتا ہوں جس کے اندر یہ
وصف موجود ہے۔ اور اس طرح اس تعین کے لئے نام لیتے اور تعقل کرتے
وقت اس کے متعلق دیگر حقائق مجھے کالعدم معلوم ہونے لگتے ہیں۔
اوصاف کو نئے اہم قرار دیئے جائیں گے اس باب میں مختلف اشخاص
اور مختلف اوقات میں بچہ اختلاف ہوتا ہے۔ اسی وجہ سے ایک ہی
شے کے مختلف نام اور مختلف تعلقات ہوتے ہیں۔ لیکن رومرہ کے
استعمال کی بہت سی (اشیاء مثلاً کاغذ و شنائی کھن اور کوٹ) میں ایسے
استقل اور غیر متزلزل اہمیت کے اوصاف ہوتے ہیں اور ایسے نام رکھتی ہیں
کہ ہم صرف یہ یقین کر لیتے ہیں کہ ان طریقوں کے مطابق ان کا تعقل کرنا صحیح
طور پر تعقل کرنے کے مساوی ہے۔ حالانکہ ان کے تعقل کے لئے یہ طریقے
بھی ایسے ہی ہیں جیسے کہ اور ہو سکتے ہیں فرق یہ ہے کہ یہ ہمارے لئے زیادہ مفید
ہوتے ہیں۔

استدلال ہمیشہ کسی ذہنی دلچسپی کے لئے ہوتا ہے۔ اب
ہم عمل استدلال کے علامتی نمونہ کی طرف لوٹتے

ہیں۔

ب ج ہے ا ب ہے

ا ج ہے

ب کو فی الحال مفردوں و اذنیہ مظہر یا حقیقت دہنیہ کے اصل جوہر کی حیثیت سے معلوم و منتخب کیا جاتا ہے۔ لیکن اس دنیا میں ب لازمی طور پر ج کے ساتھ نظر آتا ہے اب ہم با د جس کو ہماری فراست نے ا سے معلوم و منتخب کیا تھا، کے واسطے سے ج کے متعلق استنباط کر سکتے ہیں:

اب دیکھو اگر ج ہمارے لئے کوئی اہمیت یا قیمت رکھتا ہے تو ب کا معلوم و منتخب کرنا بہت مفید ہوا۔ اس کے برعکس اگر یہ کوئی اہمیت نہیں رکھتا تو پھر یہ ہوتا کہ ہم ا کا منتقل کسی بہتر جوہر کے ذریعہ سے کرتے۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے ج شروع ہی سے اس عمل پر غالب ہوتا ہے۔ ہم ج یا ج کے مشابہ کسی شے کی تلاش کر رہے ہیں۔ لیکن یہ حیثیت مجموعی اگر آپ نظر ڈالتے ہیں تو یہ ہمیں نہیں ملتا۔ ہم ا میں کسی ایسے نقطہ کی تلاش کرتے ہیں جو ہماری ج تک رہیں مگر اسے اگر ہم میں فراست سے تو ہم ب کو معلوم کر لیتے ہیں کیونکہ ب ہی ایسی شے ہے جو ج سے تعلق رکھتی ہے۔ اگر ہم ج کے بجائے د کے متلاشی ہوتے اور ا ایک وصف ن د کے ساتھ وابستہ ہوتا تو ہم ب کو نظر انداز کر دیتے اور ن کی طرف متوجہ ہوتے اور ا کا منتقل محض ن کے طور پر کرتے۔

استدلال ہمیشہ کسی خاص نتیجہ تک پہنچنے یا کسی استعجاب کو رفع کرنے کے لئے کیا جاتا ہے۔ اس کے لئے صرف یہی ضروری نہیں کہ حقیقت زیر بحث کی تحلیل کر کے اس کا تجزیہ ہی طور پر منتقل کرے بلکہ اس کے لئے یہ بھی ضروری ہے یہ عقل صحیح ہو اور صحیح طور پر منتقل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس مجسہ خاصہ کے

ذریعہ سے اس کا نقل ہو جو اس نتیجہ تک لیجائے جس تک استدلال فی الحال پہنچنا چاہتا ہے؛

نتیجہ استدلال تک ممکن ہے انسان اتفاقاً بھی پہنچ جائے مجسم نما اور حقیقت استدلال ہی کا نتیجہ تھا۔ لیکن یہ بھی ہو سکتا ہے کہ ایک شخص کا ذہن آئینوں اور نظیروں سے کھیلنے وقت اتفاقاً اس تک پہنچ گیا ہو۔ ایسی باتوں کے تذکرے سننے میں آئے ہیں جو سنگینی گر اگر دروازہ کھولتی ہیں لیکن اگر سنگینی بگڑ گئی تو کوئی بلی دروازہ نہیں کھول سکتی۔ ہاں اگر اندھا دھند حرکتوں میں سے کوئی حرکت اتفاقاً صحیح ہو جائے اور اس حرکت کا اس بند دروازہ کی تمام و کمال حالت سے ایٹلاف ہو جائے تو ادربات ہے۔ برخلاف آدمی کے جس میں استدلال کی قوت ہوتی ہے وہ پہلے تو یہ معلوم کرے گا کہ کونسی شے دروازہ کے کھلنے میں مانع ہے۔ پھر اس بات کی تحقیق کرے گا کہ دروازہ کے کونسے حصے میں خرابی ہے آیا سنگینی اٹھتی نہیں یا دروازہ چوکھٹ میں جم کر رہ گیا یا اور کچھ خرابی ہے ظاہر ہے کہ بچہ یا دیوانہ اس استدلال کے بغیر بھی اس دروازہ کے کھولنے کا طریقہ معلوم کر سکتا ہے۔ مجھے یاد ہے کہ ایک گھنٹہ چلتے چلتے رک جاتا تھا اور اس کے متعلق میرے گھر کی خادمہ نے معلوم کیا تھا کہ اگر اسکو ذرا آگے کو جھکا کر رکھ دیا جائے تو یہ چلنے لگے گا۔ کئی ہفتہ کی ادھیڑ بن کے بعد اس نے بچا ایک یہ طریقہ معلوم کر لیا تھا۔ گھنٹے کے رک جانے کا سبب یہ تھا کہ لٹکن گھنٹہ کے کیس کی نشت سے ٹکراتا تھا جس سے گھنٹہ رک جاتا تھا یہ ایسا سبب ہے جس کو ایک تعلیم یافتہ آدمی پانچ منٹ میں دریافت کر سکتا تھا۔ میرے پاس ایک طالب علم کا میپ ہے جس کی چمٹی اگر لو تقریباً پانچ اونچے اور کونڈا اڑھائی جائے تو بہت برکی طرح سے بھڑکتی ہے۔ علاج مجھے بڑی کہ وکادش کے بعد اتفاقاً معلوم ہو گیا تھا۔ اب میں چمٹی کو ہمیشہ ایک کیل کے ذریعے سے اجمارے رکھتا ہوں لیکن میرا طرز عمل شخص دو مجموعوں کا ایٹلاف ہے شے کی خرابی اور اس کا علاج۔ لیکن ایک

واقف کار شخص پہلے خرابی کے سبب کو معلوم کرتا اور اس سے علاج فوراً استنباط کر لیتا۔ ایک شخص کو بہت سے مثلثوں کی پیمائش کے بعد یہ معلوم ہوتا ہے کہ ان کا رقبہ نصف قاعدہ اور بلندی کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے اور جب وہ اس کے متعلق قاعدہ کلیہ قائم کرتا ہے۔ لیکن ایک استدلالی ہرگز اس قسم کی زحمت برداشت نہیں کرتا۔ وہ دیکھتا ہے کہ مثلث کی اصل خصوصیت یہ ہے کہ یہ متوازی الاضلاع کا نصف ہوتا ہے جس کا رقبہ بلندی اور کل قاعدہ کے حاصل ضرب کے مساوی ہوتا ہے۔ اس کے معلوم کرنے کے لئے اس کو اور چند زائد خطوط کھینچنے کی ضرورت ہوگی اور مہندس کو شکل کی اصل خصوصیت معلوم کرنے کے لئے اکثر اس قسم کے استدلال کی ضرورت ہوگی۔ اصل خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ شکل کو نئے خطوط سے کونسا نعلق ہوتا ہے اور یہ نعلق اس وقت تک واضح نہیں ہوتا جب تک نئے خطوط کھینچ نہیں دئے جائے۔ مہندس کی ذہانت و ذکاوت کا انحصار نئے خطوط کے تصور پر ہے اور اس کی فراست کا انحصار نعلق کے محسوس کرنے پر ہے۔

پس استدلال میں دو امر قابل غور ہیں۔ اول تو یہ کہ جزو منتزع اس تمام واقعے کے مساوی قرار دیا جاتا ہے جس کا کہ یہ جزو ہے اور دوسرے یہ جزو کسی ایسے نتیجے کی طرف زیادہ وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل کرتا ہے جس کی طرف کل واقعہ اتنی وضاحت کے ساتھ ذہن کو منتقل نہ کرتا تھا۔ اب ان باتوں پر بچے اور دیگرے تفصیل کے ساتھ بحث کرتے ہیں کہ

(۱) فرض کرو کہ بڑا ایک ٹھکان دکھاتا جاہاد میں اس کو دیکھ کر کہتا ہوں نہیں میں اس کو لینا نہیں چاہتا۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کا رنگ اڑ رہا ہے۔ یہ رائے گو ممکن ہے صحیح ہو لیکن یہ استدلالی نہیں ہے بلکہ محض تجربی ہے۔ لیکن اگر میں یہ کہوں کہ اس کے رنگ میں کوئی جزو ایسا بھی ہے جو میں جانتا ہوں کہ کیمیاوی طریقے پر غیر پایدار ہے اور اس لئے رنگ اڑ جائے گا تو میرا فیصلہ استدلالی ہو گا

رنگ کا تصور جو کپڑے کا ایک جزو ہے کپڑے اور رنگ کے اڑ جانے میں تعلق قائم کرتا ہے۔ اس طرح ایک غیر تعلیم یافتہ شخص سابقہ تجربے کی بنا پر یہ امید رکھے گا کہ اگر برف کا ٹکڑا آگ کے قریب رکھ دیا جائے تو پگھل جائیگا یا یہ کہ اگر محراب آئینے میں سے دیکھے تو اسکو اپنی انگلی کا رٹھ موٹا نظر آئے گا لیکن ان دونوں حالتوں میں کسی ایک حالت میں نتیجے کا اسوقت تک اندازہ نہیں ہو سکتا جب تک کہ پہلے سے کل منظر سے اچھی طرح واقفیت نہ ہو لہذا یہ استدلال کا نتیجہ نہیں ہے لیکن ایک شخص جو گرمی کو حرکت کی ایک شکل خیال کرتا ہے اور سیال ہوجا کر کوشکرات کی ایک مزید حرکت سمجھتا ہے جو یہ جانتا ہے کہ مٹری ہوئی سطحات روشنی کی کرنوں کو خاص طور پر موڑ دیتی ہیں اور بطور حتمی نتیجہ نظر آتی ہے اس کا تعلق کرنوں کے اس موڑ سے ہوتا ہے جو وہ آگہ میں داخل ہونے سے پہلے کھاتی ہیں تو وہ اس قسم کی چیزوں کے تعلق صحیح نتائج اخذ کر لے گا اگرچہ اس کو اپنی مدت العمر میں کبھی ان کے تجربے کا اتفاق نہ ہوا ہو۔ اور اس کے صحیح نتائج اخذ کرنے کی یہ وجہ ہوگی کہ جو نتیجہ ہم نے اس میں فرض کئے ہیں وہ اس کے ذہن میں مظہر و نتیجہ کے مابین واسطہ بن جائینگے۔ یہ تصورات محض متفرعہ اجزایا حالات ہوتے ہیں۔ حرکات جن سے گرمی پیدا ہوتی ہے روشنی کی کرنوں کا مڑنا اس میں شک نہیں کہ بہت ہی مبہم چیزیں ہیں۔ مخفی شاقول جس کا کہ پہلے ذکر آچکا ہے گو اسقدر نہیں لیکن پھر بھی ایک حد تک ہے اور دروازہ جو کھٹ میں کھنسن جانے کو (جس کا ذکر ابتدائی مثال میں آیا تھا) بہ مشکل کیا جاسکتا ہے لیکن اس امر پر سب متفق ہیں کہ یہ سب نتیجے کے ساتھ اتنے واضح طور پر تعلق رکھتے ہیں جتنا کہ اصل واقعہ اپنی مجموعی حالت میں نہیں رکھتا۔

(۲) اب دوسری بات کو اصل واقعہ کی نسبت اس کے عساق نتائج و اشارات کیوں زیادہ واضح ہوتے ہیں۔ اس کے دو سبب ہیں اول تو یہ کہ متفرعہ خصوصیات مظہروں واقعات کی نسبت زیادہ عام ہوتی ہیں۔ اس لئے ان کے جو عساق ہو سکتے ہیں ان سے ہم زیادہ واقف

ہوتے ہیں کیونکہ ان کا زیادہ تجربہ ہوتا رہتا ہے حرارت کا حرکت کی حیثیت سے تصور کرو جو چیز حرارت کے متعلق صحیح ہوگی حرکت کے متعلق بھی صحیح ہوگی۔ لیکن حرارت کا اگر ایک تجربہ ہوگا تو حرکت کے سو تجربے ہونگے۔ عدد میں سے بکرٹیں گزرتی ہیں ان کو عمود کی طرف مڑتا ہوا خیال کرو تو تم مثلاً ناغیرا یوس عدد سے جگہ اس معمولی تصور کو دو گے کہ ایک خط کی جہت میں ایک خاص تیز ہو جاتا ہے اور اس تصور کی دن بھر میں سینکڑوں مثالیں تمہارے تجربے میں آتی ہونگی اور دوسری وجہ متذرعہ خصوصیات کے زیادہ نمایاں ہونے کی یہ ہے

کہ کل کے مقابلے میں ان کے عوارض بہت کم ہوتے ہیں۔ یہ کہ مقرون واقعہ میں خصوصیات اور ان کے نتائج اس کثرت سے ہوتے ہیں کہ قبل اس کے کہ ہم خاص نتیجہ تک پہنچ سکیں جس تک کہ ہم پہنچنا چاہتے ہیں بہت ممکن ہے کہ ہم بھٹک جائیں۔ لیکن اگر ہم صحیح خصوصیت کے علیحدہ کرنے میں کامیاب ہو جائیں تو ہم ایک نظر میں اس کے تمام نتائج تک پہنچ جاتے ہیں۔ چنانچہ کھٹ کے کھر چنے میں بہت کم اشارات ہوتے ہیں اور ان میں سب سے نمایاں یہ ہوتا ہے کہ اگر ہم دروازے کو اٹھاویں تو یہ کھر چنے کی آواز موقوف ہو جائے گی۔ حالانکہ محض دروازہ کے نہ کھلنے سے لاتعداد تصورات کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے۔ اس قسم کی مثالیں گو بہت ہی ادنیٰ اور خفیف معلوم ہوتی ہیں لیکن ان میں بہت ہی اعلیٰ درجہ کی نظریات کے جوہر ہوتے ہیں۔ طبیعیات کی خصوصیات اصلی مثلاً کثرتی مجموعہ یا طول موج جس قدر زیادہ ریاضیاتی قسم کے ہوتے جاتے ہیں اسی قدر یہ زیادہ استخراجی ہوتی جاتی ہے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ ان تصورات کے ذریعے نتائج اس قدر کم ہیں کہ ہم ان پر آن واحد میں نظر ڈال سکتے ہیں اور ان میں سے فی الفور ان کو منتخب کر سکتے ہیں جن کا ہم سے تعلق ہوتا ہے۔

فراست
اسدلال کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ہم میں خصوصیات کے علیحدہ کرنے کی قابلیت ہو۔ اگر ہم غلط خصوصیت

انتخاب کرتے ہیں تو اس سے مطلوبہ نتیجہ مستبط نہ ہو گا۔ خصوصیات کیونچا
 علمدہ کی جاتی ہیں اور اکثر حالتوں میں قبل اس کے صحیح خصوصیت منتخب
 ہو عدا داد ذہانت کی ضرورت کیوں ہوتی ہے، ایک شخص جس طرح سے
 استدلال کرتا ہے اس طرح سے ہر شخص استدلال کیوں نہیں کر سکتا۔ مریوں
 کے قانون کی طرف توجہ مبذول ہونے کے لئے نیورن کی کیوں ضرورت
 ہوتی ہے اور قانون بقائے اصلح کو ڈارون ہی کیوں انکشاف کرتا ہے
 ان سوالات کا جواب دینے کے لئے ہم کو کئی تحقیقات کے آغاز کرنے
 کی ضرورت ہے اور ہم کو یہ دیکھنا چاہیے کہ واقعات کے متعلق ہماری
 بصیرت قدرتی طور پر کیوں کمزور کرتی ہے؟

ابتداءً ہماری تمام معلومات مبہم ہوتی ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں کہ
 فلاں شے مبہم ہے تو اس کے یہ معنی ہوتے ہیں کہ نہ تو داخلی اعتبار سے
 اس کے مختلف حصے ہیں اور نہ خارجی اس کی کوئی متعین حدود ہیں۔ مگر
 اس کے باوجود اس پر فکر کی تمام اقسام کا اطلاق ہو سکتا ہے۔ اس میں
 حقیقت خارجیّت وسعت سب کچھ ہو سکتی ہیں۔ مختصر یہ کہ اس میں شکیّت
 پوری طرح پر ہوتی ہے لیکن یہ صرف بہ حیثیت مجموعی ہوتی ہے۔ شاید اس
 سب کو کمرہ اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہو جس کو پہلے پہل اس میں اور
 اپنی ذی حرکت دایہ میں امتیاز ہونا شروع ہوا ہو۔ اس کے ذہن میں اس
 کے چھوٹے حصوں میں تقسیم نہیں ہوتی۔ ہاں بہ حیثیت مجموعی درجہ اس
 کی توجہ کو اپنی طرف کھینچے تو اور بات ہے۔ بڑے آدمی کو بھی ہر نیا تجربہ
 اسی طرح سے مبہم معلوم ہوتا ہے کتنا نہ عجائب گھر کارخانہ ناواقف
 کے لئے محض مبہم اور پشیمان مجموعے ہوتے ہیں۔ لیکن مشینوں کے جاننے
 والے آثار قدیمہ کے ماہر اور کتاب کے کیرٹوں کی توجہ شاید مجموعوں
 کی طرف جائے ہی نہیں ان کو جزئیات کی طرف متوجہ ہونے کا اس قدر
 شوق ہوتا ہے کہ وہ کل کی پردا بھی نہیں کرتے۔ ان میں واقفیت نے
 امتیاز پیدا کر دیا ہے علم نباتیات اور شہرہ کے ماہر کے لئے

اس قسم کی مبہم چیزوں جیسے کہ گھاس ڈھانچہ گوشت وغیرہ کا کوئی وجود ہی نہیں ہوتا وہ گھاسوں ڈھانچوں اور عضلوں کے متعلق ضرورت سے زیادہ واقفیت رکھتے ہیں چارنس سٹنکے کو ایک شخص جھاٹنے کی قطعاً رکھنے اس کے عجیب و غریب احشاء دکھلا رہا تھا تو اس نے دیکھ کر کہا عجیب بات ہے سیر کے نزدیک تو یہ کہاں اور گلگلے مادہ کے علاوہ کچھ بھی نہیں تھا درجہاز کی غرقابی لڑائی یا آگ لگنے کے وقت ناواقف آدمی بالکل لاچار ہوتا ہے۔ اس میں تجربہ نے اس قدر حکم امتیاز پیدا کیا ہے کہ اس کے شعور میں ایک نقطہ بھی ایسا نہیں ہوتا جو اتنا نمایاں ہو کہ عمل کے نئے نقطہ آغاز کا کام دے سکے لیکن جہاز راں آگ بجھانے والا اور جنرل جانتا کہ کس گوشہ سے عمل کا آغاز کرنا چاہئے وہ صورت حال کو دیکھتا اور پہلی ہی نظر میں اس کی تحلیل کر لیتا ہے اس کے لئے یہ تجربہ ایسی چیزوں سے پر ہے جن میں کہ نہایت ہی دقیق امتیازات پائے جاتے ہیں اور جو اس کو اپنی تعلیم کے دوران میں رفتہ رفتہ ہوئے ہیں لیکن جن کا ایک نو آموز کو کوئی واضح تصور نہیں ہوتا۔

یہ قوت تحلیل کیونکر پیدا ہوتی ہے اس کو امتیاز و توجہ کے باب میں بیان کر چکے ہیں۔ ہم ایسے مجموعوں کے عناصر کو جو دراصل مبہم ہوتے ہیں توجہ کر کے یا یکے بعد دیگرے دیکھ کر علیحدہ کر لیتے ہیں۔ لیکن اس امر کو کونسی شے متعین کرتی ہے کہ ہم پہلے شے کے کونسے عنصر کی طرف متوجہ ہو چکے؟ اس کے دو بدیہی اور واضح جواب ہیں۔ اول تو یہ کہ ہماری عملی اور جمالی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ دوسرے ہماری جمالیاتی اغراض اس کا تعین کرتی ہیں۔ کسی صورت حال سے کتنا تو اس کی لو کو لیتا ہے گھوڑا اس کی آواز کو انتخاب کرتا ہے۔ اس کی وجہ یہ کہ ممکن ہے ان سے ایسے واقعات ظاہر ہوں جو ان کے لئے اعتبار سے اہمیت رکھتے ہوں اس لئے یہ جمالی طور پر ان جانوروں کے ہیجان کا باعث ہوتے ہیں۔ بچہ چراغ کی لویا کھڑکی کو دیکھتا ہے اور باقی کمرے سے

بے پروا رہتا ہے کیونکہ ان اشیاء سے اس کو ایک خاص قسم کی مسرت نصیب ہوتی ہے اسی طرح دیہاتی لڑکا جھاڑیوں اور درختوں کے بہم مجموعے میں سے جھڑ پیری اور شاہ بلوط کو ان کے عملی فوائد کی بنا پر انتخاب کر لیتا ہے۔ وحشی مالک میں جب محققین کا جہاز پہنچتا ہے تو وہاں کے باشندے اہل جہاز کے پاس سبھیں اور آئینہ دیکھ کر بہت متحیر ہوتے ہیں لیکن خود جہاز کو دیکھ کر انھیں کوئی حیرت نہیں ہوتی کیونکہ یہ ان کے حلقہ سے بہت ہی آگے ہوتا ہے۔ پس یہ جالیاتی اور عملی اغراض خاص خاص اجزاء کے نمایاں ہو جانے کی سب سے اہم باعث ہوتی ہیں یہ جس چیز کو ممتاز کرتی ہیں اسی طرف ہماری توجہ منتقل ہوتی ہے۔ لیکن خود یہ کیا ہوتی ہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ یہاں ہم کو بس جس قدر مان لینا چاہئے کہ یہ ناقابل تحلیل انتہائی اجزا ہیں جو اس طریقہ کو متعین کرتے ہیں جس طریقہ سے کہ ہمارا علم ترقی کرتا ہے۔

اب ایسا جاندار جس میں بہت ہی کم جبلی تحریکات یا عملی و جمالی اغراض ہوتی ہیں وہ بہت ہی کم خصوصیات کو علمدہ کر سکتا ہے اور اس کی استدلالی قوت محدود ہوتی ہے۔ برخلاف اس کے جس کی اغراض زیادہ اور مختلف قسم کی ہوتی ہیں وہ نسبتاً بہت اچھی طرح سے استدلال کر سکتا ہے۔ انسان جس کی جبلیات و عملی ضروریات اور جمالی احساسات انواع و اقسام کے ہوتے ہیں جن میں ہر خاصہ حصہ لیتا ہے محض انھیں کے زور سے وہ اور کسی حیوان کی نسبت بہت زیادہ خصوصیات کو علمدہ کر سکتا ہے اور اسی وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ ادنیٰ سے ادنیٰ وحشی بھی اعلیٰ سے اعلیٰ حیوان سے بہت بہتر استدلال کرتا ہے۔ اغراض اور دلچسپیوں کی گونا گونی تجربات کی گونا گونی کا بھی باعث ہوتی ہے جن کا جمع ہونا اس قانون انخلاق متلازمات مختلفہ کے عمل کا سبب بن جاتا ہے جس پر میں نے صفحہ ۲۵۱ میں بحث کی تھی؛

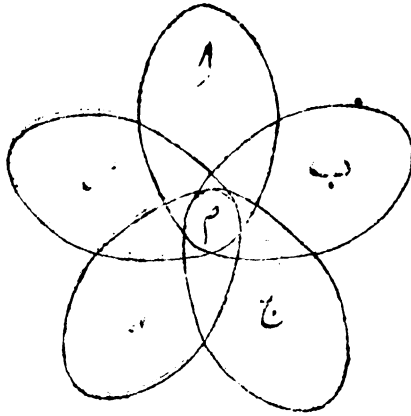
انکشاف مشابہت سے غالباً گمان یہ ہے کہ انسان کو اتیلاف مشابہت کے کیا مدد ملتی ہے

باب میں جو فوقیت حاصل ہے اس کو ان خصوصیات کے اعتبار میں بہت
 زیادتی ہے جن پر اس کے استدلال کی بلند ترین پروانہ جریں بنی ہوتی ہیں
 چونکہ یہ ایک اہم بات ہے اور امتیاز کے باب میں اس کے متعلق کچھ
 بھی نہیں کہا گیا ہے اس لئے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں اس پر کچھ دیر
 بحث کروں گا۔

اگر انھیں یہ معلوم کرنا ہو کہ دو چیزوں میں سے کس شے میں
 مشابہت یا فرق پایا جاتا ہے تو تم کیا کرو گے ظاہر ہے کہ جتنا جلد اور عسرت
 کے ساتھ ممکن ہو گا تم اپنی توجہ کو ایک دوسرے کی طرف متوجہ کر دو گے
 شعور کے جلد بدلے متغیر ہونے سے امور مشابہت و اختلاف کو یا اچھل کر
 اوپر آجاتے ہیں۔ اگر انھیں چیزوں کا شعور بہت دیر دیر کے بعد ہونا تو
 کبھی ان کی طرف توجہ منعطف نہ ہوتی۔ سائنس دان جب کسی منظر میں
 سے کسی علت یا قانون کا پتہ چلاتا ہے تو وہ کیا کرتا ہے۔ وہ نہایت
 ہوشیاری کے ساتھ ایسے اثناء جمع کر لیتا ہے جن کو اس منظر کے
 ساتھ کوئی مشابہت ہوتی ہے اور ایک ہی وقت میں ان تمام کو اپنے
 ذہن میں رکھ کر وہ اس مجموعے میں سے اس خصوصیت کو علیحدہ کر لے
 جن کا مایاب ہو جاتا ہے جو اس سے ایک مثال میں علیحدہ نہ ہوتی تھی اگرچہ
 باقی اور تمام اثناء جو اس وقت اس کے سامنے ہیں اس مثال سے پہلے ہی
 کیوں نہ اس کے تجربہ میں آچکے ہوں۔ ان مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے
 کہ کسی شخص کے تجربہ میں کسی خصوصیت کا مختلف متلازمات کے ساتھ
 کسی وقت میں آنا اس امر کے لئے کافی سبب نہیں بن سکتا کہ وہ خصوصیت
 اب ممتاز ہو جائے۔ اس کے علاوہ بھی کسی شے کی ضرورت
 ہوتی ہے۔ ہم کو اس امر کی ضرورت ہوتی ہے کہ متلازمات مختلف اپنی
 پوری بونفلمونی کے ساتھ شعور میں ایک وقت میں آجائیں۔ جب تک
 یہ نہ ہو گا اس وقت تک وہ خصوصیت ان سب متلازمات سے جدا ہو کر
 تنہا ہمارے سامنے نہ آئے گی۔ جن لوگوں نے مل کی منطق پر طبعی ہوگی

وہ فوراً سمجھ گئے ہونگے کہ اختیاری تحقیق کے طرق اربعہ یعنی طریقی
طرو طریق عکس طریق طرح طریق اختلاف الوصف بالوصف میں یہی فائدہ مد نظر
ہے۔ ان میں سے ہر طریقہ میں مماثل امثلہ کی ایک فہرست ہوتی
ہے جس میں سے خصوصیت مطلوبہ نمایاں ہو کر ذہن کو اپنی طرف
منعطف کر سکتی ہے۔

اب ظاہر ہے کہ جس ذہن میں ایٹلاف مشابہت زیادہ ترقی یافتہ
ہو گا وہ ذہن خود بخود امثلہ کی فہرست تیار کرے گا۔ مثلاً ایک واقعہ
ہے جس میں صر ایک خصوصیت ہے۔ لیکن اگر آج دس اور س
کو یاد دلائے اور یہ مظاہر ایسے ہوں جن میں موجود ہو لیکن جو اس
حیوان کے تجربہ میں جس کو اب آکا تجربہ ہو رہا ہے وہیںوں سے نئے
ہوں تو ظاہر ہے کہ اس قسم کا ایٹلاف منظم کے مذکورہ سر بیج منقاد اور
حکیم کے مشابہ امثلہ پر باقاعدہ غور کرنے کا کام دیکھائے گا اور ممکن ہے
کہ ہر کی طرف مجرد طور پر توجہ منعطف ہو جائے۔ یہ بالکل ظاہر ہے اور
اس سے ہم صرف یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ چند نہایت قومی علی اور جمالی
اغراض کے بعد مظاہر کی ان خاص خصوصیات کے معلوم کرنے میں سب
سے بڑی مدد ایٹلاف مشابہت سے ملتی ہے جو معلوم ہونے اور نام پانے
کے بعد اسباب و علل قرار پاتی ہیں نوع و جنس کا کام دیتی ہیں حقائق اور
حدود اوسط بنتی ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ بغیر اس کے حکیم کا غور و فکر
کا طریقہ ناممکن ہوتا۔ بغیر اس کے وہ کبھی مماثل امثلہ کو جمع نہ کر سکتا
لیکن غیر معمولی ذہانت کے لوگوں میں یہ خود بخود بلا کسی غور و فکر کے عمل
کرتی ہے مماثل امثلہ خود بخود جمع ہو جاتی ہیں اور ایسا ذہن آن واحد میں
ایسی چیزوں کو متحد کر دیتا ہے جن کے مابین بعد المشرقین ہوتا ہے اور اسطرح
سے نقاط عینی کا مختلف حالات میں اور اک ہو سکتا ہے جس کو ایسا
ذہن کبھی نہ محسوس کر سکتا جو کلیتہً قانون مقارنت کے تابع ہوتا
ہے۔



نشانک نمبر ۶۶

نشانک نمبر ۶۶ اس کو ظاہر کرتی ہے۔ اگر موجودہ استحضار میں اس
 صاحب د اور س کو یاد دلاتا ہے جو صر کے حامل ہونے کے اعتبار سے
 ا کے مشابہ ہیں اور ان کو بسرعت یاد دلاتا ہے تو چونکہ صر کا تعلق اس قدر
 مختلف متلازمات کے ساتھ ہے یہ ممتاز ہو جائے گا اور ہم اس کی
 طرف بجائے خود اپنی توجہ کو مبذول کر سکیں گے۔

اگر معلم کے ذہن میں یہ باتیں اچھی طرح سے آگئی ہیں تو وہ اس امر
 کو تسلیم کرے گا کہ جس ذہن میں اس قسم کا طریق ایٹلاف زیادہ ہوگا اس کو
 چونکہ خصوصیات کے اقتباس کرنے میں سہولت ہوگی اس لئے وہ زیادہ
 استدلال و تفکر کر سکے گا اس کے برعکس جس کے ذہن میں استدلالی تفکر نظر
 نہ آئے اس میں غالب گمان یہ ہے کہ ایٹلاف مفارنت کا غلبہ ہوگا۔

طبائع لوگوں اور معمولی ذہانت کے اشخاص میں یہی فرق ہوتا ہے
 کہ ان میں ایٹلاف مشابہت بہت زیادہ قوی ہوتا ہے۔ طبائع لوگوں پر اس کا
 اطلاق استدلال کے علاوہ دیگر امور میں بھی ہوتا ہے۔
 بہانم کی قوت استدلال اور نسبت طبائع کو معمولی ذہانت کے شخص سے ہوتی ہے

وہی معمولی ذہانت کے شخص کو بہائم کی ذہانت سے ہوتی ہے۔ انسانوں سے اگر مقابلہ کیا جائے تو یہ بھی معلوم ہوتا ہے کہ حیوان نہ تو مجرد خصوصیات کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اور نہ ان میں اختلاف مشابہت ہوتا ہے غالب گمان یہ ہے کہ ان کے خیالات ایک مقرون شے سے دوسری مقرون ہم سے کہیں زیادہ یکسانی کے ساتھ منتقل ہو جاتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ان میں اختلاف تصورات ہمیشہ محض مقارنت کے ذریعہ سے ہوتا ہے لیکن جس تک بھی کوئی حیوان مقرون اتفاقات کے بجائے مجرد خصوصیات سے مصروف فکر ہو سکتا ہے اس حد تک اس کے متعلق یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ وہ صحیح انسانی معنی میں استدلالی ہے۔ مگر ایسا اس حد تک ہوتا ہے یہ امر بالکل غیر یقینی ہے۔ اتنا تو یقین ہے کہ بعض حیوانات مجرد خصوصیات کے تابع تو ہوتے ہیں اب یہ بات کہ وہ ذہنی طور پر ان کا اقتباس کرتے ہیں یا نہیں اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ وہ اشیا پر ان کی جنس کے اعتبار سے عمل کرتے ہیں۔ اس سے اتنا ضرور ثابت ہوتا ہے کہ بہائم کا ذہن اگر جنسیت کی تجرید نہیں کرنا تو اس پر تاکید ضرور کرتا ہے۔ ایک مقرون فرد جس کے خصوصیات میں سے کوئی نسیا یا دو مکند نہ ہو اور شے ہے۔ ایک خاصہ جس کا تعلق پوری توضیح کے ساتھ ہو رہا ہو اور جس کا نام اس کو ہر دوسری شے سے ممتاز کرتا ہو اور شے ہے۔ لیکن بالکل غیر محمل مقرون اور اس کی کامل تحلیل یعنی ایک خصوصیت کی عدم تجرید اور تجرید کامل کے مابین صد ہا درمیانی مدارج ہو سکتے ہیں ان مدارج میں سے بعض کا تو نام ہوتا ہے کیونکہ ان کا یقیناً ذہن میں استحضار ہوتا ہے ایسی جنس کے تصور کے لئے جس کی تجرید و تجرید ہر دو ہوتی ہو ڈاکٹر روپیٹزرسیدہ اور پروفیسر لائڈاکن ممبر نام تجویز کرتے ہیں اگر اے ڈاکٹر مصنف کامل تجرید کو منتشر کہتا ہے۔ میرے نزدیک نہ کچھ معنی میں ہے ہے اور نہ رسیدہ میں۔ لیکن ساتھ ہی یہ بھی ہے کہ گو دونوں لفظ ادنیٰ درجہ کے ہیں مگر ان سے نفسیات میں قطعی طور پر

اضافہ ہوتا ہے اس لئے میں نے بھی ان کا یہاں تذکرہ کر دیا ہے
میری رائے میں تو ڈاکٹر روسینز کے مندرجہ ذیل اقتباس میں لفظ سیدہ
کے بجائے لفظ موثر زیادہ کام دے گا۔
مرغابیاں زمین اور برف پر اترنے کے لئے پانی پراترنے سے
کچھ مختلف طریقہ اختیار کرتی ہیں۔ اور جو قسمیں بندی پر سے غوط لگاتی
ہیں وہ برف پر ایسا کبھی نہیں کرتیں۔ ان واقعات سے یہ ثابت ہوتا
ہے کہ حیوانات میں ایک سیدہ تو خشکی کے مطابق اور دوسرا تری کے مطابق
ہوتا ہے اسی طرح سے انسان سخت زمین یا برف پر غوط لگانے کی کوشش
نہ کرے گا اور نہ وہ پانی میں اس طرح سے کودے گا جس طرح سے
خشکی پر کودتا ہے۔ یہ الفاظ دیگر مرغابی کی طرح سے وہ بھی دو علیحدہ سیدے
رکھتا ہے جن میں سے ایک خشکی کے مطابق ہوتا ہے اور دوسرا تری کے
لیکن برعکس مرغابی کے وہ ان کا نام بھی رکھ سکتا ہے جس سے یہ دونوں
کلی کی سطح تک بلند ہو جاتے ہیں۔ جہاں تک عملی اغراض حرکت کا تعلق ہے
یہ امر چنداں اہمیت نہیں رکھتا کہ وہ اپنے کو کلی میں بدلے۔ لیکن اور
اہمیت سی بائیر۔ ایسی ہیں جن کی بنا پر اس کا اس قابل ہونا نہایت ہی
اہمیت رکھتا ہے۔

ایک اچھے شکاری کتے کا حال مجھے معلوم ہے کہ وہ لاتے وقت
پرندوں کو سمجھی نہ کاٹتا تھا۔ لیکن ایک دن کا ذکر ہے کہ وہ دو پرندوں
کو لادیا تھا جو اڑتے نہ سکتے تھے لیکن زندہ تھے اور ٹانگیں چلا رہے تھے
اس پر اس نے دیدہ و دانستہ ایک کے کاٹ لیا جس سے وہ مر گیا اسکو وہیں
پر چھوڑ دیا اور دوسرے کو زندہ اپنے مالک کے پاس لیکھا اور اسکو وہاں چھوڑ کر پہلے
کے لینے کے لئے واپس ہوا۔ اس صورت میں اس امر کا یقین نہ کرنا بالکل ناممکن معلوم
ہوتا ہے کہ اس قسم کے مجرد خیالات کتنے کے ذہن میں بسورت تمام نہ گذرے ہو
کہ اسے زندہ لے چلو۔ مارڈالو وغیرہ اب یہ کہ وہ محسوس تشاللات کچھ بھی ہوں جن کے
ساتھ یہ مجرد خیالات ملے ہوئے ہوں گے دوسری بات ہے اشیاء کے مخصوص اور اہم

پہلوں کے اعتبار سے عمل کا یقین ہونا استدلال کا اصل اصول ہے۔ لیکن حیوان بہت ہی کم خصوصیات کی موجودگی سے متاثر ہو سکتے ہیں کیونکہ یہ صرف ایسی خصوصیت ہو سکتی جن سے ان کی سبب سے زیادہ جبلی اغراض کا تعلق ہوتا ہے۔ وہ انسان کی طرح سے محض تفریح طبع کے لئے خصوصیات کو ملحوظ نہیں کرتے یہ اس کے توجیہ میں کیا جاسکتا ہے کہ حیوانوں میں اس قسم کا ایٹلاف مشابہت قطعاً مفقود ہوتا ہے ذہن انسانی کا خاصہ ہے۔ ایک شے کو دیکھ کر ممکن ہے حیوان کے ذہن میں وہ تمام چیزیں آجائیں جو اس کے پوری طرح سے مشابہ ہوں لیکن ایسی چیزوں کی طرف اس کا ذہن منتقل نہیں ہوتا جن کو اس سے خیف سی مشابہت ہوتی ہے تغیر متلازمات سے جو امتیازات ہوتے ہیں اور جو ذہن انسانی میں زیادہ ایٹلاف مشابہت کی بنا پر ہوتے ہیں ان کا حیوان کے ذہن میں کہیں بہت نہیں ہوتا۔ ایک پوری شے دوسری پوری شے کی طرف ذہن کو منتقل کر دیتی ہے اور ادنیٰ درجہ کے دو حصہ پلانے والے جانور خاصی طرح سے عمل کر لیتے ہیں اگرچہ یہ نہیں جانتے کہ وہ اس طرح سے کیوں کر رہے ہیں ان کے ذہنوں کا سب سے بڑا اور اصلی نقص یہ ہوتا ہے کہ ان کے تصورات غیر معمولی استیبار کی طرف منتقل نہیں ہوتے۔ وہ معمول کے غلام ہوتے ہیں اور ان کے فکر کے راستے مقرر ہوتے ہیں۔ اگر ادنیٰ سے ادنیٰ ذہانت کے انسان میں اس کے کتے کی ذہنیت ڈال دی جاسکتی تو اس کو یہ دیکھ کر حیرت ہوتی اس میں تخیل کس قدر مفقود ہے۔ اس میں اس کو ایسے افکار نہ ملتے جو مشابہ حالات کی طرف ذہن کو منتقل کر سکیں بلکہ وہ صرف عادی خیالات کی طرف ذہن منتقل کرتے غروب آفتاب سے بہا دروں کی موت کی طرف ذہن منتقل نہ ہوتا بلکہ کھانا یاد آئے گا۔ یہی وجہ ہے کہ صرف انسان ہی مابعد الطبیعیاتی حیوان ہے۔ اس امر پر حیرت کرنا کہ عالم جیسا کہ ہے ایسا کیوں ہے اس کے مختلف ہونے کے تصور کو مستلزم ہے۔ اور حیوان جو اپنے

تمثل میں واقعی کے موجود سلسل کو توڑ کر کبھی سیال حالت میں تحلیل نہیں کرنا اس کو اس قسم کا تصور نہیں ہو سکتا۔ وہ دنیا کو محض فرض کر لیتا ہے اور اس کو اس پر کبھی حیرت نہیں ہوتی اور

باب ۲۳

شعور و حرکت

ہر قسم کا شعور حرکی گذشتہ ابواب میں صرف داخلی اعمال و نتائج پر بحث ہوئی تھی مگر امید ہوتا ہے

کہ ان کا آخری نتیجہ کسی نہ کسی قسم کی جسمانی حرکت پر ہونا چاہئے کیونکہ مرکز کا ہیجان برائے اندہ اعصاب کے ذریعہ سے عضلات کی طرف بہہ جاتا ہے۔ عضویاتی نقطہ نظر سے کل نظام عصبی ایک طرح کی مشین ہے جو ہیجانوں کو روات عمل میں منتقل کر دیتی ہے اور ہماری زندگی کا محض عقلی حصہ اس مشین کے وسطی یا مرکزی اعمال کے ساتھ وابستہ ہوتا ہے۔ اب ہم آخری نتیجہ اعمال یعنی جسمانی حرکات سے بحث کرنے ہیں اور یہ بتاتے ہیں ان حرکات کے وقت شعور کی کیا حالت ہوتی ہے؟

درآمدہ اعصاب پر جو ارتسام بھی ہوتا ہے۔ اس سے برائے اندہ اعصاب کی طرف اخراج ضرور ہوتا ہے خواہ تو اس کا علم ہو یا نہ ہو مستثنیات سے قطع نظر کہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ ہر ممکن احساس سے حرکت پیدا ہوتی ہے اور کل نظام یعنی اس کا ہر حصہ حرکت کرتا ہے۔ جب ہم کسی دھماکے یا بجلی

کی کوند کی بنا پر چونک پڑتے ہیں یا کوئی ہمارے گدگدی اٹھا دیتا ہے تو جو کچھ ان حالتوں میں نمایاں طور پر ہوتا ہے وہ نامعلوم طور پر ہر حس کے ساتھ ہوتا ہے۔ خیف حسوں سے ہم کیوں نہیں چونک پڑتے اور ان کی گدگدی کیوں نہیں محسوس کرتے اس کی وجہ کچھ تو یہ ہوتی ہے کہ ان کی مقدار بہت کم ہوتی ہے کچھ یہ کہ ہم ان کے عادی ہو کر بے حس سے ہو جاتے ہیں۔ عرصہ ہوا کہ پروفیسر پین نے اس عام اخراج کے منظر کا قانون انتشار نام رکھا تھا اور اس کو اس طرح سے بیان کیا تھا وہ جب کسی ارتسام کے ساتھ اس کا احساس بھی ہوتا ہے تو متوجات دماغ پر پھیل جاتے ہیں جس سے آلات حرکت میں ایک عام ہیجان ہوتا ہے اور احتیاجی متاثر ہوتے ہیں۔

ہر ارتسام بلا استثنا عصبی مرکزوں کے ذریعہ سے منتشر ہوتا ہے لیکن مرکز میں نئے توج کے گزرنے سے بسا اوقات یہ ہوتا ہے کہ یہ کسی ایسے عمل میں خلل انداز ہو جاتا ہے جو مرکز میں پہلے سے جاری تھا۔ اور اس کا خارجی نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ جو جسمانی حرکات معرض وقوع میں تھیں وہ رک جاتی ہیں۔ جب یہ ہوتا ہے تو اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا دوسرے راستوں سے گزرنے کی بنا پر بعض راستے خالی ہو جاتے ہیں مثلاً چلتے وقت ہم اچانک کسی عجیب و غریب آواز کو سن کر یا کسی عجیب و غریب منظر کو دیکھ کر یا کسی خاص بو کو محسوس کر کے یا کسی خیال کے آجانے کی بنا پر اچانک ٹھٹک جاتے ہیں کیونکہ یہ ہماری توجیرستولی ہو جاتا ہے۔ لیکن ایسے واقعات بھی ہیں جن میں اعضائے جمائی کا عمل مراکز کی وجہ سے نہیں رکتا بلکہ ان مرکزوں کے ہیجان پر مبنی ہوتا ہے جو حوالی کی طرف روکنے والے توج کو خارج کرتے ہیں مثلاً جب ہم چونک پڑتے ہیں تو ہمارا قلب ایک لمحہ کے لئے رُک جاتا ہے یا اس کی رفتار میں کمی آجاتی ہے۔ اور پھر اور بھی زور کے ساتھ دھک دھک کرنے لگتا ہے۔ قلب کی رفتار میں جو ذرا دیر کے لئے رکاوٹ ہوتی ہے اس کی وجہ

یہ ہوتی ہے کہ برآمدہ توج عصب المتعد سے قلب کی طرف جاتا ہے اس عصب کی یہ خاصیت ہے کہ جب یہ مہترج ہوتی ہے تو اس سے قلب کی حرکت یا تورک جاتی ہے یا بہت بڑھ جاتی ہے۔ اگر اس عصب کو کاٹ دیا جائے تو پھر چونک پڑنے کی عادت جانی لہتی ہے کہ

بالعموم ارتسام حسی کا اثر روکنے اور دبانے والے اثرات پر غالب آتا ہے اس لئے ہم اجمالاً کہہ سکتے ہیں کہ اخراجی توج سے جسم کے ارتسام حصول میں حرکت روخا ہو جاتی ہے۔ کسی ایک حس کے کل جتنے اثرات ہو سکتے ہیں ان سب کی تحقیق پر ہنوز علمائے عضویات قادر نہیں ہو سکے ہیں گزشتہ چند سال نے اس میں شک نہیں کہ ہماری معلومات میں بہت کچھ اضافہ کیا ہے اور اب اس امر کے متعلق ہمارے پاس اختیاری ثبوت موجود ہیں کہ خفیف سی حس سے بھی حرکت قلب شریانی دیاؤ نفس عرق غلظہ پتلی مثانہ امعاء رحم اور عضلات ارادی کے انقباض کی کیفیت و کیفیت میں فرق واقع ہوتا ہے۔ مختصر یہ کہ ایک عمل جہاں بھی کہیں شروع ہو وہ مرکزوں اور تمام اعضائے جسمانی میں پھیل جاتا ہے اور کسی نہ کسی طرح سے کل جسم کو متاثر کرنا ہے جس سے اس کی فعلیت یا توج زیادہ ہو جاتی ہے اور یا کم ہو جاتی ہے۔ اس کی حالت کچھ ایسی ہوتی ہے کہ گویا مرکزی عصبی مادہ عمدہ موصل کے مانند ہوا اور بجلی سے بھرا ہوا ہو جس کے کسی حصہ کے ثنادر اس وقت تغیر نہیں ہو سکتا جب تک کہ اس کو ایک ہی وقت میں ہر حکمتغیر نہ کر دیا جائے ہر سینڈرنے ایک عمدہ حیوانیاتی تبصرے سے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تمام وہ مخصوص حرکات جو اب اعلیٰ درجہ کے ترنی یافتہ حیوان کر سکتے ہیں دراصل انقباض و امتداد کی دو سادہ حرکتوں سے پیدا ہوتی ہیں جن میں ادنیٰ درجہ کے حیوانوں کا کل جسم حصہ لیتا ہے۔ رجحان انقباض ان تمام تحفظی تحریکات اور روایات عمل کا نتیجہ ہے جو بعد میں ترنی کرتی ہیں جن میں پرواز بھی شامل ہے۔ اس کے برعکس رجحان امتداد جبکہ یاہ قسم کی تحریکوں اور جبلتوں میں تقسیم ہو جاتا ہے جس میں کھسانا

اڑنا جنسی فعل وغیرہ داخل ہیں۔ میں اس کو ایک قسم کی ارتقائی دلیل کے طور پر نقل کرتا ہوں جو سیکانکی استدلال کے ساتھ اس امر کی توجیہ کرتی ہے توجہ کو جیسا کہ امثالہ سے ثابت ہے منتشر ہی ہونا چاہئے۔
 اب میں ان حرکات کی ممتاز اقسام پر ذرا تفصیل کے ساتھ بحث کروں گا جو دماغی ذہنی تغیر پر مبنی ہوتی ہیں۔ یہ مندرجہ ذیل ہیں :-

(۱) جذبی اطہارات

(۲) جبلی یا تسلیقی افعال

(۳) ارادی افعال

اور ان میں سے ہر ایک کو ایک باب میں بیان کیا جائے گا۔

باب

جذبہ

جذبہ اور جبلت | ماحول کی کسی خاص شے کی موجودگی میں ایک خاص قسم کے رجحان احساس کا نام جذبہ ہے اور ایک خاص قسم کے رجحان عمل کا نام جبلت ہے۔ لیکن جذبات کے ساتھ ان کے مظاہر یعنی جسمانی حرکات بھی ہوتی ہیں جس میں ممکن ہے عضلات نہایت شدت کے ساتھ عمل کریں مثلاً جیسا کہ غصہ اور خوف کی حالت میں ہوتا ہے۔ اس لئے اکثر صورتوں میں جذبی حالت اور جبلت رد عمل (جو ایک ہی شے سے ہو سکتے ہیں) میں امتیاز کرنا ایک حد تک وقت طلب ہوتا ہے۔ خوف کو جبلت کے باب میں بیان کیا جائے یا جذبات کے باب میں اس سوال کا جواب علمی نقطہ نظر سے کسی اصول پر مبنی نہیں ہو سکتا بلکہ اس کا تصفیہ عملی سہولت سے ہو سکتا۔ داخلی ذہنی حالتیں ہونے کی حیثیت سے جذبات بالکل ناقابل بیان ہوتے ہیں۔ علاوہ بریں ان کے متعلق بیان و تشریح بھی بے سود ہے کیونکہ متعلم اس امر سے تو پہلے ہی سے واقف ہے کہ ان کا کس طرح سے احساس ہوتا ہے جو چیزیں ان کی محرک ہوتی اور جن روات عمل کا یہ باعث ہوتے ہیں ان سے اگر ان کے علاقے کا

ذکر کرتے لگیں تو اس کے لئے خود ایک مستقل کتاب لکھنے کی حاجت ہوگی۔ ہر وہ شے جو جبلت کو ہيجان میں لاتی ہے جذبہ کو کبھی برا بھونکتا کرتی ہے۔ صرف اس قدر امتیاز کیا جاسکتا ہے کہ جس ردعمل کو جذبہ کہتے ہیں وہ خود موضوع کے جسم ہی میں ختم ہو جاتا ہے۔ برخلاف اس کے جس ردعمل کو جبلت کہتے ہیں وہ بڑھ کر ہيجان پیدا کرنے والے معروض سے عملی تعلقات پیدا کر سکتی ہے۔ جبلت اور جذبہ دونوں میں معروض کی محض یاد یا خیال ہيجان کے لئے کافی سبب بن سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی توہین کے موقع پر اس قدر غضبناک نہ ہو جتنا کہ اس توہین کا خیال کر کے بعد میں غضبناک ہو جائے۔ اسی طرح سے ممکن ہے کہ ایک شخص اپنی مردہ ماں کو دیکھ کر جوشِ محبت سے زیادہ متاثر ہو اور اس کو اس کی زندگی میں کبھی اس قسم کا جوش نہ آیا ہو۔ باقی باب میں میں لفظ معروض جذبہ ایسی شے جو طبعی طور پر موجود ہے اور ایسی شے جس کا محض خیال ہو دونوں کے لئے بلا کسی امتیاز کے استعمال کرونگا۔

جذبہ کی لاتعداد اقسام ہیں۔ اخصہ خوفِ محبت، نفرت، خوشی، شرم، فخر، غرور اور ان کی اقسام کو جذبات کثیف کہہ سکتے ہیں کیونکہ ان کے ساتھ مقابلتہ شدید جسمانی ردعمل وابستہ ہوتے ہیں۔ جذبات لطیف اخلاقی علمی جاہلیاتی احساسات ہیں اور ان کا جسمانی ردعمل مقابلتہ بہت کم شدید ہوتا ہے۔ جذبہ کی مختلف اقسام اور اس کے معروضات و حالات کے بیان محض ہی کو جتنا چاہو طول دے سکتے ہو۔ جذبات کے اندرونی امتیازات غیر متناہی طور پر ایک دوسرے سے ملتے ہیں اور یہ ایک حد تک داخل زبان ہو گئے ہیں مثال کے طور پر ان مرادفات کو لو نفرت، عداوت، پرخاش، گھن، حقارت، عناد، کینہ وغیرہ لغات مرادفات ان میں امتیاز کرتے ہیں اور نفسیات کی درسیہ کتب بھی۔ حقیقت تو یہ ہے کہ جرمن زبان کی نفسیات کی اکثر درسیہ کتب کا باب جذبات لغت مرادفات کے ہی مساوی ہوتا ہے۔ لیکن ایک شے پر عرق ریزی کرنے کی

بھی حد ہوتی ہے۔ اور اس ضرورت سے زیادہ کاوش کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ ڈیکارٹ سے لے کر بیچے تک یہ موضوع تشریحی و بیانی بحثوں سے بھر گیا ہے اور نفسیات کا سب سے زیادہ تھکا دینے والا حصہ ہے۔ یہ صرف اکتا دینے والا ہی نہیں بلکہ تم کو یہ امر محسوس ہو گا کہ اس کی تقسیم زیادہ تر یا تو فرضی و مصنوعی ہے یا غیر ضروری ہے اور اس کے صحیح ہونے کے دعویٰ جھوٹے ہیں۔ لیکن بد قسمتی سے جذبات کے متعلق نفسیات میں کوئی ایسی تجرید نہیں جو محض بیانی و تشریحی ہی نہ ہو۔ ناولوں میں جذبات کو جس طور سے بیان کیا جاتا ہے کہ ہم کو اس سے دلچسپی ہوتی ہے، کیونکہ ہلکوانسے سابقہ پڑتا ہے اور ہم میں وہ جذبات ہوتے ہیں۔ ان سے ہم ان معروضات اور مواقع سے واقف ہو جاتے ہیں جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں اور تامل کا ذرا سا اشارہ بھی اگر اس کے کسی صفحہ پر ہوتا ہے تو اس پر فوراً ہی اور نہایت محسوس طور پر جواب ملتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ضرب المثلی فلسفہ کی ادبی تصنیفات ہماری جذباتی زندگی پر روشنی ڈالتی ہیں اور ان سے بھی ہمیں ایک عارضی خوشی حاصل ہوتی ہے۔ لیکن جس حد تک جذبات کی علمی نفسیات کا تعلق ہے اگر میں اس موضوع پر کتابیں پڑھ پڑھ کے اپنا دماغ بھی خالی کر دیتا تو بھی ان کا دوبارہ پڑھنا ایسا ہی بیہودہ ہوتا جیسا کہ کسی شو پہنار کے کھیت پر بیچکر جانوں کی شکل و صورت کے زبانی بیان کو پڑھنا۔ ان کتابوں میں مرکزی لفظ نظر یا استخراجی یا اختراعی اصول کہیں نہیں ملتا۔ یہ غیر محتمم طور پر امتیاز تحقیق کرتی چلی جاتی ہیں اور کبھی دوسری منطقی سطح تک نہیں پہنچتیں۔ حالانکہ صحیح معنی میں جو علمی کارنامے ہیں ان کا کمال یہ ہے کہ عمیق تر سطحات تک پہنچتے چلے جائیں۔ کیا جذبات کی صورت میں اس انفرادی بیان کی سطح سے نکلنے کا کوئی راستہ نہیں ہے میرے خیال میں اگر دیکھا جائے تو اس سے نکلنے کا راستہ ہے تو ان کے تنوع کی وجہ

نفسیات میں جذبات کے متعلق وقت یہ ہے کہ انکو باکھل
 علمدہ علمدہ خیال کر لیا گیا ہے۔ جب تک ان کو تاریخ

طبعی کی قدیم غیر متغیر انواع کی طرح سے ابدی و مقدس نفسی وحدتیں خیال کیا جائے گا اس وقت تک زیادہ سے زیادہ ان کے ساتھ یہ ہو سکتا ہے کہ نہایت ادب کے ساتھ ان کی علمدہ و علمدہ خصوصیات اثرات کی فہرست تیار کرنی جائے لیکن اگر ہم ان کو کلی اسباب کے نتائج خیال کریں جس طرح سے اب انواع کو وارث و تغیر کے نتائج کہا جاتا ہے، تو محض انہی کے لئے اور فہرست بنانے کی چند ان اہمیت نہیں رہتی۔ اگر ایسی سطح مل جائے جو سونے کے انڈے دیتی ہو تو پتھر انڈے کی شکل و صورت بیان کرنا معمولی بات ہے۔ اب میں آئندہ چند صفات پر جذبی احساس کا ایک نہایت ہی عام سبب بیان کروں گا اور آبداء اپنے بیان کو جذبات کثیف تک محدود

رکھوں گا۔
جذبات کثیف ان جذبات کے متعلق قدرتی طور پر یہ خیال ہوتا ہے کہ میں احساس علامت کسی واقعہ کا ذہنی ادراک ایک طرح کے ذہنی تاثر کا جسمانی سے پیدا ہوتا ہے۔ باعث ہوتا ہے جس کو جذبہ کہتے ہیں اور یہ آخر الذکر ذہنی حالت جسمانی علامت کا باعث ہوتی ہے اس کے برعکس میرا نظریہ یہ ہے کہ پہچان کن واقعہ کے ادراک کے ساتھ ہی براہ راست جسمانی تغیرات شروع ہو جاتے ہیں اور ان تغیرات کا جو احساس ہم کو ہوتا ہے اسی کا نام جذبہ ہے۔ عقل کہتی ہے کہ ہماری دولت چھن جاتی ہے اسلئے ہم متاسف ہوتے اور روتے ہیں۔ جھگڑ میں ہم کو کچھ نظر آتا ہے اس سے ہم خوف زدہ ہوتے اور بھاگتے ہیں۔ حریف ہماری توہین کرتا ہے ہم کو غصہ آتا ہے اور ہم اس کو مارتے ہیں۔ جس اقتراضیہ کی مجھے حمایت کرنی ہے وہ یہ کہتا ہے یہ ترتیب صحیح نہیں ہے۔ ایک ذہنی حالت سے فوراً ہی دوسری ذہنی حالت پیدا نہیں ہو جاتی ان کے باہین علامت جسمانی کا حامل ہونا ضروری ہے اور زیادہ معقول ترتیب یہ ہوگی کہ ہمیں رنج ہوتا ہے اس لئے کہ ہم روتے ہیں غصہ اس لئے آتا ہے کہ ہم مارتے ہیں خوف زدہ اس لئے ہوتے ہیں کہ ہمارے جسم میں رعشہ پڑ جاتا ہے۔ یہ نہیں کہ ہم

اس لئے روتے مارتے یا کا پنتے ہیں کہ ہمیں رنج ہوتا ہے یا غصہ آتا ہے یا ڈر لگتا ہے۔ اگر ادراک کے بعد جسمانی مظاہر و علائم ہوں تو یہ اپنی نوعیت کے اعتبار سے بالکل وقتی ہوگا اور اس سے جذبی رنگ اور گرمی مفقود ہوگی۔ اگر ایسا ہو تو ہم ریچھ کو دیکھیں اور بھاگ جانا مناسب سمجھیں چاہی تو زمین ہوا اور مارنا ہی مناسب خیال کریں۔ لیکن ہم کو واقفاً خوف یا غصہ کا احساس نہ ہونا چاہیے۔ اگر افزائش کو اس طرح بے ڈھنگے پن سے بیان کیا جائے تو یقین ہے کہ جو شخص اس کو سینگا فوراً ہی اس سے انکار کر دیگا۔ حالانکہ اس کی پیچیدگی دور کرنے کے لئے کسی طبل طبل یا دو راز کار تقریر کی ضرورت نہیں بلکہ ممکن ہے کہ اس طرح سے اس کی صحت کا بھی یقین آجائے پڑے۔

ابنداً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ خاص خاص ادراک ایک قسم کے فوری جسمانی اثر کی بنا پر جذبہ یا جذبی تصور کے پیدا ہونے سے پہلے عام جسمانی اثرات پیدا کرتے ہیں۔ نظم ڈرامے یا کسی بہادری کی داستان کے سنتے وقت اکثر ہمیں یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ جسم میں اچانک سنسنی ہو جاتی ہے یا دل دھڑکنے لگتا ہے یا دل بھر آتا ہے اور یہ حالتیں کبھی کبھی ہم پر غیر متوقع طور پر طاری ہو جاتی ہیں۔ گانا سنتے وقت ایسا اور کبھی زیادہ ہوتا ہے۔ اگر جنگل میں اچانک کوئی سیاہ سی شکل حرکت کرتی ہوئی نظر آئے تو اس سے پہلے کہ ہمارے ذہن میں خطرہ کا کوئی خاص تصور پیدا ہو ہمارا دل دھک سے ہو کر رہ جاتا ہے اور ہم اپنا سانس روک لیتے ہیں۔ اگر ہمارا کوئی دوست کھڑکی کے کنارہ پر جائے تو ہم کو ”اب خیر نہیں“ کا مشہور احساس ہوتا ہے۔ ہم خود بخود پیچھے کو ہٹ جاتے ہیں اگرچہ اس امر کا بالکل یقین ہوتا ہے کہ وہ کسی قسم کے خطرہ میں نہیں ہے اور نہ اس کے گرنے کا ہم کو کوئی مہینر تخیل ہوتا ہے۔ مجھے اچھی طرح سے یاد ہے کہ بچپن میں جب میری عمر کوئی سات آٹھ برس کی ہوئی کہ گھوڑے کے خون بہتے ہوئے دیکھ کر مجھے شائبہ آتا اور حیرت مٹتی کہ مجھے غش کیوں آگیا۔ خون ایک ڈول میں جمع ہو رہا تھا جس میں ایک لکڑی پڑی ہوئی تھی۔ اگر میرا حافظہ مجھے دہوکہ نہیں دیتا تو

میں نے لکڑھی کو اس میں چلایا اور خون کو لکڑھی پر سے ٹپکتے ہوئے دیکھا مجھے اس وقت طفلانہ استعجاب کے سوا اور کسی امر کا احساس نہ تھا لیکن اچانک میری آنکھوں کے سامنے اندازہ آگیا اور مجھے کسی امر کا ہوش نہ رہا میں نے کبھی یہ نہ سنا تھا کہ خون کو دیکھ کر آدمی بیہوش ہو جاتا ہے یا جی متلانے لگتا ہے۔ مجھے اس سے کسی قسم کی وحشت یا خوف کا احساس نہ تھا اس لئے مجھے اچھی طرح یاد ہے کہ اتنی چھوٹی سی عمر میں بھی بعد میں مجھے اس امر پر پڑی حیرت ہوئی کہ ایک ڈول بھر سرخ سیال شے کی موجودگی محض نے مجھ میں اس قسم کے شدید جسمانی اثرات کیونکر پیدا کر دیئے؟

اس امر کا بہترین ثبوت کہ جذبہ کا قریبی سبب کوئی قطعی اثر ہے جو اعصاب پر پڑتا ہے امراض کے ان واقعات سے ملتا ہے جن میں جذبہ بے مقصد رہ جاتا ہے۔ میرے نظریہ میں سب سے بڑی خوبی یہ ہے کہ اس کے ذریعہ سے ہم نہایت ہی آسانی کے ساتھ امراضی حالتوں اور معمولی حالتوں کو ایک ہی اصول کے ماتحت بیان کر سکتے ہیں۔ ہر پاگل خانہ میں ہم کو ایسے مریض ملتے ہیں جو بلاوجہ خوف غصہ رنج یا غرور میں مبتلا ہوتے ہیں اور ایسی مثالیں بھی ملتی ہیں جو پورے خارجی اثرات کے موجود ہونے کے باوجود بھی جذبہ میں مبتلا نہیں ہو سکتے پہلی حالت میں تو ہم کو یہ ماننا پڑیگا کہ عصبی آلات کسی ایک عصبی جہت میں اس قدر ذکی ہیں جو جانے ہیں کہ تقریباً ہر چیز خواہ وہ کتنا ہی ناکافی وغیر صحیح کیوں نہ ہو ان کو اس جہت میں پہنچ کر دیتا ہے اور احساسات کا وہ مرکب پیدا کر دیتا ہے جس کا جذبہ کا جذبہ نفسی بنا ہوا ہوتا ہے۔ مثلاً کوئی شخص لبا سانس نہیں لے سکتا دل اس کا دھڑکتا ہے سینہ و شکم میں اس کے ایسا تغیر محسوس ہوتا ہے جو قلبی پریشانی کے وقت ہوتا ہے خاموش بیٹھنے اور دوک جالنے کا رجحان اس سے ظاہر ہوتا ہے اس کے ساتھ اس میں اور ایسے احتیاطی اعمال پورے ہیں جن کا فی الحال ہم کو علم ہی نہیں اور یہ سب خود بخود اور بلاوجہ ہو رہے ہیں لیکن ان سب کا مجموعی اثر اس

پر یہ ہو گا کہ وہ جذبہ خوف کو محسوس کرے گا اور دہمی خوف کا مریض ہو گا۔
 میرے ایک دوست اس مرض میں مبتلا تھے ان کا بیان یہ ہے کہ
 مجھے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ تمام قصہ قلب اور آلات تنفس کے گرد
 ہوتا ہے۔ جب کبھی اس مرض کا دورہ ہوتا ہے تو میری نوپہی کو شش ہوتی
 ہے کہ سانس کو قابو میں کروں اور قلب کو سکون دوں۔ جس وقت میں
 سانس بے بے نینے لگتا ہوں تو واقعہ یہ ہے کہ خوف دور ہو جاتا ہے؛
 اس حالت میں جذبہ جسمانی حالت کے احساس کے علاوہ اور

کچھ نہیں ہے اور اس کی علت خالصتہً جسمانی ہوتی ہے؛
 دوسری قابل غور بات یہ ہے کہ ہر جسمانی تغیر خواہ وہ کسی قسم کا بھی
 ہو اسی وقت شدت یا خفت کے ساتھ محسوس ہوتا ہے جسوقت اس کا
 وقوع ہوتا ہے۔ اگر متعلم نے اس طرف کبھی توجہ نہیں کی ہے تو اس کیلئے
 یہ تحقیق کرنا کہ خود مجھ میں ایسے کتنے مقامی جسمانی احساسات ہیں جن کو
 میں اپنی مختلف جذبی حالتوں سے مخصوص سمجھ سکتا ہوں خالی از دیکھسی نہ ہو گا
 اس سے یہ امید کرنا تو بیجا ہے کہ وہ اس قسم کی تخیل کے لئے کسی شدید
 جذبی ہیجان کو روکنے پر قادر ہو سکے گا۔ لیکن جن حالتوں میں شدت زیادہ
 نہیں ہوتی ان کا تو وہ مشاہدہ کر سکتا ہے اور جو بات خفیف حالتوں کے
 متعلق صحیح معلوم ہو اس کو ہم شدید حالتوں کے متعلق ہی صحیح مان سکتے
 ہیں۔ ہمارا کل جسم محسوس طور پر زندہ ہے اور اس کا ہر حصہ اس حس
 شخصیت میں جو ہم میں سے سب کے ساتھ ہوتی ہے اپنا احساس شریک
 کرتا ہے خواہ وہ خمی ہو یا جلی خوشگوار ہو یا تکلیف دہ یا شکوک یا مگر کسی قدر
 حیرت کے قابل ہے کہ کیسی چھوٹی چھوٹی چیزیں حیثیت کے ان مرکبات
 کو واضح اور نمودار کرتی ہیں۔ خفیف سے تکلیف میں بھی یہ بات آسانی کے
 ساتھ مشاہدہ کی جاسکتی ہے کہ آنکھیں اور بارہ و منقبض ہوتے ہیں جسوقت
 ذرا دیر کے لئے طبیعت پریشان ہوتی ہے تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ حلق
 میں کوئی شے اٹکی ہوئی ہے جو جھلکتے وقت گلے کے صاف کرنے یا خفیف

کھانسنے پر مجبور کرتی ہے۔ اسی طرح اور جتنی مثالیں لو ان کے متعلق کچھ نہ کچھ کہا جاسکتا ہے۔ ان عضوی تغیرات کی جو مختلف ترتیبات ہو سکتی ہیں ان سے یہ بات واضح معلوم ہوتی ہے کہ جذبہ کی کوئی قسم جسمانی رد عمل کے بغیر حیثیت مجموعی ایسی عدم المثال نہیں ہو سکتی جیسی کہ خود ذہنی حالت ہوتی ہے۔ اجزاء متغیرہ کی تعداد عظیم کسی ایک جذبہ کے کامل اظہار کے اعادہ کو بہت ہی دشوار کر دیتی ہے۔ ممکن ہے ہم عضلات ارادی میں تو اس کو معلوم کر سکیں لیکن جلد غد و داور احشاء میں ناکام رہیں۔ جس طرح مصنوعی جھینک میں سے حقیقت کا کچھ جزو معدوم ہوتا ہے اسی طرح غم یا جوش کا اگر معمولی سبب نہ ہو تو یہ کچھ کھو گھلا اور بے سفر سا معلوم ہو گا۔

اب میں اپنے نظریہ کا سب سے اہم جزو بیان کرتا ہوں جو یہ ہے کہ اگر ہم کسی شدید جذبہ کا تصور کریں اور پھر اپنے شعور سے اس کی تمام علامات جسمانی نکال ڈالیں تو ہم کو یہ معلوم ہو گا کہ اس کے بعد کچھ بھی باقی نہیں رہا یعنی وہ ذہنی مادہ بھی باقی نہیں رہتا جس سے جذبہ بن سکے محض اور اک کی سرد اور بے غرض حالت باقی رہ جاتی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اکثر لوگوں سے جب اس کے متعلق پوچھا جاتا ہے تو وہ اپنے نال سے اس بیان کی تائید کرتے ہیں لیکن بعض ایسے بھی ہیں جن کو اس امر پر اصرار ہے کہ ہمارے نال سے اس کی تصدیق نہیں ہوتی۔ بعض لوگوں کے پینلہ بھی سمجھ میں نہیں آتا۔ جب ان سے یہ درخواست کی جاتی ہے کہ ہنسی کے تمام احساس اور ہنسنے کے کل رجحان کو ایک شے کے مضحکہ خیز ہونے کے شعور سے نکال ڈالو اور بتاؤ کہ اس کے مضحکہ خیز ہونے کا احساس کس شے سے مشابہ ہے آیا یہ اس اور اک سے کچھ زیادہ ہے کہ یہ چیز مضحکہ خیز اشیا کی جماعت سے تعلق رکھتی ہے تو وہ جو اب اسی امر پر اصرار کرتے ہیں کہ جو بات تم کہتے ہو وہ تو قطعاً ناممکن ہے ہم تو جب مضحکہ خیز شے کو دیکھیں گے تو لازمی طور پر ہنسی اس میں شک نہیں کہ ایک مضحکہ خیز شے کو دیکھنا اور ہنسی کے رجحان کو دبا دینا کچھ آسان کام نہیں ایک جذبہ

حالت میں جب اپنے اوج کمال پر ہو تو اس وقت سے بعض عناصر احساس کمال ڈالنا اور پھر پوچھنا کہ باقی کیا بچا ایک محض خیالی امر ہے۔ اس کے باوجود میرا یہ خیال ہے کہ جو لوگ اس مسئلہ کو صحیح معنی میں سمجھ گئے ہیں وہ نظریہ بالا سے ضرور متفق ہونگے۔ خیال کرنے کی بات ہے کہ اگر خوف سے قلب کی حرکت تیز نہ ہو سانس نہ چھو لے ہو نہ ٹنڈ نہ کانپیں ہاتھ پاؤں کمزور نہ پڑ جائیں رواں کھڑا نہ ہو جائے احتیاء میں قراقر نہ ہو تو یہ کس قسم کا جذبہ خوف ہو گا۔ کم از کم میں تو اس کا تخیل نہیں کر سکتا۔ کیا کوئی شخص ایسی حالت غضب کا تصور کر سکتا ہے جس میں نہ تو سینہ میں جوش ہو نہ چہرہ پر سرخی ہو نہ نتھنے پھیلے ہوئے ہوں نہ دانت کچکھائیں نہ تشدد آمیز عمل کی طرف رجحان ہو بلکہ اس کے بجائے عضلات ڈھیلے ہوں متفس معمول کے مطابق ہو چہرہ پر اطمینان کے آثار ہوں۔ کتاب ہذا کا مصنف تو کم از کم ایسے غصہ کا تصور نہیں کر سکتا۔ جو وہی علامات غضب کی جس مفقود ہوتی ہے تو غصہ بھی کا ذور ہو جاتا ہے۔ اگر کوئی شے اس کی جگہ لیتی ہے تو وہ کوئی بے جوش اور ٹھنڈے دل کا فیصلہ ہوتا ہے جو صرف ذہنی حلقہ تک محدود ہوتا ہے۔ اور یہ کچھ اس قسم کا ہوتا ہے کہ فلاں شخص یا اشخاص اپنی خطاؤں کی پاداش میں مستوجب سزا ہیں۔ یہی حال غم کا ہے اگر آنسو نہ بہتے ہوں سبکیاں نہ آئیں دل اندر ہی اندر بیٹھتا ہو محسوس نہ ہو سینہ کی ہڈی میں درد نہ ہو تو یہ کیسا غم ہو گا یہ ایک بے احساسی کا دو تو ہو گا کہ یہ حالات قابل افسوس ہیں۔ جس جذبہ کو بھی ہو اس کے متعلق یہی نتیجہ نکلے گا۔ اگر انسانی جذبہ کو اس کے ظاہری آثار و عملات سے علیحدہ کر لیا جائے تو یہ محض صفر ہی رہ جاتا ہے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ ایسا کرنا محال کو ممکن کرتا ہے یا یہ کہ روح کو بے جسم زندہ رہنے پر مجبور کرتا ہے۔ لیکن میں یہ ضرور کہتا ہوں کہ جذبہ کا اس کے جسمانی احساسات کے بغیر تصور نہیں کر سکتے۔ جس قدر غور سے میں اپنی حالتوں کا مطالعہ کرتا ہوں اسی قدر مجھے اس امر کا یقین ہوتا جاتا ہے مجھ میں جتنے

کثیف جذبات و تاثرات ہیں وہ درحقیقت ان جسمانی تغیرات سے بنے ہیں اور انھیں پریشانگیوں کی علامت یا نتائج کہتے ہیں اور اسی قدر مجھ پر یہ بات واضح ہوتی جاتی ہے کہ اگر میرا جسم بے حس ہو جائے تو میں شدید یا خفیف کسی قسم کے بھی تاثر کو محسوس نہ کر سکوں اور سردی زندگی صرف وقوفی اور تقطعی قسم ہی کی رہ جائے۔ اس قسم کی زندگی ممکن ہے قدیم حکماء کا معیار ہو لیکن جو لوگ پرستش حسیت کے احیاء کے چند نسلوں کے بعد پیدا ہوئے ہیں وہ اس کا شوق نہیں رکھ سکتے؛

اس نظریہ کو مادی یہ نظریہ ان نظریات سے تو کم و بیش مادی نہیں ہے جو نہ کہنا چاہئے یہ کہتے ہیں کہ ہمارے جذبات عصبی اعمال کی بنا پر پیدا ہوئے ہیں۔ جب تک کہ یہ عام الفاظ میں بیان کیا جائیگا

اس وقت تک تو کتاب ہذا کے قارئین میں سے غالباً کوئی اس کی مخالفت نہ کرے گا۔ جس نظریہ کی یہاں تائید کی جا رہی ہے اگر کسی کو اب بھی اس میں مادیت نظر آئے تو اس کی وجہ یہ ہوگی کہ اس میں خاص اعمال سے مدد دیکھنی ہے۔ یہ اعمال حسی ہیں جن کو خارجی واقعات درآئندہ تموجات کے ذریعہ سے پیدا کرتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ فلاطون پسند ان نفسیات ان اعمال کے متعلق یہ کہتے ہیں کہ ان میں کچھ رکاکت سی پائی جاتی ہے۔ لیکن داخلی طور پر ہمارے جذبات جو کچھ ہیں وہی رہیں گے۔ ان کے ظہور کی عضو یاتی وجہ ان میں تغیر پیدا نہیں کر سکتی۔ اگر کسی عضو یاتی نظریہ کا آغاز کی رو سے یہ عمیق خالص عینیت اور روحانی واقعات ہیں تو یہ اس حسی نظریہ کی بنا پر کچھ کم عمیق خالص روحانی اور قابل لحاظ نہیں ہو جاتے۔ خود ان کے اندر ایک معیار قیمت ہوتا ہے اور جذبات کے موجودہ نظریہ کو اس امر کے ثبوت میں استعمال کرنا کہ حسی اعمال کارذیل و مادی ہونا ضروری نہیں ہے اسی قدر معقول ہے جس قدر کہ ان کی رذالت و مادیت سے یہ ثبوت دینا کہ اس قسم کا نظریہ صحیح نہیں ہو سکتا؛

اگر یہ نظریہ صحیح ہے تو ہر جذبہ چند عناصر کے مجموعہ کا نتیجہ ہوتا ہے

اور ہر عنصر ایسے عضوی عمل سے پیدا ہوتا ہے جس کی نوعیت سے ہم اچھی طرح واقف ہو چکے ہیں یہ عناصر سب کے سب عضوی تغیرات ہوتے ہیں اور ان میں سے ہر ایک پہچان اور شے کا اضطراری نتیجہ ہوتا ہے اب فی الفور ستین سوالات پیدا ہو جاتے ہیں جو ان سے بہت چمبہ ہیں جو اس نظریہ کے بغیر صرف ممکن تھے۔ پہلے سوالات اصطفا سے متعلق تھے جذبہ کس جنس سے تعلق رکھتا ہے کس جذبہ کی کونسی نوع ہے یا بیان و تشریح سے متعلق تھے، ایک جذبہ کی کیا کیا علامات ہیں اب علی سوالات درپیش ہیں یہ شے کن تغیرات کا باعث ہوتی ہے اور وہ شے کو لسنے تغیرات پیدا کرتی ہے۔ یہ چیزیں یہی خاص تغیرات کیوں پیدا کرتی ہیں اور تغیرات کیوں پیدا نہیں کرتیں، اس طرح ہم سطحی تحقیقات سے عمیق تفتیش کی طرف بڑھ جاتے ہیں۔ اصطفا و تشریح حکمت کا ادنی ترین درجہ ہے۔ جس وقت علی سوالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ پائیں گاہ میں جا پڑتے ہیں۔ یہ صرف اس حد تک اہم ہیں جس حد تک ان سے علی سوالات کے جواب دینے میں سہولت ہوتی ہے۔ اب جس وقت کسی جذبہ کی علی اعتبار سے فوجیہ ہو جائے گی اور یہ معلوم ہو جائے گا کہ فلان شے لائق اضطراری افعال کا باعث ہوئی ہے جن کا اس کے ساتھ ہی احسا ہو گیا ہے تو ہم کو یہ امر فوراً نظر آجائے گا کہ مختلف جذبات کی تعداد کی کیوں کوئی حد نہیں ہے اور مختلف افراد کے جذبات میں کیوں غیر محدود اختلاف ہو سکتا ہے۔ اور اختلاف بھی دو قسم کا یعنی ایک تو اجماعی ساختہ کا اور دوسرے ان معروضات کا جو ان کا باعث ہو سکتے ہیں کیونکہ اضطراری عمل میں کوئی شے دوامی طور پر متعین تو ہوتی نہیں ہر قسم کا اضطراری نتیجہ ممکن ہے اور یہ امر متحقق ہے کہ اضطراری افعال میں فی الحقیقت بحد اختلاف ہوتا ہے،

مختصر یہ کہ اگر کوئی عرض پوری ہوتی ہو تو جذبات کا ہر اصطفا صحیح اور اسی قدر قرین فطرت ہو سکتا ہے۔ اور اس قسم کے سوال کہ عنصر

یا خوف کی حقیقی اور مخصوص علامت کیا ہے کوئی معنی باقی نہیں رہ جاتے اس کے بجائے اب ہمارے لئے تحقیق طلب سوال یہ ہے کہ غصہ یا خوف کی مخصوص علامات کس طرح سے عالم وجود میں آتی ہیں عضوی سیکائیک کے لئے ایک طرف اور تاریخ کے لئے دوسری طرف یہ ایک حقیقی مسئلہ ہے جو (اور حقیقی مسائل کی طرح) اپنی نوعیت کے اعتبار سے قابل جواب ہے اگرچہ جواب کا ملنا ذرا دشوار ہو آئندہ کسی صفحہ پر میں ان کوششوں کا تذکرہ کروں گا جو اس سوال کے جواب دینے کے متعلق کی گئی ہے۔

ایک نتیجہ کی تصدیق اگر ہمارا نظریہ صحیح ہے تو اس کا ایک لازمی نتیجہ یہ ہونا چاہئے کہ اگر کسی جذبہ کے نام تہاد مظاہرہ علامت ارادہ اور دیدہ دانستہ پیدا کرنے جائیں تو اس سے خود جذبہ پیدا ہو جائے گا۔ اب جس حد تک اس کی جانچ ہو سکتی ہے تجربہ اس کی تائید کرتا ہے۔ ہر شخص جانتا ہے کہ بھگدڑ سے دشمن کی ذہنیت کس قدر غالب آجاتی ہے اور غصہ یا غم کی علامات کے اظہار سے یہ جذبات کس قدر شدید ہو جاتے ہیں۔ سکی رنج کو شدید تر کر دیتی ہے اور اپنے سے بھی قوی تر سکی کا باعث ہوتی ہے یہاں تک آخر کار نجان کا غلبہ سکون بخشتا ہے غصے کے متعلق تو ہر شخص جانتا ہے کہ بار بار ظاہر کرنے سے یہ کس حد تک پہنچ جاتا ہے کسی جذبہ کا اگر اظہار نہ کر دو تو یہ معدوم ہو جاتا ہے اسے جوش غضب کا اظہار کرنے سے قبل دس تک گن لو اس کا محل بالکل مفصلہ خیزنا معلوم ہونے لگے گا جرات کو بحال رکھنے کے لئے سیٹی بجانا محض استعارہ ہی نہیں ہے۔ اس کے برعکس دن بھر گردن جھکائے بیٹھے رہو ٹھنڈے سانس بھرے جاؤ۔ اور ہر بات کا رنجیدہ آواز سے جواب دو رنج باقی رہے گا۔ اخلاقی تعلیم میں اس سے زیادہ قیمتی کوئی اصول نہیں ہے اور جن لوگوں کو تجربہ ہے وہ جانتے ہوں گے کہ اگر ہم اپنے غیر خوشگوار جذباتی رجحانات پر غالب ہونا چاہیں تو ہم کو ہوشیاری اور شروع شروع میں ٹھنڈے دل سے ان کے مخالف رجحانات کی خارجی حرکات کی مشق

کرنی چاہئے جن کو ہم اپنے اندر پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ استقلال کا لازمی طور پر پھیلنے کا۔ اور اگلی اور مردہ دلی رفتہ رفتہ معدوم ہو جائے گی اور خوشی اور نرمی ان کی جگہ لگیں۔ اپنی پیشانی کے ٹکڑے دور کروا انکھوں کو شفقت بناؤ اور جسم کو ہلکی حصہ کے بجائے ٹھہری حصہ کی طرف سے خم دو پوری آواز سے بولو پچھے دل سے علیک سلیک کرو اس پر اگر تمہارا دل رفتہ رفتہ نرم نہ ہو جائے تو یوں سمجھو کہ یہ پتھر کا بنا ہوا ہے۔

اس کی مخالفت میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ اکثر ایکٹرز جو ظاہری علامات کی بالکل نقل کر لیتے ہیں اور چہرہ انداز و آواز سے وہی حالت بنا لیتے ہیں ان کا بیان یہ ہے کہ کسی قسم کے جذبہ کا بھی احساس نہیں ہوتا۔ ولیم آرجر نے اعداد شمار کے ذریعہ سے ان لوگوں کے متعلق نہایت ہی مفید تحقیق کی ہے ان کا بیان یہ ہے کہ بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ جب ہم کوئی نقل پوری طرح سے کرتے ہیں تو اس کا جذبہ ہم پر بالکل طاری ہو جاتا ہے۔ ایکٹرز کے بیان میں جو اختلاف ہے اس کی توجیہ غالباً آسان ہے۔ بعض اشخاص اظہار کے احشائی اور عضوی جزو کو دبا سکتے ہیں اور بعض نہیں دبا سکتے۔ اور غالباً جذبہ کا زیادہ تر دار مدار اسی حصہ پر ہے۔ جو ایکٹرز جذبہ کو محسوس کرتے ہیں وہ احشائی اور عضوی جزو کا کل طور پر علم نہ نہیں کر سکتے جو محسوس نہیں کرتے وہ احشائی اور عضوی جزو کو بالکل علم نہ کر سکتے ہیں۔

ایک اعتراض کا جواب | اس نظریہ کے خلاف یہ اعتراض کیا جاسکتا ہے اور میں عموماً اس کو شدید تر کر دیتا ہے۔ اگر موقع ایسا ہو کہ ہم نہیں نہ سکتے ہوں تو کسی شے کا مضمون کہ خیر جو نا قطعاً تکلیف دہ ہو جاتا۔ اگر خوف کی وجہ سے حصہ کا اظہار نہ ہو سکے تو یہ دس گونہ نفرت سے بدل جاتا ہے۔ اور ان میں سے کسی جذبہ کا بھی آزادی کے ساتھ ظاہر کر لینا سکون بخش ہوتا ہے۔

یہ اعتراض اس قدر حقیقی نہیں جس قدر کہ سطحی ہے۔ دوران اظہار میں جذبہ ہمشہ محسوس ہوتا ہے۔ اس کے بعد چونکہ مرکز معمولاً خالی ہو جاتا ہے ہم اس کو محسوس نہیں کرتے لیکن جس حالت میں اخراج کا وجہی حصہ واپس لیا جاتا ہے ممکن ہے اس حالت میں صدری اور اشتہائی حصہ زیادہ شدید اور پائیدار ہوں جیسا کہ وہی ہوئی ہنسی کی حالت میں ہوتا ہے۔ یا ممکن ہے کہ اصلی جذبہ کا معروض محرک اور روکنے والی قوت کی ترکیب سے بالکل دوسرے جذبہ میں بدل جائے جس میں پہلے سے مختلف اور ممکن ہے شدید تر عضو کی ایجان واقع ہو۔ اگر میں اپنے دشمن کو مار ڈالنا چاہتا ہوں مگر اس کے مار ڈالنے کی جرات مجھ میں نہ ہو تو اس میں شک نہیں میرا جذبہ اس سے بالکل مختلف ہو گا جو اس حالت میں ہوتا جس حالت میں اپنے غیب کو فرو ہو جانے کا موقع دیتا۔ لہذا یہ حیثیت مجموعی اس اعتراض میں کوئی وزن نہیں ہے۔

جما لیا تہی جذبات میں ممکن ہے جسمانی رد عمل اور احساس
جذبات لطیف۔ درون حقیق ہوں ایک نقاد فن عمل فن کا ذہانت اور
 رد کھے پن سے اندازہ کرتا ہے۔ لیکن کبھی فن شدید جذبات کا بھی
 باعث ہو سکتے ہیں جب کبھی ایسا ہوتا ہے تو ہمارا نظریہ اس کے تجربہ
 کے اوپر بھی صادق آتا ہے۔ ہمارا نظریہ یہ چاہتا ہے کہ داخلی تموجات
 جذبات کی بنا ہوں۔ لیکن ثانوی عضوی رد عمل خواہ تو اس سے ایجان
 پذیر ہوں یا نہ ہوں عمل فن کا ادراک بہ حال داخلی تموجات ہی کے ذریعہ
 ہوتا ہے۔ منظر فن خود ایک معروض حس ہوتا ہے اور معروض حس کا ادراک
 چونکہ ظاہر یا شدید تجربہ ہوتا ہے اس لئے جو کچھ لذت اس کے ساتھ ہوگی
 اس میں نمایاں پن اور شدت ہوگی۔

اس سے مجھے انکار نہیں کہ لذت لطیف بھی ہو سکتی ہے یا بالفاظ دیگر
 یوں کہو کہ خارجی تموجات کے بغیر خالصہ کوئی داعی جذبہ بھی ہو سکتا
 ہے۔ اخلاقی طمانیت شکر گذاری یا استعجاب کسی سوال کے حل ہونے پر

ایک قسم کا طہیمان یہ خالص و ماعنی جذبات ہیں۔ لیکن جب ان کے ساتھ جسمانی احساسات رونما نہیں ہوتے اس وقت شدید جذبات کے مقابلہ میں ان کی کمزوری اور بھی زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ خیالی اور تاثر پذیر اشخاص میں و ماعنی جذبہ کے ساتھ جسمانی اثرات بھی ضرور شریک ہو جاتے ہیں مثلاً جب کسی حقیقت کا احساس ہوتا ہے تو اس وقت آواز جھرجھری اور آنکھیں اشک آلود ہو جاتی ہیں جب کبھی حد سے زیادہ مسرت ہوتی ہے تو اس کا عمل کتنا ہی عقلی کیوں نہ ہو مگر یہ ثانوی اعمال ضرور رونما ہو جاتے ہیں۔ لیکن جب تک ہم استدلال یا ظرافت کے حسن پر واقف مسکرا نہیں دیتے جنگ کسی مقدمہ کو دیکھ کر استنزاز پیدا نہیں ہو جاتا یا سیریشمی کے کام کو دیکھ کر جھومنے نہیں لگتے اس وقت تک ہمارے ذہن کی حالت کو مشکل سے جذبی کہا جاسکتا ہے حقیقت میں یہ محض اس امر کا ذہنی ادراک ہوتا ہے کہ بعض چیزوں کو کیونکر صرف حق بجانب طریقاً نہ کریمانہ وغیرہ کہہ سکتے ہیں نفس کی اس قسم کی منصفانہ حالت کو جذبی نہیں بلکہ وقوفی کہنا چائے۔

خوف کی تشریح صفحہ ۳۷۴ پر جو جوہ بیان کئے ہیں ان کی بنیاد میں جذبات کی کوئی فہرست اصطفاف یا ان کی علامات کی تشریح و توضیح نہ کروں گا۔ قریباً کل واقعات سے متعلق خود واقف ہے تاہم علامات خوف کے متعلق بہترین تشریحی کارنامہ ڈارون کا بیان ہے جس کا ذیل میں اقباس درج کیا جاتا ہے۔

خوف سے پہلے اکثر حیرت ہوتی ہے اور اس میں اور حیرت میں اس قدر مشابہت بھی ہے کہ دونوں سے باصرہ اور سامہ دفعتاً مہر ہو جاتے ہیں دونوں میں آنکھیں اور منہ بالکل کھل جاتے ہیں اور بارواپر کو اٹھ جاتے ہیں۔ خوف دوہ شخص ابتداءً بت کی طرح ساکت و صامت کھڑا رہتا ہے یا کچھ فطری طور پر دبا جاتا ہے۔ گویا حریف کی نظر سے بچنا چاہتا ہے قلب سرعت و شدت کے ساتھ حرکت کرتا ہے جس سے اس کی احتیاج کی سی کیفیت ہو جاتی ہے یا پسلیوں سے ٹکرائے لگتا ہے

لیکن اس وقت یہ معمولی سے کچھ زیادہ کام نہیں کرتا جس سے جسم کے کل حصوں کو خون کی زیادہ مقدار پہنچنے لگتی ہو کیوں کہ جلد فوراً ہی اس طرح سے زرد پڑ جاتی ہے جسے کہ ابتدائی فطری حالت میں ہوتا ہے سطح کی یہ زردی بیشتر یا تمام تراس امر پر مبنی ہوتی ہے کہ حرکی مرکز اس طرح متاثر ہوتا ہے جس سے جلد کی چھوٹی ٹریاں منقبض ہونے لگتی ہیں شدتِ خوف کے عالم میں جلد پر بہت اثر پڑتا ہے جس کا ثبوت پسینہ ہے کیونکہ یہ نہایت ہی حیرت انگیز طریق پر فوراً ہی نکلنے لگتا ہے۔ چونکہ سطح جسم اس وقت ٹھنڈی ہوتی ہے اس لئے پسینہ کانگھنا اور بھی زیادہ نمایاں ہوتا ہے اسی سے سرد پسینہ کا محاورہ بنا ہے۔ حالانکہ پسینہ لانے والے یا معرق غدود صحیح طور پر اس وقت عمل کرتے ہیں جس وقت جسم گرم ہو اسے رواں بھی کھڑا ہو جاتا ہے اور عضلات کا نپٹنے لگتے ہیں۔ چونکہ قلب کا انخل صحیح نہیں ہوتا اس لئے تنفس مرتب ہو جاتا ہے۔ لعاب دہن کے غدود پورے طور پر عمل نہیں کرتے اور اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ منہ خشک ہو جاتا ہے اور اکثر کھلتا اور بند ہوتا ہے۔ میں نے یہ بھی دیکھا ہے کہ خفیف سے خوف کے عالم میں جمائیاں لینے کا شدید رجحان ہوتا ہے۔ خوف کی ایک سب سے نمایاں علامت عضلات جسم کی کپکپی ہے۔ اور یہ اکثر پہلے ہونٹوں پر نمایاں ہوتی ہے۔ اس وجہ سے اور منہ کے خشک ہو جانے سے آواز جھرجھری اور غریب ہو جاتی ہے۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ بالکل ہی نہیں نکلتی۔

جب خوف بڑھ کر حیرت ہو جاتا ہے تو ہم کو اور جذبات کی طرح اس میں بھی بہت سے مختلف نتائج نظر آتے ہیں قلب نہایت شدت کیساتھ حرکت کرتا ہے۔ یا اس کی حرکت بالکل رک جاتی ہے۔ اور غشی طاری ہو جاتی ہے۔ چہرہ پر مردنی چھا جاتی ہے۔ سانس مشکل آتا ہے۔ بازو پھیل جاتے ہیں انسان کا نپٹا ہے اور ہونٹوں سے تپنج کی سی حرکت رونما ہوتی ہے۔ رخساروں پر کپکپی نمایاں ہوتی ہے۔ گلے میں ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے کوئی شے اٹکی ہوئی ہے آنکھوں کے ڈھیلے اس شے پر

جسے ہوے ہیں جس سے انسان خائف ہو جاتا ہے اور چینی کے ساتھ ادھر ادھر گھومتے ہیں۔

پتلیاں بہت پھیل جاتی ہیں۔ جسم کے تمام عضلات یا تو جس سخت ہو جاتے ہیں یا ان سے کئی حرکت ظاہر ہوتی ہیں۔ مٹھیوں کو انسان کھینچ دباتا ہے کبھی کھونٹتا ہے بھی جھٹکے دیتا ہے۔ کبھی بازو پھیل جاتے ہیں اور ان سے ایسا ظاہر ہوتا ہے کہ گویا کسی خطرے کو دفع کرنا چاہتے ہیں یا کبھی ایسا ہوتا ہے کہ انسان ہاتھوں کو زور سے سر پر مارتا ہے۔ آخری حرکت مسٹر ہیچی نور نے ایک خوف زدہ آسٹریلوی میں مشاہدہ کی تھی بعض حالتوں میں اچانک بھاگ جانے کا نہایت ہی شدید رجحان ہوتا ہے اور یہ اس قدر قوی ہوتا ہے کہ جبری سے جبری سپاہی بھی اچانک اس سے متاثر ہو کر بھاگ سکتا ہے۔

جذبی رد عمل کی پیدائش وہ مختلف معروضات کیونکہ عالم وجود میں آتے ہیں جو جذبہ کو ہجوان میں لا کر اس سے ایسے مخصوص اور مختلف

جسمانی نتائج پیدا کرتے ہیں۔ یہ سوال حال ہی میں اٹھا ہے۔ اس پر اس کے جواب دینے کی بعض دلچسپ کوششیں کی گئی ہیں۔

بعض حرکات اظہار کی اس طرح پر توجیہ کی جاسکتی ہے کہ یہ ان حرکات کے کینور اعادے ہیں جو زمانہ سابق میں (جبکہ وہ قوی تھیں) موضوع کیلئے مفید تھیں اسی طرح بعض ان حرکات کے کمزور اعادہ ہیں جو بہ حالات دیگر ایسی حرکات کی متلازم تھیں جو عضویاتی اعتبار سے موضوع کے لئے مفید تھیں دوسری قسم کے رد عمل کی مثال میں خوف و غصہ میں نفس کی بے قاعدگی کو پیش کر سکتے ہیں جو انسان کے حملوں اور مدافعتی حرکتوں کی یا سخت بھاگنے کی عضوی یا دیگر ہے۔ کم از کم مسٹر پنڈت کی رائے یہ ہے جس کو اب لوگ تسلیم کرنے لگے ہیں۔ اور جہاں تک میں جانتا ہوں غالباً یہی صاحب ہیں جنہوں نے سب سے پہلی مرتبہ یہ کہا تھا کہ غصہ و خوف کی دیگر حرکات کی بھی توجیہ میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ زمانہ ماضی کے مفید

افعال کا تحت الشعوری و خفیف مہجان ہیں۔

وہ کہتے ہیں کہ زخم لگتے یا بھگتے وقت جو حالت ہوتی ہے اس کا خفیف مقدار میں تجربہ ہونا حالت خوف کے مراد ہے۔ اور جو ذہنی حالت پکڑنے مار ڈالنے کھا جانے کو ظاہر کرتی ہے وہ خفیف مقدار پکڑنے مار ڈالنے کھا جانے کی خواہش کے مساوی ہے۔ یہ امر کہ میلان افعال محض ان نفسی حالتوں کے خفیف نتیجے ہوتے ہیں جن کو ان افعال میں دخل ہوتا ہے ان میلانات کی فطری زبان سے ثابت ہے مثلاً خوف جب شدید ہوتا ہے تو یہ اپنے آپ کو شور و شیون سے بچ نکلنے کی کوششوں دل کی دھڑکن، اور اعضا کی کپکپی سے ظاہر کرتا ہے اور یہی چیزیں انسان سے اس وقت ظاہر ہوتی ہیں جب اس مصیبت سے واقف و تکلیف اٹھاتا ہے جس سے کہ وہ ڈرتا ہے۔ جذبہ غضب نظام عضلی کا عام تناؤ دانت سینے پنجے نکالنے آنکھیں پھاڑ پھاڑ کر دیکھنے بھٹنے پھیلانے اور غرانے سے ظاہر ہوتا ہے اور یہ ان افعال کی کمزور صورتیں ہیں جو شکار مارنے کے وقت ہوتے ہیں۔ ان خارجی شہادتوں کے ساتھ ہر شخص ذہنی شہادتوں کا اضافہ کر سکتا ہے۔ اس امر کی ہر شخص شہادت دیکھتا ہے کہ خوف محض بعض تکلیف وہ نتیجے کے استحضار کا نام ہے۔ اور غصہ ان افعال و اثرات کے ذہنی استحضار کا نام ہے جو اس وقت ہوتے ہیں جب انسان کسی شخص کو کسی قسم کی تکلیف پہنچاتا ہے۔

اس اصول سے کہ جذبہ ان ردات عمل کی کمزور شکل ہے جو مہجے ساتھ شدید حالتوں میں معاملہ کرنے میں مفید ہوا کرتے تھے۔ مختلف طور پر کام لیا گیا ہے۔

ناک بھوں چڑھانے زہر خندہ کرنے یعنی اوپر کے ہونٹ کو اوپر چڑھانے سے جیسی خفیف علامت تک کے متعلق ڈارون یہ کہتا ہے کہ یہ اس وقت کی یادگار ہیں جب ہمارے مورث بڑی تھوئیاں رکھتے تھے اور حملے کے وقت ان کو کھول لیا کرتے تھے جس طرح ہے کہ اب

کہتے کرتے ہیں۔ اسی طرح سے توجہ کے وقت بھنبوں چڑھانے یا حیرت کے وقت منہ کھولنے کے متعلق وہی مصنف یہ کہتا ہے کہ شدید حالتوں میں اس قسم کی حرکات مفید تھیں موجودہ حرکتیں انہیں کی یادگار ہیں۔ اور اس وقت اوپر چڑھتے ہیں جب اچھی طرح سے دیکھنے کے لئے آنکھوں کو کھولتے ہیں۔ منہ اس وقت کھلتا ہے جس وقت کسی شے کو نہایت ہی شوق اور غور سے سنتے ہیں جس کے ساتھ عضلی کوشش سے پہلے سانس تک کو روکتے ہیں۔ غصہ میں تھنوں کے پھیلنے کی اپنسر یہ توجیہ کرتا ہے کہ ہمارے مورث لڑتے وقت ایک دوسرے کے جسم کو منہ میں لے لیا کرتے تھے۔ جس وقت ان کے منہ میں حریف کا جسم آہوتا تھا تو سانس لینے میں دقت ہوتی تھی تو وہ نتھنے پھیلا کر سانس لیتے تھے۔

خوف کی حالت میں کپکپی کی مانی گا زایہ وجہ تلتا ہے کہ یہ خون کو گرم کرنے کی خاطر ہوتی ہے۔ غصہ میں چہرہ اور گردن کی سرخی کے متعلق ونٹ یہ کہتا ہے کہ چونکہ قلب کے ہیجان سے دماغ کی طرف خون بہت جلا جاتا ہے اس کو سکون دینے کے لئے قدرت نے یہ انتظام رکھا ہے کہ خون گردن اور چہرہ کی طرف لوٹ جاتا ہے جس سے چہرہ سرخ ہو جاتا ہے۔ انسوں کے متعلق ڈارون اور ونٹ دونوں یہ کہتے ہیں کہ اس سے بھی خون کا زور دماغ کی طرف سے کم ہوتا ہے۔ آنکھ کے گرد عضلات پیشانی پر بل ڈالتے وقت منقبض ہوتے ہیں ان کا ابتداء تو یہ قاعدہ تھا کہ تپن میں چھتے وقت خون آنکھوں کی طرف بکثرت دوڑتا ہے ان عضلات کے انقباض سے زیادہ خون اس طرف نہیں آنے پاتا۔ یہ حرکت اب تک باقی ہے اور جب کوئی دشواریا غیر دلچسپ شے سامنے آتی ہے فوراً پیشانی پر بل پڑ جاتے ہیں۔

ڈارون کہتا ہے کہ چونکہ پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت پر بچے پشت ہا پشت سے عمل کرتے چلے آتے ہیں اور جب کسی رونایا چلانا شروع کرتے ہیں تو پیشانی پر ضرور بل پڑ جاتے ہیں تو یہ تکلیف دہ اور

ناگوار شے کی حس کے ساتھ سختی کے ساتھ اتلاف یا گیا ہے۔ اس لئے بڑے ہونے کے بعد بھی جب کبھی اس قسم کے واقعات ہوں گے تو پیشانی پر بل ضرور پڑ جائیں گے اگرچہ اس وقت اس سے رونے چھینے کی کبھی نوبت نہیں آتی۔ چھینے اور ہلانے کو چاہیں تو بہت تھوڑی سی عمر میں روک سکتے ہیں۔ لیکن پیشانی پر بل ڈالنے کی عادت کو کسی زمانہ میں بھی چھڑانا بہت دشوار ہے۔

ایک اور اصول ہے جس پر ڈارون نے یقیناً قرار واقعی توجہ نہیں کی اور وہ اصول یہ ہے کہ مائل مہیمات حسی پر یکساں رد عمل ہونا چاہئے۔ ایسی صفات کا طویل سلسلہ ہے جو مختلف حسی حلقوں کے اتساعات میں مشترک ہیں۔ کل اقسام کے تجربہ شہریں ہو سکتے ہیں کل اقسام کے تجربہ شہریں یا ٹھوس ہو سکتے ہیں۔ کل حس تیز ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ وٹ اور پیڈریٹ نے ہمارے نہایت ہی ظاہر اخلاقی روایات عمل میں سے اکثر کی ذابیتی حرکات کی علامات کے طور پر توجیہ کی ہے۔ جب کبھی کوئی ایسا تجربہ ہوتا ہے جس کو شیریں تلخ یا ترش سے کوئی مناسبت ہوتی ہے تو وہ حرکت ظہور میں آتی ہے جو اس ذائقہ سے پیدا ہوتی، ذہن کی وہ تمام حالتیں جن کے زبان میں استعاری نام ہوتے ہیں مثلاً تلخ شیوں ان کے ساتھ متحہ کی مخصوص حرکات نقلی ضرور ہوتی ہیں۔ "اس میں شک نہیں کہ تنفر و اطمینان کے جذبات کا اظہار حرکات فعل سے ضرور ہوتا ہے تنفر متلی کی ابتدائی صورت ہے جس کا اظہار بالعموم منہ چڑانے اور ناک چڑھانے تک محدود رہتا ہے۔ اطمینان کے ساتھ ہونٹوں پر اس طرح کا جسم ہوتا ہے گویا کہ کوئی مزید ارجحہ کھائی ہے۔ ہمارے یہاں معمولی طور پر جو انکار کا طریقہ ہے یعنی سر کو دائیں بائیں حرکت دینا یہ بھی طفلی کی یادگار ہے۔ اس لئے بچے سر کو اس طرح سے حرکت دیتے ہیں کہ ناگوار چیزوں کو منہ میں داخل ہونے سے روک سکیں اس کا مشاہدہ کبھی بچہ پر نہایت آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے۔ اب یہ حرکت اس وقت ہوتی ہے۔

جب محرک محض ایک ناگوار تصور ہوتا ہے۔ اسی طرح اقرار کرتے وقت سر کو آنکھ کی طرف جھکانا خوراک کے منہ میں لینے کے مماثل ہے۔ اخلاقی و معاشی متصرفانہ پندیرنگ کے اظہار کا تعلق بالخصوص عورتوں میں ایسی حرکات سے ہوتا ہے جو انکی عملی رکتی ہیں یہ بات اس قدر واضح ہے کہ کسی قسم کی تشریح کی محتاج نہیں ہے۔ آنکھ ہر اچانک اندیشہ پر جھبک جاتی ہے اور حرکت کسی ایسے اندیشہ سے مخصوص نہیں جس سے آنکھیں ہی خاص طور پر خطرے میں پڑتی ہوں۔ ہر غیر متوقع اور ناگوار چیز پر آنکھوں کا جھبک جانا رد عمل کی پہلی علامت ہوتی ہے جن حرکات سے مماثلت ظاہر ہوتی ہے ان کی تشریح کے لئے مندرجہ بالا مثالیں کافی ہیں۔

لیکن اگر بعض جذبی روات عمل کی مذکورہ بالا دو اصولوں سے توجیہ ہو سکتی ہے (اور متعلم نے خود محسوس کیا ہو گا کہ بعض امثلہ میں توجیہ کس قدر قیاسی اور کمزور ہے) تو بہت سے روات عمل ایسے بھی باقی رہ جاتے ہیں جن کی اس طرح سے توجیہ نہیں ہو سکتی۔ اور ان کے متعلق فی السجال ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ مہیج کے اصلی اثرات ہیں انہی میں خوف کی حالت میں احشاء اور اندرونی غدود کا تاثر منہ کا تشک ہونا باضمانہ کی خرابی اور طبیعت کی متلی ہے سخت غصہ میں جگر کا اختلال ہے جس سے بعض اوقات یرقان ہو جاتا ہے دموی ہیجان میں پیشاب کار کنا دہشت میں شانہ کا سگرٹا انتظار میں جانٹیوں کا آنا رنج میں مٹھے کا گھٹنا پریشانی میں مٹھے میں خارش سی محسوس ہونا اور بار بار لب نکلنا اہمیت میں قلبی پریشانی تلی کا چھوٹا بڑا ہونا جلد کے گرم سرد مقامی و عام پسینے، جلد کی تھما ہٹ اور غالباً اور علامتیں ہونگی جو موجود تو ہوتی ہیں لیکن اس قدر خفیف ہوتی ہوں گی کہ ان کا پتہ نہیں چلتا اور نہ نام رکھا جاتا ہے

کیچپی جو خوف کے علاوہ اور بہت سے ہیجاناات کے ساتھ ہوتی ہے، بقول مسٹر اسپنسر اور سائٹرنیٹیٹ کا زامھن بیماری کی سی حیثیت رکھتی ہے یہی حال خوف کی دیگر علامات کا ہے۔ یہ جس جانور سے ظاہر ہوتی ہے اس کو ان سے کوئی نفع نہیں ہوتا بلکہ نقصان ہی پہنچنے کا اندیشہ ہوتا ہے

نظام عصبی جسے پیچیدہ نظام میں ایسی اتفاقی روایات عمل ضرور ہوتی ہوں گی جو خود اپنے کسی ذاتی فائدہ کی بنا پر کبھی عالم وجود میں نہیں آتی۔ بحری سفر میں دوران ہمارے طبیعت کا متلانا گدگدی اٹھنا موسیقی کا شوق مختلف منشی اشیاء کی عادت ہی نہیں بلکہ انسان کی تمام تر جمالیاتی زندگی اسی طرح سے اتفاقاً پیدائش کا نتیجہ ثابت ہوگی۔ یہ فرض کرنا حماقت محض ہوگا کہ جذبی روایات عمل میں سے کوئی اسی طرح اتفاقاً پیدا نہ ہوتی ہوگی۔

باب ۲۵

جہلت

اس کی تعریف | جہلت کی تعریف عموماً اس طرح سے کی جاتی ہے کہ یہ ایک قوت ہے عمل کرنے کی، اور اس طرح پر عمل کرنے کی ہے کہ اس عمل سے کچھ نتائج پیدا ہوں مگر ان نتائج کا نہ تو پہلے سے خیال ہو اور نہ اس عمل کی اس سے پہلے کبھی تعلیم ہوئی ہو نہ جہلتیں جسمانی ساخت کے عملی متلازم ہوتی ہیں۔ بلکہ کہہ سکتے ہیں کہ ہر عضو کے وجود کے ساتھ اس کے عمل کا قدرتی میلان وابستہ ہوتا ہے۔

جن افعال کو جبلی کہتے ہیں، وہ سب کے سب عام اضطراری افعال کی نوعیت کے ہوتے ہیں۔ یہ خاص قسم کے حسی مہیوں سے پیدا ہوتے ہیں۔ جب اس قسم کے مہیج حیوان کے جسم سے مس کرتے ہیں یا ماحول میں کچھ فاصلہ پر موجود ہوتے ہیں تو یہ افعال پیدا ہو جاتے ہیں۔ جی چھو سے کے پیچھے دوڑتی ہے، کتے کو دیکھ کر بھاگتی ہے، یا اس کا مقابلہ کرتی ہے، دھڑ اور دیواروں پر سے گرنے سے احتراز کرتی ہے، آگ اور پانی سے بچتی ہے وغیرہ تو یہ وہ اس لئے نہیں کرتی کہ اس کو زندگی موت یا ذات یا اس کے نفع کا کوئی تصور ہوتا ہے۔ غالباً اس نے ان تعلقات میں سے کسی کو

بھی اس طرح سے حاصل نہیں کیا کہ اس پر معین طور پر رد عمل کرے۔ حالت میں وہ علیحدہ طور پر عمل کرتی ہے، اور اس لئے عمل کرتی ہے کہ وہ عمل کئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ وہ کچھ ایسی ہی ہے کہ جب وہ خاص دوڑتی ہوئی شے جس کو چاہتے ہیں، اس کے میدانِ نظر میں ظاہر ہو تو یہ اس کے تقابلاً کرے۔ اور جب وہ بھوکے اور شور مچانے والی شے جس کو کھاتے ہیں اس کو دور سے نظر آئے تو یہ بھاگ جائے۔ اور اگر قریب ہو تو دانتوں اور پنچوں سے اس کی تواضع کرے۔ پانی سے پاؤں اور آگ سے منہ کو کھینچ لے وغیرہ۔ اس کا نظامِ عصبی بڑی حد تک اس قسم کے رداتِ عمل کا مجموعہ ہے یہ رداتِ عمل چھینک کی طرح اضطرابی اور اتنی ہی خاص نہیں سے وابستہ ہوتی ہیں۔ ایک عالمِ حیوانیات اگرچہ اپنی آسانی کے خیال سے ان رداتِ عمل کو عام کنواناٹ کے ذیل میں شمار کرے مگر اس کو یہ امر فراموش نہ کرنا چاہئے کہ حیوان میں کوئی خاص حس کوئی تشال یا اوراک ان کا باعث ہوتا ہے۔

ابتداءً تو یہ نظریہ ہم کو حیرت میں ڈال دیتا ہے۔ کیوں کہ حیوان خارجی عالم میں زندگی گزارتا ہے، اور خارجی اشیاء کے خیال سے اس کے لئے لاتعداد تطابقات ماننے پڑتے ہیں۔ جن کا تعین ذرا ذوقاً معلوم ہوتا ہے، کیا باہمی مطابقت اس قدر جمیدہ اور اس حد تک ہو سکتی ہے؟ کیا ہر شے خاص ہی اشیاء کے مطابق پیدا ہوئی اور محض انہی اشیاء کے مطابق ہوتی ہے۔ جس طرح قفل کنجیوں کے مطابق ہوتے ہیں بلا شک اس کو یوں ہی یقین کرنا پڑے گا۔ عالم کے ذرا ذرا سے درزوں اور گوشوں سے لے کر خود ہماری جلد اور جوارح تک اپنے زندہ مکین رکھتے ہیں جن کے اعضا اس مقام کے اعتبار سے جس میں یہ رہتے ہیں اپنے گرد و پیش سے خوراک حاصل کرنے اور اس کے خطرات کا مقابلہ کرنے کے لئے موزون ہوتے ہیں۔ جس طرح اس خلقی تطابق کی باریکی کی کوئی انتہا نہیں، اور اسی طرح اس کے مکینوں کے عمل تطابق کی باریکی کی بھی

انتہا نہیں۔

جبلت کے اوپر قدم مصنفوں نے جو خامہ فرسائی کی ہے اس کو بے فائدہ لغاطی کے علاوہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ کیوں کہ یہ حضرات اس صاف واضح نقطہ نظر تک کبھی نہ پہنچ سکے۔ بلکہ انھوں نے حیوانات کی پیش میں اور غیب داں قوت (جو انسانی قوتوں سے اس قدر بالاتر ہے) اور خدائے عزوجل کے فضل پر جس نے ان کو یہ مواہب عطا فرمائے ہیں موہوم استعجاب کرنے میں ہر شے کو پس پشت ڈال دیا ہے لیکن خدائے تعالیٰ کا فضل پہلے ان کو نظام عصبی عطا فرماتا ہے۔ اور جب ہم اپنی توجہ اس کی طرف منقطع کرتے ہیں تو معاً جبلت ایسی شے معلوم ہونے لگتی ہے جو اور واقعات زندگی سے کچھ کم و بیش

جرت انگیز نہیں ہے۔
یہ جبلت ایک شے مانے چھینکنے۔ کھانسنے منسنے یا نغے کے ساتھ تال دینے تسویق ہوتی ہے اور گت بجانے کو ہمیں جبلت کہنا چاہئے یا نہیں۔ ایک محض اصطلاحی بحث ہے۔ عمل ہمیشہ ایک ہی

ہوتا ہے اپنی تازہ ترین اور نہایت ہی دلچسپ تصنیف میں مشروری ایچ اسٹنڈرٹ تسویقات کو تین حصوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ حسی تسویقات اور اکی تسویقات اور تصوری تسویقات بر دی میں دیکھنا حسی تسویق ہے، اگر ہم لوگوں کو ایک طرف دوڑتے ہوئے دیکھیں اور اسی طرف دوڑانے لیں تو یہ اور اکی تسویق ہوئی اور اگر باؤل گر جنے یا مینہ برسنے لگے اور ہم کسی پناہ کی جگہ کو تلاش کریں تو یہ تصوری تسویق ہوئی۔ ایک ہی چمپیدہ جلی غسل میں بتدریج تینوں قسم کے تسویقات ہونے کو دخل ہو سکتا ہے چنانچہ بھوکا شیر جو خوراک کی تلاش کے لئے نکلتا ہے تو اس میں تصور زخاں کیساتھ ملکر عمل کرتا ہے جب اس کو آنکھ کان ناک کے ذریعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کا شکار اس سے قریب ہے تو یہ اس کی طرف پلٹتا ہے۔

جب شکار چونک کر بھاگتا ہے یا تھوڑے فاصلے پر رہ جاتا ہے یہ اس پر جست کرتا ہے۔ وہ اس کو کھانا اور چھاڑنا اس وقت شروع کرتا ہے جب اس کو اپنے پنجوں کے ذریعے سے اس کی حس ہوتی ہے تلاش کرنا۔ اچکنا کو دنا پھاڑ کھانا اتنے ہی مختلف عضلی انقباضات ہیں۔ اور ان میں سے کوئی قسم بھی کسی ایسے مہج سے پیدا نہیں ہوتی جو دوسری قسم کے فعل کے مناسب ہو۔

اب سوال یہ ہے کہ اس قسم کے خارجی مہیوں کی موجودگی میں مختلف حیوانات کیوں اس قسم کی حرکتیں کرتے ہیں جو ہم کو عجیب معلوم ہوتی ہیں۔ مثلاً مرغی اس قسم کی قطعاً غیر دلچسپ اشیاء جیسے ٹوکری بھرانڈے میں سینے کی تکلیف کیوں اٹھاتی ہے۔ اگر اتنے کسی قسم کے نتیجہ کا پہلے سے کوئی تصور نہیں ہے۔ اس کا جواب صرف قیاسی طور پر دیا جاسکتا ہے ہم حیوانوں کی جبلت کا صرف اپنی جبلتوں سے اندازہ کر سکتے ہیں۔ انسان سے جب ممکن ہوتا ہے تو وہ سخت فرش کو چھوڑ کر گرم بچھونے پر کیوں نیشنٹا ہے۔ ٹھنڈے کے دن وہ چمچے کے ٹکڑے کیوں اٹھتے ہیں کمرے میں وہ (سوئیں سے ننانوے مرتبہ) اس طرح کیوں اٹھتے بیٹھتے ہیں کہ ان کا چہرہ کمرے کے وسط میں ہوتا ہے۔ اور دیوار کی طرف نہیں ہوتا۔ وہ جہازی بسکٹوں اور گدے پانی پر بکری کے گوشت اور تمپین شراب کو کیوں ترجیح دیتے ہیں۔ نوجوان مرد کو نوجوان عورت سے اس قدر دلچسپی کیوں ہوتی ہے، کہ اس کی ہر شے دنیا بھر کی تمام چیزوں سے دلچسپ اور اہم معلوم ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اور کچھ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ اشافی خصائل ہیں۔ اور ہر مخلوق اپنی جنس کے عادات و خصائل کو پسند کرتی ہے۔ اور ان کو معمولی سمجھ کر ان پر عمل کرتی ہے۔ حکما ممکن ہے ان عادات و خصائل پر غور کریں، اور اس نتیجے پر پہنچیں کہ ان میں سے اکثر مفید ہیں۔ لیکن ان عادات پر ان کے افادے کی وجہ سے عمل نہیں ہوتا

بلکہ جس وقت ہم عمل کرتے ہیں اس وقت ہم کو اس امر کا احساس ہوتا ہے کہ یہی صحیح اور فطری فعل ہے جو ہم کو کرنا ہے۔ کروڑوں میں ایک شخص کھانا کھاتے وقت اس کے فائدہ پر غور نہیں کرتا۔ وہ صرف اس لئے کھاتا ہے کہ کھانے کا ذائقہ اس کو اچھا معلوم ہوتا ہے اور اس کی طلب کو زیادہ کر دیتا ہے۔ اگر تم اس سے یہ سوال کرو کہ جس شے کا ایسا ذائقہ ہو اس کو تم کیوں زیادہ کھاتے ہو تو وہ بجائے اس کے کہ تمہارا ایک فلسفی کی حیثیت سے احترام کرے۔ تمہیں ہیوقوف سمجھکر مذاق اڑائے گا۔ لذت بخش شے کی جس اور اس فعل میں جس کا یہ باعث ہوتی ہے اس کے لئے ایک نہایت ہی بدیہی ربط جس کے لئے اپنی شہادت کے علاوہ کسی اور ثبوت کی ضرورت نہیں۔ مختصر یہ کہ اس شے کے لئے بقول برکھے ایسے ذہن کی ضرورت ہے جس کو علم نے خراب کر دیا ہو کہ وہ قدرتی بات کو عجیب خیال کرنے کے عمل کو اس قدر طول دے کہ وہ انسان کے جلی فعل کی وجہ دریافت کرے۔ اس قسم کے سوالات صرف ایک عالم مابعد الطبیعات ہی کے ذہن میں پیدا ہو سکتے ہیں کہ خوشی کے عالم میں ہم نشے کیوں ہیں۔ منہ کیوں نہیں بناتے؟ مجمع کے سامنے ہم اس طرح گفتگو کیوں نہیں کر سکتے جس طرح کہ ہم ایک دوسرت کے سامنے کر سکتے ہیں۔ ایک خاص دوشیزہ لڑکی کیوں ہمارے حواس کو اس قدر مختل کر دیتی ہے یہ معمولی ذہانت کا شخص تو صرف یہی کہہ سکتا ہے۔ قدرتی طور پر ہم ہنستے ہیں۔ مجمع کو دیکھکر قدرتی طور پر ہمارا دل دھڑکتا ہے۔ قدرتی طور پر ہم اس دوشیزہ سے محبت کرتے ہیں کیوں کہ وہ جین روح ہے جس کو قدرت نے لباس کاملہ عطا فرمایا ہے۔ اور جس کو صنایع کائنات نے کل عالم میں سے محبت کے لئے انتخاب کر دیا ہے۔

غالباً اسی طرح ہر حیوان یہ محسوس کرتا ہے کہ یہ خاص اشیاء کی موجودگی میں خاص امور کرنے پر مال ہوتا ہے، یہ بھی بالکل بدیہی امور

ہیں۔ شیر کے لئے شیرینی ہی محبت کرنے کے لئے بنی ہے ریچھ کی محبوبہ ریچھنی ہی ہو سکتی ہے۔ کہک مرعی کو فالبا یہ تصور بعید از خیال معلوم ہوتا ہو گا کہ دنیا میں کوئی مخلوق بھی ایسی ہے جس کے لئے ٹوکری بھر انڈے ایک قطعی طور پر دیکھیں اور محبوب بننے نہ ہوں۔

اس لئے ہم کو یقین کر لینا چاہئے کہ ہم کو بعض حیوانات کی جبلتیں کتنی ہی حیرت انگیز اور ناقابل توجیہ کیوں نہ معلوم ہوں، ہماری جبلتیں بھی ان کو کچھ کم حیرت انگیز اور ناقابل توجیہ نہ معلوم ہوتی ہوں گی۔ اور ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جو حیوان ان کے مطابق عمل کرتا ہے اس کی ہر ضویق اور ہر جبلت کا ہر قدم اپنی ذاتی روحنی سے منور ہوتا ہے جو اس کے لئے کافی ہوتی ہے۔ اور اس کو اس وقت یہی صحیح اور مناسب کام معلوم ہوتا ہے۔ یہ محض اس کی خاطر کیا جاتا ہے۔ کسی کو اس وقت کیسا شہوانی جو جس بے اختیار نہ کر دیتا ہو گا جب اس آخر کار وہ خاص پتہ یا مدار یا گوبر کا ٹکرا لہجاتا ہے جو تمام دنیا کی چیزوں میں سے ایک شے ہوتی ہے، جو اس کے انڈے دان کو انڈوں کے اخراج کے لئے تیار کر سکتی ہے۔ کیا اس وقت انڈے دینا اس کو مناسب ترین نفل نہیں معلوم ہوتا۔ اور کیا اس کو اس وقت آئندہ ہونے والے کیڑے اور اس کی خوراک کا کچھ فکر ہوتا ہے؟

جبلتیں ہمیشہ کور اور غیر متغیر نہیں ہوتیں۔ عام طور پر مشہور ہے کہ انسان میں اور ادنی حیوانات میں صرف یہی فرق ہے کہ انسان میں جبلتیں قطعاً منفقود ہوتی ہیں اور ان کے کام عقل و فراست پر مبنی ہوتے ہیں۔ اس بارے میں دو ایسے فلسفیوں میں جو اپنی اصطلاحات کی تعریف کرنے میں بے پروائی سے کام لیں ایک لامائل بحث ہو سکتی ہے۔ بلاشبہ ہمیں لفظی بحث سے بچنا چاہئے۔ واقعات میں شک نہیں کافی طور پر واضح ہیں۔ انسان میں ادنی حیوانات سے کہیں زیادہ تسویقات ہوتی ہیں۔ اور بجائے خود ان تسویقات میں سے

ہر ایک حافظہ قوت متخیل و استنباط کی وجہ سے جب ایک بار ان کے مطابق عمل کر چکتا ہے اور اس عمل کے نتائج کا تجربہ کر لیتا ہے تو ان میں سے ہر ایک کو ان نتائج کے خیال کے ساتھ محسوس کرنے لگتا ہے۔ پس ایسی جبلت کے متعلق جس پر عمل ہو چکا ہو یہ کہتے ہیں کہ کم از کم ایک حد تک تو اس پر نتائج کی خاطر عمل ہوا ہے۔ ظاہر ہے کہ جس حیوان میں قوت حافظہ موجود ہو اس کا کوئی جلی فعل ایک بار ہو چکنے کے بعد کوراندہ نہ رہے گا۔ اور اس میں اس حد تک اس کے مقصود کا ضرور پہلے سے خیال ہو گا جس حد تک کہ اس حیوان کو اس کا وقوف ہو چکا ہے۔ ایک کیڑا جو ہمیشہ ایسی جگہ انڈے دیتا ہے جہاں یہ ان کو بکھلتے ہوئے نہیں دیکھتا تو وہ ایسا ضرور اندھا و ضد کرتا ہو گا۔ لیکن ایک مرغی جو ایک بار بچے نکال چکی ہے اس کے متعلق کسی طرح یہ نہیں کہا جاسکتا کہ یہ دوسری بار جب انڈے دینے بیٹھے گی تو اس کو نتیجہ کا مطلق وقوف نہ ہو گا۔ یا اس کا یہ فعل بالکل کوراندہ ہو گا۔ اس قسم کی ہر حالت میں نتائج کی کچھ توقع ضرور کی جاسکتی ہے۔ اور یہ توقع اگر کسی پسندیدہ شے کی ہے تو لازمی طور سے اس تحریک کو بڑھا دے گی اور کسی ناپسندیدہ شے کی ہے تو لازمی طور پر دبا دے گی۔ عسلاً بامُرعی کو بچوں کا تصور انڈوں پر بیٹھنے کے لئے اور زیادہ آمادہ کر دے گا۔ اس کے برعکس چوہے کو جب گزشتہ مرتبے کا چوہے دان سے بچا بکھلنے کا خیال آئے گا تو کسی ایسی شے سے خوراک لینے کی تحریک جو اس کو چوہے دان یا دلاتی ہو دبا دے گی۔ اگر کوئی لڑکا اچھلتا ہوا موٹا تازہ مینڈک دیکھتا ہے تو غالباً اس کے دل میں اس کے پتھر سے کچل ڈالنے کی خواہش پیدا ہوگی بالخصوص جب کہ وہ اور لڑکوں کے ساتھ ہونے اس تحریک کے اوپر ہم فرض کئے لیتے ہیں کہ وہ کوراندہ عمل کرتا ہے۔ لیکن مرتے ہوئے مینڈک کے جڑے ہوئے ہاتھ پاؤں دیکھ کر اس کو فعل کی دنائت و شقاوت کا احساس ہوتا ہے۔

یا اُسے وہ متولے یاد آجاتے ہیں جن میں اس نے یہ سنا ہے کہ جانوروں کو بھی ایسی تکلیف ہوتی ہے جیسی کہ خود ہم کو ہوتی ہے۔ اسی لئے جب آئندہ کوئی مینڈک نظر پڑتا ہے تو ایک ایسا تصور پیدا ہوتا ہے جو اس کو بجائے مینڈک کو تکلیف پہنچانے مہربانی کرنے پر آمادہ کر دیتا ہے اور ممکن ہے وہ کم رحمد لڑکوں کے مقابلہ میں مینڈک کا حامی بن جائے۔

پس یہ ظاہر ہے کہ کوئی حیوان ذہبی طور پر کتنی ہی عمدہ اور مکمل جبلتیں کیوں نہ رکھتا ہو، اگر جبلتوں نے تجربہ کے ساتھ ترکیب پائی ہے یعنی اگر وہ تسویقات کے علاوہ حافظے ایٹانافات استنابات و توقعات بھی کسی بڑی مقدار میں رکھتا ہے، تو اس کے افعال میں ضرورتاً تفریق پیدا ہو جائیں گے۔ مروض ل جس پر اس میں جبلی طور پر اگے ردعمل کی تحریک ہوتی ہے، اس کو براہ راست اس ردعمل پر آمادہ کر دے گا۔ لیکن اسی اثنائیں اس کے لئے ل ہی کے قریب ہونے کی علامت ہو گیا ہے جس پر اس کو اسی قسم کی جبلی تحریک ب کے کرنے کی ہوتی ہے اور جو ا کے بالکل مختلف ہے اس لئے اب اس کو جب کسی ل سے سابقہ پڑے گا تو فوری تحریک ا اور بعد ہی تحریک ب میں اشتکاش ہوگی حکمت اور ایسا نیت جبلی افعال کی خصوصیات ہے ہیں ان کا اس قدر کم اظہار ہو گا کہ شاید کوئی شخص یہ کہدے کہ یہ شخص ل کے متعلق کسی قسم کی جبلت رکھتا ہی نہیں۔ مگر دیکھو اس قسم کا دعوے کس قدر غلط ہو گا۔ ل کی جبلت موجود ہے۔ صرف ایٹانافی شینٹری کی پیچیدگی کی وجہ سے یہ ایک دوسری جبلت ہی سے ٹکرائی ہے۔

یہاں ہم فی الفور اپنے جبلت کے سادہ عضوانی منتقل سے فائدہ اٹھاتے ہیں۔ اگر یہ مخصوص حیوانی حرکتی تسویق ہے جو کسی منگوسٹوس ٹوسس کی وجہ سے حیوان کے عصبی مرکزوں میں پیدا ہوتی ہے، تو ہم یہ کہیں گے کہ اس قسم کے تمام منظر اری توسوں کے مطابق ہوگی۔ اور جو فائدہ

ان پر عالم ہوتے ہوں گے وہی اس پر بھی عالم ہوں گے۔ اس قسم کی قوسوں میں ایک تو نقص یہ ہوتا ہے کہ ان کا فعل بیگز قسم وقت اعمال سے (جو اس کے ساتھ ہی ساتھ دماغ میں جاری ہیں) دب جاتا ہے! اب قوس خواہ تو پیدائشی ہو یا بعد میں خود بخود پیدا ہو جائے یا انسانی عادت پر مبنی ہو اس سے اس دعوے میں کچھ فرق نہیں پڑتا۔ اس کا اور قوسوں کے ساتھ مقابلہ ہو گا۔ یہ اپنی طرف توجہ کو کھینچنے میں کبھی تو کامیاب ہوگی اور کبھی ناکام رہے گی۔ جبلت کا تصرفی نقطہ نظر اس کو غیر متغیر قرار دے گا۔ عضو یا بی نقطہ نظر اس امر کا طالب ہو گا کہ جس حیوان میں علیحدہ علیحدہ جہلتوں کی تعداد اور ایک ہی صبح سے چند جہلتوں کے نتیجے ہونے کا امکان زیادہ ہو تو اس میں کہیں کہیں بے قاعدہ گیان ہی نظر آئیں۔ اور ہر اعلیٰ طبقہ کے حیوان میں اس قسم کی بے قاعدہ گیان بہت کثرت سے نظر آتی ہیں۔

جس حالت میں ذہن اس قدر ترقی یافتہ ہوتا ہے کہ وہ امتیاز کر سکتا ہے جہاں اضطرابی قوس کے اخراج کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ چند حسی عنصر ملکر اس کا باعث ہوں۔ یا جہاں کہیں اس امر کی پہلی حقیقت ہی اطلاع پر کہ کونسی شے سامنے ہے فوراً عمل کرنے کے بجائے موضوع اس امر کا انتظار کرے کہ یہ کس قسم کی شے ہے۔ اور اس کے حالات واقعات ظہور کیا ہیں یا جہاں کہیں مختلف افراد اور مختلف حالات اس کو مختلف طور پر عمل کرنے کے لئے آمادہ کر سکتے ہیں۔ جہاں اس قسم کے حالات ہوں تو جبلی زندگی کی خصوصیات چھپ جاتی ہیں۔ ادنیٰ حیوانات پر ہمارے غالب آجانے کی وجہ یہی ہے کہ ہم ان کی اس بات سے فائدہ اٹھاتے ہیں کہ وہ ہر شے کا اس کے ظاہر سے اندازہ کرتے ہیں۔ اور اس سے ہم ان کو بچا اور مار سکتے ہیں۔ قدرت نے ان میں کچھ خامیاں رکھی ہیں اور ان سے ہمیشہ اس طرح پر کام کرائی ہے جو زیادہ تر صحیح ہوتا ہے۔ کانٹوں میں لگے ہوئے کیڑوں کے مقابلہ میں کانٹوں سے جدا کیڑے بہت زیادہ ہوتے ہیں اس لئے قدرت اپنی پھیلیوں کی قسم کی اولاد سے

کہتی ہے۔ ہر چیز سے پر مہنہ مارو اور اپنی قسمت از ماؤں لیکن جوں جوں
اس کی اولاد ترقی کرتی جاتی ہے اور ان کی زندگی زیادہ قیمتی ہوتی جاتی
ہے تو وہ خطرات کم کر دیتی ہے۔ چونکہ بظاہر ایک ہی شے معلوم ہوتی ہے
کبھی تو اصلی حقیقی خوراک ہوتی ہے اور کبھی کانٹے کا چارہ ہوتی ہے۔
چونکہ اگٹھا رہنے والے جانوروں میں ہر فرد حالات و واقعات کے
اعتبار سے دوسرے کا دوست یا دشمن ہو سکتا ہے اور چونکہ اگر کسی شے
کے متعلق مطلق کوئی علم نہ ہو تو وہ خوشی اور رنج دونوں کا باعث
ہو سکتی ہے اس لئے قدرت اکثر قسم کی چیزوں پر عمل کرنے کی مخالفت
تعمیر کیا ہے مقرر کر دیتی ہے اور اس کا فیصلہ افراد پر چھوڑ دیتی ہے کہ کس
حالات میں کس کچھریک کو عمل کرنے کا موقعہ دینا چاہئے۔ چنانچہ حرص اور
رشاک استعجاب اور بزدلی شرم اور خواہش انکار مہی اور فخر منسا رہی
اور عزت گزینی، نہایت رعش کے ساتھ ایک دوسرے پر غالب
آجاتے ہیں اور اصلی پرندوں دودھ پلانے والے جانوروں اور انسان
میں ان کا توازن بہت ہی غیر پایدار رہتا ہے۔ یہ سب کی سب
خلقی تسویقات ہیں جو ابتداء کو راند اور حرکی رد عمل کا باعث ہوتی
ہیں۔ اس لئے ان میں سے ہر ایک جبلت ہے۔ اور سب پر
جبلت کی تعریف صادق آتی ہے۔ لیکن یہ ایک دوسرے کی مخالفت
کرتی ہیں۔ اور مجموعاً ہر موقعہ پر کچھ بہ فیصلہ کرتا ہے جس حیوان سے
ان کا اظہار ہونا ہوتا ہے اس کا عمل جلی نہیں رہتا۔ وہ بظاہر سہرا
اور پسند کی زندگی گزارتا ہے جو عقلی زندگی ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ
اس کے پاس جبلتیں نہیں ہیں، بلکہ اس کی وجہ یہ ہے کہ اس کے پاس
اس قدر جبلتیں ہیں کہ وہ ایک دوسرے کا راستہ روک دیتی ہیں۔
اس لئے ہم وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ انسان کے رذات
عمل اپنے ماحول میں ادنیٰ دودھ پلانے والے جانوروں کے مقابلے
میں بعض اوقات کہتے ہی غیر عقلی کیوں نہ معلوم ہوں لیکن غالباً ان کا

عدم تعین اس امر پر مبنی نہیں ہوتا کہ حیوانات کوئی ایسا اصول عمل رکھتے ہیں جو انسان کے پاس نہیں ہوتا۔ اس کے برعکس انسان میں وہ سب تحریکات ہوتی ہیں جو ان کے اندر ہوتی ہیں۔ اور ان کے علاوہ بھی وہ اور بہت سی رکھتا ہے۔ بالفاظ دیگر جبلت اور عقل میں کوئی خاص اختلاف نہیں ہے عقل بطور خود جبلت کی تسویق کو دبا نہیں سکتی۔ جو شے کسی تسویق کو کاغذ کر سکتی ہے وہ صرف مخالف تسویق ہوتی ہے۔ البتہ عقل سے استنباط کیا جاسکتا ہے، جو عقل کو ہیجان میں لا کر مخالف تحریک پیدا کر دیتا ہے۔ اور اس طرح سے جو حیوان سب زیادہ عقلی ہو گا، اسی میں جبلت کی تحریکات بھی سب سے زیادہ ہوں گی۔

غیر پیکر کی کے اہل حیوان کی زندگی میں جبلتوں کو دو سبب اور دو با دو اصول

۱) عادات جبلتوں کو دبا دیتی ہیں۔

۲) جبلتیں خود لمبی وغیر پیکر ہوتی ہیں۔

۱) عادات جو جبلتوں کو دبا دیتی ہیں اس کا قانون جب ذیل ہے جب کسی نوع کی ایسا کسی حیوان سے کسی قسم کا رد عمل ظاہر کرتی ہیں تو اکثر اوقات ایسا ہوتا ہے کہ حیوان اس قسم کی پہلے شے کے دیکھے ہی اس کی طرح اس طرح مائل ہو جاتا ہے اسکے بعد اس قسم کی اور کسی شے پر اس سے دل کا اظہار نہیں ہوتا۔ رہنے کے لئے کسی خاص موراثہ کا کسی خاص جوڑے کسی خاص خوراک ملنے کی جگہ کا کسی خاص قسم کی خوراک کا اور کسی خاص شے کے انتخاب کا میلان ایک عام بات ہے اور یہ ادنی حیوانات تک میں پایا جاتا ہے گھونگا اپنی چٹان میں اپنی خاص جگہ پر چھپتا ہے۔ چھبیکا سمندر کی تہ میں اپنی محبوب جگہ پر رہتا ہے۔ خرگوش اسی جگہ بگھناتا ہے جہاں وہ گھنے کا عادی ہے۔ پرندہ اپنی قدیم شاخ ہی میں گھونک بنا تا ہے اور ان میں سے ہر ایک پند اور مواقع سے بے حس کر دیتی ہے اور یہ بے حس ایسی ہوتی ہے کہ اس کی عضویاتی نقطہ نظر سے اس کے

علاوہ اور کچھ توجیہ نہیں کر سکتے کہ پرانی تحریکات کی عادت نے نئی تحریکات کو دما دیا ہے۔ اپنے گھروں اور بیویوں کی ملکیت ہم کو حیرت انگیز طور پر اور لوگوں کی دھچکپوں سے بے حس کر دیتی ہے۔ خوراک کے معاملہ میں بہت ہی کم لوگ آزادی پسند ہوتے ہیں۔ حقیقت تو یہ ہے کہ ہم میں سے اکثر ایسے کھانے کو نفرت کی نگاہ سے دیکھتے ہیں جس کی ہم کو عادت نہیں ہوتی۔ دور دراز کے مسافروں کے متعلق ہم کو یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کچھ نہیں جان سکتے۔ وہ بہت دانی تحریک جس سے ہم کو گھر بیٹیاں باورچی و احباب ملے ہیں معلوم ہوتا ہے کہ پہلی کامیابی کے بعد تھک جاتی تھے اور نئی صورتوں پر رد عمل کرنے کے لئے کوئی قوت باقی نہیں رہتی۔ اس کا یہ نتیجہ ہوتا ہے کہ اس جمود کو دیکھ کر بنی نوع انسان کا کوئی مشاہد کہہ سکتا ہے کہ بعض ایشیا کی جانب اس میں کوئی جلی میلان ہوتا ہی نہیں۔ اس کا وجود تھا، لیکن اس کا وجود متفرق طور پر تھا یا ایک خالص اور سادہ جہالت ہونے کی حیثیت سے اس وقت تک تھا جب تک عادت قائم نہ ہوئی تھی۔ جب جلی میلان پر عادت کا قلم لگ جاتا ہے تو یہ خود میلان کے دائرے کو محدود کر دیتی ہے۔ اور ہم کو عادت کی معروضی کے علاوہ اور کسی شے پر رد عمل کرنے سے باز رکھتی ہے۔ اگرچہ اور ایشیا ایسی ہوں کہ اگر یہ پہلے آئیں تو ان کا انتخاب ہوتا۔ عادت جہالت کو ایک اور طرح دبا دیتی ہے اور یہ وہاں ہوتا ہے جہاں ایک ہی قسم کے معروضات مخالف جلی تحریکات کا باعث ہوتے ہیں۔ یہاں ایسا ہوتا ہے کہ کسی جماعت کے فرد کے متعلق جس تحریک پر پہلے عمل ہوتا ہے وہ ہمیشہ کے لئے ہم میں مخالف تحریک کے سدا ہونے میں فزاحم ہوتی ہے۔ مثلاً جانوروں سے بچھ میں ڈرنے اور پیار کرنے کی دو مخالف تحریکات پیدا ہوتی ہیں۔ لیکن اگر بچھ کتے کو پہلے پہل مار کرنا چاہے اور اس وقت یہ اس کے کاٹنے کو دوڑنے کے ایک ٹکٹ کھاتے جس سے تحریک خوف شدت کے ساتھ برپا ہوتی ہو جائے گی،

تو ممکن ہے آئندہ برسوں تک اس میں سیار کرنے کی تحریک پیدا نہ ہو۔ اس کے برعکس بڑے سے بڑے قدرتی دشمنوں کو اگر پہلی بار ہوشیار ہی کے ساتھ ایک دوسرے کے سامنے لایا جائے تو وہ باہم باہم دوست ہو جاتے ہیں جیسا کہ ہم کو اپنے چڑیا خانوں میں نظر آتا ہے۔ پیدائش کے بعد فوراً ہی جانوروں کے بچوں میں خوف کی جبلت نہیں ہوتی، بلکہ وہ بلا کسی خوف کے انبار کے آزادی کے ساتھ اپنے کو ہاتھ لگانے دیتے ہیں۔ لیکن اگر انکو اپنی حالت پر چھوڑ دیا جاتا ہے تو وہ وحشی ہو جاتے ہیں۔ اور انسان کو قریب بھی نہیں چھلکنے دیتے۔ ایڈیوونڈیک کے جنگل کے کسان مجھ سے بیان کرتے تھے کہ اگر گائے اور بچھڑے چھوٹ جائیں اور ایک بھگتے یا اس سے زیادہ مدت تک نہ لیں تو بڑی دقت پیش آ جاتی ہے۔ بچھڑا اس مدت میں ہرن کی طرح وحشی اور تیز رو ہو جاتا ہے۔ اور بغیر اپنے پہنچائے ہوئے ہاتھ نہیں آتا لیکن جو لوگ بچھڑوں کی زندگی کے ابتدائی چند روز میں ان کے پاس رہتے ہیں، ان سے وہ سزا ذہنی اپنی وحشت کا اظہار کرتے ہیں۔ کیونکہ اس وقت مانوس ہو جانے کا میدان سب سے زیادہ غالب ہوتا ہے۔ اور نہ ایسے بچھڑے جنسیوں سے ہی اس طرح ڈرتے ہیں جیسا کہ ان کو اس حالت میں ڈر ہوتا اگر یہ وحشی رہتے۔

اسی قانون کی مرعی کے بچوں سے عجیب و غریب مثال ملتی ہے اس ذیل میں مسٹر اسپلڈنگ نے جبلت پر مضمون لکھا ہے اس کیسے بہت سے واقعات ملتے ہیں ان چھوٹے چھوٹے جانوروں سے اس اور خوف کی دو مخالف جبلتیں ظہور میں آتی ہیں جن میں سے کوئی کسی ایک ہی شے یعنی ان سے بھج ہو سکتی ہے اگر کوئی مرغی کا بچہ مرغی کے دم نہ ہوگی میں پیدا ہو تو کسی ایک متحرک شے کے پیچھے چلنے لگے گا۔ ان کی اس وقت صرف بصارت رہبری کرتی ہے ان میں مرغی کے پیچھے لگنے کا میدان بطن یا انسان کے پیچھے لگنے سے کچھ زیادہ نہیں ہوتا۔ مسٹر اسپلڈنگ کہتے ہیں وہ لوح

دیکھنے والوں نے جب دیکھا کہ ایک دن کے مرغی کے بچے میرے پیچھے دوڑ رہے ہیں اور بڑے مرغی کے بچے میلوں تک میرے ساتھ چلے آتے ہیں تو یہ خیال کرنے لگے ان جانوروں کو میں نے کسی عمل سے اپنے قابو میں کر لیا ہے۔ حالانکہ اس کے سوا حقیقت اور کچھ نہ تھی کہ میں نے ان کو پہلے دن سے اپنے پیچھے لگ جانے دیا تھا۔ ان میں کسی شے کے پیچھے لگ لینے کی جبلت معلوم ہوتی ہے۔ اور کان تجربہ سے پہلے ان کو صحیح چیز کی طرف لگا دیتا ہے۔

لیکن اگر انسان پہلے پہل اس وقت سامنے آئے جس وقت کہ جبلت خوف تو ہی ہوتی ہے تو منظرِ بے اباکل الٹ جاتا ہے میٹر اسپلڈنگ نے تین مرغی کے بچوں کے سردن پر چار روز تک ٹوٹی چڑھائے رکھی تھی۔ اور وہ ان کے طرز عمل کو اس طرح سے بیان کرتے ہیں۔

جب ان کی ٹوٹی اتاری گئی تو ان میں سے ہر ایک نے مجھے دیکھ کر سخت ترین خوف کا اظہار کیا، جب میں ان کے قریب آنا چاہتا تھا تو یہ بے ستماشا دوسری طرف بھاگتے تھے۔ جس میزبان کی ٹوپیاں اتاری گئی تھیں وہ ایک کھڑکی کے مقابل تھی۔ اور ان میں سے ہر ایک نے جھٹکلی پر ندے کی طرح کھڑکی میں سے نکل جانا چاہا۔ ان میں سے ایک کتابوں کے پیچھے بھاگ گیا اور وہاں ایک کونے میں کچھ دیر تک رکھا رہا۔ اس عجیب و غریب وحشت کے سنی کا ہم اندازہ کر سکتے ہیں۔ لیکن میری غرض کے لئے یہ عجیب واقعہ کافی ہے۔ ان کی ذہنی حالت میں اس قدر نمایاں تغیر ہو جانے کے کچھ ہی معنی ہوں۔ لیکن اگر ان کی ٹوپیاں ایک روز پہلے اتاری جاتیں تو یہ مجھ سے بھاگنے کے بجائے میری طرف بھاگتے یہ تجربہ کما نتیجہ نہیں بلکہ صرف ان کے نظامات کے تغیر سے پیدا ہوا ہے۔ ان کا واقعہ انیڈیٹڈ لائڈنگ کے پچھڑوں کے واقعہ کے بالکل مماثل ہے۔ ایک ہی شے کے متعلق دو مخالف جبلتیں یکے بعد دیگرے تیار ہوتی ہیں۔ اگر پہلی جبلت کوئی عادت پیدا کر دیتی ہے تو یہ عادت

اس شے کے متعلق دوسری جبلت کے عمل کو دبا دے گی۔ پیدائش کے ابتدائی ایام میں تمام حیوانات غیر حوشی ہوتے ہیں۔ اس وقت جو عادتیں قائم ہو جاتی ہیں وہ وحشی پن اور ان جبلتوں کے اثرات کو محدود کر دیتی ہیں جن کا بعد میں نشوونما ہو سکتا ہے۔

(۲) یہ قسم کو قانون لحدیت تک پہنچا دیتا ہے جو حسب ذیل ہے۔ اکثر جبلتیں ایک خاص عمر میں چھوڑتی ہیں اور بعد میں فنا ہو جاتی ہیں۔ اس قانون کا ایک نتیجہ یہ ہے کہ کسی ایسی جبلت کے عروج کے دوران میں اس کے متبہج کر دینے والی چیزیں لمبائیں تو اس پر عمل کرنے کی عادت قائم ہو جاتی ہے اور جو اس وقت بھی باقی رہتی ہے جب اصل جبلت معدوم ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر ایسی چیزیں نہ ملیں تو اس کی عادت بھی نہ پیدا ہوگی۔ اور بعد ازاں جب حیوان کے سامنے اس قسم کی چیزیں آئیں گی تو وہ اس طرح رد عمل کرنے سے بالکل قاصر رہے گا جیسا کہ وہ جبلت کے ابتدائی زمانہ میں کرتا۔

اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا قانون محدود ہے۔ بعض جبلتیں بعض کے مقابلے میں بہت ہی کم لمبی ہوتی ہیں۔ بلکہ جو جبلتیں پیٹ بھرنے اور تحفظ ذات کے متعلق ہیں وہ تو بہ مشکل ہی کبھی کبھی ہوتی ہیں۔ بعض جبلتیں کچھ دنوں مردہ ہو جانے کے بعد بھی اسی شدت کے ساتھ تازہ ہو جاتی ہیں۔ مثلاً جفت ہونے اور بچہ پالنے کی جبلت۔ بہر کیف یہ قانون اگرچہ قطعی نہیں مگر عام ضرور ہے۔ اور چند مثالیں اس کے منشاء کو بالکل واضح کر دیں گی۔ مذکورہ بالا مرغی کے بچوں اور گوسالوں میں یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ پیچھے نکلنے کی جبلت چند روز کے بعد معدوم ہو جاتی ہے اور اس کی جگہ اور نئی جبلت لے لیتی ہے۔ اور انسان کے متعلق ان حیوانات کے طرز عمل کا تعین ان ایام کے دوران میں ایک خاص عادت کے قائم ہونے یا نہ قائم ہونے سے ہوتا ہے۔ مرغی کے بچے کے پیچھے نکلنے کی جبلت کا عارضی ہونا کبھی مرغی کے متعلق اس کے طرز عمل سے ثابت ہو جاتا ہے۔ مثلاً پہلے نکلنے

چند مرغی کے بچوں کو چند روز بند رکھا تھا۔ اس مدت میں وہ کچھ بڑے ہو گئے ان کا ذکر کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں -

جس مرغی کے بچے نے پیدائش کے بعد وہ بارہ روز تک ماں کے بلانے کی آواز نہ سنی ہو اور اس کے بعد وہ اس کو سننے تو اس کی حالت ایسی ہوتی ہے کہ گویا اس نے سنا ہی نہیں۔ مجھے انوس سے اس بارے میں میری یادداشت اس قدر مکمل نہیں ہے جتنی کہ یہ ہونی چاہئے تھی یا جتنی کہ یہ ہوسکتی تھی۔ بہر حال ایک مرغی کے بچے کا حال اس میں درج ہے جو دس روز کا ہونے کے بعد ماں کے پاس نہ جاتا تھا۔ جب یہ ماں کے پاس لایا گیا تو مرغی اس کے پیچھے ہولی اور اس نے ہر طرح سے اس کو اپنے پاس بلانے کی کوشش کی لیکن یہ اس کے باوجود اس کے ساتھ نہ ہوا بلکہ گھر کی طرف یا جو شخص بھی اسے نظر آجاتا تھا اس کی طرف دوڑنے لگتا تھا۔ اگرچہ اس کو بہت مرتبہ ایک چھڑی سے اس کی طرف بھگا یا گیا اور اس میں شک نہیں کہ اس کے ساتھ نہایت ہی برحسبی کا برتاؤ کیا گیا مگر یہ اس کے پاس نہ گیا۔ اس کو رات کے وقت ماں کے پاس چھوڑ دیا گیا لیکن صبح کو پھر یہ اس سے علیحدہ ہو گیا۔

دودھ منہ میں لینے کی جبلت پیدائش کے وقت تمام دودھ پلانے والے جانوروں میں ہوتی ہے۔ اور اس سے دودھ کے چونے کی عادت پڑ جاتی ہے جو روزانہ عمل کی بنا پر انسانی بچوں میں ایک یا ڈیڑھ برس جو اس کی معمولی مدت ہے یا اس سے بھی نہیں زیادہ رہ سکتی ہے۔ لیکن خود جبلت لمبی اور عارضی ہوتی ہے کیونکہ اگر کسی دجہ سے زندگی کے پہلے چند ایام میں بچہ کو مجھے سے غذا دی جائے تو اس کے بعد اس کو چھاتی سے دودھ پلانا بہت دشوار ہوتا ہے۔ یہی حال بچھڑوں کے ہے اگر گائے مر جائے یا اس کے دودھ نہ ہو یا دو دن کے لئے دودھ نہ پینے دے تو جب کسی دوسرے گائے کے پیچھے ان کو لگایا جائے گا تو ان کا اسے نشن کو کچھ ٹانا بہت ہی دشوار ہو گا۔ دودھ پینے والے جانوروں کا جس انسانی سے دودھ چھڑا دیتے ہیں (یعنی محض عادت

کے خلاف عمل کرنے اور ان کو نئے طریقے پر خوراک دینے سے) اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے کہ دودھ پینے کی خالص جبلت اس وقت تک بالکل معدوم ہو چکتی ہے کہ محض یہ واقعہ کہ جلتیں آنی و مارضی ہوتی ہیں اس میں شک نہیں کہ محض یہ واقعہ کہ جلتیں آنی و مارضی ہوتی ہیں اور یہ کہ بعد کی جلتوں کا اثر پہلی جلتوں کی عادتوں سے متغیر ہو سکتا ہے اس سے بہتر توجیہ ہے کہ جبلی ساخت بہم طور پر بے قاعدہ ہو جاتی ہے۔

میں نے دیکھا ہے کہ ایک کتا مہبل کے فرش پر ڈسمبر کے مہینہ میں پیدا ہوا۔ چھ ہفتہ کے بعد اس کو ایک ایسے مکان میں منتقل کیا گیا جس میں بوریا بچھا ہوا تھا یہاں جب اس کی عمر چار ماہ سے بھی کم تھی تو جن چیزوں سے وہ فیصلہ کرتا تھا مثلاً دستاں وغیرہ جب ان سے کھیل کھیل کر تنگ جاتا تھا تو ان کو بورے کے نیچے نہایت عمدگی سے چھپا دیا کرتا تھا۔ بورے کو اپنے اگلے پنجوں سے ہٹاتا اور جس چیز کو چھپانا ہوتا تھا اس کو اپنے منہ سے اس جگہ ڈال دیتا تھا اور پھر پاؤں سے اس پر بورے کو برابر کر دیتا تھا۔ اور آخر کار اس کو وہیں چھوڑ کر چلا جاتا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس کا یہ فعل بالکل عبث تھا۔ میں نے اس کو اس عمر میں چار یا پانچ مرتبہ ایسا کرتے ہوئے دیکھا ہے اس کے بعد پھر کبھی اس کو ایسا کرتے نہیں دیکھا۔ اس حالت میں اسے اسباب موجودہ تھے جن سے عادت قائم ہو جاتی اور جبلت کے بھی اس کا عمل باقی رہتا۔ لیکن فرض کرو کہ اگر یہ دستاؤں کے بجائے خوراک چھپاتا اور بورے کے بجائے زمین ہوتی اور اس کو تازہ کھانے کے بجائے بھوک کی تکلیف اٹھانی پڑتی تو یہ بات نہایت آسانی سے سمجھ میں آ سکتی ہے کہ اس کتنے کو زائد خوراک کے دباؤ نے کی عادت ہو جاتی اور یہ عادت ایسی ہوتی جو اس کی تمام عمر باقی رہتی اس امر کا کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ خوراک کے دبانے کے میلان کا محض جبلی حصہ

جنگلی کتے کی قسم کے جانور میں بھی اسی قدر عارضی نہیں ہوتا جیسا کہ اس کتے میں تھا۔

ادنی درجے کے حیوانات کو چھوڑ کر اب انسانی جبلتوں کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ یہاں ہم دیکھتے ہیں جوں جوں انسانی زندگی اپنی منازل طے کرتی ہے قانونِ لچیت کی نہایت ہی وسیع پہانے پر مختلف اغراض و جذبات کے تغیر سے تصدیق و تائید ہوتی جاتی ہے۔ بچہ کے نزدیک کھیلن کہانیاں اور ایشیا کیے خارجی خواص یکھنا ہی عین زندگی ہے۔ نوجوان شخص کے لئے باقاعدہ قسم کی ورزشیں ناول و دوستی راگ محبت فطرت سفر جرات و بہادری کے کام سائنس و فلسفہ کا مطالعہ ہی عین زندگی ہے۔ سن رسیدہ انسان کے نزدیک ہر شے کا شوق حکمت عملی تحصیل دولت و فہم داری اور کارزار حیات میں خود غرضانہ جوش عین زندگی ہے۔ اگر کوئی لڑکا کھیل کود کی عمر میں تنہا رہے اور اسے نہ تو گیند سے کھیلنا آئے نہ کشتی کھیلنا آئے نہ جہاز رانی آئے نہ سواری آئے نہ برف پر چلنا آئے نہ مچھلی کا شکار آئے اور نہ بندوق چلانا جاننا جو تو غالباً وہ تمام سہم بیٹھنے ہی کے کاموں میں صرف کر دے گا۔ اس کے بعد اگرچہ اس کو ان چیزوں کے سیکھنے کے بہترین مواقع بھی کیوں نہیں ہوں تو بھی ایک ہی فیصد ہی اس امر کی توقع ہو سکتی ہے کہ وہ ان کی طرف راجع ہو۔ اس کے بجائے وہ ان کو دیکھے گا اور وہ ابتدائی قدم اٹھانے وقت بچکے گا جو اس کو بچپن میں خوشی سے لہریز کرتے۔ جنسی خواہش ایک مدت کے بعد مفقود ہو جاتی ہے لیکن یہ ایک مشہور بات ہے کہ کسی خاص شخص میں اس کے مخصوص مظاہر ان عادات پر مبنی ہوتے ہیں جو اس کے ہیجان کے ابتدائی زمانہ میں قائم ہو جاتی ہیں۔ اس وقت اگر وہ بری صحبت میں پڑ جاتا ہے تو تمام سہم خراب رہتا ہے جو لوگ شروع میں باعصمت رہتے ہیں ان کے لئے ساری عمر باعصمت رہنا آسان ہو جاتا ہے معلیٰ میں بہت بڑی بات اس امر کا لحاظ ہے کہ

تفہیم کو اس کے وقت پر دیا جائے ہر مضمون میں طالب علم کے شوق کی موج کو بچرانا ہی بڑا کام ہے۔ اسی سے علم حاصل ہو سکتا ہے اور مہنہ روری کی عادت پیدا ہو جاتی ہے۔ محقق پر یہ کہ شوق کا ایک ٹوکا ملنا ضروری ہے جس کے زور پر انسان آگے بڑھ سکے اور لوگوں کو نقشہ نویسی، مورخ فطرت عالمِ عضویات و نباتیات بنانے کے لئے ایک مبارک ساعت ہوتی ہے، اس کے بعد ان کو میکائیک کے اصولوں اور طبیعیات و کیمیا کے قوانین سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے اور بعد ازاں مابعد الطبیعیات نامی نفسیات مذہبی اسرار سے آگاہ کرنے کا وقت آتا ہے اور سب سے آخر میں معاملات انسانی کے تماشا اور حکمتِ دنیاوی کے سکھانے کی باری آتی ہے سب چیزوں کے متعلق ہم میں سے ہر ایک نطفہ امتلا بہت جلد آجاتا ہے۔ اگر مضمون کسی ایسی شخصی ضرورت سے متعلق نہ ہو جو اس کو متواتر تازہ کرتا رہے تو ہمارے خالص علمی شوق کا جوش بہت جلد ٹھنڈا ہو جاتا ہے ہم پر ایک حالتِ جمود طاری ہو جاتی ہے اور ہم اتنے ہی علم پر اکتفا کر لیتے ہیں جس قدر کہ ہم نے اس وقت حاصل کیا تھا جب اس کے متعلق ہمارا شوق تازہ اور جلی تھا اور ہمارے ذخیرہ معلومات میں کوئی اضافہ نہیں ہوتا۔ اپنے کاروبار سے علیحدہ توگ جو تصورات پچیس سال کی عمر سے پہلے پہلے قائم کر لیتے ہیں قریباً عمرِ موعودہ یہی ان کے تصورات رہتے ہیں وہ کوئی نئی شے حاصل نہیں کر سکتے غیر جانب دارانہ استنباط ختم ہو جاتا ہے ذہنی راستے متعین ہو جاتے ہیں۔ اور قوتِ اکتساب جاتی رہتی ہے اگر اتفاقاً ہم کسی بائبل نئی شے کے متعلق کچھ دیکھ لیتے ہیں تو عدم یقین کی ایک عجیب و غریب حس ہم کو پریشان کرتی رہتی ہے اور ہم کوئی قطعی رائے پیش کرتے ہوئے یہ جھکتے ہوئے جلی

شوق کے دنوں میں جو چیزیں سیکھ لی جاتی ہیں ان سے ہم کبھی اجنبی نہیں ہوتے۔ ایسا مضمون پوری طرح اگرچہ ہمارے ذہن میں نہ رہے لیکن پھر بھی اس سے ایک قسم کا تعلق اور لگاؤ باقی رہتا ہے جس سے ہم کو ایسا محسوس ہو جاتا ہے کہ ہم کو اس پر قدرت ہے اور یہ ہم کو اس سے بالکل اجنبی نہیں ہونی دیتی۔

اس اصول کے خلاف جتنے بھی مستثنیات لائے جاسکتے ہیں وہ کچھ اس قسم کے ہیں جن سے یہ اصول اور ثابت ہوتا ہے۔

پس کسی مضمون کے لئے جلی تیساری کا موقع معلوم کرنا ہر معلم کا فرض ہے۔ طلبہ کے متعلق یہ ہے کہ اگر کالج کے متعلمین اپنے مستقبل کے علمی امکانات کی غنیمت محدودی پر اعتماد نہ کریں اور ان کو یہ یقین دلایا جاسکے کہ طبیعیات - معاشیات و فلسفہ جو وہ اب حاصل کر رہے ہیں وہ خواہ بھلا ہو یا برا آخر تک یہی ان کا ساتھ دے گا تو اغلب یہ ہے کہ اس سے ان کا شوق بڑھ جائے گا۔

پروفیسر پریر اپنی مختصر مگر عمدہ تصنیف میں لکھتے ہیں کہ انسان میں جبلی افعال کی تعداد بہت کم ہے اور جذبہ جنسی کے علاوہ ابتداً جوانی کے گزرنے کے بعد ان کا پہچانا مشکل

انسانی جبلتوں کا
بیان

ہوتا ہے۔ اس کے بعد وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ اس لئے نوزائیدہ اور شیر خوار اطفال اور کم عمر بچوں کے جبلی حرکات کی طرف ہم کو اور بھی زیادہ توجہ کرنی چاہئے۔ یہ امر کہ جبلی افعال بچپن میں نہایت آسانی کے ساتھ پہچانے جاتے ہیں۔ ہمارے اصولِ محبت اور مکتبہ عاوات نئے بازار کھنڈے والے اثر کا معمولی نتیجہ ہے۔ لیکن یہ انسان میں کم نہیں زیادہ ہوتی ہیں

پروفیسر پر حرکات اطفال کی تین قسمیں کرتے ہیں تسلیقی، تنقلی اور جبلی۔ تسلیقی حرکات سے ان کی مراد اعضاء دہر اور آواز کے بے قاعدہ حرکات ہیں جن کی کوئی غرض نہیں ہوتی اور یہ ادراک کے پیدا ہونے سے پہلے ہوتی ہیں۔ اولین اضطراری حرکات میں ہوا کے مس سے روننا چھینکنا گنگنا خراٹے لینا کھانسا سسکنا ایکنا چونکنا۔ جب کوئی عضو چھو جاے تو اس کو حرکت دینا اور چھاتی سے دُور ہونا پنا ہے۔ ان پر اب پانچ کا سہارا لینا اور زیادہ کیا جاسکتا ہے (دیکھو انیسویں صدی نومبر ۱۸۹۱ء) اس کے بعد کاٹنا اشیاء کا پکڑنا اور ان کو منہ لانا بیٹھنا کھڑا ہونا ریٹگنا اور چلنا آتا ہے۔ غالباً بعد کے تین حرکات سے جن مراکز کا تعلق ہے وہ خود بخود تیار ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ اڑنے کے مرکز پرندوں کے خود بخود تیار ہو جاتے ہیں اور یہ بات تجربہ سے بھی ثابت ہو چکی ہے کھڑے ہونے اور چلنے کی کوشش میں ناکام رہنے کی وجہ یہ ہوتی ہے کہ بچے اس وقت سے کوشش کرنا شروع کر دیتے ہیں جب تک مرکز پوری طرح سے تیار نہیں ہوتے جس طریق پر اور جس رفتار سے کہ بچے چلنا سیکھتے ہیں اس میں ان کے اندر ہر موسم بڑا اختلاف ہوتا ہے۔ نقل وقلید کی اول تسلیقیات کے ساتھ با معنی آواز نکالنے کی تحریک بھی پیدا ہوتی ہے حرس بہت جلد پیدا ہو جاتی ہے اور اس کے ساتھ جھکنے اور لڑنے کا میلان بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ خاص خاص اشیاء کا خوف بہت جلد پیدا ہو جاتا ہے۔ ہمدردی بہت بعد میں پیدا ہوتی ہے اگرچہ جبلت (یا جذبہ دیکھو ص ۳۳) پر انسانی زندگی کے بہت سے امور کا مدار ہے حجاب وحش اور ملنساری ہنسی استعجاب کے رجحانات بہت ہی

ابتدائی زندگی میں پیدا ہوتی ہیں جبلت شکار - جیا - محبت - والد
 جبلت بعد میں پیدا ہوتی ہیں - پندرہ یا سولہ سال کی عمر تک
 انسان کی کل جبلتوں کا نظام مکمل ہو جاتا ہے - غور کرنے سے
 معلوم ہوگا کہ انسان کے علاوہ اور کسی دودھ پلانے والے جانور حتیٰ کہ
 بندر میں بھی اس قدر جبلتیں نہیں پائی جاتی ہیں - بالکل ہی مدور نشوونما میں
 ان جبلتوں میں سے ہر ایک سے بعض کی عادت ہو جائیگی اور بعض کی عادت
 ہونے کا میلان پست ہو جائے گا - عموماً تو ایسا ہی ہوتا ہے مگر منہدن
 زندگی کا ایک طرف ترقی میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ جس عمر میں وقت
 ہوتا ہے وہ گزر جاتی ہے اور وہ چیزیں میسر نہیں ہوتیں اور انسان
 یہ زمانہ ایک طرح کی گرسلی میں گزار دیتا ہے ایسی حالت میں انسان
 کی نفسی ساخت میں ایسے رنجے رہ جاتے ہیں جن کو آئندہ کے سخریات
 نہیں بھر سکتے ایک ممتول ہنرمند شخص سے ایک مہمار یا تاجر کا مقابلہ کرو - یہ
 اول الذکر عنفوان شباب میں اس کی بڑھتی ہوئی دلچسپی کے لوازم میسر تھے
 جسمانی یا ذہنی جس قسم اور جس شے کی بھی دلچسپی اور جب ہی پیدا ہوئی
 وہ اس کے لئے حاضر ہو گئی اور اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اب وہ ہر پہلو سے
 دنیا کے مقابلہ کرنے کے لئے مسلح اور تیار ہے کہ اس کی تعلیم میں جہاں
 حقیقی چیزوں کی کمی تھی ان کو کھیل کود اور اس قسم کی چیزوں نے پورا کیا
 اس نے انسانی زندگی کے ہر گھاٹ کا پانی پیا ہے کیونکہ وہ جہاز رانی بھی کر سکتا
 ہے وہ شکاری بھی ہے پہلوان بھی عالم بھی ہے سپاہی بھی لسان بھی
 ہے رنجیلا بھی ہے معاملہ فہم بھی ہے اور یہ سب باتیں اس ایک
 ہی میں جمع ہیں شہر کے غریب لڑکے کو ایسے زریں مواقع حاصل نہ تھے
 اس لئے جب اس کا نشوونما کامل ہوتا ہے تو ان میں سے اکثر کی
 خواہش اس میں نہیں پائی جاتی وہ خوش قسمت ہے اگر اس کے
 نقائص ان رخنوں ہی کی حد تک محدود ہوں ورنہ عنبر
 فطری تربیت سے تو اس سے بھی زیادہ شدید عیوب پیدا ہو سکتے ہیں

خوف کی تشریح | جبلت کی کم از کم ایک مثال کو تفصیل کے ساتھ ضرور بیان کرنا چاہئے ایسے لئے میں خوف کو انتخاب کرتا ہوں۔

خوف ایک ایسا رد عمل ہے جو انھیں معروضات سے پیدا ہوتا ہے جن سے درندگی و خوتخاری پیدا ہوتی ہے جبلی حرکیات میں ان دونوں کا مقابلہ خالی از و پچسپی نہیں ہوتے ہیں اور جو چیز ہم کو مار سکتی ہے اس کو مار بھی ڈالنا چاہتے ہیں اور یہ مسئلہ کہ ان دونوں تحریکوں میں سے ہم کس پر عمل کریں گے عموماً اس خاص واقعے کے ان ذیلی امور میں سے کسی ایک امر سے طے ہوتا ہے جن سے متاثر ہونا اعلیٰ ذہنی مخلوقات کی نشانی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس سے رد عمل میں ایک طرح کا عدم متیقن پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ عدم متیقن ایسا ہوتا ہے جو اعلیٰ طبقہ کے حیوانات اور انسانات دونوں میں پایا جاتا ہے اور اس کو اس امر کا ثبوت نہ سمجھنا چاہئے کہ انسان ادنیٰ حیوانات کے مقابلہ میں کم جبلتیں رکھتے ہیں خوف کے مظاہر جسمانی بہت ہی پر از ہیجان ہوتے ہیں اور اس معاملہ میں یہ حرص اور غصہ کے برابر ہے۔ یہ تینوں جذبے ایسے ہیں جو سب سے زیادہ ہیجان پیدا کرتے ہیں۔ حیوانیت سے انسانیت کی جان بڑھتے توئے یہ خصوصیت سب سے زیادہ نمایاں معلوم ہوتی ہے کہ خوف کے خاص خاص مواقع کم ہوتے جاتے ہیں بالخصوص مہذب زندگی میں تو یہ بات اخراکار ممکن ہو گئی ہے کہ لوگوں کو گہوارہ سے گوزنک کبھی حقیقی خوف کی تکلیف کا تجربہ نہیں ہوتا۔ ہم میں سے اکثر کے لئے خوف کے معنی سمجھنے کے لئے کسی ذہنی مرض میں مبتلا ہونے کی ضرورت ہوتی ہے۔ اسی لئے اس قدر اندھا معاد و صمد اور امید افزا فلسفہ اور مذہب کے عالم وجود میں آنے کا امکان ہوتا ہے۔ شائد حیات کی مثال اس کہانی کی سی ہو جاتی ہے جس کے الفاظ تو بہت موثر ہیں مگر معنی سچے معرے ہم جیسی کوئی شے درحقیقت شیر کے منہ میں ہو سکتی ہے ہم کو اس سے متعلق بہت آشک ہوتا ہے اور اس سے ہم یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ جن خوفناک

تکالیف کا ذکر ہم سنتے ہیں اس کی حالت رنگین پردہ سے کچھ زیادہ نہیں جو ہمارے کمروں میں لٹکایا جاتا ہے جن میں ہم اپنے اور دنیا کے ساتھ اس قدر عیش و آرام سے سوتے ہیں۔

اب یہ جو کچھ بھی ہو مگر اس میں شک نہیں کہ خوف ایک حقیقی جبلت ہے اور ان جبلتوں میں سے ہے جن کا اظہار انسانی بچوں سے بہت ہی ابتدائی عمر میں ہوتا ہے شور خصوصیت کے ساتھ اس کو پیدا کرتے ہیں۔ جو لڑکا گھر میں پرورش پاتا ہے اس کے لئے باہر کی دنیا کے اکثر شور بے معنی ہوتے ہیں اور وہ اس کو محض چونکا دیتے ہیں۔ اس کے بارے میں ایک عمدہ بیان نقل کرتا ہوں۔

ایک پیرزگھتے ہیں کہ تین ماہ سے لے کر دس ماہ تک بچے بھری ارتسامات آتے اس قدر تھیں ڈرتے جتنا کہ سمعی ارتسامات سے چونک پڑتے ہیں۔ بلیوں میں پسندہ دن کے بعد اس کے برعکس حالت ہوتی ہے۔ ایک بچہ ساڑھے تین ماہ کا ہو گا آگ لگی ہوئی تھی شعلے بلند تھے دیواریں گر رہی تھیں ان چیزوں کے درمیان اس سے نہ تو حیرت کے علامات ظاہر ہوئے اور نہ خوف کے بلکہ جو عورت اس کو لئے ہوئی تھی اس کی گود میں ہنستا رہا۔ حالانکہ اس کے والدین آگ میں مصروف تھے مگر آگ بجھانے والے قریب آرہے تھے۔ ان کے نقاروں اور پھیول کی آواز سے وہ چونک پڑا اور رونے لگا۔ اس عمر کے بچے کو میں نے شدید سے شدید بجلی کی چمک سے بھی ڈرتے نہیں دیکھا۔ مگر گرج کی آواز سے میں نے بہت سے بچوں کو ڈرتے دیکھا ہے لہذا جس بچے کو ابھی کوئی تجربہ نہ ہوا ہو اس پر خوف آنکھوں کے ذریعے سے نہیں بلکہ کانوں کے ذریعے طاری ہوتا ہے۔

بڑے سے ہو کر بھی شور کا اثر خوف کے بڑھانے میں بہت ہوتا ہے۔ طوفان خواہ سمندر میں ہو خواہ خشکی پر اس کی شان شان ہی ہمارے پریشانی اور گھبراہٹ کا بڑا سبب ہوتی ہے خود

مجھے یاد ہے کہ ایک بار میں اپنے بچھو نے پر لیٹا ہوا تھا۔ ہوا نہایت شدید چل رہی تھی جس کی وجہ سے نیند نہ آتی تھی۔ میں نے دیکھا کہ ہوا کا جھونکا جب ذرا زیادہ زور سے آتا تھا تو میرا قلب ذرا دیر کیلئے رگ جاتا تھا۔ کتا جب ہم پر حملہ آور ہوتا ہے تو وہ اپنے شور کی وجہ سے بہت زیادہ مہیب معلوم ہوتا ہے۔

نئے آدمی نئے حیوانات خواہ بڑے ہوں یا چھوٹے خوف کا باعث ہوتے ہیں۔ خصوصاً وہ انسان یا حیوان جو ہماری طرف حملہ آور نہ انداز سے آتے ہوں یہ بالکل جبلی امر ہے اور تجربہ سے پہلے ہوتا ہے۔ بعض بچے بلی یا کتے کو پہلی بار دیکھ کر رونے لگتے ہیں اور اگر یہ چاہو کہ اس کو چھو لیں تو یہ مفتوں ممکن نہیں ہوتا۔ بعض ان کو دیکھتے ہی پیار کرنے اور گھر پر ہاتھ پھیرنے لگتے ہیں بعض اقسام کے کپڑے خصوصاً مکڑی اور سانپ سے تو ایسی دہشت پیدا ہوتی ہے کہ اس کو دبانادشوار ہوتا ہے۔ یہ تو نہیں کہا جاسکتا کہ اس خوف کا کتنا حصہ جبلی ہے اور کس قدر ان حیوانات کے متعلق کہانیاں سننے سے پیدا ہو گیا ہے۔ اس امر کا کہ حشرات الارض کا خوف بتدریج پیدا ہوتا ہے خود مجھے اپنے بچے سے ثبوت مل گیا۔ میں نے دو بار زندہ مینڈک اس کے ہاتھ میں دیا پہلی بار تو اس وقت جب اس کی عمر چھ اور آٹھ ماہ کے درمیان تھی اور دوسری بار جب کہ اس کی عمر ڈیڑھ سال کی تھی پہلی دفعہ اسے اس نے فوراً پکڑ لیا۔ باوجودیکہ مینڈک چھوٹے کی کوشش کر رہا تھا۔ اس نے اس کے سر کو اپنے منہ میں لے لیا۔ پھر اس نے اس کو اپنے سینہ پر چھوڑ دیا اور یہ چلتا چلتا اس کے چہرہ پر آگیا اور اس سے خوف کی کوئی علامت ظاہر نہ ہوئی۔ لیکن دوسری بار اگرچہ اس نے اس درمیان میں کوئی مینڈک نہ دیکھا تھا اور نہ اس دوران میں مینڈکوں کے متعلق کوئی قصہ سنا تھا بہت ہی کچھ چاہا کہ وہ اسے چھوئے مگر اس نے نہ چھونا تھا نہ چھوا۔

ایک اور بچے نے جس کی عمر کوئی سال بھر کی ہوگی بعض بہت بڑی بیکریوں کو اپنے ہاتھ میں لے لیا تھا اب وہ ڈرتا ہے مگر اس اثنا میں اناؤں اور آیاؤں کی تعلیم اثر کرتی رہی ہے۔ میرے ایک اور بچے کا ذکر ہے کہ جس روز سے وہ پیدا ہوا تھا اس دن سے آٹھ ماہ تک وہ گھر کا پیلا ہوا کتا دیکھتا تھا اور اس سے خوف کی علامت ظاہر نہ ہوتی تھی۔ اس کے بعد دفعۃً ایسا ہوا کہ جبلت دفعۃً ترقی کر گئی اور اس شدت سے کہ اس کی قوت بھی اس کو نہ دبا سکی۔ جب کبھی کتا میرے کمرے میں آتا تو وہ فوراً چمخنے لگتا اور بہت دنوں تک یہ اس کو چھوتے ہوئے ڈرتا تھا۔ یہ کہنا تو بالکل غیر ضروری ہے کہ کتے کے فعل کو اس انقلاب میں کوئی دخل نہ تھا۔ میری اولاد میں سے دو بچے گھوڑے سے ڈرا کرتے تھے رحمت بھی اس قسم کا مشاہدہ بیان کرتا ہے۔

پر ایک بچے کا ذکر کرتا ہے جو سمندر کو دیکھ کر خائف ہو کر چمخنے لگتا تھا بچپن میں تنہائی سے بڑا ڈر لگتا ہے اس کی غایت بالکل ظاہر تھی جیسی کہ بچے کے جانے اور اپنے آپ کو تنہا یا کر چمخنے کی وجہ ظاہر ہے۔

سیاہ چمیزیں اور خصوصاً تاریک مقامات سورخ غار وغیرہ خاص قسم کا ہولناک خوف پیدا کرتے ہیں اس قسم کا خوف تنہائی اور گم ہو جانے کی توجیہ ایک طریق پر کی جاتی ہے اشتیاذ کہتا ہے۔

یہ واقعہ ہے کہ انسان خصوصاً بچپن میں کسی تاریک غار یا گھنے جنگل میں جاتے ہوئے ڈرتے ہیں اس میں شک نہیں کہ یہ خوف ایک حد تک اس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ ممکن ہے ان مقامات پر خطرناک حیوانات ہوں اور یہ شبہ ان کہانوں سے پیدا ہوتا ہے جو ہر دم پڑھتے اور سنتے ہیں مگر اس کے برعکس اس امر کے متعلق یقین ہے کہ کسی خاص ادراک پر اس خوف کا ہونا براہ راست میراث میں بھی ملتا ہے۔ جن بچوں کے کانوں تک بھوت پریت کے افسانے نہیں بھی سہتے وہ بھی اگر تاریک مقام میں لائے جاتے ہیں تو خوف زدہ ہوتے اور چمختے ہیں خصوصاً

اس حالت میں جبکہ وہاں سے آوازیں بھی آتی ہوں بڑا آدمی بھی آنے اندر اس کا مشاہدہ کر سکتا ہے کہ شب کے وقت اگر جنگل میں تنہا ہو تو ایک طرح کی ہیبت اس پر طاری ہو جاتی ہے اگرچہ اس کو اس امر کا یقین ہو کہ اس مقام پر ذرا سا بھی خطرہ نہیں ہے۔

اس قسم کا احساس خوف اکثر لوگوں کو تاریکی کے عالم میں اپنے گھروں میں ہوتا ہے لیکن تاریک غار یا جنگل کے خوف سے اس کو کوئی نسبت نہیں ہوتی اس قسم کے جنلی خوف کی توجیہ کرنا کچھ دشوار نہیں بات یہ ہے کہ ہمارے وحشی زمانہ کے اجداد کو غاروں میں خطرناک بہائم خصوصاً ریچھوں کا سامنا ہو جایا کرتا تھا یہ جانوراں پر حملہ آور ہوتے تھے اور حملہ بھی خصوصیت کے ساتھ شب کے وقت اور جنگل میں ہوا کرتا تھا اس وجہ سے تاریکی غاروں اور جنگلوں کے مابین ایک غیر منفک ایٹلا قائم ہو گیا جو توارث کے ذریعہ سے ہم تک پہنچا ہے۔

بلند مقامات سے ایک خاص قسم کا چکرا دینے والا خوف پیدا ہوتا ہے، اگرچہ اس میں بھی افراد میں باہم بے حد اختلاف ہوتا ہے حد کی تسویقات کی قطعاً کو رانہ جلی نوعیت اس واقعہ سے ظاہر ہوتی ہے کہ یہ تقریباً ہمیشہ بالکل غیر معقول ہوتی ہیں اور عقل ان تسویقات کے وہانے سے عاجز ہوتی ہے۔ یہ بھی سمندری دوران سر اور شوق موسیقی کی طرح سے نظام عصبی کے عوارض میں سے ہیں جس کی غایت کے متعلق تفسی طور پر کچھ نہیں کہا جا سکتا مذکورہ بالا خوف میں افراد میں باہم اس قدر اختلاف ہوتا ہے کہ اس کے فوائد سے زیادہ اس کے اثرات نمایاں ہوتے ہیں اس وجہ سے یہ معلوم ہونا دشوار نظر آتا ہے کہ یہ منتخب جبلت کیونکر ہو سکتی ہے تشریحی اعتبار سے ہونا یہ چاہئے تھا کہ بلندی پر انسان کے دماغ کا توازن اور زیادہ صحیح ہو جاتا نہ کہ وہاں جا کر ایسا کسی قسم کا خوف محسوس ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ ایک حد سے آگے خوف کی علت بہت ہی مشکوک معلوم ہوتی ہے اس میں شک نہیں کہ

تھوڑا ڈر ہم کو اس دنیا کے لئے زیادہ موزوں کر دیتا ہے جس میں کہ ہم رہتے ہیں۔ لیکن اشتداد خوف بقیناً مضر ہے۔

غیر طبعی اشیا کا ڈر ابھی خوف کی ایک قسم ہے اس کو سچ مچ کے بھوت پریت کے علاوہ اور کسی سبب سے منسوب کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے لیکن مجالس گفتیش نفسی کے با وصف عقلیات بھوت پریت کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں ہے۔ اس لئے صرف ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ بعض غیر طبعی حوال کے تصورات حقیقی حالات کے ساتھ آہستہ آہستہ یا کمر ایک خاص قسم کی ہشت پیدا کر دیتے ہیں۔ اس ہشت کے متعلق یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ خاص قسم کی سادہ دہشتوں سے مرکب ہوتی ہے۔

بھوت کے خوف کو اتہا تک پہنچا دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ بہت سے معمولی عناصر جمع ہوں مثلاً تنہائی تاریکی نامانوس آوازیں خصوصاً خوفناک آوازیں متحرک اشکال جو کچھ تو نظر آتی ہوں اور کچھ نظر نہ آتی ہوں یا اگر پوری طرح سے نظر آتی ہوں تو بہت ہی ڈراونی ہوں اور امید کی پیہم خلاف ورزیاں ہوتی رہیں۔ یہ آخری جز ذہنی اور بہت ضروری ہے یہ دیکھا کہ ایک عمل جس سے ہم واقف ہیں صرف ایک غیر معمولی صورت اختیار کئے جا رہا ہے ہمارا خون ابلنے لگتا ہے۔ یہ دیکھا کہ ہر شخص کے قلب کی حرکت رک جائے گی کہ جس کو کسی پر وہ بیٹھا ہوا ہے وہ خود بخود حرکت کر رہی ہے۔ پراسرار اور غیر معمولی امور کو ادنی حیوان جیسی اسی قدر محسوس کرتے ہیں جس قدر کہ ہم خود۔ میرے دوست مسٹر ڈیلو کے برس مجھ سے بیان کرتے تھے کہ میں نے ایک بار ایک بڑے عمدہ کتے کو اسی طرح سے ڈرتے دیکھا ہے گویا اس کو مرگی کا دورہ ہو گیا ہے اور سبب اس کے خوف کا محض ایک ہڈی تھی جو ایک دھاکہ میں بندھی ہوئی تھی اور کتے نے دھاکہ اور کھینچنے والے کو نہ دیکھا تھا۔ ڈارول اور رومینز ایسی قسم کے تجربات بیان کرتے ہیں غیر طبعی اور مافوق الفطرت کے تصور کے معنی یہ ہیں کہ معمول کی خلاف ورزی ہو جاوے مگر فی اور ہوں مافوق الفطرت کے علاوہ

اور عناصر جمع کئے جاتے ہیں مثلاً غار کیچھر و لدل حشرات الارض لائیس وغیرہ انسانی مردہ کو دیکھکر ایک طرح کا جلی خوف پیدا ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ ایک حد تک اس کے اجنبی پن سے ہوتا ہے جو بار بار دیکھنے سے جاتا رہتا ہے لیکن یہ دیکھکر کہ مردوں حشرات اور غاروں کا خوف اس کے پریشان خوابوں اور ہذیان کی اکثر اقسام میں بہت زیادہ حصہ لیتا ہے یہ دریافت کرنا خلاف مصلحت معلوم نہیں ہوتا آیا خوفناک حالات کی یہ صورتیں کسی سابقہ زمانہ میں ماحول کی معمولی چیزوں میں سے نہ تھی ٹھیکہ ارتقائی کو اس قسم کے خوفوں اور ان مناظر کی حوالہ کا باعث ہونے توجیہ میں کچھ دشواری نہ ہونی چاہئے۔ کیوں کہ وہ تو بلا تامل یہ کہہ سکتا ہے کہ ان حالتوں میں ہمارا شعور غار نشین زمانہ کی طرف جا پڑتا ہے جس میں کہ زمانہ حال کی بھی چیزیں ملی ہوئی ہوتی ہیں بعض امراضی خوف اور معمولی خوف کے علامات کی چند خصوصیات بھی ایسی ہیں جن کی توارث سے توجیہ کی جاسکتی ہے حتیٰ کہ قبل انسانی حالت سے بھی توجیہ ہو سکتی ہے معمولی خوف میں یا تو خائف بھاگ جاتا ہے یا گم سم ہو کر رہ جاتا ہے۔ آخری حالت ہم کو اکثر جانوروں کی دم پھینچنے کی جبلت کو یاد دلاتی ہے ڈاکٹر لنڈ سے اپنی کتاب ذہن قی الجھوانات، میں لکھتے ہیں کہ ایسا کرنے کے لئے نفس پر بڑا قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دم سادہ عینا نہیں ہوتا اور نہ اس کے لئے نفس پر قابو ہونے کی ضرورت ہے۔ یہ محض سکتے خوف ہوتا ہے جو اس قدر مفید ثابت ہوا ہے کہ مورد و شئی ہو گیا ہے شکاری جانور غیر متحرک پرندے کیڑے یا مچھلی کو مردہ خیال نہیں کرتا بلکہ وہ اس کے دیکھنے ہی سے قاصر رہتا ہے۔ کیونکہ ہمارے حواس کی طرح سے اس کے حواس بھی ساکن اشیاء کی نسبت متحرک اشیاء سے زیادہ تہیج ہوتے ہیں۔ یہ وہ جبلت ہے جو آنکھ چھوٹی کھلتے ہوئے لڑکے کو بھی جب ڈھونڈنے والا قریب ہوتا ہے تو اپنا سانس تک روکنے پر

آمادہ کرتی ہے جو شکاری جانور کو بھی شکار کے انتظار میں بے حس و حرکت بنا دیتی ہے اور جو اس کو شکار کی گھات میں آہستہ آہستہ اور تھوڑی تھوڑی دیر بٹھکر آگے بڑھاتی ہے۔ یہ اس جبلت کے مخالف ہے جس کی بناء پر جب کسی کی توجہ کو دور سے اپنی طرف منغطف کرنا چاہتے ہیں، تو کو دہانے میں اچھلتے ہیں ہاتھ ہلاتے ہیں اور تختہ پر بیٹھا ہوا مسافر جہاز کو دیکھ کر دیوانہ وار کپڑہ ہلاتا ہے۔ اب ممکن ہے کہ بعض مالی خولیا والے اور دیوانے جو ہر چیز سے ڈرتے ہیں اور پریشانی اور خوف کی وجہ سے بت بنے رہتے ہیں ان کی اس حالت کا تعلق قدیم جبلت سے ہے۔ وہ حرکت کرنے سے خوف کھانے کی کوئی وجہ نہیں بتا سکتے۔ بس یہی ہے کہ حرکت نہ کرنے سے وہ اپنے آپ کو محفوظ و مطمئن محسوس کرتے ہیں۔ کیا دم سادہ ہننے والے حیوان کی ذہنی حالت بالکل ایسی نہیں ہوتی۔

اب خوف کی اس عجیب و غریب مثال کو لوجو کھلے مقامات کے عبور کرتے میں ہوتا ہے یہ ایک بیماری ہے۔ کھلے میدان یا چوڑی سڑکیں عبور کرتے وقت مریض کے قلب کی حرکت بڑھ جاتی ہے اور خوف طاری ہو جاتا ہے۔ وہ کاہنتا ہے اس کے گھٹنے جھک جاتے ہیں اور ممکن ہے کہ اس خیال سے اس کو غش آجائے۔ اگر اس کو کچھ اپنے پر قابو ہوتا ہے تو وہ گاڑی کے پیچھے اور لوگوں کے ساتھ لگ کر عبور بھی کر جاتا ہے لیکن عموماً وہ راہ کے کنارے اور مکانات کے قریب رخصا چاہتا ہے۔ مہذب انسان میں یہ جذبہ کسی طرح سے مفید نہیں ہے لیکن جب ہم اپنے یہاں کی بلی ہوئی بلیوں میں یہ خوف دیکھتے ہیں اور یہ دیکھتے ہیں کہ اکثر جنگلی حیوانات خصوصاً کترنے والے جانور ہر وقت آڑ میں رہنا چاہتے ہیں اور کھلے میدان میں اسی وقت نکلتے ہیں جب جان ہی پر آہستی ہے ڈاؤ اس وقت بھی یہ ہر شاخ اور ہر ڈھیلے کی آڑ سے فائدہ اٹھاتے ہیں تو خیال پیدا ہوتا ہے کہ عجیب و غریب خوف کہیں اس جبلت کی یادگار نہ ہو جو بہت بہت ہی عبیدی اسلاف میں مفید کام انجام دیتی ہو اور اب ہم میں بیماری سے تازہ ہو جاتی ہو۔

باب ۲۶

ارادہ

افعال ارادی خواہش آرزو و ارادہ ذہن کی ایسی حالتیں ہیں جن کو شخص جانتا ہے۔ ان کی تعریف کی جائے تو صراحت میں کسی قسم کا اضافہ نہ ہوگا۔ ہم ان چیزوں کے محسوس کرنے مالک ہونے اور عمل میں لانے کی خواہش کرتے ہیں جن کا اس وقت احساس نہیں ہوتا یا جن کے ہم اس وقت مالک نہیں ہوتے یا جن پر ہم اس وقت تک عمل نہیں کر چکے۔ اگر خواہش کے ساتھ اس امر کی بھی حس ہو کہ ایسی شے کا حصول ممکن نہیں ہے تو ہم اس کی محض آرزو کرتے ہیں لیکن اگر ہمیں اس امر کا یقین ہو کہ مقصود ہمارے قصہ قدرت میں ہے تو ہم اس خیال کا ارادہ کرتے ہیں اور اس کا حصول یا عمل یا تو فوراً ہی معرض حقیقت میں آجاتا ہے یا چند ابتدائی مراحل طے کرنے پڑتے ہیں۔

جو غائبات ہمارے ارادہ کرنے کے ساتھ ہی حاصل ہو جاتی ہیں وہ غالباً ہمارے اجسام کی حرکتیں ہیں جس کسی احساس کے محسوس کرتے یا شے کے حاصل کرنے کا بھی ہم ارادہ کریں وہ ہم کو ان ابتدائی حرکات کے نتیجہ کے طور پر حاصل ہوتی ہے جو ہم اس غرض کے لئے کرتے ہیں۔

یہ بات اس قدر واضح ہے کہ مزید تشریح کی حاجت نہیں۔ اس لئے ہم اب اس دعوے سے آغاز کرتے ہیں کہ ہمارے ارادہ سے بلا واسطہ خارج میں جو نتائج مرتب ہوتے ہیں وہ صرف ہمارے جسم کی حرکات ہوتی ہیں جن کل پرزوں سے یہ ارادی حرکات پیدا ہوتی ہیں ہم کو اب ان کا مطالعہ کرنا ہے۔

یہ عمل شانوی قسم کے اجن حرکات سے ہم نے اتیک بحث کی ہے وہ خود ہوتے ہیں۔ | حرکتی اور اضطراری تھیں اور کم از کم پہلی بار جب ان کا عمل ہوتا ہے تو فاعل کو ان کا پہلے سے خیال نہیں ہوتا۔

جن حرکات کا اب ہمیں مطالعہ کرنا ہے چونکہ ان کی پہلے سے خواہش اور نیت ہوتی ہے اس لئے ان کے متعلق اچھی طرح سے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کیا اور کس قسم کی ہوں گی اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ارادی حرکات ہمارے اجسام کے اہل نہیں بلکہ شانوی اعمال ہیں اور یہ نفسیات اردہ میں یہ سب سے پہلے سمجھنے کے قابل بات ہے۔ اضطراری جلتی اور خدنی حرکات سب کی سب اصلی اعمال ہیں۔ عصبی مرکز کچھ ایسا بنا ہوا ہے کہ بعض بھیج بعض بند و ق کی طرح چل جانے والے حصوں کی بلبلی کو بھیج لیتے ہیں اور جس جانور میں پہلے پہل اس قسم کا کوئی دھماکہ ہوتا ہے تو اس کو قطعاً ایک نئے قسم کا تجربہ ہوتا ہے۔ چند روز کا ذکر ہے کہ میں ایک بچے کے ساتھ ایک ریلوے اسٹیشن پر ٹھہرا تھا کہ ایک ڈاک گاڑی گرتی ہوئی گذر گئی بچہ جو پلیٹ فارم کے کنارہ پر کھڑا تھا چونک پڑا۔ اس کی آنکھیں جھپک گئیں، ٹھنکی بندھ گئی رنگ زرد ہو گیا اور دیوانہ وار روتا ہوا میری طرف دوڑا اور اپنا منہ چھپا لیا۔ مجھے اس کے متعلق ذرا بھی شک نہیں کہ یہ بچہ اپنے طرز عمل سے بھی اسی قدر متحیر ہوا جتنا کہ خود ٹرین کے دیکھنے سے اور میں جو پاس کھڑا ہوا اس کی حرکت دیکھ رہا تھا اس کو غالباً اپنی حرکت پر مجھ سے بھی زیادہ حیرت ہوئی۔ بلاشبہ اگر اس قسم کے ردعمل پہلے کئی بار ہو چکے ہوں تو ہم اس امر سے واقف ہو جاتے ہیں کہ اپنے

سے کیا توقع رکھنی چاہئے اور اس وقت ہم کو اپنے طرز عمل کا پہلے سے خیال ہوتا ہے، اگرچہ یہ اسی طرح سے غیر ارادی اور بے قابو ہو گیا کہ پہلے تھا۔ لیکن اس فعل کا جس کو صحیح معنی میں ارادی کہتے ہیں، پہلے سے خیال ہونا ضروری ہے پس اس سے نتیجہ نکلتا ہے کہ کوئی ذی روح کوئی فعل اس وقت تک پہلی بار ارادتا نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کو قدرت نے غیب دانی کی قوت عطا نہ کی ہو۔ مگر جس طرح ہم کو اس امر کا پہلے سے علم نہیں ہوتا کہ کون کون سی حرکات ہمارے امکان میں ہیں، اسی طرح ہم کو اس امر کا علم نہیں ہوتا کہ ہم کون کونسی حسوں کو محسوس کر سکتے ہیں۔ جس طرح ہم کو حسوں سے ہونے کا انتہار کرنا پڑتا ہے، اسی طرح ہم کو غیر ارادی طور پر حرکات کے وقوع میں آنے کا انتہار کرنا پڑتا ہے۔ پھر کہیں ہم ان میں سے کسی کے متعلق تصور قائم کر سکتے ہیں۔ ہم کو اپنے تمام امکانات کا علم تجربہ کے ذریعہ سے ہوتا ہے۔ پہلے کوئی خاص حرکت اندھا و صند اضطرابی یا غیر ارادی طور پر ایک بار چو کر ذہن میں اپنی مثال چھوڑ جاتی ہے۔ پھر اس کی دوبارہ خواہش ہو سکتی ہے اور انسان دیدہ و دانستہ اس کا ارادہ کر سکتا ہے۔ لیکن یہ بات سمجھ سے باہر ہے کہ اس کا پہلے کیوں کر ارادہ ہو سکتا ہے۔

پس مختلف ممکن حرکات کے تصورات دو جاقظ میں غیر ارادی عمل سے جمع ہوتے رہتے ہیں، کئی فراہمی ارادی زندگی کی سب سے پہلی ضرورت ہے۔

دو قسم کے تصورات تصورات حرکت یا تو مقامی ہوتے ہیں یا بعیدی یعنی حرکت کے۔ یہ یا تو اس احساس کے ہو سکتے ہیں جو متحرک

حسوں کی حرکت سے ہوتا ہے یا یہ اس احساس کے ہو سکتے ہیں جو حرکت جسم کے ان حسوں میں پیدا کرتی ہیں جو متاثر کرتی ہیں۔ مثلاً تمپکتیاں دباؤ کھینچ وغیرہ) یا جیسی کہ یہ سناٹی دیتی ہے یا نظر آتی ہے یا جو حصے حرکت کرتے ہیں ان کی مقامی حسوں کو احساسات

حرکت کہتے ہیں۔ ان کے تصورات کو تصورات حرکت کہتے ہیں حرکتی حسوں کے ذریعہ سے ہم کو انفعالی حرکات یعنی ان حرکات کا شعور ہوتا جو ہمارے اعضاء تک اوروں کے ذریعہ سے پہنچتی ہیں۔ اگر تم آنکھیں بند کئے ہوئے لیٹے ہو اور کوئی شخص تمہارے ہاتھ پایاؤں ایک انداز پر رکھ دے تو تمہیں اس کا احساس ہو جاتا ہے اور اس کی مقابل کے ہاتھ پایاؤں سے پڑے پڑے نقل کر سکتے ہو۔ اسی طرح ایک شخص جو اندھیرے میں بیٹھا جاگتا ہے تو اس کو اپنی حالت کا علم ہوتا ہے۔ کم از کم معمولی حالتوں میں تو یہ ہوتا ہے مگر جب کسی عضو سے انفعالی حرکات کے علاوہ اور باقی احساسات باطل ہو جاتے ہیں تو ہم کو ایسے نتائج حاصل ہوتے ہیں جیسا کہ پروفیسر اسٹروپیل نے اپنے بے حس لڑکے کے متعلق مندرجہ ذیل واقعہ لکھا ہے۔ اس لڑکے کے منبع احساسات میں صرف دو چیزیں تھیں یعنی داہنی آنکھ اور بائیں کان۔ لہذا بغیر اس کے کہ اس کو خبر ہو اس کے ہر عضو کو حرکت دی جاسکتی تھی۔ اس کو صرف ان حالتوں میں احساس ہوتا تھا جب مفاصل کو نہایت ہی شدت کے ساتھ جھٹکے دئے جاتے تھے۔ خصوصاً گھٹنے کو اس وقت بھی اس کو صرف دباؤ ایک مبہم سا احساس ہوتا تھا۔ ہم اکثر مریضوں کی آنکھیں باندھ دینے کے بعد اس کو کمرے میں ایک جگہ سے دوسری جگہ لے گئے اس کو منہ پر لٹا دیا اس کی ٹانگوں اور بازوؤں کو نہایت ہی بہودہ اور بظاہر تکلیف وہ وضع میں رکھا اور اس کو اس کا شبہ بھی نہ ہوا جب اس کے چہرے پر سے یکایک رومال ہٹا دیا جاتا تھا، اور وہ اپنی حالت دیکھتا تھا تو اس کی حیرت کی کوئی انتہا نہ ہوتی تھی صرف جب اس کے منہ کو نیچے لٹکا دیا جاتا تھا اس وقت وہ شکایت کرتا تھا کہ میرا منہ چکر رہا ہے مگر اس کی وجہ نہ بتا سکتا تھا کہ کیوں چکر آتا ہے بعد میں وہ آوازوں کے ذریعہ سے پہچانتے لگتا تھا کہ میرے ساتھ کوئی خاص حرکت کی جا رہی ہے۔“

”اس کو عضلاتی مکان کی مطلق حس نہ ہوتی تھی۔ اگر اس کی آنکھیں بند کر کے ہم اس سے کہتے کہ ذرا پنا بازو اٹھاؤ اور اس کو بوہی رکھے رہو تو وہ ایسا بغیر وقت کے کر لیتا تھا۔ مگر دو یا تین منٹ کے بعد بازو کا پنے اور نیچے کو جھکنے لگتا تھا اور اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔ وہ اب بھی یہی کہتا تھا کہ میں اس کو اٹھا رکھ سکتا ہوں۔ اگر اس کی آنکھوں کو پکڑ لیا جاتا تو اس کو اس کی خبر نہ ہوتی تھی۔ اس کو یہی خیال رہتا تھا کہ میں کھولتا اور بند کرتا ہوں حالانکہ وہ اس کے قبضہ میں

نہ ہوتی تھیں۔
 کسی قسم کا تیسرے تصور پس جب ہم کوئی حرکت کرتے ہیں تو ہم کو اس کے پید اہمیں ہوتا ہے۔ بعد حرکتی یا بعیدی تصور کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ اکثر یہ بھی فرض کیا جاتا ہے کہ عضلی انقباض کیلئے جس قدر قوت صرف ہوتی ہے، اس کا تصور ہمارے لئے ضروری ہے۔ حرکی مرکز سے حرکی عصب کی طرف جو اخراج ہوتا ہے اس کے لئے ایک خاص قسم کی حس فرض کی گئی ہے۔ جو ہماری کل حسوں سے مختلف ہوتی ہے۔ باقی کل حس درآئندہ موجات کے ساتھ ہوتے ہیں۔ اس کے متعلق یہ کہا جاتا ہے یہ موج برآئندہ کے ہمراہ ہوتی ہے اور جب تک اس احساس کا تصور نہیں ہو لیتا اس وقت تک ہمارے ذہن میں کوئی حرکت متعین نہیں ہوتی۔ یہ فرض کیا جاتا ہے کہ حرکت کا درجہ قوت اور سعی کی وہ مقدار جو اس کے کرنے کے لئے ضروری ہوتی ہے، ان کا انکشاف احساس توانائی سے ہوتا ہے اکثر مصنفین کو اس کے وجود سے انکار ہے۔ اور اس کا وجود ثابت کرنے کے لئے جو دلائل پیش کئے جاتے ہیں اس میں شک نہیں کہ وہ ناکافی ہیں۔ ایک ہی حرکت کرنے میں کوشش کے مختلف مدارج حونی الواقع محسوس ہوتے ہیں ان سب کا ہمارے سینہ جبروں، سپٹ اور باقی ایسے اعضاء کے داخلی احساسات سے پتہ چلتا ہے جو کوشش کے زیادہ

ہونے کی صورت میں منتقص جوتے ہیں برآئینہ توج کس قدر ضروری ہے اس کی مقدار کے شعور کی ضرورت نہیں۔ اگر کوئی شے تامل کے لئے بدیہی ہے تو یہ ہے کہ جس قدر قوت صرف ہوتی ہے اس کی مقدار عضلات رباطات و مفاصل کے آس پاس کے درآئندہ احساسات اور حنجرہ سینہ چہرہ اور جسم کے عام حالت سے بالکل ظاہر ہو جاتی ہے جب ہم کسی خاص درجہ انقباض کا خیال کرتے ہیں تو درآئندہ احساسات کا پچیدہ مجموعہ جس پر اس وقت ہمارا خیال مشتمل ہوتا ہے، ہونے والی حرکت کے لئے قوت کی صحیح مقدار کو ظاہر کر دیتا ہے اور یہ بھی ظاہر کر دیتا ہے کہ مزاحمت کی کس مقدار کے رفع کرنے کی ضرورت ہے۔

مستقل ذرا اپنے ارادہ کو کسی خاص حرکت کی طرف مبذول کرنا کی کوشش کرے۔ اور پھر اس بات پر غور کرے کہ بذل ارادہ کس شے پر مشتمل تھا کیا یہ ان مختلف احساسات کے علاوہ تھا جنہیں حرکت عمل میں آجانے کے بعد پیدا کرتی ہیں ان احساسات کو علیحدہ کر کے تو کیا کوئی علامت یا اصول باقی رہ جائے گا، یا ذریعہ متحدہ تعین باقی رہ جائے گا جس کے ذریعہ سے ارادہ متعلقہ عضلات کو صحیح شدت سے پہنچ کرے اور گمراہ نہ ہو۔ اگر تم ان مثالوں کو بوجھ سنا کر حرکت کی مشق کروائی ہیں ہم سے کہ تو ان جہات کا کامل طور پر مرتب و متعین ہونا تو درکنار جن میں ہمارا ارادہ آغاز حرکت کرتا، تم ہمارے شعور کو کامل خلاص میں چھوڑ دیتے ہو۔ اگر میں پولس کے بجائے بطرس کو خط لکھنا چاہوں تو مجھے اپنے علم کی حرکت سے پہلے خاص کوشش حواس خاص حروف بھی کی آوازوں۔ کاغذ پر بنی ہوئی خاص اشکال کا خیال ہوتا ہے اور ان کے علاوہ اور کسی کا نہیں ہوتا۔ اگر میں لفظ بطرس کے بجائے لفظ پولس ادا کرنا چاہوں اپنی آواز کے اپنے کان پر واقع ہونیکا خیال اور زبان ہونٹوں اور طوق کے بعض عقلی احساسات لفظ کی رہبری

کرتے ہیں۔ یہ سب کے سب درآئیدہ احساسات ہوتے ہیں، ان کے خیال جس سے کہ عمل ذہنی طور پر تباہ امکان پوری طرح سے متعین ہوتا ہے اور عمل کے مابین کسی تیسرے ذہنی منظر کی گنجائش نہیں ہوتی۔ اس میں شک نہیں کہ فعل کے عمل میں آنے کے متعلق ایک طرح

کی اجازت ایک عنصر رضایا عزیمت ضروری ہوتا ہے اور یہ میرے اور مشعلم دونوں کے نزدیک بلاشبہ فعل کی ارادیت کی اصل روح ہوتی ہے۔ اس اجازت کے اوپر بالتفصیل بحث آئندہ ہوگی۔ فی الحال اس کو مطلقاً نظر انداز کر سکتے ہیں کیوں کہ یہ ایک قدر متعلق ہے، جو تمام ارادی افعال کو یکساں طور پر متاثر کرتی ہے اور ان کے مابین امتیاز نہیں کر سکتی۔ کوئی شخص یہ نہیں کہہ سکتا کہ اگر داہنا بازو عمل کرے تو اس کی کیفیت اور ہوتی ہے اور بائیں بازو استعمال کیا جائے تو اس کی کیفیت اور ہوتی ہے۔

پس جب ارادی افعال کی حالت پر غور کیا جاتا ہے تو صرف یہ معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے حسی نتائج کی ایک مثال ہوتی ہے اور اس کے ساتھ (بعض اوقات) اس امر کا ایک اجازت نامہ یا حکم نامہ ہوتا ہے کہ یہ نتائج واقعات میں منتقل ہو جائیں۔ یہ ہے ارادے کی ذہنی حالت جس کا ہمال سے پتہ چلتا ہے۔

ہمارے شعور کا کل مافیہ اور مواد جس میں شعور حرکت بھی داخل ہے) کی اصل حوالی سے متعلق معلوم ہوتی ہے اور یہ ابتداء ہم تک احصاء حوالی ہی سے پہنچتا ہے۔

حرکی اشارہ | حرکی اخراج سے پہلے سب سے آخری تصور جو ہوتا ہے اس کا ہم حرکی اشارہ نام رکھے دیتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ حرکی اشارہ محض تمغلات موجودہ پر مشتمل ہوتا ہے، یا یہ کہ بےیدی تمغلات بھی اس کے لئے کافی ہو جاتی ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ اشارہ یا تو موجود حصوں پر مشتمل ہوتا ہے یا بےیدی پر۔ اگرچہ جب ہم کسی حرکت کا سیکھنا شروع کرتے ہیں

اس وقت موجودہ احساسات لازمی طور پر شدت کے ساتھ شعور کے سامنے آتے ہیں لیکن بعد میں ایسا ہونا ضروری نہیں رہتا۔ اصول یہ معلوم ہوتا ہے کہ شعور سے رقتہ رقتہ خارج ہوتے رہتے ہیں اور جوں جوں ہم کو کسی خاص حرکت کی مشق ہوتی جاتی ہے اسی قدر وہ تصورات جو اس کے لئے حرکتی اشارہ کا کام کرتے ہیں بےید ی ہوتے جاتے ہیں جس چیز سے ہم کو دلچسپی ہوتی ہے اوہی ہمارے ذہن میں رہتی ہے۔ اس کے علاوہ اگر کوئی چیز ہوتی ہے تو اس کو ہم جہاں تک جلد ہو سکتا ہے شعور سے خارج کر دیتے ہیں احساسات حرکت ہمارے لئے کوئی بامیدار دلچسپی نہیں رکھتے ہم کو دلچسپی حرکت کی غایت سے ہوتی ہے اس قسم کی غایت یا عہد کوئی بےید ی حس ہوتی ہے۔ یعنی یہ ایک ارتسام ہوتا ہے جو حرکت انگھیلا یا کان یا بعض اوقات جلد پر یا ناک میں یا منہ میں پیدا کرتی ہے۔ اب فرض کرو اس قسم کی غایت کا تصور متعین طور پر تصحیح اخراج سے امتیاز پاجاتا ہے۔ اس صورت میں ہیجان کے مقامی اثرات کا خیال اتنا ہی بار ہو جائے گا، جتنا کہ خود احساس ہیجان ہوتا ہے۔ ذہن کو اب اس کی ضرورت نہیں ہوتی۔ صرف غایت ہی اس کے لئے کافی ہوتی ہے۔

پس غایت کا تصور اپنی اہمیت کو ہر دم بڑھاتا رہتا ہے۔ اور خود ہی کو کافی و مکتفی بنا تا رہتا ہے۔ اگر کبھی سہمی کے تصورات آتے بھی ہیں تو ان پر سہمی کے احساسات اس قدر غالب ہوتے ہیں کہ ہم کو ان کی علیحدہ موجودگی سے واقف ہونے کی مہلت بھی نہیں ملتی۔ میں لکھ رہا ہوں مجھے اس وقت اپنی حس تحریر سے علیحدہ ان الفاظ کی شکل و صورت یا وضع اور بناوٹ کا کوئی خیال نہیں ہے جو میرے قلم سے نکل رہے ہیں الفاظ گویا ذہنی کان پر لکھنے سے پہلے نمٹے مر رہ جاتے ہیں لیکن میری ذہنی آنکھ یا ذہنی ہاتھ پر نہیں۔ یہ اس امر کا نتیجہ ہے کہ حرکات ذہنی اشارہ پر انتہائے سرعت کے ساتھ عمل میں آجاتی ہیں۔ کسی غایت کے خیال آنے اور اس کو عمل میں لانے کی رائے ہو جانے کے

ساتھ ہی وہ فی الفور سلسلہ کی پہلی حرکت کے عصبی مرکز کو تہیج کر دیتا ہے اور کل سلسلہ پھر خود بخود خاصی اضطرابی طور پر مرتب ہو جاتا ہے جیسا کہ ص ۱۱۵ ص ۱۱۶ میں بیان کیا جا چکا ہے۔

متعلم اس کو تمام فوری اور بے چھیک ارادی افعال میں صحیح پائے گا ابتداء کے فعل میں البتہ کوئی خاص حکم سا ہوتا ہے۔ انسان خود سے کہتا ہے کہ مجھے اپنے کپڑے بدلنے چاہئیں اور اس کے بعد بلا کسی ارادہ کے وہ اپنا کوٹ اتار چکتا ہے۔ اور اس کی انگلیاں معمولی طور پر صدری کے مٹن کھولنے میں مصروف ہوتی ہیں۔ یا میں کہتا ہوں کہ مجھے نیچے جانا چاہئے اور اس سے پہلے کہ مجھے معلوم ہو میں اٹھ چکتا ہوں اور پل کر دروازہ کھول چکتا ہوں۔ اس تمام دوران میں غایت کا تصور رہا ہے جس کی چند حسین تبدیلیاں رہی کرتی رہی ہیں۔ بلکہ جب ہم اس امر کے دریافت کرنے میں مصروف ہوتے ہیں کہ حرکت کا احساس کیونکر ہوتا ہے تو حصول غایت میں وہ صحت و تقین باقی نہیں رہتا۔ شہتیر پر گذرتے وقت اگر ہم اپنے پاؤں کے رکتے کا خیال نہ کریں تو اس پر اچھی طرح سے گذر جائیں گے، پھینکتے، دوپچتے، نشانہ نکاتے یا اوار کرتے وقت اگر ہم لمسی اور عضلی احساسات کا کتر خیال کریں اور محض بصری کا بیشتر خیال کریں (یعنی مقامی کا کتر اور بعیدی کا بیشتر) تو ہم یہ افعال زیادہ اچھی طرح سے کر سکتے ہیں۔ آنکھ نشانہ پر رکھو اور دیکھو کہ تمہارا ہاتھ سے نشانہ خطا نہ ہوگا۔ ہاتھ کا خیال کرو اور بیشتر ایسا ہوگا کہ تمہارا نشانہ خطا ہوگا۔ ڈاکٹر سودار ڈاکٹر تجربہ ہے کہ وہ پینل کی نوک سے ایک لفظ کو لمسی ذہنی اشارہ کی نسبت بصری ذہنی اشارہ سے زیادہ صحت کے ساتھ چھو سکتے تھے پہلی صورت میں وہ ایک نئے کو آنکھیں بند کر کے رکھتے ہیں اور پھر اپنے ہاتھ ہٹا کر اس کو چھونے کی کوشش کرتے ہیں اور دوسری صورت میں وہ ایک چھوٹی نئے کی طرف دیکھتے ہیں، اور چھونے سے پہلے آنکھیں بند کر لیتے ہیں لمسی صورت

(جب نتائج بہت زیادہ موافق ہوتے ہیں) میں ۱۷۱۲ ملی میٹر کی غلطی ہوئی، بصری صورت میں صرف ۱۲۶۳۷ ملی میٹر کی یہ سب تامل اور مشاہدہ کے واضح نتائج ہیں۔ ۱۷۱۲ - بات کہ یہ کونسی عصبی مشینری سے ممکن ہوتے ہیں، اس کو ہم نہیں جانتے۔

باب ۱۹ میں ہم نے بتایا تھا کہ لوگوں کی قوت تمثل میں باہم بجد اختلاف ہوتا ہے۔ جس قسم کے تمثل کو فرانسیسی مصنف لمسی تمثل کہتے ہیں اس میں غالباً عصبی سعی کے تصورات زیادہ نمایاں ہوتے ہوں گے، ہم کو انفرادی بیانات میں کچھ زیادہ یکسانی کی توقع نہ کرنی چاہئے اور نہ اس بات میں جھگڑنا چاہئے کہ کونسا بیان عمل کو صحیح طور پر ظاہر کرتا ہے۔ مجھے امید ہے کہ اب اس امر کی کہ وہ تصور حرکت کونسا ہے

جو فعل کو ارادی بنا دینے کے لئے اس سے پہلے ہونا چاہئے میں نے اچھی طرح سے وضاحت کر دی ہے۔ یہ اس عصبی ہیجان کا خیال نہیں ہے جس کی حرکت کو ضرورت ہوتی ہے بلکہ یہ حرکت کے حسی نتائج کا خیال ہے۔ اب وہ نتائج خواہ تو مقامی ہوں یا بعید اور اس میں شک نہیں کہ بعض اوقات یہ بہت بعید ہوتے ہیں۔ اس قسم کے خیالات کم از کم اس امر کا تعین کرتے ہیں کہ ہماری حرکات کیا ہوں گی۔ اب تک میں نے کچھ اس طرح سے گفتگو کی ہے کہ گویا یہ اس امر کا بھی تعین کرتے ہیں کہ یہ کیا ہوں گے۔ اس نے اس میں شک نہیں کہ اکثر تعلقوں کو خلفشار

میں مبتلا کیا ہے۔ کیونکہ بلاشبہ ارادہ کے اکثر واقعات میں یہ معلوم ہوتا ہے کہ گویا محض متعلل حرکت کے علاوہ کسی اور خاص حکم یا رضا کی بھی ضرورت ہوتی ہے۔ اس رضا کو میں نے اپنے بیان میں بالکل نظر انداز کر دیا ہے۔ کیونکہ یہ ہم کو گفتگو کے دوسرے جزو کی طرف لے جاتا ہے۔

تصویری حرکی عمل | سوال یہ ہے کہ کیا حرکت کے محض حسی نتائج کا تصور بطور حرکی اشارہ کے کافی ہوتا ہے۔ یا یہ کہ اس سے پہلے کسی ذہنی حکم عزیمت رضا فرمان ارادہ یا اس کے حامل کسی شعوری

مظہر کی ضرورت ہوتی ہے جو حرکت کو ممکن کرتا ہے۔
 اس کا جواب یہ ہے کہ بعض اوقات تو محض حسی نتائج کا تصور رکائی
 ہوتا ہے، اور بعض اوقات کسی زائد شعوری جزو کو بصورت حکم فرمان یا رضا
 کے حرکت سے پہلے داخل ہونا پڑتا ہے۔ جن صورتوں میں اس قسم کا حکم
 نہیں ہوتا وہ نسبتاً اصلی ہیں۔ کیونکہ وہ ارادی افعال کی سادہ قسم ہیں
 جن میں اس قسم کا حکم ہوتا ہے، ان میں ایک خاص قسم کی پیچیدگی ہوتی
 ہے۔ جس پر مناسب موقع پر بحث ہوگی فی الحال ہم شعوری حرکتی فعل کی نظر
 متوجہ ہوتے ہیں۔ اس میں خیال آنے کے بعد بلا کسی حکم و رضا کے فعل
 واقع ہو جاتا ہے۔ یہ بھی افعال ارادی کی ایک قسم ہے۔

جب کوئی حرکت تصور میں آنے کے بعد ہی بے تحاشہ اور فی الفور
 واقع ہوتی ہے، تو فعل شعوری حرکتی قسم کا ہوتا ہے۔ اس صورت میں ہم کو
 تعقل اور عمل کے مابین کسی چیز کا وقت نہیں ہوتا۔ اس میں شک نہیں کہ
 عصبی عقلی اعمال کی تمام اقسام درمیان میں داخل ہوتی ہیں۔ لیکن ہم ان سے
 مطلق واقف نہیں ہوتے تاہل سے بس اسی قدر معلوم ہوتا ہے کہ ہم فعل
 کا خیال کرتے ہیں اور یہ عمل میں آجاتا ہے۔ ڈاکٹر کارپنیر نے بعضوں نے
 پہلے تصور حرکتی فعل کی اصطلاح استعمال کی تھی۔ انھوں نے دائر میں غلطی پر
 نہیں ہوں، اس کو ہماری ذہنی زندگی کے عجائبات میں سے قرار دیا تھا۔
 حقیقت یہ ہے کہ یہ کوئی عجیب چیز نہیں بلکہ معمولی عمل ہے۔ باتیں کرتے کرتے
 مجھے یہ معلوم ہوتا ہے کہ ایک پن زمین پر بڑا ہوا ہے یا یہ کہ میری آستین پر
 گرد لگی ہوئی ہے اور باتوں کے سلسلہ کو توڑے بغیر میں پن کو اٹھا
 لیتا ہوں یا آستین کو جھاڑ دیتا ہوں۔ میں کوئی قطعی عزم نہیں کرتا بلکہ
 محض شے کا ادراک اور فعل کا خفیف سا تصور اس کے عمل میں جانے کے
 لئے کافی ہو جاتا ہے۔ اسی طرح سے میں کھانے کے بعد دستہ خواں
 پر بیٹھا ہوں اور خود کو اُردو کی گریاں اور کشمش کھاتا ہوا پاتا ہوں۔
 کھانا میں کھا چکا ہوں، مگر گفتگو کے زور میں مجھے پتہ نہیں چلتا کہ میں کیا

کر رہا ہوں لیکن میوہ کا ادراک اور اس امر کا خفیہ سا تصور کہ
میں اس کو کھا سکتا ہوں خود بخود مجھ سے فعل کرادیتے ہیں۔ بلاشبہ آہیں
ارادہ کا کوئی قطعی حکم نہیں ہے۔ نہ ہمارے ان عاداتی افعال میں ارادہ
کا حکم ہوتا ہے جن کے ہمارے دن کے تمام گھنٹے پر ہوتے ہیں اور
جن کے لئے درآئندہ جس ہم کو اس قدر جلد آمادہ کر دیتے ہیں کہ بسا اوقات
یہ فیصلہ کرنا مشکل ہو جاتا ہے کہ ان کو ارادی کہا جائے یا اضطراری چنانچہ
نوٹز کہتا ہے۔

لکھتے یا پیا نو بجاتے وقت ہم دیکھتے ہیں کہ بہت سی ایسی پیمیدہ
حرکات کیے بعد دیگرے بسرعت تمام ہوتی ہیں۔ جن کے محرک استحصال
مشکل سے ایک سکنڈ کے لئے شعور میں رہتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ بہت
اتنی نہیں ہے جس میں اس عام ارادہ کے علاوہ کوئی اور ارادہ پیدا
ہو سکے کہ انسان نے خود بلا کسی مزاحمت کے استحضارات کو افعال
میں تبدیل ہونے دیا ہے، ہماری روزمرہ کی زندگی کے تمام
افعال اس طرح سے ہوتے ہیں۔ ہمارا اٹھنا ہمارا بیٹھنا ہمارا چلنا
ہمارا بولنا یہ سب افعال کبھی ارادہ کی کوئی واضح تحریک نہیں چاہتے
بلکہ محض فکر کے ہیجان سے قرار واقعی طور پر ہو جاتے ہیں۔

ان تمام میں فعل کا بلا تذبذب اور قطعی طور پر واقع ہو جانا اس پر
مبنی معلوم ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی مخالف تصور موجود نہ ہو، اس صورت
میں یا تو ذہن میں اس کے علاوہ کچھ اور ہوتا ہی نہیں اور اگر ہوتا ہے تو وہ مخالف
نہیں ہوتا سب جانتے ہیں کہ سخت سردی کے زمانہ میں اگر کمرے میں آگ
نہ ہو تو صبح کو بستر سے اٹھنا کس قدر ناگوار معلوم ہوتا ہے۔ ہمارے
جسم کا رواں روال اس ابتلا کا مخالف ہوتا ہے۔ غالباً اکثر لوگ بعض
صوبوں کو گھنٹہ سوا گھنٹہ اسی سو بچ بچا درمیں گزار دیتے ہیں کہ انہیں
یا نہ انہیں ہم کو خیال آتا ہے کہ پڑے رہنے سے معمول میں کس قدر
تاخیر ہوگی اور روزمرہ کے کاموں میں کس قدر ہرج واقع ہوگا جی میں

کہتے ہیں کہ اب اٹھنا چاہئے۔ اتنی دیر تک پڑے رہنا بڑے شرم کی بات ہے وغیرہ لیکن پھر بھی گرم گرم بستر کا مزہ اس کو چھوڑنے نہیں دیتا اور باہر کی سردی اس قدر تکلیف دہ معلوم ہوتی ہے کہ ارادہ مدہم اور عزم کمزور پڑ جاتا ہے۔ انسان قریب ہوتا ہے کہ مزاحمت کو دور کر دے مگر خیر ملتوی کرتا ہے۔ اب یہ کہ ایسے حالات میں ہم آخر کار اٹھتے کیونکر ہیں؟ میں تو اپنے تجربات کی تقسیم کر کے یہ کہہ سکتا ہوں کہ ہم اکثر بلا کسی عزمیت اور کشمکش کے اٹھتے ہیں۔ اچانک ہم یہ دیکھتے ہیں کہ ہم اٹھ بیٹھے ذرا دیر کے لئے لے شعوری کا سامعاً طاری ہو جاتا ہے ہم سردی اور گرمی دونوں کو بھول جاتے ہیں دن کے کاروبار کے متعلق کسی سلسلہ خیال میں مصروف ہوتے ہیں جس کے دوران میں یہ تصور ذہن کے سامنے آتا ہے بس اب مجھے پلنگ پر پڑا نہیں رہنا چاہئے اور یہ تصور ایسا ہوتا ہے جس کا اس خوش نصیب لمحہ میں کوئی مخالف یا مزاحم پیدا نہیں ہوتا پس یہ اچنا صحیح حرکتی نتیجہ پیدا کر دیتا ہے۔ دراصل دوران کشمکش میں خوشگوار گراہٹ اور ناگوار ٹھنڈا کا نہایت تیزی سے احساس ہو رہا تھا اور اس نے ہماری قوت عمل کو باطل کر رکھا تھا اور ہمارا اٹھنے کا تصور آرزو یا تمنا کی حد تک تھا ارادہ کی حد تک نہ آیا تھا۔ جس وقت یہ مزاحم تصورات رک گئے اصل تصور نے اپنا عمل شروع کر دیا۔

یہ مثال میرے نزدیک چھوٹے پیمانہ پر نفسیات ارادہ کے تمام ملات پر حاوی ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ اس منظر پر خود اپنے اندر غور کرنے وقت مجھے اس حقیقت کا یقین ہوا جو ان صفحات میں مندرج ہے اور جس کی مجھے کسی مزید مثال سے تشریح کرنے کی ضرورت معلوم نہیں ہوتی۔ اور یہ بدیہی حقیقت کیوں معلوم نہیں ہوتی اس کی وجہ یہ ہے کہ اکثر تصورات ایسے ہوتے ہیں جن کا نتیجہ عمل کی سورت میں ظاہر نہیں ہوتا۔ مگر غور کیا جائے تو معلوم ہو کہ ہر ایسی حالت میں

جس میں تصور عمل کی صورت میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ استثنا اس کے ساتھ اور ایسے تصورات موجود ہوتے ہیں جو اس کی تسویفی قوت کو باطل کر دیتے ہیں، لیکن اس حالت میں بھی جہاں حرکت مخالف تصورات کی وجہ پوری طرح عمل میں آنے سے رک جاتی ہے یہ نامعلوم طور پر واقع ہو جاتی ہے، لہذا لکھنا ہے کہ لکھنے والا بلکہ کھینے والوں کو گیند پھینکنے یا شمشیر زن کو وار کرنے دیکھ کر خود بھی اپنے بازو کو خفیف سی حرکت دے جاتا ہے۔ جاہل افسانہ گو جب کہانی سناتے ہیں تو اس کے ساتھ بہت سی حرکتیں کرتے ہیں۔ پڑھنے والا کتاب میں کسی لڑائی کے منظر کے مطالعہ میں مصروف ہے اس وقت اس کو خود اپنے نظام عقلی میں ایک خفیف سا تاؤ محسوس ہوتا ہے اور اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا میں لڑائی کی حرکات کے ساتھ حرکتیں کر رہا ہوں، یہ نتائج اس صورت میں زیادہ نمایاں ہو جاتے ہیں جس صورت میں کہ ہم ان حرکات میں جو ان کی طرف ذہن کو منتقل کرتے ہیں زیادہ مصروف ہوتے ہیں۔ استحضارات ذہنی خیال کو عمل میں آنے سے روکتے ہیں اسی حد تک یہ پیچیدہ مرکب شعور کی حیثیت سے دھندلے اور خفی ہو جاتے ہیں۔

ارادی کھیل یعنی نام نہاد قرأت ذہنی کی نمائشیں جسکو دراصل فراغ عقلی کہنا زیادہ موزوں ہو گا جن کا عرصے سے بہت رواج ہو گیا ہے اسی پر مبنی ہے کہ انقباض عقلی تصور کی غیر محسوس طور پر متابعت کرتا ہے اور اس حد تک کہ غم مستحکم کر لیا گیا ہے کہ انقباض نہ ہو گا اور پھر بھی وہ ہو ہی جاتا ہے۔

اب ہم یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ حرکت کا ہر استحضار کسی کسی حد تک ضرور اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے اور جس حالت میں کہ مخالف استحضارات اس کو ایسا کرنے میں مانع نہیں ہوتے اس وقت سب سے زیادہ اصل حرکت کو پیدا کرتا ہے۔

حرکت کے لئے قطعی حکم یا ذہنی اجازت اس وقت ہوتی ہے جب کہ مخالف اور روکنے والے تصور کے باطل کرنے کی ضرورت ہوتی ہے لیکن متعلم کو اس امر کا یقین کر لینا چاہئے کہ جب صورت حال سادہ ہوتی ہے اس وقت کسی ذہنی حکم یا اجازت کی ضرورت نہیں ہوتی مگر اس خیال سے کہ کہیں متعلم اس عام خیال کا شکار نہ ہو جائے کہ ایسا فعل ارادی جس پر قوت ارادہ صرف نہ ہو، بس اسی قسم کا شہزادہ چلٹ ہے جس سے شہزادگی کا جزو نکال لیا جائے میں چند باتیں اور بتائے دیتا ہوں۔ فعل ارادی کے بلا کسی ذہنی حکم یا اجازت کے واقع ہو جانے کے ذیل میں اس امر کو ذہن نشین کر لینا چاہئے کہ خود شعور بذاتہ تسویعی واقع ہوا ہے۔ یہ نہیں ہونا کہ پہلے ہم کو حس یا خیال ہوتا ہو اور بعد میں حرکت پیدا کرنے کے لئے کسی حرکتی شے کا اضافہ کرتے ہوں، بہر خفیف سا خفیف احساس جو ہم کو ہوتا ہے کسی نہ کسی عصبی فعلیت کا متلازم ہوتا ہے جو حرکت کے لئے محرک کر چکتی ہے۔ ہمارے حس اور ہمارے تصور کو یا ایسے قوت کا دو سرا رخ ہوتے ہیں جن کا اصلی نتیجہ حرکت ہوتی ہے اور جو جہاں ایک عصب سے اندر داخل ہوئے کہ معاً دوسری عصب سے باہر نکلتے پر تیار ہوتے ہیں۔ یہ عام خیال کہ شعور فعل سے پہلے ہونا لازمی نہیں اور یہ کہ فعل کسی مزید ارادی قوت سے پیدا ہونا چاہئے ان خاص واقعات کا قدرتی نتیجہ ہے جن میں ہم فصل کے ہونے سے پہلے ایک غیر محدود غور و فکر میں صرف کرتے ہیں۔ لیکن یہ واقعات معمولی نہیں ہوتے۔ یہ وہ صورتیں ہوتی ہیں جن میں مخالف خیالات حرکت کو وقوع میں آنے سے روکتے ہیں۔ جب مزاجستین دور ہو جاتی ہیں ہمیں ایسا محسوس ہونا ہے کہ گویا کوئی اندرونی بند ڈھیلا ہو گیا ہے اور یہ مزید تسویعی یا حکم کا کام دی جاتی ہے جس پر حرکت قرار واقعی طور پر عمل میں آجاتی ہے ہم کو اسکے روکنے اور کھلنے کا بار بار تجربہ ہو گا۔ ہمارے فکر کا اعلیٰ جزو اس سے پر ہے لیکن جس صورت میں رکاوٹ نہیں ہوتی اس صورت میں فکری عمل

اور حرکی اخراج کے امین کوئی وقفہ نہیں ہوتا۔ حرکت عمل احساس کا قدرتی اور فوری نتیجہ ہے جس میں کیفیت احساس کا کوئی لحاظ نہیں ہوتا۔ اضطرابی حرکت ہو یا جذبی اظہار یا ارادی زندگی ہر جگہ یہی حال ہے۔ پس تصور ہی حرکی عمل کوئی معنی نہیں ہے جس کے اتنے پتے تباہنے یا تشریح و توضیح کرنے کی ضرورت ہو۔ یہ تمام شعوری افعال کے طبع سے ہوتا ہے اور اسی سے ہم کو اس قسم کے افعال کی توجیہ کا آغاز کرنا چاہئے جن میں ذہنی علم یا اجازت کا ایک خاص عنصر پایا جاتا ہے۔

اس ذیل میں یہ بیان کر دینا بھی مناسب معلوم ہوتا ہے کہ حرکت کے دبانے روکنے کے لئے بھی اسی طرح کوشش یا حکم کی ضرورت نہیں جس طرح کہ اس کے عمل میں لانے کے لئے نہیں ہوتی۔ اور ممکن ہے حرکت کے عمل میں لانے اور روکنے دونوں کے لئے ضرورت ہو۔ لیکن کل معمولی اور سادہ حالتوں میں جس طرح کہ محض ایک تصور کی موجودگی حرکت کا باعث ہوتی ہے۔ اس طرح ایک دوسرے تصور کی محض موجودگی اس کے عمل کو روک سکتی ہے۔ مثلاً اپنی انگلی کو سیدھا رکھ کر یہ محسوس کرنے کی کوشش کرو کہ گویا اس کو موڑ رہے ہو۔ ایک لمحہ بھر میں اس میں خیالی تغیر وضع سے ایک خاص قسم کا احساس ہونے لگے گا۔ مگر یہ محسوس طور پر متحرک نہ ہو گا کیونکہ اس کا حرکت نہ کرنا بھی تو ہمارے ذہن کا ایک جزو تھا۔ اس خیال کو نکال کر محض حرکت کا خیال کرو تو یہ فوراً ہی بلا کسی کوشش کے واقع ہو جاتی ہے بیدار ہوتے ہوئے آدمی کا طرز عمل ہمیشہ دو مخالف عصبی قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اس کے دماغ کے خلا یا اور ریشوں کے بعض تہوج تو ناقابل بیان لطافت کے ساتھ اس کے حرکی اعصاب پر عمل کرتے ہیں اور بعض ایسی ہی ناقابل بیان لطافت کے ساتھ پہلے توجات پر عمل کرتے ہیں جو اتوان کے معاون ہوتے ہیں یا مزاحم ہوتے ہیں جن سے یا تو ان کی جہت بدل جاتی ہے یا رفتار میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ کل تموجات کا انجام تو یہ ہونا ضروری ہے کہ یہ حرکی اعصاب کی طرف خارج ہوں، مگر یہ کبھی تو حرکی اعصاب کے ایک مجموعہ کی طرف خارج ہو جاتے ہیں اور کبھی دوسرے کی طرف بعض اوقات یہ اپنے کو توازن کی حالت میں باقی رکھتے ہیں جس کی بنا پر ایک سطحی مشاہدہ سمجھتا ہے کہ ان کا اخراج نہیں ہوا ہے۔ ایسے مشاہدہ کو یاد رکھنا چاہئے کہ عضویاتی نقطہ نظر سے پھرے کی حرکت پیشانی کے بل اور سانس کا زور سے لینا بھی اسی طرح سے حرکات ہیں جس طرح سے ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا، بادشاہ کا اشارہ اور قاتل کا وار قتل کر دینے میں دونوں مساوی ہیں۔ اور ان تموجات کے خارجی نتائج کا جو ہمارے تصورات کی ناقابل بیان اور پراسرار روانی کے ساتھ ہوتے ہیں، ہمیشہ شدید اور جسمانی اعتبار سے نمایاں ہونا ضروری نہیں ہے۔

فعل بعد اہتمام | اب ہم یہ بیان کر سکتے ہیں کہ فعل عمد میں کیا ہوتا ہے یا اس وقت کیا پیش آتا ہے جب ذہن کے سامنے ایسے متعدد معروض ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے مخالف یا موافق نسبت رکھتے ہیں۔ ان معروضات خیال میں سے ایک فعل کی صورت اختیار کر سکتا ہے۔ ان میں سے ہر ایک بجائے خود حرکت کا باعث ہو جاتا ہے۔ لیکن بعض معروض یا لمخوقات حرکی اخراج کے راستہ کو روک دیتے ہیں اور بعض اس کے طالب ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ اندرونی چینی کا وہ احساس ہوتا ہے جس کو تذبذب کہتے ہیں جو دل قسمتی سے یہ حالت اس قدر عام ہے کہ اس کے لئے کسی بیان و تشریح کی حاجت نہیں ورنہ بیان کے ذریعہ سے اس کا سمجھنا تقریباً ناممکن ہے۔ جب تک کہ یہ حالت باقی رہتی ہے اور ذہن کے سامنے خلف قسم کے معروض ہوتے ہیں کہا جاتا ہے کہ ہم اہتمام یا عمد میں مصروف ہوتے ہیں۔ اور آخر کار یا تو اصل خیال غالب آجاتا ہے۔ اور حرکت

واقع ہو جاتی ہے یا اپنے حریفوں سے مغلوب ہو کر سیت ہو جاتا ہے اور ہمارے متعلق کہا جاتا ہے کہ ہم نے کسی طرز عمل کے متعلق فیصلہ کر لیا ہے یا اپنا علم ارادی سناٹے میں۔ معادن اور مزاج معروضات کو فیصلہ کے اسباب یا محرکات کہا جاتا ہے۔

عمل اہتمام کی پیچیدگی کے لائنہ مدارج ہوتے ہیں۔ اس کے بہرہ میں ہمارا شعور نہایت ہی پیچیدہ ہوتا ہے یعنی محرکات کا کل مجموعہ ذہن کے سامنے ہوتا ہے اور ان کے مابین تصادم واقع ہوتا ہے۔ اس پیچیدہ معروض کا بحیثیت مجموعی کل عمل اہتمام کے دوران میں شعور کے اندر کم و بیش مبہم احساس رہتا ہے۔ مگر توجہ کے تذبذب اور تصورات کی اتیلانی روحانی کی بنا پر اس کے بعض حصے کبھی زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آتے ہیں کبھی یہ دب جاتے ہیں اور دوسرے زیادہ وضاحت کے ساتھ سامنے آجاتے ہیں لیکن اس وقت کے واضح محرکات و اسباب کتنے ہی قوی کیوں نہ ہوں اور اگر یہ یہ فراہمیت کو رخ کر کے حرکتی نتائج کو اپنے موافق عمل میں لانے کیلئے بالکل آمادہ و تیار ہی کیوں نہ ہوں مگر یائین کے تصورات اگودہ کتنے ہی کمزور کیوں نہ ہوں، کا مبہم احساس حاشیہ کی صورت میں ضرور موجود رہیگا اور اسکی موجودگی (جب تک تذبذب واقعا باقی رہے گا) انحراف کے لئے ایک قرار واقعی فراہمیت ہوگی۔ ممکن ہے اہتمام پر ہفتے اور مہینے گزر جائیں اور ذہن بوقعات اس میں مشغول رہے۔ جو محرکات کل اہمیت سے پر معلوم ہوتے تھے آج حیرت انگیز طور پر کمزور معلوم ہوں۔ لیکن مسئلہ کا تصفیہ آج بھی اسی طرح نہیں ہو جس طرح سے کہل نہ ہوا تھا۔ کوئی شے ہم سے یہ کہہ سکتی ہے کہ یہ خیال عارضی ہے۔ کمزور اسباب پھر قوی ہو جائیں گے اور قوی کمزور نوازن قائم نہیں ہوتا۔ محرکات کی جانچ منجم نہیں ہوتی۔ یہ کہ ہم کو تھوڑی دیر صبر پائے صبری کے ساتھ انتظار کرنی چاہئے یہاں تک کہ ہمارا ذہن کوئی قطعی فیصلہ کرے۔ ذہن کا اس طرح سے پہلے ایک

مستقبل کی طرف اور پھر دوسرے مستقبل کی طرف ناگہل ہونا جن میں سے ہر ایک کو ہم ممکن خیال کرتے ہیں ایک مادی شے کے ادھر ادھر حرکت کرنے کے مشابہ ہے۔ اندر سے دباؤ تو ہوتا ہے۔ لیکن چھوٹ نہیں نکلتا اور ظاہر ہے کہ یہ حالت جسم مادی اور ذہن دونوں میں بغیر محدود مدت تک باقی رہ سکتی ہے۔ اگر چیک ختم ہو جائے اگر بند ٹوٹ جائے اور تموج چھوٹ نکلے تو حالت تذبذب ختم ہو جاتی اور فیصلہ ہو جاتا ہے۔ فیصلہ کے بہت سے طریقے ہیں۔ اور ان میں سے کسی ایک کے مطابق ہو سکتا ہے۔ میں اس کی صرف بہت ہی خاص اقسام کو بیان کر دینگا معلوم کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہاں علامت و مظاہر کا تاثری بیان مقصود ہے۔ طبعی عامل کے متعلق جتنے سوالات ہیں خواہ تو وہ عصبی ہوں یا ذہنی ان کا ذکر بعد میں آئے گا۔

فیصلہ کی پانچ بڑی قسمیں ہیں | اب فیصلہ کی اقسام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں اس کی پانچ بڑی قسمیں ہیں۔ پہلی قسم کو معقول کہہ سکتے ہیں۔ یہ وہ قسم ہے جس میں کسی امر کے متعلق مخالفت موافق

دلائل کا رفتہ رفتہ اور غیر محسوس طور پر ذہن میں تصفیہ ہو جاتا ہے۔ اور آخر میں ایک صورت قوی معلوم ہوتی ہے۔ اس کو ہم بغیر کسی کوشش یا جبر کے اختیار کر لیتے ہیں جب تک دلائل کا اس طرح سے مقابلہ ہو کہ کسی ایک صورت کا زیادہ قوی ہونا دریافت نہیں ہو لیتا اس وقت تک ہم کو اس امر کا ایک بخیدہ احساس رہتا ہے کہ ابھی پوری شہادت فراہم نہیں ہوئی اور اس کی وجہ سے نقل واقع نہیں ہوتا۔ لیکن ایک دن ہم کو اس امر کا احساس ہو جاتا ہے کہ اب معاملہ سمجھ میں آیا اور اب فریب نائل و تعویق سے اس پر کوئی روشنی نہیں پڑ سکتی اس لئے اس کا فیصلہ کرنا ہی بہتر ہے۔ شک یقین کے ساتھ یہ آسانی بدل جاتا ہے اور دوسرے تبدیل میں بہتری حیثیت بالکل انفعالی ہوتی ہے۔ جو ایسا بے محراب ہم کو فیصلہ پر آمادہ کرنے میں وہ خود بخود پیدا ہوتے چلے جاتے ہیں۔

اور کسی طرح سے ہمارے ارادے کے مرہون نہیں ہوتے۔ لیکن اُس کے ساتھ ہی ہم کو اپنے صاحب اختیار ہونے کا پورا احساس ہوتا ہے۔ اور کسی قسم کی مجبوری کو محسوس نہیں کرتے۔ اس قسم کی حالتوں میں فیصلہ کا قطعی سبب بالعموم یہ ہوتا ہے کہ ہم اس حالت کو ایک ایسی قسم سے منسوب کر سکتے ہیں جن پر ہم بلا تامل عمل کرنے کے عادی نہ بنے۔ واقعہ یہ ہے کہ ہر قسم کے اہتمام عمل کا برا حصہ فعل زیر غور پر عمل کرنے اور نہ کرنے کی مختلف صورتوں کے تعقل کرنے پر مشتمل ہوتا ہے جس لمحہ میں ہم اس پر کسی ایسے اصول عمل کو منطبق کر سکتے ہیں جو ہمارے انا کا مقررہ مقصد حصہ ہوتا ہے، اس لمحہ میں ہماری حالت شک ختم ہو جاتی ہے۔ بااقتدار لوگ جن کو دن میں متعدد فیصلے کرنے پڑتے ہیں۔ ان کے ذہن میں ایسی اقسام کے چند عنوان ہوتے ہیں ہر عنوان کے ساتھ اس کا ارادی نتیجہ والیتہ ہوتا ہے۔ اور ان کے تحت وہ ہر نئی صورت حال کو لانا چاہتے ہیں۔ جب کبھی صورت حال ایسی ہوتی ہے کہ اس کے لئے ہمارے پاس نظیر نہیں ہوتی جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمارے پاس کوئی ایسا مقررہ اصول نہیں ہوتا جس پر اس کو منطبق کر سکیں تو ہم بہت ہی پریشان ہوتے ہیں اور صورت حال کے غیر متعین ہونے کی وجہ سے ہماری حیرانی کوئی انتہا نہیں ہوتی۔ لیکن جب ہم کو اس کے لئے کوئی معمولی عنوان مل جاتا ہے ہماری پریشانی ختم ہو جاتی ہے۔ پس استدلال کی طرح سے عمل میں بھی بڑی بات صحیح تعقل کی تلاش ہوتی ہے۔ دنیا کے عقدے ہمارے سامنے اس طرح سے نہیں آتے کہ ان کی پشت پر ان کے نام لکھے ہوں۔ ہم ان کو بہت سے ناموں سے موسوم کر سکتے ہیں۔ عقلمند وہ ہے جو یہ دریافت کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے کہ کونسی صورت حال کے لئے کونسا نام سب سے زیادہ موزوں ہے اور ضرورت کیا چاہتی ہے (دیکھو صفحہ ۳۵) معقول وہ کہلا سکتا ہے جس کے پاس مقررہ اور قابل قدر غایات کا ذریعہ ہوتا ہے جو اس وقت تک کسی امر کا فیصلہ نہیں کرتا جب تک

یہ نہیں معلوم کر لے کہ آیا جو کچھ میں کر رہا ہوں - وہ ان غایات کے مطابق ہو گا یا ان کے منافی اور مخالف -

اس کے بعد جو فیصلہ کی دو قسمیں ہیں ان میں تمام دلائل کے جمع ہو جانے سے قطعی حکم صادر ہو جاتا ہے۔ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ فعل کے کرنے یا نہ کرنے میں، دونوں کے مابین تصفیہ کرنے کے لئے کوئی ثالث نہیں ہوتا۔ ہم طویل تذبذب اور تامل سے تنگ آجاتے ہیں اور ایسی ساعت آجاتی ہے۔ جس میں ہم یہ کہتے ہیں کہ فیصلہ کرنے سے تو غلط ہی فیصلہ کر لینا اچھا ہے۔ ایسی حالت میں اکثر یہ ہوتا ہے کہ کوئی اتفاقی واقعہ کسی خاص حرکت کے وقت ہمارے ذہنی تکان میں مداخلت کرتا ہے اور اس سے ایک شق زیادہ قوی ہو جاتی ہے۔ جس کے موافق ہم فیصلہ کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ حالانکہ اگر اس وقت کوئی مخالف واقعہ پیش آجاتا تو نتیجہ برعکس ہوتا۔

فیصلہ کی دوسری قسم میں ہم بڑی حد تک اپنے ذہن کو ایک لمحہ موم تسلیم کے ساتھ ایسی جہت میں آزاد چھوڑ دیتے ہیں جو اتفاقاً خارج سے متعین ہو جاتی ہے اور ہم کو اس امر کا یقین ہونا ہے کہ ہم دونوں راہوں میں سے کسی ایک کو اختیار کر سکتے ہیں۔ اور واقعات بہر حال درست ہو جائیں گے۔

تیسری قسم میں بھی فیصلہ اتفاقاً ہی ہو جاتا ہے لیکن اس صورت میں یہ کسی داخلی واقعہ کی بنیاد پر ہوتا ہے نہ کہ کسی خارجی واقعہ کی بنیاد پر۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ کوئی قطعی اصول تو ملتا نہیں، تذبذب سے طبیعت پریشان ہوتی ہے، کہ ہم دیکھتے ہیں گویا خود بخود ایک شق پر عمل ہو جاتا ہے۔ عصبی اخراج از خود ایک راہ کی جانب مائل ہو جاتا ہے۔ ناقابل برداشت انتظار کے بعد یہ احساس حرکت اس قدر اچھا معلوم ہوتا ہے کہ ہم بطیب خاطر اس پر عمل کرنے لگتے ہیں۔ دل میں ہم کہتے ہیں کہ چاہئے استمان بھی کیوں نہ لوٹ پڑے لیکن اب آگے ہی برسے چلو۔ اس طرح بغیر غور کے

اندھا دھند ایک قوت کے ساتھ لگ لینا کہ ہم کو یہ محسوس ہو کہ ہم با
 ارادہ فاعل نہیں بلکہ محض تماشا شائی ہیں۔ جو ایک خارجی قوت کے عمل کا
 تماشا دیکھ رہے ہیں۔ یہ فیصلہ کی ایسی اچانک اور پر از ہوجان قسم کے
 کند اور دیسی طبیعتوں میں بہت ہی کم ہو سکتی ہے۔ لیکن جن لوگوں کے
 جذبات بہت قوی ہوتے ہیں اور جو غیر مستقل اور متلون المزاج ہوتے
 ہیں ان میں یہ اکثر پائی جاتی ہے۔ اور جو لوگ نیولین کو تھرو وغیرہ کی طرح
 سے عالم میں تھلک ڈال دینے والے ہوتے ہیں، جن میں سخت جوش کے
 ساتھ انتہائی قوت عمل بھی جمع ہوتی ہے، جب ان میں جوش و دلولے کے
 راستہ کو نوبت و خدشے بند کر دیتے ہیں تو غم اکثر اس قسم کا ہوتا ہے
 نوح غیر منقطع طور پر رکاوٹ کے بند کو توڑ دیتا ہے یہ امر کہ ان لوگوں میں
 اکثر ایسا ہوتا ہے۔ یہ اس بات کی کافی دلیل ہے کہ ان سیرتوں کا
 برعکاس حریت کی طرف ہوتا ہے اور خود یہ جبری حالت یقینی طور پر اس توانائی
 کی طاقت کو زیادہ کر دے گی جو اخراج کے پرمیجان رستے کے لئے ابھی روانہ ہوئی ہے۔
 فیصلہ کی ایک جو تھی قسم ہے جو بسا اوقات غم کو اتنی ہی اچانک
 طور پر ختم کر دیتی ہے جتنی کہ تیسری قسم کر دیتی ہے۔ اس قسم کا فیصلہ
 اس وقت ہوتا ہے جب ہم کسی خارجی تجربہ یا کسی ناقابل بیان داخلی
 تغیر کی بنا پر اچانک آسان اور بے پردا حالت سے بخجیدہ اور شدید حالت
 پر پہنچ جاتے ہیں یا بخجیدہ اور شدید حالت سے آسان اور بے پردا
 حالت تک پہنچ جاتے ہیں۔ اس وقت ہمارے محرکات و متوجہات میں
 وہی تغیر پیدا ہوتا ہے جو ناظر کی سطح کی تبدیلی سے اس کے نظر میں واقع
 ہو جاتا ہے۔ ایسی صورت میں نہایت ہی بخجیدہ عالی بھی رہے وہ ہمیشہ
 کا شکار ہو سکتے ہیں۔ جب اس قسم کی کوئی حالت ہم پر طاری ہو جاتی ہے
 تو خفیت و بیہودہ خیالات کی قوت محرکہ باطل ہو جاتی ہے اور بخجیدہ نفسورات
 کی قوت محرکہ کئی گونہ زیادہ ہو جاتی ہے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان ادستیا
 کاموں کو جن میں ہم اب تک اپنا وقت ضائع کر رہے تھے ہم فوراً

ترک کر دیتے ہیں اور سجدہ ہمیشہ صورت کو جس پر کہ ہم ہنوز اپنے نفس کو آمادہ نہ کر سکتے تھے فوراً عملی طور پر تسلیم کر لیتے ہیں۔ اس عنوان کے تحت وہ تمام تغیرات قلب ضمیر کی بیداریاں اور غیرہ آجاتی ہیں جو ہماری سیرت کو قطعاً بدل دیتی اور ہم کو نئے آدمی بنا دیتی ہیں۔ سیرت اچانک دوسری سطح پر پہنچ جاتی ہے۔ اور غمق فوراً ختم ہو جاتا ہے۔

فیصلہ کی پانچویں اور آخری قسم میں یہ احساس کہ دلائل تمام کے تمام پیش نظر ہیں اور عقل نے ان کا توازن کر لیا ہے، ممکن ہے کہ موجود ہو اور ممکن ہے کہ نہ ہو۔ لیکن بہر حال فیصلہ کرتے وقت ہم یہ ضرور محسوس کرتے ہیں کہ گویا ہم اپنے ارادی فعل سے لپڑے کو پھینکا ہے جس پہلی صورت میں یعنی موجودگی کی حالت میں ہم اپنی کوشش کے زور کو منطقی استدلال کے وزن پر زیادہ کرتے ہیں، جو تہنا فعل کو عمل میں لانے کے لئے ناکافی معلوم ہوتا تھا۔ دوسری صورت یعنی بحالت عدم موجودگی ہم استدلال کے بجائے کسی ایسی شے کو زیادہ کرتے ہیں جو استدلال کا کام کر جاتی ہے ان مسئلہ میں ارادہ کا جو سست و مردہ ابہار محسوس ہوتا ہے وہ انکو ذہنی اعتبار سے ایک ایسی قسم بنا دیتا ہے جو چاروں سابقہ اقسام سے مختلف ہے۔ بالعدا الطبیعیاتی نقطہ قوت ارادی کا ابہار کس جانب کو اشارہ کرتا ہے اور کوشش سے ہم ایسی قوت ارادی کے متعلق کیا نتیجہ نکال سکتے ہیں جو قوت محرکہ سے علیحدہ ہو یہ ایسے امور ہیں جن سے ہم کو یہاں کوئی فائدہ نہیں ہے ذہنی اور منطقی اعتبار سے تو وہ احساس سچی جو اول الذکر فیصلے میں مفقود تھا۔ وہ ان کے ساتھ ہوتا ہے۔ خواہ یہ فیصلہ سخت اور تکلیف دہ فیصلہ کی ادائیگی کے لئے دنیاوی لذات سے قطع تعلق کرنے کے متعلق ہو یا یہ دو قطعاً علیحدہ سلاسل واقعات میں سے کسی ایک کے انتخاب کرنے کے متعلق ہو جو دونوں اپنی جگہ پر اچھے اور دلچسپ ہوں اور کوئی ایسا خارجی یا مطلق پسند اصول ان کے اہل نہ ہو۔ جس سے فیصلہ ہو سکے اور فیصلے کے بعد ان میں سے ایک ہمیشہ کے لئے ناممکن الحصول ہو جائے اور

ایک ہمیشہ کے لئے معرض حقیقت میں آجائے۔ بہر حال یہ ایک سخت اور تلخ قسم کا فعل اور ایک غیر آباد اور اخلاقی ویرانہ کے اندر داخل ہونے کے مساوی ہوتا ہے اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو اس صورت میں اور گذشتہ صورتوں میں یہ فرق ہے کہ گذشتہ صورتوں میں فیصلہ کرتے وقت ذہن ایک صورت کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہے بجا لیکہ اس میں دونوں صورتیں پوری طرح سے نظر کے سامنے رہتی ہیں۔ شکست خوردہ امکان کو ترک کرتے وقت بھی انسان یہ محسوس کرتا ہے کہ میں غلطی کر رہا ہوں۔ یہ غلط اپنے جسم میں کانٹا چھیلانے کے مساوی ہے۔ اندرونی کوشش کی جس جس کے ساتھ فعل ہوتا ہے ایسا جزو ہے جو اس پانچویں قسم کو گذشتہ اقسام سے بالکل میسر اور ممتاز کر دیتی ہے اور یہ بالکل نئی قسم کا ذہنی منظر بن جاتا ہے۔ انسانی فیصلوں میں سے بیشتر بغیر کوشش کے ہوتے۔ اکثر اشخاص کے آخری فعل کے ساتھ بہت ہی کلمہ سعی کا جزو ملا ہوا ہوتا ہے۔ میرے خیال میں تو یہ غلط خیال کہ فعل ارادی بغیر کوشش کے ساتھ ہوتا ہے۔ اس بنا پر پیدا ہو گیا ہے کہ تعمق کے دوران میں ہم کو اکثر یہ خیال آتا ہے کہ اگر اب فیصلہ کرنا پڑے تو ہم کو کتنی سعی کرنے پڑے گی۔ بعد ازاں جب فیصلہ آسانی کے ساتھ ہو جاتا ہے تو ہم کو یہ بات یاد آتی ہے اور غلطی سے یہ فرض کر لیتے ہیں کہ فیصلہ کرنے وقت بھی کوشش کرنی پڑتی تھی۔

اس میں شک نہیں کہ منظری واقعہ ہونے کے اعتبار سے ہمارے شعور میں سعی کے موجود ہونے کے باب میں انکار یا شک نہیں کیا جاسکتا اس کے برعکس اس کا مفہوم کچھ ایسا ہے جس کے متعلق فلاسفہ میں باہم سخت اختلاف ہے۔ اسکی تفسیر پر روحانی علیت تقدیر اور جبر و قدر جیسے اہم و وسیع مسائل بنی ہیں۔ اس لئے ضروری ہے کہ ان حالات کا نہایت اہتمام کے ساتھ مطالعہ کیا جائے جنہیں ارادی کوشش کا احساس پایا جاتا ہے

احساس سعی | ابھی کچھ پہلے میں نے کہا تھا کہ شعور زیادہ عصبی عمل جو اسکے ساتھ ہوتا ہے، بالبطع تسویفی ہوتا ہے۔ اس وقت

مجھے یہ شرط اور زیادہ کر دینی چاہئے تھی کہ اس کو کافی طور پر شدید بھی ہونا چاہئے۔ حرکت کو ہیجان میں لانے کے لئے شعور کی اقسام مختلف میں نمایاں اختلاف پائے جاتے ہیں۔ بعض احساسات کی شدت عملی طور پر اخراج سے کم ہوتی ہے اور بعض کی زیادہ ہوتی ہے۔ عملی طور پر کم و زیادہ ہونے سے میری مراد معمولی حالات میں کم و زیادہ ہونے سے ہے۔ یہ حالات ممکن ہے یا تو عادی روکا میں ہوں جیسے خوشگوار کاہلی کا احساس ہوتا ہے اور جو ہم میں سے اکثر میں ایک گونہ سستی پیدا کر دیتا ہے جس کے دور کرنے کے لئے تسویقی کے ذرا شدید ہونے کی ضرورت ہوتی ہے، یا ممکن ہے یہ خود حرکی رقبوں کے ذاتی جمود اور داخلی مزاحمت پر مشتمل ہوں جو اخراج کو اس وقت تک ناممکن بنا دیتے ہیں جب تک داخلی تناؤ پیدا ہو کر متجاوز نہ ہو جائے۔ ان حالات میں مختلف افراد میں اختلاف ہو سکتا ہے اور ایک ہی شخص میں یہ مختلف زمانوں میں مختلف ہو سکتے ہیں۔ عصبی جمود کم و بیش ہو سکتا ہے، عادی رکاوٹیں گھٹ بڑھ سکتی ہیں۔ خاص فکری اعمال کے مثل اور ہیجانوں میں بھی بطور خود تغیر ہو سکتا ہے۔ اور استلاف کے بعض راستے کم و بیش قابل گزار ہو سکتے ہیں۔ اس طرح پر بعض محرکات کے واقعی تسویقی اثر بعض سے مختلف ہونے کے لئے بہت سے اسباب پیدا ہو جاتے ہیں انہیں کی بنا پر ایسے محرک جو معمولاً کم موثر ہوتے ہیں زیادہ موثر بن جاتے ہیں اور جو زیادہ موثر و قوی ہوتے ہیں کم زور بن جاتے ہیں اور ایسے افعال جو معمولاً بلا سعی و کوشش کے ہو جاتے ہیں یا جن چیزوں کا پرہیز معمولاً آسان ہوتا ہے ان پر عمل کرنا یا ان سے بچنا بالکل ناممکن ہو جاتا ہے اور اگر ہم عمل میں کامیاب بھی ہو جاتے ہیں تو کوشش کی بنا پر سخت پر از تصنع معلوم ہونے لگتی ہے۔ تھوڑی سی مزید تشریح کے بعد یہ امر واضح ہو جائے گا کہ یہ اسباب کون سے ہیں۔

صحت ارادہ | مختلف ذہنی معروفات کی تسویقی قوت میں ایک عام

تناسب ہوتا ہے۔ ہی صحت ارادہ کی بھجان ہے۔ کیونکہ اس کی خلاف ورزی بہت ہی خاص اوقات میں اور خاص ہی افراد کر سکتے ہیں۔ معمولاً جن ذہنی حالتوں میں سب سے زیادہ تسویقی مادہ ہوتا ہے وہ یا تو جوش اشتہا و جذبہ کی منظر ہوتی ہیں یعنی جبلی رد عمل کے معروضات ہوتی ہیں (یا لذات و الآلام کے تصورات و احساسات یا ایسے تصورات ہوتی ہیں جن کے ہم کسی نہ کسی وجہ سے عادی ہو جاتے ہیں جس کی وجہ سے ان پر رد عمل کرنے کی عادت ہماری سرشت میں داخل ہو جاتی ہے یا بسدی اشیاء کے تصورات کے مقابلہ میں یہ ایسی اشیاء کے تصورات ہوتے ہیں جو باعتبار زمان و مکان قریب ہوتی ہیں ان مختلف معروضات کے مقابلہ میں تمام بعیدی لمخوطات کل مجہد تقدمات غیر معمولی آتدلا اور ایسے محرکات میں جو بنی نوع کی جبلی تاریخ سے کوئی علاقہ نہیں رکھتے اور جن میں یا تو تسویقی قوت بالکل نہیں ہوتی اور اگر ہوتی بھی ہے تو بہت ہی کم یہ اگر کامیاب ہوتے ہیں تو کوشش و سعی سے، اور بیماری کی حالت اور معمولی حالت میں ہی امتیاز ہے کہ معمولی حالت میں نوعی جبلی محرکات عمل کو سعی و کوشش سے تقویت پہنچانی پڑتی ہے جب کہیں جا کر کامیاب ہو سکتے ہیں۔

علاوہ بریں صحت ارادہ اس بات کی طالب ہے کہ عمل میں عزیمت یا قفل سے پہلے ایک طرح کی پیچیدگی ہونی چاہئے۔ ہر محرک یا تصور جس وقت کہ یہ اپنی تسویقی پیدا کرتا ہے اس وقت اور تصورات بھی پیدا کرتا ہے جن کی تسویقات ان کے ساتھ ہوتی ہیں اور عمل جو کہ ان تمام قوتوں کا نتیجہ ہوتا ہے وہ نہ تو بہت آہستہ ہونا چاہئے اور نہ بہت ہی سرعت کے ساتھ جس صورت میں فیصلہ خاصہ جلد بھی ہوتا ہے اس صورت میں بھی معمولی یہ ہے کہ فرمان ارادہ سے پہلے میدان پر اجمالی نظر ڈالی جائے اور یہ دیکھا جائے کہ کوششی صورت عمل بہترین ہے۔ جن لوگوں کا ارادہ تند رست ہوتا ہے۔

ان کی یہ نظر صحیح ہوتی ہے یعنی محرکات بہ حیثیت مجموعی ایک دوسرے سے معمولی نسبت رکھتے نہ کہ عیب معمولی اور عمل نظر کی پھیری کا اتباع کرتا ہے۔ ارادہ کی غیر تندرستی غیر تندرستی ارادہ چند در چند طریق پر پیدا ہو سکتی ہے۔ ممکن ہے کہ فعل محرک یا تصور کے بعد ضرورت سے زیادہ جلد واقع ہو جائے اور باز رکھنے والے متکلفات کو عمل کر نیکا وقت

نہ ملے ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادہ فوری کہتے ہیں۔ یا ایسا ہوتا ہے کہ متکلفات ذہن میں آتے جاتے ہیں لیکن تسویقی اور باز رکھنے والی قوتوں میں جو معمولاً تناسب ہوتا ہے وہ ناقص ہو ایسی صورت میں جو ارادہ ہوتا ہے اس کو ارادہ کج کہتے ہیں۔ اور کمی کی وجہ سے کہ یا تو کسی امر میں شدت بہت زیادہ ہوتی ہے یا بہت کم ہوتی ہے یا کہیں جو بہت کم ہوتا یا بہت زیادہ ہوتا ہے یا یہ کہ باز رکھنے والی قوت یا تو حد سے زیادہ ہوتی ہے یا بہت ہی کم ہوتی ہے۔ اگر ہم کجی کی خارجی علامات کا باہم مقابلہ کریں تو ان کی دو قسمیں ہو جاتی ہیں۔ پہلی وہ جس میں معمولی عمل ناممکن ہوتا ہے اور دوسری وہ جس میں غیر معمولی عمل غیر ذمہ دارانہ طریق پر سرزد ہوتا ہے مختصراً ہم ان کو ارادہ مزاحم اور ارادہ تسویقی کہہ سکتے ہیں۔

یہ بات ذہن میں رکھنی چاہیے کہ چونکہ نتیجہ عمل ہمیشہ مانع اور مسوق قوتوں کے تناسب کا نتیجہ ہوتا ہے اس لیے ہم محض خارجی علامات کی بنا پر نہیں کہہ سکتے کہ ایک شخص میں کس علت کی بنا پر اختلال ارادہ پیدا ہوتا ہے آیا ایک جزو کی زیادتی کی وجہ سے یا دوسرے کمی کی بنا پر۔ انسان اگر معمولی فرام کلام میں نہ لائے تو بھی اس کا ارادہ مسوق ہو سکتا ہے اور اگر تسویقی قوت اس میں زیادہ مل جائے تو بھی اس کا ارادہ مسوق ہو سکتا ہے انسان کو ایک کام کا کرنا اس لیے بھی دشوار معلوم ہو سکتا ہے کہ اسکی ابتدائی خواہش ہی بہت کمزور ہے اور اس لیے

بھی کہ اس کے راستہ میں نئے نئے خطرات پیدا ہو گئے ہیں۔ چنانچہ ڈاکٹر کلاؤٹن کہتے ہیں کہ ممکن ہے کہ سوار اس قدر کمزور ہو کہ وہ اچھے گھوڑوں کو بھی قابو میں نہ رکھ سکے یا ممکن ہے کہ گھوڑے اس قدر مند زور ہوں کہ سوار اُن پر قابو نہ پاسکے۔“

ارادہ مسوق (۱) مزاحم قوتوں کے سیرت کی ایک معمولی قسم یہ ہے نقص کی بنیاد پر۔ کہ اس میں تحریکات و تسویقات اس قدر

جلد حرکات میں منتقل ہوتی ہوں کہ مزاحم قوتوں کو عمل کرنے کا وقت نہ ملے۔ ایسی وہ تہوری و سیماہی طبائع ہوتی ہیں جن میں جوش حد سے زیادہ ہوتا ہے اور باتیں بہت کرتے ہیں۔ یہ قسم سلانی اور کسبلی اقوام میں بہت عام ہے اور انگریزوں کا دیکھا مزاج اس کے بالکل منافی ہے۔ انگریزوں کو تو یہ لوگ اچھے ہوئے جانوروں کے مشابہ معلوم ہوتے ہیں اور اُن لوگوں کو انگریز سمجھنے والے جانوروں کے مشابہ نظر آتے ہیں۔ ایک مزاحم اور ایک مسوق ارادہ کے شخص کے مابین یہ تصفیہ کرنا کہ تو انائی اور قوت کار کس میں زیادہ ہے دشوار ہوتا ہے۔ ایک مسوق ایٹالوی جس کی عقل و ادراک عمدہ ہوا تے سے ذہنی ذخیرہ پر حیرت انگیز انسان معلوم ہو گا جس کا دیکھو اور مزاحم ارادہ کے امریکین میں احساس تک نہ ہو گا۔ وہ اپنی جماعت کا سردار بن جائے گا وہ گیت گائے گا تقریر کرے گا جماعتوں کا قائد و سرگروہ بنے گا علی مذاق کرے گا، لڑکیوں کے بوسے لے گا مردوں سے لڑے گا اور اگر ضرورت ہو تو ملک و قوم کی ان امدادوں کے پورا کرنے اور اُن بہات کے سر کرنے کی کوشش کرے گا جن سے مایوسی ہو چکی تھی۔ یہ دیکھ کر دیکھنے والا کہے گا کہ اس کے تو چہل میں اتنا جوش اور اتنی زندگی ہے جو سنجیدہ مزاج آدمی کے کل جسم میں بھی نہیں لیکن سنجیدہ مزاج آدمی کے ذہن میں ممکن ہے یہ تمام احساسات بھی ہوں بلکہ اُن کے علاوہ اور بھی بہت سی احساسات ہوں جو اسی طرح یا اس سے بھی شدید

طریق پر عمل میں آنے کے لئے تیار ہوں بشرطیکہ مزاحمتیں اور رکاوٹیں دور کر دی جائیں۔ جذبات کی عدم موجودگی۔ نتائج سے بے پروائی۔ لمحوں گات سے بے اعتنائی اور ہر لمحہ کے ساحت ذہنی کی انتہائی سادگی سے مسوق ارادے کے انسان میں اس قدر حرکی توانائی اور ولولہ پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ اس کے جذبات محرکات یا خیالات بھی زیادہ قوی ہوں۔ جوں جوں ذہنی ارتقا ہوتا رہتا ہے انسانی شعور کی پیچیدگی بڑھتی رہتی ہے اور اس کے ساتھ ہر تسویق کے مزاحم بھی بڑھتے رہتے ہیں۔ ہم انگریزوں میں سے محض اس بنا پر آزادی بیان کس قدر کم ہو جاتی ہے کہ ہم اپنے آپ کو ہمیشہ سچ بولنے پر مجبور پاتے ہیں۔ مزاحمت کے غلبہ کا اچھا بھی رخ ہوتا ہے اور برابھی۔ اگر کسی شخص کی تسویقات و تحریکات زیادہ تر باقاعدہ بھی ہوتی ہیں اور جلد عمل میں بھی آجاتی ہیں۔ اگر اس میں ان کے نتائج کے برداشت کرنے کی قوت ہے اور اتنی عقل بھی رکھتا ہے کہ ان کو کامیاب نتیجہ تک لے جاسکے تب تو اس کا یہ لبلی والا نظام بہت اچھا ہے کیونکہ یہ خدا کا انعام ہے کہ وہ بے فائدہ غور و فکر کی مصیبت سے بچ گیا ہے اکثر فوجی اور انقلاب انگیز اشخاص کا مزاج ایسا ہی سادہ مگر زیرکی و ذہانت کیساتھ مسوق ہوتا ہے۔ لیکن غور و فکر کرنے والے اور پر مزاحمت ذہنوں کو مسائل کا تصفیہ کرنا سخت تکلیف دہ ہوتا ہے اس میں شک نہیں کہ وہ بہت ہمت با نشان مسائل کو حل کر سکتے ہیں اور وہ ان میں سے اکثر غلطی سے بچ سکتے ہیں۔ جن میں مسوق ارادہ کے آدمیوں کا مبتلا ہو جانا ممکن ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ لوگ غلطی نہیں کرتے یا اگر غلطی بھی کرتے ہیں تو ایسی جس کی تلافی ہو سکتی ہے تو ان کی سیرت نہایت دل آویز اور بخوبی نوع کے لئے نہایت ہی ضروری معلوم ہوتے لگتی ہے۔

بچپن یا بعض مکان کی حالتوں میں یا خاص بیماریوں میں

ایسا ہوتا ہے کہ باز رکھنے والی توتین تسویقی اخراجات کے روکنے سے قاصر ہو جاتی ہیں۔ اسی حالت میں ایسے شخص کا ارادہ بھی سوتق ہو جاتا ہے جس کا ارادہ معمولی حالت میں مزاحم قسم کا تھا۔ علاوہ برائیں بعض اشخاص جن کو شیخ مرگی وغیرہ کا عارضہ ہوتا ہے یا ایسے مجرم جن کے نظام عصبی میں خلل واقع ہو جاتا ہے ان کی ذہنی مشنری اس قدر کمزور ہو جاتی ہے کہ قبل اس کے کہ مزاحم تصورات پیدا ہوں تسویقات فعل کی صورت میں منتقل ہو جاتی ہیں۔ ایسے اشخاص جن کا ارادہ حلقی اعتبار سے تندرست ہوتا ہے ان میں بری عادتوں سے یہ حالت خصوصاً بعض تسویقات کی نسبت پیدا ہو جاتی ہے معمولی تریوں سے اگر یہ سوال کیا جائے کہ تم یہ جان کر کہ شراب بری چیز ہے پھر بھی اس کو کیوں پیتے ہو تو نصف اس میں سے یہ کہینگے کہ معلوم نہیں کہ کیوں پیتے ہیں۔ ان کے لئے یہ ایک طرح کی گھمیر سی ہوتی ہے ان کے حقیقی مرکزوں کو یہ مرض ہو جاتا ہے کہ جب کبھی بوسل اور گلاس کا تغفل ہوتا ہے تو یہ اس جانب اخراج کی مزاحمت نہیں کر سکتے۔ ان کو اس عرق کی پیاس نہیں ہوتی۔ ممکن ہے اس کا ذائقہ بھی خوشگوار معلوم ہو۔ اور ان کو یہ بھی پوری طرح سے نظر آتا ہے کہ کل کو اس کے پینے کی خاطر شیبانی اٹھانی پڑے گی۔ لیکن جب وہ اس کا خیال کرتے ہیں یا یہ ان کے سامنے آتی ہے تو اپنے آپ کو اس کے پینے کے لیے تیار پاتے ہیں اور خود کو روک نہیں سکتے اس سے زیادہ وہ کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اسی طرح ممکن ہے کہ ایک شخص ہر وقت عشق بازی اور نفس پرستی میں مبتلا رہے اگرچہ جو شے اس کو اس کی طرف دھکیلتی ہو وہ کسی قوی جذبہ اور خواہش کی حقیقی قوت ہو بلکہ محض مبہم و موہوم تصورات ہوں۔ اس مزاج کے اشخاص اس قدر کمزور ارادہ رکھتے ہیں کہ ان کو صحیح معنی میں برا بھی نہیں کہہ سکتے۔ فطری دیا غیر فطری تسویقات کے راستے ان میں اس قدر کشادہ ہوتے ہیں کہ ذرا سا بھی ہیجان ہو اور

ان سے خارج ہو گیا۔ یہ ایسی حالت ہے کہ جس کو علم الامراض میں ہیجان پذیر کہہ کر دیا جاتا ہے۔ جس حالت کو خفا یا مستوری کہتے ہیں وہ عصبی ریشہ کے ہیجان میں اس قدر تھوڑی دیر رہتی ہے کہ دباؤ یا تناؤ کو اس میں جمع ہونے کا موقع نہیں ملتا۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ باوجود تمام جوش اور عمل کے جو مقدّمات ایسے حقیقت سرگرم کار ہوتی ہے ممکن ہے کہ وہ بہت ہی کم ہوا کی غیر متعین توازن کی حالت کا شہنی مزاج زیادہ تر جلال گاہ ہوتا ہے اس مزاج کے اشخاص میں اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ابھی تو ایک کام سے نہایت ہی سبھی اور حقیقی نفرت تھی اور اور ذرا دیر میں خواہش نے عمل کیا اور وہ گروں تک اسی میں غرق ہو گئے۔ (۲) زیادتی تسویتی اس کے برعکس ایسی حالت میں بھی کر دار بے ضابطہ و کی بنا پر۔ تسویتی ہو سکتا ہے جہاں عصبی ریشوں کی اندرونی حالت بالکل اچھی ہو اور مزاج قوت بالکل معمول کے مطابق

کیا بلکہ معمول سے بھی زیادہ ہو۔ ایسی حالتوں میں تسویتی تصور کی قوت غیر معمولی طور پر زیادہ ہوتی ہے اور جو شے اکثر اشخاص کے لئے بھن موہ ہو سکتا ہے وہ ایک شخص کے لئے حد سے زیادہ اہم ہو جاتی ہے جنوں پر جو کتابیں لکھی گئی ہیں وہ اس قسم کے فرضی تصورات کی مثالوں سے پر ہیں جن کا مقابلہ کرتے وقت بد قسمت مرین کی روح تک تکلیف سے عرق عرق ہو جاتی ہے۔ یہاں تک کہ آخر کار یہ اس کا شکار ہو جاتا ہے۔ چکے شرابیوں کو جو شراب کی ہڑک اٹھتی ہے یا انچیمپوں اور بھنگروں کو افیون اور بھنگ کی ہوتی ہے۔ اس کا معمولی آدمی کوئی اندازہ نہیں کر سکتے۔ اگر کہہ کے ایک گونہ میں شراب کا پیہ رکھا ہو اور شرابی کے اور اس کے مابین توپ سے مسلسل گولے چھوٹ رہے ہوں تو بھی وہ شراب کے لینے کے لئے اس توپ کے سامنے سے گزرے بغیر نہ رہے گا۔ اگر ایک طرف تو برانڈی کی ایک بوتل ہو اور دوسری طرف قعر جہنم ہو اور اس کو یقین ہو کہ ایک گلاس پیتے ہی میں اس میں دھکیل دیا جاؤں گا تو بھی وہ اپنے آپ کو اس سے

باز نہ رکھ سکے گا۔ لہٰذا شرابیوں میں سے اکثر سے اس بیان کی تصدیق ہوتی ہے۔ ڈاکٹر سے ساکن سن سنائی ذیل کا واقعہ بیان کرتے ہیں۔

چند سال ہوئے کہ ایک شرابی اس ریاست کے خیرات خانہ میں لایا گیا چند روز کے عرصہ میں اس نے شراب حاصل کرنے کی مختلف ترکیبیں نکالیں لیکن سب میں ناکامی ہوئی۔ آخر کار اُس نے ایک ایسی ترکیب نکالی جو کارگر ہو گئی۔ وہ خیرات خانہ کے اس حصہ میں گیا جہاں جلانے کی کنگریاں رہا کرتی تھیں اور ایک ہاتھ کو ایک کندھے پر رکھا اور دوسرے میں اکلھاڑی بیکر ایسا ہاتھ مارا کہ دوسرا ہاتھ کٹ کر علیحدہ جاڑ۔ اب بازو کو لئے۔ خون بہتا ہوا چھینتا ہے۔ تھوڑی سی شراب لاؤ، اور تھوڑی سی شراب لاؤ، میرا ہاتھ کٹ کر الگ ہو گیا ہے اس وقت کی شور بیکار میں ایک گلاس شراب لائی گئی اس میں اس نے خون بہتے ہوئے عضو کو ڈال دیا اور پھر منہ کو گلاس لگا کر بے تکلف پی گیا اور پھر یہ کہنے لگا کہ اب مجھے کشتی ہوئی ہے۔ ڈاکٹر بے امی ٹر نے ایک شخص کا واقعہ بیان کرتے ہیں کہ ایک شخص نے نوشی کی عادت کے چھاننے کے لئے میرے زیر علاج تھا۔ چار ہفتہ کے عرصہ میں اُس نے الکل کے چھ گنتے خالی کر دیئے جن میں بہت ہی خراب قسم کا الکل تھا۔ جب اُس سے پوچھا گیا کہ تم نے اس قدر نفرت انگیز کام کیوں کیا تو اس نے جواب دیا کہ جناب! اس اشتہا کو دباننا میرے لئے اسی قدر ناممکن ہے جس عرصہ سے کہ قلب کی حرکت کو روکنا۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ در تصور بہت ہی خفیف قسم کا ہوتا ہے لیکن ممکن ہے کہ یہ مریض کو اس قدر پریشان کرے کہ اسے اپنی زندگی سے بیزار کر دے اس کو اپنے اپنے لئے معلوم ہوتے ہیں ان کو دھننا چاہئے۔ وہ عانتا ہے کہ یہ سبب نہیں ہیں لیکن اس تکلیف وہ تصور کو دور کرنے کے لئے وہ ان کو دھو تا ہے۔ تھوڑی دیر کے بعد بھی تصور پھیرا جاتا ہے نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ تمام دن ہاتھ دھونے میں غم ہو جاتا ہے یا کو خیال ہوتا ہے کہ کپڑے ٹھیک کرے اور نہ خیال

دور کرنے کے لئے وہ اُن کو بار بار اُتارتا اور بہنتا ہے۔ یہاں تک کہ اُسی میں اس کو دو تین گھنٹے لگ جاتے ہیں۔ اکثر اشخاص میں اس مرض کا رجحان ہوتا ہے بہت ہی کم لوگ ایسے ہوں گے جن کو بستروپر لیٹ کر بھی اس امر کا خیال نہ آیا ہو کہ سامنے کا دروازہ تو بند کرنا بھول ہی گیا ہوں یا باہر کی روشنی تو لگی ہی نہیں کی۔ اور بہت ہی کم لوگ ایسے ہوں گے جو اس بنا پر نہیں کہ ان کو ان امور کی فراموشی کا یقین ہوتا ہے بلکہ اس بنا پر کہ وہ تکلیف وہ شک کو دور کر کے سو سکتے ہیں اس کام کو کرنے کے لئے دوبارہ نہ اٹھتے ہوں۔

ارادہ مزاج میں ان واقعات کے مقابلہ میں جن میں قوت مزاج کم ہوتی ہے یا تسویق بہت زیادہ ہوتی ہے وہ ہیں جن میں تسویق

تاکافی ہوتی ہے یا قوت مزاج بہت زیادہ ہوتی ہے ۲۱۵ صفحہ پر جو حالت بیان کرانے ہیں اس سے تو سب واقف ہیں۔ اس میں ذہن سے چند لمحہ کے لئے قوت ارتکاز مفقود ہو جاتی ہے اور ہم کسی متیقن شے کی طرف اپنی توجہ مبذول نہیں کر سکتے۔ ایسے موقعوں پر یہ ہوتا ہے کہ ہم کچھ نہیں کرتے محض خالی الذہن انداز میں کسی شے کی طرف نظر جمی ہوتی ہے۔ سمر و ضات شعور محسوس ہونے سے قاصر رہتے ہیں وہ موجود تو ہوتے ہیں مگر پراثر ہونے کی سطح تک نہیں پہنچتے۔ بعض سمر و ضات تو معمولاً ہم سب میں اس طرح سے غیر موثر موجودگی کی حالت میں ہوتے ہیں۔ مگر ہے انتہائی تکان کی بنا پر تمام چیزیں ہی ایسی ہو جاتی ہیں۔ اس قسم کی ایک حالت کو شفا خانوں میں جنون کی ایک علامت خیال کیا جاتا ہے جس کو بے خیالی کہتے ہیں ارادہ کی صحت اس بات کو چاہتی ہے کہ تصور صحیح ہو اور فعل اس کے مطابق عمل میں آئے لیکن مندرجہ بالا حالت میں ایسا ہوتا ہے کہ نظر بالکل صحیح ہے عقل میں کوئی خرابی نہیں مگر فعل یا تو ہوتا ہی نہیں یا ہوتا ہے تو اندھا سیدھا ہو جاتا ہے۔

انسانی زندگی کا اخلاقی حزنہ محض اس واقعہ کی بنا پر عالم وجود میں آتا ہے کہ وہ سلسلہ منقطع ہو جاتا ہے جو معمولاً ادراک حقیقت و عمل کے مابین ہوتا ہے اور بعض تصورات اس معنی میں حقیقی معلوم نہیں ہوتے کہ ان پر عمل ہو جائے۔ انسانوں میں باہم احساسات و تعلقات میں اختلاف نہیں ہوتا۔ ان کے تصورات امکان اور ان کے معیارات ایک دوسرے سے اس قدر مختلف نہیں ہوتے جس قدر کہ ان کی قسمتوں کے اختلاف سے پتہ چلتا ہے۔ کوئی طبقہ بھی ایسے اچھے عواطف نہیں رکھتا اور راہ زندگی کے اعلیٰ و ادنیٰ کے مابین اس طرح سے فرق نہیں کرتا جس قدر کہ وہ لوگ کرتے ہیں جن کو ہمیشہ ناکامی سے سابقہ ہوتا رہتا ہے یا جو محض عواطفی یا شرابی یا تدبیر لے و ماندے ہوتے ہیں جن کی زندگی علم و عمل کے مابین ایک طویل تناقض ہوتی ہے اور جو باوجود اس کے کہ نظریہ پر پوری طرح سے حاوی ہوتے ہیں ایسی متلون سیرتوں کو استوار نہیں کر سکتے۔ شجر علم سے ان لوگوں کی طرح کوئی متمتع نہیں ہوتا۔ جہاں تک اخلاقی بصیرت کا تعلق ہے باضابطہ اور خوش حال عوام جن کو وہ کالا نعام کہتے ہیں وہ وہ پتے بچوں کی طرح سے ہیں۔ مگر اس کے باوجود ان کا اخلاقی علم ان کا پس پر وہ بڑ بڑانا اور شور مچانا۔ ان کا دیکھنا، تنقید کرنا، اعتراض کرنا، خواہش کرنا اور قدر سے عزم کرنا، کسی عزم یا تجرم کی صورت اختیار نہیں کرتا ان کی آواز کبھی بلند نہیں ہوتی اور ان کی گفتگو جملہ شریطیہ سے کبھی جملہ انشائیہ میں مشتمل نہیں ہوتی، یہ کبھی مہر سکوت کو نہیں توڑتے کبھی دیدبان کو اپنے ہاتھ میں نہیں لیتے۔ روسو اور ریسٹف جیسے اشخاص میں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اعلیٰ تسویفی قوت ادنیٰ محرکات ہی کے ہاتھ میں ہے اور ایسی طریقوں کی طرح جن کو راستہ پر قابو ہوتا ہے وہ بلا شرکت غیرے راستہ پر قابض رہتے ہیں۔ ان کے پہلو بہ پہلو عمدہ محرکات بھی بہ کثرت ہوتے ہیں لیکن ان تک فحیلہ کا سلسلہ کبھی نہیں پہنچتا۔ اور ان کا اس

شخص کے کردار پر اس طرح سے کوئی اثر نہیں ہوتا جس طرح سے کہ اس شخص کے کہنے کا اثر ڈاک گاڑی پر نہیں ہوتا جو راہ میں اس کو ٹھہرا کر اپنے ٹھکانے کے لیے شور مچاتا ہے۔ یہ ختم وقت کے جامد ساز ہوتے ہیں۔ بہترین کے دیکھنے اور بدترین پر عامل ہونے سے جو شعور پیدا ہوتا ہے وہ ان تکلیف دہ احساسات میں سب سے زیادہ المذک ہوتا ہے جن سے انسان کو اس عالم رنج و مہن میں دوچار ہونا پڑتا ہے۔

اب ہم کو ایک نظر میں معلوم ہو جائیگا کہ کب کوشش ارادہ کو پیچیدہ کر دیتی ہے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب کبھی کسی نسبتہ قلیل الوقوع اور معیاری تسویق کی اس لیے ضرورت ہوتی ہے کہ یہ جلی اور عاداتی اقسام کی تسویقات کو دبا دے۔ یہ اس وقت ایسا کرتی ہے جب شدید مہم جوئی ہو جاتی ہے۔

بیمجان رہ کر گئے جاتے ہیں یا شدید مزاحم حالات پر کیفیت غلبہ پاتی ہے۔ معمولی تندرست آدمی کو ممکن ہے اپنی زندگی میں اس کی کچھ زیادہ ضرورت نہ ہو لیکن امیر و اور محمود لوگوں کی ضرورت ہوتی ہے ان تمام حالات میں قدرتی طور پر ہم کو کوشش کا تعقل اس طرح سے ہوتا ہے کہ گویا یہ ایک فطری قوت ہے جس کا ہم ان محرکات پر اضافہ کر دیتے ہیں جو بالآخر کامیاب ہوتے ہیں۔ جب خارجی قوتیں کسی جسم سے تقاضا ہوتی ہیں تو ہم یہ کہتے ہیں کہ توجہ حرکت کم سے کم مزاحمت یا زیادہ سے زیادہ گھماؤ کی راہ سے وقوع پذیر ہوا ہے۔ لیکن یہ واقعہ بھی حیرت انگیز ہے کہ ہماری فطری زبان ارادہ بالسی کے متعلق ایسا کچھ نہیں کہتی۔ اس میں شک نہیں کہ اگر ہم اولی طریق پر چلیں اور کم سے کم مزاحمت کے راستے کی تعریف اس طرح کریں کہ کم سے کم مزاحمت کا راستہ وہ ہوتا ہے۔ جس راستے سے عمل ہوتا ہے تو ایسی قانون ذہنی حلقہ پر بھی صادق آنا چاہیے۔ لیکن ارادہ کی تمام مشکل حالتوں میں جب

شاذ اور معیاری حرکات پر عمل ہوتا ہے تو ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ جس راہ کو اختیار کیا گیا وہ سب سے زیادہ مزاحمت کی راہ تھی اور یہ کہ معمولی حرکات زیادہ طالب عمل اور آسان تھے۔ جو شخص جراح کے نشتر کے نیچے اُن تک نہیں کرتا یا جو فرض منصبی کی خاطر اپنے آپ کو خلقت کا نشانہ ملامت سنا تا ہے اس کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا جس راہ کو میں اختیار کر رہا ہوں اس میں فی الحال سب سے زیادہ مزاحمت ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں اپنی تحریکات و تسویقات پر غالب آ گیا۔

لیکن کاہل شہرانی اور بزول اپنے کردار کے متعلق کبھی اس طرح سے نہیں کہتے نہ وہ اس کے مدعی ہوتے ہیں کہ ہم اپنی توانائی کا مقابلہ کرتے ہیں، اپنے ہوش پر غلبہ پالیتے ہیں اپنی شجاعت و حرأت کو زیر کر لیتے ہیں وغیرہ۔ اگر عام طور پر ہم عمل کے تمام سرچشموں کو ایک طرف تو میلانات کے ماتحت لائیں اور دوسری طرف معیارات کے تو جھجاش اپنے کردار کے متعلق کبھی یہ نہیں کہتا کہ یہ میرے معیارات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے لیکن پارسا اور صاحب اخلاق آدمی ہمیشہ یہ کہتا ہے کہ یہ میرے میلانات پر فتح پانے کا نتیجہ ہے۔ جھجاش ایسے الفاظ استعمال کرتا ہے جن سے اس کی کاہلی اور بے کاری ظاہر ہوتی ہے وہ کہتا ہے کہ بروقت عمل میں اپنے معیارات بھول جاتا ہوں، میرے کان فریض کی طرف سے بہرے ہو جاتے ہیں وغیرہ، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ معیاری حرکات کو بلا کسی کوشش سے نظر انداز کیا جاسکتا ہے اور یہ کہ قوی ترین تनावل میلانات کی راہ میں ہوتا ہے اس کے مقابلہ میں معیاری تسویق ایک خفیف سی آواز معلوم ہوتی ہے جس کے غالب ہونے کے لئے یہ ضروری ہوتا ہے کہ اس کو مصنوعی طور پر تقویت پہنچائی جائے۔ اس کو تقویت کوشش و سعی سے پہنچتی ہے جس سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ قوت میلان کی مقدار تو مقرر ہے مگر قوت معیاری کی مقدار گھٹ بڑھ سکتی ہے۔ لیکن جب سعی کی مدد سے ایک معیاری محرک قوی سعی مزاحمت پر کامیاب و کامران ہوتا ہے تو

اس کی مقدار کو کونسی شے متعین کرتی ہے؟ خود مزاحمت کی شدت۔ اگر میلان حسی کم ہوتا ہے تو سعی بھی تھوڑی ہوتی ہے۔ سعی اپنے مخالف کی موجودگی کی وجہ سے زیادہ ہو جاتی ہے۔ اگر معیاری یا اخلاقی عمل کی مختصراً تعریف کرنی ہو تو، اس سے پہلے اس کی کوئی تعریف نہیں ہو سکتی کہ یہ وہ عمل ہے جو سب سے زیادہ مزاحمت و مخالفت کے باوجود ہوتا ہے۔ ان واقعات کو علامات کے ذریعہ مختصراً اس طرح پر ظاہر کر سکتے ہیں۔ ہر میلان کے بجائے، اسے تسویقی معیاری کی نمائندگی کرتی ہے، اس سعی کے لئے ہے۔

ت ۷ بھلتے خود

ت ۷ س ۷ ہر

بالفاظ دیگر اگر اس کا ت پر اضافہ ہو جائے تو ہر فوراً اپنی مزاحمت کو کم سے کم کر دیتا ہے اور حرکت اس کی مخالفت کے باوجود واقع ہو جاتی ہے۔

لیکن اسے، ت کا لازمی جز نہیں ہوتا۔ یہ شروع ہی سے اتفاق اور غیر متعین معلوم ہوتا ہے۔ ہم اس کو کم و بیش کر سکتے ہیں۔ اگر ہم اس کو پوری طرح پر کام میں لائیں تو سب سے بڑی ذہنی مزاحمت کو سب سے کم کر سکتے ہیں۔ کم سے کم واقعات سے تو ہم پر خود بخود دیہی اثر مرتب ہوتا ہے لیکن ہم اس اثر کی حقیقت کے متعلق فی الحال بحث نہ کریں گے۔ بلکہ فی الحال ہم اپنی تفصیل کو جاری رکھتے ہیں۔

لذت والہ سرچشمہ مقاصد اور ان کے خیال سے ہمارے عمل کا آغاز ہوتا ہے۔ عمل کی حیثیت لیکن عمل کے ساتھ لذت و آرام کا جو تجربہ ہوتا ہے اس سے خود عمل متاثر ہوتا ہے اور یہ اس کو مضبوط کرتے ہیں بعد میں

خیاالات لذت و آرام تسویقی اور فرامی قوت حاصل کرتے ہیں۔ یہ ضروری نہیں کہ کسی لذت کا خیال بھی لذت بخش ہی ہو بلکہ عموماً یہ اس کے برعکس ہوتا ہے جیسا کہ ذہنی کہتا ہے (nessun maggior doloie)

اومنتریہ ضروری ہے کہ الم کا خیال المناک ہو جیسا کہ
 اومر کہتا ہے کہ غم بسا اوقات بعد میں باعث تفریح ہوتے ہیں۔
 لیکن چونکہ لذات کا حاصل عمل کے لیے نہایت قوی معاون ہوتی ہیں
 اور آلام موجودہ نہایت قوی مزاج سے اس لیے لذات و آلام کے
 خیال ان خیالات میں سے ہیں جن میں سب سے زیادہ تسویفی اور مزاجی
 قوت ہوتی ہے۔ پس ان خیالات کو دیگر خیالات سے ٹھیک کیا نسبت
 ہوتی ہے؟ یہ کسی قدر توجہ کا طالب ہے۔

اگر کوئی حرکت خوشگوار معلوم ہوتی ہے تو ہم اس کا اعادہ کرتے
 ہیں۔ اور اس وقت تک اعادہ کرتے رہتے ہیں جب تک کہ اس کی
 لذت باقی رہتی ہے۔ اگر ہم کو اس صورت سے تکلیف ہوتی ہے تو
 ہمارے عقلی انقباضات اسی وقت رک جاتے ہیں۔ اس آخری
 صورت میں مزاجت اس قدر مکمل ہوتی ہے کہ انسان کے لیے ایسے آپ
 کو آہستہ آہستہ اور جان بوجھ کر زخمی کر لینا تقریباً ناممکن ہوتا ہے اس
 کے باوجود باعث تکلیف بننے سے قطعاً انکار کر دیتے ہیں بہت سی لذتیں
 ایسی ہیں جن کا ایک بار ذائقہ چکھنے کے بعد ہمارے لیے اس عمل کو جاری
 رکھنا ناگزیر ہو جاتا ہے، جس کا یہ نتیجہ ہوتی ہیں۔ لذات و آلام
 کا اثر ہماری حرکات پر اس قدر وسیع و عمیق ہوتا ہے کہ ایک فلسفی
 نے تو یہ فیصلہ ہی کر دیا ہے کہ ہمارے عمل کے لیے محض یہی محرک ہوتے
 ہیں اور یہ کہ جب کبھی یہ موجود نہیں ہوتے تو محرک عمل ان کے بعیدی
 تشاللات ہوتے ہیں جو نظر انداز ہو جاتے ہیں۔

لیکن یہ بہت بڑی غلطی ہے۔ گو لذات و آلام کا اثر ہماری حرکات
 پر بہت زیادہ ہوتا ہے۔ مگر یہ نہیں کہہ سکتے محرک حرکت صرف لذات
 و آلام ہی ہوتے ہیں۔ مثلاً جبل اور جذبی اطہارات میں ان کو قطعاً کوئی
 دخل نہیں ہوتا۔ کون شخص ہو گا جو ہنسی کی لذت کے خیال سے ہنستا
 ہوگا اور ناک بھوں چڑھانے کی لذت کے خیال سے ناک بھوں چڑھاتا

ہو گا، کون شخص ہے جو شرمانے کی تکلیف سے بچنے کے لئے شرماتا ہے؟
 کون شخص ہے جو غصہ، غم یا خوف میں ایسی حرکتیں کرتا ہے جن کی داعی
 ان کی لذت ہوتی ہے۔ ان تمام حالتوں میں حرکات اضطرار اس
 قوت سے عمل میں آتی ہیں جو عقب میں ہوتی ہے جس کو محرک ایسے نظام عصبی صرف کرتا ہے
 جو اس کے مطابق رد عمل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے۔ جن چیزوں
 کے دیکھنے سے ہم غصہ، بخت یا خوف سے متاثر ہوتے ہیں جو ہمارے رونے، مٹنے کا
 باعث ہوتی ہیں وہ خواہ ہمارے جو اس کے سامنے ہوں یا محض تصور
 میں ہمارے سامنے آئیں ان میں یہ خاص قسم کی تسویقی قوت ہوتی ہے۔
 ذہنی حالتوں کی تسویقی کیفیت وہ صفت ہے جس سے ہم تجاؤز نہیں
 کر سکتے۔ بعض ذہنی حالتوں میں کیفیت زیادہ ہوتی ہے بعض ذہنی
 حالتوں میں اس کا رخ ایک طرف ہوتا اور بعض میں دوسری طرف۔
 احساسات لذت و الم میں یہ ہوتی ہے۔ حقیقت کے ادراکات و مشاہدات
 میں یہ ہوتی ہے۔ لیکن یہ نہیں ہوتا کہ ان دونوں میں کوئی خاص طور
 یا کلیتہً اس کا حال ہو شعور کا (یا عصبی عمل کا جو اس کی تہ ہوتا ہے) خاصہ یہ ہے
 کہ کسی نہ کسی قسم کی حرکت کا باعث ہو۔ اب اس امر کی توجیہ ارتقائی تاریخ سے متعلق
 ہے کہ یہ ایک شخص اور ایک شے متعلق ایک طرح کا ہوتا ہے اور
 دوسرے شخص اور دوسری شے کے متعلق دوسری طرح کا ہوتا ہے۔
 بہر حال اصل تسویقات جس طرح سے بھی پیدا ہوتی ہوں، اب ہمیں ان کو
 اس طرح سے بیان کرنا چاہئے جس طرح سے کہ وہ موجود ہیں۔ اور
 جو لوگ ان کی توجیہ کے باب میں ہر مثال اور ہر موقع پر اپنے آپ کو
 یہ کہنے پر مجبور پاتے ہیں کہ یہ لذت کی خواہش اور الم سے گریز کے
 نتائج ہیں اس میں شک نہیں کہ وہ عجیب و غریب قسم کے غایتی دہم
 میں پھنسے ہوئے ہیں۔ اگر لذت کا خیال محرک عمل ہو سکتا ہے تو
 یقیناً اور خیالات بھی ہو سکتے ہیں۔ اس بات کا تصفیہ تو تجربہ ہی سے
 ہو سکتا ہے کہ کون کون سے خیالات عمل کے محرک ہو سکتے ہیں۔ جذبہ اور

جہلت کے بابوں میں یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ ان کے نام لاتعداد ہیں۔ اس فیصلہ پر اہم کو مطمئن ہو جانا چاہئے، اور ایسی پر فریب ساوگی کے پیچھے نہ بڑھنا چاہیے جس کی قیمت میں ہم کو حقیقت نفس الامری کے نصف حصے کو قربان کرنا پڑتا ہو۔

اگر ہمارے ان اولین افعال میں لذت والہم کو کوئی دخل نہیں ہوتا تو ہمارے آخری افعال یا ان اکتسابی اعمال میں کیا ہو گا جو عادتیں بن چکی ہیں زندگی کے معمولی افعال کپڑے پہننا اور اتارنا کام کے لئے جانا اور کام سے واپس آنا یا اس کے مدارج پورے کرنا یہ سب کچھ لذت والہم کے بلا کسی حوالہ کے ہوتے سوائے ان حالتوں کے جن کا شاذ و نادر ہی وقوع ہوتا ہے، یہ تصور ہی حرکتی قسم کا عمل ہوتا ہے۔ جس طرح سے میں سانس لینے کی لذت کی خاطر سانس نہیں لیتا بلکہ خود کو محض سانس لیتا ہوا پاتا ہوں۔ اسی طرح میں لکھنے کی لذت کی خاطر لکھتا بھی نہیں بلکہ یہی ہوتا ہے کہ ایک باب میں لکھنا شروع کر دیتا ہوں، اور اس وقت ذہن میں ایک طرح کا ہیجان ہوتا ہے جو اس طرح سے خارج ہوتا رہتا ہے اور میں خود کو لکھتا ہوا یا تا ہوں سلا پروائی کے عالم میں خود کو میز پر جا تو کا دستہ بھرتے ہوئے دیکھتا ہوں۔ اب اس کا کون دعویٰ کر سکتا ہے کہ اس سے مجھے کوئی لذت حاصل ہوتی ہے جس کی خاطر میں ایسا کر رہا ہوں یا مجھے اپنی تکلیف کا اندیشہ ہے جس سے محفوظ رہنے کے لئے میں نے یہ صورت اختیار کی ہے۔ ہم سب سے اس قسم کی حرکتیں ظاہر ہوتی ہیں اور اس لئے ہوتی ہیں کہ اس وقت ہم خود کو ان پر مجبور پاتے ہیں اور ہمارے نظام عصبی کچھ ایسی ساخت رکھتے ہیں کہ وہ اسی طرح سے چمک پڑتے ہیں۔ اپنے اکثر بے صرفہ یا خاص عصبی اور جسمانی بے چینی کے اعمال کی قطعاً کوئی وجہ بتائی نہیں جاسکتی۔

یا ایک جھپٹو اور غیر ملنسار شخص کے متعلق کیا کہا جائے گا جس کو ایک چھوٹی سی مجلس احباب میں شرکت کی دعوت دی جاتی ہے

تو وہ نہایت ہی روپھری سے قبول کرتا ہے۔ اس قسم کی مجالس میں شرکت اس کو بہت اگر اس معلوم ہوتی ہے۔ لیکن تم جانتے ہو کہ تمہاری موجودگی ہی اس کو مجبور کرتی ہے۔ کوئی حیلہ یا عذر سمجھ میں نہیں آتا اور وہ مجبور ہو کر اقرار کر لیتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی وہ اپنے اوپر لعنت بھیجتا جاتا ہے کہ میں یہ کیا کر رہا ہوں وہ بہت کم ایسے نفس پر اختیار رکھتا ہے۔ اس کا کوئی ہفتہ بھی ایسا نہیں گذرتا جس میں اس سے اس قسم کی اعلیٰ سرزد نہیں ہو جاتی اس قسم کے جبری اوسکی مثالوں سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ ہمارے سب افعال کے متعلق یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ یہ استحضاری لذت کے نتائج ہیں یہی نہیں بلکہ اسٹحضاری مفید چیزوں کے زمرہ میں بھی شمار نہیں کیا جاسکتا۔ مفید چیزوں کے لئے لذت بخش چیزوں کی نسبت زیادہ قوی محرک عمل ہو سکتے ہیں لیکن جس طرح ہمارے تمام افعال لذت کے عنوان میں نہیں آتے اسی طرح ہمارے تمام افعال فوائد کے عنوان کے ماتحت بھی نہیں آتے۔ کل مریض تسویقات، اور بیماری کے مقررہ تصورات اس کی مثالیں ہیں۔ ایسی حالت میں فعل کو اس کی خرابی ہی سے طبعی منزلت حاصل ہوتی ہے۔ مافقت کو اٹھا لو تو اس کی دلچسپی کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ طالب علمی کے زمانہ کا ذکر ہے کہ ایک طالب علم کالج کی ایک عمارت کی بالائی منزل سے گر پڑا جس سے کہ وہ تقریباً مر ہی گیا ایک اور کلا بعلعلم کو جو میراد دست بھی تھا اس کو کھڑکی کے پاس سے جس سے کہ وہ طالب علم گرا تھا روزانہ گذرنا پڑتا تھا۔ اور آتے جاتے اس کا ہمیشہ یہ جی چاہا کرتا تھا کہ لاؤ میں بھی گر دیکھوں۔ وہ طالب علم چونکہ رومن کیتھولک مذہب کا تھا اس لئے اس نے اپنے غماظ سے اس کا ذکر کیا۔ جس نے کہا کہ بہتر ہے اگر تمھارا یہ جی چاہتا ہے تو تمھیں ضرور گرنا چاہئے۔ جاؤ! اور ضرور گر دیکھو! اس سے اس کی خواہش فوراً رک گئی۔ ناظم جانتا تھا کہ مریض ذہن کا کیونکر علاج کرنا چاہئے۔ لیکن ہم کو محض بری اور غیر خوشگوار چیزوں کی کبھی کبھی جس میں آجانے کے متعلق پیار ذہنیاتوں سے مثالیں تلاش کرنے کی ضرورت نہیں ہے جس شخص کے کہیں زخم ہوتا ہے یا کہیں چوٹ لگ جاتی ہے مثلاً دانت میں تکلیف ہوتی ہے تو وہ شخص درد پیدا کرنے کے لئے اس کو بار بار دباتا ہے۔ اگر ہم کسی نئی قسم کی بدبو کے قریب ہوتے ہیں تو محض یہ دیکھنے کے لئے یہ کس قدر بری ہے ہم اس کو بار بار

سوں گتے ہیں۔ آج ہی میں ایک مہل و بیہودہ جملہ کو بار بار دھراتا رہا، اور اس کے ذہن پر مستولی ہونے کا راز محض اس کی بیہودگی اور مہل پن کے علاوہ اور کچھ نہ تھا۔ جو شے انعطاف توجہ اگر اس شرط کا جس پر اس شے یا کسی تسویقی اور مزاحمی قوت بنی کا باعث ہوتی وہی ہوتی ہے نام معلوم کرنا ہو تو بہتر ہے یہ کہا جائے کہ یہ انکی دلچسپی ہے عمل کو متعین کرتی ہے۔ دل چسپ ایسا عنوان ہے جس کے اتھنہ خوشگوار و ناگوار ہی نہیں بلکہ وہ چیزیں بھی آجاتی ہیں جو مرض کی بنا پر خوشگوار معلوم ہوتی ہیں یا جو ویسے ہی ذہن کو پریشان کرتی ہیں اور عادی چیزیں بھی آجاتی ہیں کیونکہ معمولاً توجہ عادی قوتوں سے گزرتی ہے اور جس شے کی طرف ہم توجہ کرتے ہیں وہ وہی ہوتی ہے جو ہماری دلچسپی کا باعث ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم کو تصور کی تسویق کا راز ان خاص علاقے میں تلاش نہ کرنا چاہئے جو ممکن ہے کہ اس کے حرکی اخراج کے راستوں سے ہوں کیونکہ کل تصورات کو اس قسم کے راستوں سے کچھ نہ کچھ علاقے ہوتے ہی ہیں، بلکہ ایک ابتدائی منظر میں تلاش کرنا چاہئے جو اس کی وہ نوعیت و اہمیت ہے جس سے کہ یہ توجہ کو مجبور کر سکتا اور شعور پر غالب آسکتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک باریہ اس طرح سے غالب آجاتا ہے اور کوئی تصور اس کو اپنی جگہ سے ہٹانے میں کامیاب نہیں ہوتا۔ اس کے جو حرکی نتائج ہوں گے وہ لازمی طور پر واقع ہو جائیں گے۔ مختصر یہ کہ اس کی تسویق ضرور سے زیادہ ہوگی اور اس کا اظہار معمولی طریق پر ہو جائے گا۔ جبلت جذبہ معمولی تصوری حرکی عمل تنویم کے اشارے مرضی تسویق اور جبری ارادہ میں دیکھ چکے ہیں کہ محض تصور مسوق وہی ہوتا ہے جو توجہ پر مستولی ہوتا ہے۔ جس حالت میں لذت و اہم حرکی مسوق کے طور پر عمل کرتے ہیں وہاں بھی یہی ہوتا ہے کہ اپنے ارادی نتائج پیدا کرنے کے ماتم ہی اور خیالات کو شعور سے خارج کر دیتے ہیں جیسا کہ جن پانچ قسموں کا ذکر ہوا ہے ان میں بھی بروقت فرمان رضایی ہوتا ہے مختصر یہ کہ کوئی صورت ایسی نہیں جس سے یہ نہ معلوم ہوتا ہو کہ تسویق قوت کی اولیں شرط یہ ہے کہ تصور مسوق شعور پر پوری طرح سے مستولی ہو۔ ہماری تسویقات کو جو شے روکتی ہے وہ محض مخالف دلائل کا خیال ہے۔ ذہن میں ان کی موجودگی محض انکار کر دینے کے لئے کافی ہوتی ہے اور ہم ایسے کام نہیں کر سکتے جو بجائے خود خاصے دلچسپ ہوتے ہیں۔

اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے اپنی خدشات شکوک اور اندیشوں کو بھول جائیں تو ہم سے نہایت ہی شدید توت اور عجیب و غریب جوش و خروش کا اظہار ہو۔

ارادہ ذہن اور اس کے عمل ارادی کی اصلی اور حقیقی نوعیت کے متعلق ابھی تک صرف تصورات کے مابین مساوی کا تذکرہ ہوا ہے۔ ان مساوی کو ختم کرنے سے پہلے ہم یہ ایک نکتہ ہے۔ دیکھتے ہیں کہ ان حالات و شرائط کا ذکر کرنا بھی بہت ضروری ہے جو تصورات کو ذہن میں پیدا کر دیتے ہیں۔ تصور محرک کے

ذہن میں ایک بار آجانے پر ارادہ کی نفسیات ختم ہو جاتی ہے۔ اس کے بعد حرکت کا وقوع میں آنا محض عضویاتی مطابقتوں جو عضویاتی قوانین کے مطابق ان عضویاتی و اتعاب کے بعد ہوتے ہیں جن کے تصور مطابق ہوتا ہے۔ تصور کے پیدا ہونے کے بعد ارادہ ختم ہو جاتا ہے اب اس پر فعل و وقوع میں آئے یا نہ آئے، جس حد تک کہ ارادہ کرنے کا تعلق ہے اس سے اس پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ میں لکھنے کا ارادہ کرتا ہوں اور نفل ہو جانا میں چھینکے کا ارادہ کرتا ہوں اور چھینک نہیں آتی، ارادہ کرتا ہوں کہ وہ سانس جو میری جڑ سے نکلتی ہے میرے پاس چلی آئے گی یہ نہیں آتی میرا ارادہ عطسی مرکزوں کو بھی اسی طرح سے عمل پر آمادہ نہیں کر سکتا، بطرح سے

میں کو حرکت پر مجبور نہیں کر سکتا۔ لیکن وہ دونوں حالتوں میں عمل ارادی اسی قدر صحیح اور کامل ہوتا ہے، جس قدر کہ یہ اس وقت تھا جب میں نے لکھنے کا ارادہ کیا تھا، مختصر یہ کہ ارادہ محض ایک ذہنی اور اخلاقی واقعہ ہے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں ہے، جس وقت کہ تصور کی مستقل حالت ذہن میں پیدا ہو جاتی ہے، اس وقت عمل ارادی مکمل ہو جاتا ہے حرکت کی رکاوٹ ایک غیر معمولی منظر ہے جو قلبی عقو و پر مبنی ہوتا ہے جس کا حلقہ عمل ذہن سے قطعاً باہر ہے۔ اگر عقو و ٹھیک طرح سے کام کرتے ہیں تو فعل بوری طور پر واقع ہو جاتا ہے اگر وہ کام تو کرتے ہیں مگر ٹھیک کام نہیں کرتے، تشبیہی حرکات رعشہ

حرکی افزیا یا معمولی قسم کا بے نکل پلن پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر یہ مطلقاً کام نہیں کرتے تو فعل وقوع ہی میں نہیں آتا اور ہم اس شخص کو جس سے یہ ظہور میں آتا ہے مفلوج کہتے ہیں لیکن ہے وہ شدید کوشش کرے اور جسم کے دوسرے عضلات کے منقبض کرنے میں کامیاب ہو جائے لیکن عضو مفلوج قطعاً حرکت نہیں کرتا پس ان تمام حالتوں

میں ارادہ بحیثیت ایک ذہنی عمل بالکل صحیح اور درست ہوتا ہے۔

ارادہ کی کوشش توجہی پس ارادہ کے متعلق گفتگو کرتے وقت ہم قلب محبت میں اس وقت کوشش ہوتی ہے۔ پہنچتے ہیں جب یہ دریافت کرتے ہیں کہ کس عمل کے ذریعہ سے کسی خاص عمل کا خیال ذہن میں مستقل طور پر پیدا ہوتا ہے جن حالتوں میں خیالات بلا کسی کوشش کے پیدا ہو جاتے ہیں انکے شعور کے سامنے آنے اور شعور میں باقی رہنے کے تو ان میں کا خاص اُتلاف و توجہ کے ابواب میں کافی مطالعہ ہو چکا ہے۔ اب ہم ان کا تواتر نہ کریں گے کیونکہ اتنا ہم جانتے ہیں کہ دلچسپی اور اُتلاف دو ایسے نکتے ہیں ان کی قیمت جو کچھ بھی ہو مگر ہماری توجہات لازمی طور سے انھیں پر مبنی ہوں گی۔ اس کے برعکس جہاں خیال کو کوشش کے ساتھ غلبہ نصیب ہوتا ہے وہاں صورت حال اس قدر واضح نہیں ہے توجہ کے باب میں جب توجہ ارادہ یا سعی کا ذکر آیا تھا تو ہم نے اس کے ذکر کو آخر کے لئے چھوڑ دیا تھا۔ اب ہم اپنی گفتگو میں اس نکتہ تک پہنچ گئے ہیں جہاں سے یہ بات صاف نظر آرہی ہے کہ اگر ارادہ سے کسی شے کا پہچلتا ہے تو توجہ یا سعی کا الحاصل ارادہ جب کامل ہوتا ہے تو اس کی اصلی کامیابی یہ ہوتی ہے کہ کسی شکل شے کی طرف توجہ کرے اور اس کو ذہن کے سامنے استقلال کے ساتھ باقی رکھے اس عمل کو فرمان کہتے ہیں اور یہ ایک محض عضویاتی واقعہ ہے کہ جب کسی شے پر اس طرح سے توجہ کی جاتی ہے تو حرکی نتائج فی الفور ظہور میں آجاتے ہیں۔

پس کوشش توجہ ارادہ کی اہم ترین منظر ہے۔ پڑھنے والے کو اس کی حقیقت اپنے تجربہ سے معلوم ہوگی کیونکہ ہر پڑھنے والے نے کبھی نہ کبھی اپنے اوپر کسی نئی جذبہ کی گزرت کو محسوس کیا ہوگا۔ ایسے شخص کے لئے جو کسی غیر عاقلانہ جذبہ میں مبتلا ہوتا ہے سب سے بڑی دشواری یہ ہوتی ہے کہ جذبہ عاقلانہ معلوم ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ کوئی جسمانی دشواری نہیں ہوتی۔ جسمانی اعتبار سے تو لڑائی سے بچنا بھی اتنا سہل ہوتا ہے جتنا کہ لڑائی کا شروع کرنا۔ روپیہ کا بچا ناجی سعی سہل ہوتا جس قدر اس کا عشق بازی و عیاشی کے نذر نہ دینا اور بازاری عورت کے دروازہ ہٹانا۔ اسی قدر آسان ہوتا ہے جس قدر کہ اس کے دروازہ ہٹا جانا۔ دشواری تو ذہنی ہوتی ہے۔ عاقلانہ فعل کے تصور کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا

دشوار ہوتا ہے۔ جب کسی قسم کی کوئی جذبی حالت ہم پر غالب ہوتی ہے تو صرف ایسے تمناات کی طرف رجحان ہوتا ہے جو اس کے مطابق ہوتے ہیں۔ اگر اس قسم کی تمناات کے علاوہ اور کسی قسم کے متضاد ذہن کے ساتھ بھی جلتے ہیں تو ان تمناات کے ہجوم میں ان کا فوراً ہی قلع قمع ہو جاتا ہے۔ اگر ہم خوش ہوتے ہیں تو ہم ناکامی کے ان خدشوں اور اندیشوں پر زیادہ عرصہ تک غور نہیں کر سکتے جو ہماری راہ میں بہ کثرت ہوتے ہیں۔ اگر اداس ہوتے ہیں تو ہم نئی کامیابیوں نئے سفروں نئی محبتوں اور خوشیوں کا خیال نہیں کر سکتے۔ اسی طرح اگر آتش انتقام ہمارے سینہ میں بھڑکتی ہو تو یہ خیال نہیں ہو سکتا کہ ظالم اور ہم ایک ہی آدم کی اولاد ہیں۔ اس قسم کے مہجان میں لوگوں کی نصیحت زندگی کی سب سے تکلیف دہ اور مستعمل گن چیز ہوتی ہے جو اب تو ہم ان دلائل کا دے نہیں سکتے لیکن عقد آجاتا ہے۔ کیونکہ ہمارے عقد میں ایک قسم کی خود کو باقی رکھنے والی جبلت ہوتی ہے اور اس بنا پر اس کو احساس ہوتا ہے کہ اگر یہ ٹھنڈی چیزیں نہیں ایک بار ذہن میں جاگیزین ہو گئیں تو یہ اپنا کام کرتی رہیں گی۔ یہاں تک کہ اس کا اثر شعلہ ٹھنڈا ہو جائے گا اور ہمارے ہوائی قلعے تباہ ہو جائیں گے معقول تصورات کی اگر ایک بار خموشی کیساتھ سماعت ہو جائے تو ان کا اثر لازمی و قطعی ہوتا ہے۔ اس لئے جذبہ کا کام ہمیشہ اور ہر جگہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی خاموش آواز کو گوشِ ہوش کی سماعت سے دور رکھے۔ اٹھے اس کا خیال نہ کرنا چاہئے، ”مجھ سے یہ نہ کہو! عقد میں جب یہ دیکھتے ہیں کہ کوئی معقول و سنجیدہ خیال جذبہ کے جوش کو درمیان ہی سے فرو کر دے گا تو سب اسی قسم کی باتیں کرتے ہیں عقل کے سبب مرد کے فعل میں کوئی شے ایسی سن کر دینے والی ہوتی ہے جو زندگی کی حرکت کے بے حد مخالف ہے اور محض انکلی ہوتی ہے۔ جب وہ اپنی طرف کی سہی انگلی ہمارے قلب پر رکھتی ہے اور کہتی ہے۔ ”ٹھہر! باز آ! جھوڑ دے! پلٹ جا! بیٹھ جا! تو اس پر کچھ حیرت نہ ہونی چاہئے کہ اکثر آدمیوں کو اس کا استوار کن اثر ذرا دیر کے لئے فرشتہ موت سے کم نہیں معلوم ہوتا۔

مگر جس کی قوت ارادی قوی ہوتی ہے وہ اس دہمی آواز کو بلا خوف و

اندیشہ کے سنتا ہے ایسا شخص اس خیال کو جو پریم مرگ معلوم ہوتا ہے جب یہ آتا ہے تو وہ اس کی طرف دیکھتا ہے اس کی موجودگی کو گوارا کرتا ہے، اس کو مضبوطی دیتا ہے اس کو تسلیم کرتا ہے اور باوجود مخالف تمثالات کے جوم کے جو اس کو ذہن سے خارج کر دینے کے لئے تلے ہوئے ہوتے ہیں اس کو ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے اس طرح توجہ کی سعی صمیم سے باقی رہ کر شکل معروض بہت جلد اپنے حساس اور مطلق کو بلا لیتا ہے اور آخر میں انسان کے شعور کے رجحان کو قطعاً بدل دیتا ہے۔ اس کے شعور کے ساتھ اس کا عمل متغیر ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جب نیا معروض پوری طرح سے ساحت فکر پر قابض و متصرف ہو جاتا ہے تو پھر لامحالہ اس کے حرکی اثرات ظاہر ہوتے ہیں۔ دشواری اسکے ساحت پر تصرف پانے میں ہوتی ہے اگرچہ فکر کی روانی اس کے بالکل خلاف ہوتی ہے۔ لیکن توجہ کو کوشش کر کے اسی معروض پر جیسے رکھنا چاہئے ہاں تک کہ یہ نشوونما پائے اور خود کو ذہن کے سامنے آسانی کے ساتھ باقی رکھ سکے توجہ کو اس طرح سے مجبور کرنا راہ کا اساسی فعل ہے اور اکثر حالتوں میں ارادہ کا کام اس وقت عملی طور پر ختم ہو جاتا ہے جب ایسے معروض کو جو قدرتی طور پر فکر کے لئے غیر پسندیدہ ہوتا ہے فکر کے سامنے حاضر کر دیتا ہے کیونکہ فکر اور حرکی مرکزوں کا پراسرار تعلق اس کے بعد خود بخود عمل کرنا شروع کر دیتا ہے اور اس طرح عمل کرتا ہے کہ ہم اس ذہان برداری کے متعلق قیاس بھی کر سکتے جو اعضا کے جسمانی سے ظاہر ہوتی ہے۔

اس تمام قصہ میں یہ بات بالکل واضح معلوم ہوتی ہے کہ ارادی سعی کا آخری نقطہ عمل قطعاً و کلیتہً ذہنی حلقہ میں واقع ہے۔ یہ دشواری تمام تر ذہنی ہوتی ہے اور فکر کے تصوری معروض کے متعلق ہوتی ہے۔ مختصر یہ کہ ہم ارادہ ایک تصور پر عمل کرنا شروع کرتا ہے اور یہ ایسا تصور ہوتا ہے جس کو اگر ہم بوہی چھو تو ذہن سے خارج ہو جائے۔ لیکن ہم اس کو نہیں چھوڑتے۔ کوشش کی تمام تر کامیابی یہ ہوتی ہے کہ یہ ذہن کو اس تصور کی بلا شرکت غیر می موجودگی پر رضامند کر دے اور اس کیلئے صرف ایک راستہ ہوتا ہے جس تصور کے لئے یہ ذہن کو ارادہ کرنا چاہیے اس کو کمزور پڑنے اور بھج جانے سے بچائے اس کو ذہن کے سامنے اس وقت تک

پورے استقلال سے باقی رکھنا چاہئے جب تک کہ پڑھنے کو پُر کر دے۔ ذہن کا اس طرح سے کسی تصور اور اس کے متعلقات سے پُر ہونا اس تصور کے لئے اور اس واقعہ کے لئے جس کی یہ نمایندگی کرنا ہے رضامندی کے مساوی ہے۔ اگر تصور چھٹا حرکت کا ہلکا ہوا ہے جو جس میں ہمارے جسم کی حرکت بھی داخل ہو تو اس رضامندی کو جو اس محنت کے ساتھ حاصل ہوتی ہے ارادہ دہی کہتے ہیں۔ کیونکہ اس میں فطرت ہماری فوراً پشت پناہی کرتی ہے اور ہماری ذہنی مرضی کے ساتھ خارجی تغیرات خود بخود پیدا کر دیتی ہے۔ افسوس یہ ہے کہ وہ اور بھی فیاض کیوں نہ ہوئی یا اس نے ایک دنیا ہمارے لئے ایسی بھی کیوں نہ پیدا کر دی جس سے اور دیگر اجزا بھی اسی طرح فوراً ہمارے ارادہ کے تابع ہو جاتے۔

فیصلہ کی معقول قسم کو بیان کرتے وقت یہ کہا گیا تھا کہ اس قسم کا فیصلہ بالعموم اس وقت ہوتا ہے جب صورت حال کا صحیح تعقل ہو جاتا ہے لیکن جس صورت میں صحیح تعقل متوفقات کے خلاف ہوتا ہے تو عموماً انسان کی کل ذہانت و ذکاوت اس کا نظر سے دور کرنے اور ایسے مخصوص نام تلاش کر دینے پر صرف ہو جاتی ہے جن کی مدد سے اس وقت کے رجحانات جائز معلوم ہونے لگیں اور کاہلی اور جذبہ کو بے غل و غش عمل کرنے کا موقع ملے۔ شرابی کو تھریس کے موقع پر کتنے بہانے اور عذر مل جاتے ہیں، وہ کہتا ہے تو نئی قسم کی شراب ہے اور تحقیق کا علمی شوق اس بات کا طالب ہے کہ اس کو آزمایا جائے۔ علاوہ بریں اب تو نکال لی گئی ہے اور اس کو صنایع کرنا بہر حال گناہ ہے۔ نیز یہ کہ اور لوگ مٹھے ہوئے پنی رہے ہیں ایسی صورت میں میں خود نہ پینا اور کنارہ کشی کرنا بہت ہی ہندی ہوگی۔ یا یہ کہ بس نیند آنے کے لئے پینا ہے۔ یا ذرا سا کام ہے اور اس لئے پئے لیتا ہوں پھر نہ پینوں گا۔ یا یہ اس کو شراب پینا نہیں کہتے کہ سر دی معلوم ہونے پر ذرا سا قطرہ حلق کے نیچے اُتار لیا۔ یا یہ کہ آج تو بڑا دن ہے آج کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں۔ یا یہ کہ اس وقت پنی نے سے یہ ہو گا کہ آئندہ کے لئے ایسا پکا عہد کروں گا جو کسی طرح سے ٹوٹے گا یا یہ کہ بس ایک بار پئے لیتا ہوں ایک بار کے پی لینے میں کچھ حرج نہیں وغیرہ۔ واقعہ یہ ہے کہ بس اس کو شرابی نہ کہو اور جو چاہے کہ بڑا اس منتقل پر کہ میں شرابی بن رہا ہوں اس

غریب کی توجہ منحطف نہیں ہوتی۔ لیکن اگر وہ ایک بار اور تمام امکانی صورتوں میں سے جو اس کو مختلف مواقع پر پیش آتی ہیں اس تفضل کو انتخاب کر سکے اور اگر وہ ہر حالت میں اس کو اپنے ذہن میں باقی رکھ سکے کہ مینا تو شرابی بننا ہے اور اس کے علاوہ اور کچھ ہے ہی نہیں تو وہ زیادہ عرصہ تک شرابی باقی نہیں رہ سکتا۔ جس کوشش سے وہ صحیح نام کو اپنے ذہن کے سامنے باقی رکھتا ہے وہ اس کی نجات دہندہ اخلاقی فعل ثابت ہوتی ہے۔

پس ہر جگہ کوشش کا کام ایک ہی ہوتا ہے یعنی یہ اس خیال کو ذہن کے سامنے رکھنا کہ وہ باقی رکھے جس کو اگر یونہی چھوڑ دیا جائے تو ذہن سے نکل جائے۔ ممکن ہے کہ جس وقت ذہن کی فطری روانی ہیجان کی طرف مائل ہو تو یہ سرد و بے اثر معلوم ہو یا جس وقت یہ روانی آرام کی طرف مائل ہو تو یہ ہمہ دشوار معلوم ہو۔ ایک صورت میں کوشش کو ارادہ مسوت کو دینا ہوتا ہے اور دوسری میں ارادہ مزاج کو رنگینہ کرنا ہوتا ہے۔ چپاز کی تباہی کی وقت تکے ہوئے طاح کی حالت ارادہ مزاج کی سعی ہوتی ہے۔ ایک خیال تو اس کو اپنے دکھتے ہوئے ہاتھوں اور تھکے جسم کا آتا ہے جو اور پانی کھینچنے کا لازمی نتیجہ ہو گا۔ اور دوسرا خیال نیند کی راحت کا آتا ہے۔ لیکن ساتھ ہی اس کو یہ خیال آتا ہے کہ اس صورت میں میں سمندر کی گرسنہ موجوں کا شکار ہو جاؤں گا۔ وہ خود سے کہتا ہے کہ محنت اور مشقت سے کتنی ہی تکلیف کیونہ ہو مگر یہ امواج کا شکار ہونے سے بہتر ہے اور یہ باوجود آرام کی ان حسوں کے مزاج اثر کے جو اس کو لیٹنے سے جانچنا خوراً عمل میں آجاتا ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ نیند اور اس کے لوازم کے خیال کو ذہن کے سامنے باقی رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ اگر بے خوابی کا مریض اپنے تصورات پر صرف اتنی قدرت پائے کہ وہ کسی شے کا خیال ہی نہ کرے، ادجو ممکن ہے یا ایسی آیت یا مقررہ ایک ایک حرف کا خیال کرے تو اس سے بھی یقین ہے خاص جسمانی اثرات ظہور میں آئیں گے اور نیند آجائے گی۔ دراصل ذہن کو ایسی بے مزہ چیزوں کے سلسلے میں مصروف رکھنا مشکل ہوتا ہے۔ فقیر یہ کہ استحضار کا باقی رکھنا اور غور و فکر تسبیح و مزاجی صحیح الدماغ اور محبوظ الخواس ہر قسم کے آدمی کے لئے واحد اخلاقی فعل ہے۔ اکثر غلطی یہ جانتے ہیں کہ ہمارے خیالات مجنونانہ ہیں لیکن جان کو اس قدر توی نظر آئے ہیں۔

کہ ان سے باز رہ سکتے۔ ان کے مقابلے میں سنجیدہ حقائق اس قدر بری طرح سے روکھے پھینکے اور اتنے بے جان معلوم ہوتے ہیں کہ دیوانہ ان کی طرف نظر کر کے یہ نہیں کہہ سکتا کہ ”یہی میرے لئے حقیقت ہیں“ ڈاکٹر وگن کہتے ہیں کہ اگر پوری کوشش کرے تو اس قسم کا انسان اپنے خراب دماغ کے تصورات کو ظاہر ہونے سے روک سکتا ہے۔ اس قسم کی بہت سی مثالیں موجود ہیں جیسی کہ مسٹر ہینل نے ایک مجنون کی یہ حکایت بیان کی ہے کہ اُس نے ہوش و حواس کی باتیں شروع کر دیں، اُس سے جرمی سوالات کئے گئے تو اُن کے معقول جوابات دئے اور اپنی رہائی کے متعلق کاغذ پر دستخط کئے لیکن بجائے اپنا نام لکھنے کے یسوع مسیح لکھا اور اس وہم کے متعلق بڑا مکتبی شروع کر دی ان صاحب کی اصطلاح میں جنی کا ذکر اس کتاب کے ابتدائی حصہ میں ہو چکا ہے جرح کے وقت اُس نے اپنا مقصد حاصل کرنے کے لئے خود کو تھامے رکھا اور جب مقصد پورا ہو گیا تو اس نے ڈھیل دیدی اور اب اگر اس کو اپنے وہم کا احساس بھی ہو تو بھی وہ اپنے آپ کو قابو میں نہیں رکھ سکتا اس قسم کے اشخاص میں نے دیکھا ہے کہ پوری طرح اپنے اوپر قابو پانے کیلئے کافی دیر لگتی ہے..... جب جرح کی بنا پر وہ خود سے غفلت برتتے ہیں یا تمک جاتے ہیں تو وہ بقیابو ہو جاتے ہیں اور پھر اپنے حواس بلا تیاری کے مجتمع نہیں کر سکتے؟

اس تمام کا خلاصہ یہ ہے کہ ارادہ کے نفسیاتی عمل کا انتہائی (یعنی وہ نقطہ جس پر ارادہ براہ راست عمل کرتا ہے) ہمیشہ تصور ہوتا ہے۔ کچھ تصور ایسے ہوتے ہیں کہ جس وقت اپنی فکر کی دہلیز پر وہم کو ان کی خوفناک جھلک معلوم ہوتی ہے تو وہم خوف زدہ گھوڑوں کی طرح سے بدسننے لگتے ہیں۔ ہمارے ارادہ کو اگر کسی مزاحمت کا تجربہ ہو سکتا ہے تو وہ بھی مزاحمت ہوتی ہے جو اس قسم کے تصور کی طرف متوجہ ہونے میں پیش آتی ہے۔ اس کی طرف توجہ کرنا فعل ارادی ہوتا ہے اور یہی صحیح ترین معنی میں ارادی فعل ہوتا ہے۔

مسئلہ جبر و قدر | صفحہ ۵۲۲ پر ہم نے کہا تھا کہ تجربہ سہمی میں ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ جتنی کوشش ہم اس وقت کر رہے ہیں اگرچاہیں تو کم و بیش کر سکتے ہیں۔

بہ الفاظ دیگر کوشش ایسی مقررہ رد عمل نہیں ہوتی جس کو وہ معروض جو
 ہمارا مزاج ہوتا ہے لازمی طور پر بلا لیتا ہو۔ بلکہ اس کی حیثیت صورت حال کے
 مقررہ معطیات ہمارے محرکات و سیرت وغیرہ کے مابین بقول ریاضاتی غیر متغیر
 کنسی ہوتی ہے۔ اگر داتا ایسا ہی ہے اگر ہماری کوشش ان معطیات کا مقررہ عمل نہیں
 تو ہم کو اپنے ارادوں پر قدرت ہوتی ہے۔ اس کے برعکس اگر مقدار سعی ایک مقررہ
 شے ہے جس کے معنی یہ ہیں کہ کسی وقت میں جو معروض شعور پر مستولی ہوگا اس کا اسی
 وقت اور اسی مقام میں شعور پر توتلی ہونا لازمی تھا اس پر اسی قدر کوشش صرف کرنے
 پر مجبور تھے نہ اس سے کم اور نہ زیادہ تو ہم صاحب ارادہ نہیں، اور ہمارے کل افعال
 پہلے ہی سے متعین مقرر ہوتے ہیں۔ جبر و اختیار کی بحث میں اصل سوال نہایت
 سادہ ہے۔ اس کا تعلق محض کوشش کی اس مقدار سے ہے جو ہم کسی وقت میں کسی معروض
 پر صرف کر سکتے ہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا اس کوشش کی مدت و شدت معروض کے
 مقررہ اعمال میں سے ہے یا نہیں؟ ابھی میں نے کہا تھا کہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا
 ہم ہر صورت میں حسب منشاء کم و بیش کوشش صرف کر سکتے ہیں۔ جب انسان اپنے
 خیالات کو عرصہ تک بے لگام چھوڑے رکھتا ہے یہاں تک کہ ان کی انتہا کسی ایسے
 فعل پر ہوتی ہے جو خاص طور پر رگن را بردلانہ یا ظالمانہ ہوتا ہے تو اب اسکو پشیمانی
 کے وقت یہ یقین دلانا بہت دشوار ہوتا ہے کہ وہ ان کو لگام میں نہ رکھ سکتا
 تھا۔ اس کو یہ باور کرنا دشوار ہوتا ہے کہ کائنات (جس پر اس کا فعل نہایت ہی
 ناگوار معلوم ہوتا ہے) اس سے اسی فعل کی طالب تھی اور اسی نے اس سے بری گھڑی
 میں ارتکاب کرایا ہے اور ازل سے اس کے لئے اس کے علاوہ اور کچھ کرنا ناممکن
 تھا۔ اگر دوسری طرف اس امر کا بھی یقین ہے کہ اس کے تمام بے کوشش ارادے
 دلچسپیوں اور استلاف کے نتائج تھے جن کی قوت اور جن کا تسلسل میکانیکی طور
 پر اس عضو کی ساخت سے متعین ہوا ہے، جس کو اس کا دماغ کہتے ہیں۔ ایشیا و
 عام تسلسل اور دنیا کا وحدتی تدقیل ممکن ہے اس طرف لے جائے کہ کوشش صیبا
 ادنی و اقدہ جبری قانون کی عالمگیر حکومت سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا۔ ارادہ بلا سعی
 میں بھی ہم کو اس امر کا شعور ہوتا ہے کہ دوسری صورت بھی ممکن ہے یقیناً یہاں

کچھ دھوکا ہے۔ اگر یہاں دھوکا ہے تو ہر جگہ دھوکا کیوں نہ ہو گا۔
 واقعہ یہ ہے کہ مسئلہ اختیار کا خالص نفسیاتی اصول پر فیصلہ نہیں ہو سکتا۔
 ایک تصویر تو جہی سعی کی ایک مقدار کے صرف ہونے کے بعد یہ بتانا کہ اس
 سے کم و بیش ہو سکتی تھی ظاہر ہے کہ ناممکن ہے۔ یہ بتانے کے لئے ہم کو مقدمات
 سعی تک صعود کرنا پڑے گا اور ان کی ریاضیاتی صحت کے ساتھ تعریف کر کے
 ایسے قوانین کے ذریعے سے جن کا ہم کو خفیف سا بھی علم نہیں ہے، یہ ثابت
 کرنا ہو گا کہ ان کے مطابق جس قدر کوشش صرف ہو سکتی تھی عملاً ٹھیک اسی
 قدر صرف ہوئی ہے۔ اس قسم کی ناپ تول خواہ نفسی مقدمات کی بنیاد ذہنی
 مقدمات کی اودہ استدلال جو اس طریقہ ثبوت میں مضمر ہیں یقیناً انسانی دماغ
 سے ہمیشہ باہر ہینگے۔ کوئی صحیح الدماغ عالم نفسیات یا عضویات اس
 تصور کی طرف کہ عملی طور پر یہ کیونکر ممکن ہے ذہن کو منتقل کرنے کی جرأت نہ
 کرے گا۔ اگر کوئی شخص کوئی ایسا محرک نہ رکھتا ہو جو اس کو ایک جانب کا طرفدار
 بنا دے تو نہایت آسانی کے ساتھ اس کو غیر فیصل چھوڑ سکتا ہے۔ لیکن ایک
 عالم نفسیات سے ایسی جانبداری کی توقع نہیں کی جاسکتی کیونکہ اس کو ایک
 توی محرک جبریت کی طرف لے جاتا ہے۔ وہ ایک مستقل علم بنانا چاہتا ہے
 اور علم متعین علاقوں کا ایک نظام ہوتا ہے جہاں کہیں غیر تابع متغیر ہوتے ہیں
 وہاں علم اگر ٹھہر جاتا ہے۔ پس جس حد تک ہمارے ارادے غیر تابع متغیر
 ہو سکتے ہیں علمی نفسیات کو ان کی اس حقیقت کو نظر انداز کرنا چاہئے اور ان کے
 متعلق صرف اس حد تک بحث کرنی چاہئے جس حد تک کہ ان کے اعمال
 و افعال مقرر ہیں۔ بہ الفاظ دیگر اس کو ارادہ کے صرف عام قوانین سے بحث
 کرنی چاہئے یعنی تصورات کی تسویلی و مزاحمی نوعیت کے ساتھ اس امر کے
 ساتھ کہ یہ کس طرح سے توجہ کو اپنی طرف منعطف کرتے ہیں ان حالات
 و شرائط کے ساتھ جن میں کوشش پیدا ہو سکتی ہے وغیرہ۔ لیکن اس امر کے ساتھ
 بحث نہ کرنی چاہئے کہ ان کے لئے ٹھیک کتنی سعی کی ضرورت ہوتی ہے۔
 کیونکہ اگر ہم اپنے ارادوں میں مختار ہوں تو پھر اس کا حساب لگانا ناممکن ہو گا۔

اس طرح سے نفسیات اختیار کے وجود سے انکار کرنے سے گریز کر جاتی ہے لیکن عملی طور پر اس قسم کی گریز انکاری کے مساوی ہے اور اکثر علمائے نفسیات اختیار کے وجود سے بلا تامل انکار کر جاتے ہیں۔

ہمارا فیصلہ تو یہ ہے کہ جبر و قدر کے مسئلہ کو بالبدالطبیعیات کے سپرد کر دیا جائے۔ نفسیات کبھی اتنی ترقی نہ کر سکے گی کہ کسی انفرادی فیصلہ میں سعی کے متعلق علمی حساب اور اصل واقعے کے مابین فرق دریافت کر سکے۔ جس طرح سے کہ موقع پر فیصلہ ہوتا ہے اس کی بنا پر تو کہہ سکتے ہیں کہ نفسیات کبھی اس امر کی پیشین گوئی نہیں کر سکتی کہ آیا کوشش کامل طور پر پہلے سے متعین ہوتی ہے یا نہیں مسئلہ اختیار صحیح ہو یا غلط بہر حال نفسیات نفسیات رہے گی اور سائنس سائنس۔

پس ہم نفسیات میں مسئلہ جبر و قدر کو نظر انداز کر سکتے ہیں۔ صفحہ ۵۳۴ پر ہم نے کہا تھا با اختیار عمل سعی کا اگر وجود ہو تو یہ صرف یہ کر سکتا ہے کہ کسی تصوری مہروض کو ذرا زیادہ دیر یا زیادہ شدت کے ساتھ ذہن کے سامنے باقی رکھے۔ جو صورتیں برابر کی قوت رکھتی ہوں یعنی حقیقی شقیں ان میں سے ایک صورت کو یہ موثر کر دے گا۔ اور اگرچہ اس طرح سے ایک تصور کو قوی کر دینا تاریخی یا اخلاقی نقطہ نظر سے اہم ہو لیکن اگر حرکتی اختیار سے دیکھا جائے تو یہ عمل ایسے عضوی مکثرات کے مابین ہو گا جن کو ایک واقعی علم ہمیشہ نظر انداز کرے گا۔

مظہر سعی کی اخلاقیاتی اہمیت کو میں نے مقدار سعی کے مسئلہ کو اس بنا پر نظر انداز کر دیا ہے کہ نفسیات کو عملی طور پر اس کا تصفیہ کرنے کی کبھی ضرورت نہ ہوگی مگر مجھے اس نہایت ہی عمیق اور اہم نوعیت کے متعلق

ایک حرف ضرور کہنا چاہئے جو مظہر سعی ہماری نظروں میں انفرادی نوع کی حیثیت سے اختیار کر لیتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم اپنا بہت سے معیارات سے اندازہ کرتے ہیں۔ ہماری قوت ہماری ذہانت ہماری دولت حتیٰ کہ ہماری خوش قسمتی ایسی چیزیں ہیں جو ہمارے قلب کو گرا دیتی ہیں اور ہم کو یہ محسوس کراتی ہیں کہ ہم زندگی کا اچھا مقابلہ کر رہے ہیں۔ مگر ان چیزوں سے عمیق تر ایسی شے ہے

جو بجائے خود ان کے بغیر کافی ہے وہ کوشش کی اس مقدار کا احساس ہے جو ہم صرف کر سکتے ہیں۔ یہ چیزیں بہر حال خارجی دنیا کے اثرات نتائج یا متاثرات ہیں جو ذہن پر واقع ہوتے ہیں۔ لیکن کوشش و سعی بالکل دوسرے علم کی شے معلوم ہوتی ہے گویا کہ یہ حقیقی شے ہو جو خود ہم میں اور جن چیزوں کے ہم حامل ہوتے ہیں وہ خارجی ہوں۔ اگر اس انسانی نائٹک کا مقصد یہ ہو کہ ہماری کمزوریوں اور ان کے ذرائع امتیصال کی تلاش کرے تو جس شے کی تلاش ہے وہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ ہم کس قدر کوشش کر سکتے ہیں۔ جو شخص مطلق کوشش نہیں کر سکتا وہ انسان نہیں بلکہ انسان کی پرچھائیں یا سایہ ہے۔ اور جو شخص زیادہ کوشش کر سکتا ہے وہ نامور اور بہیر ہے۔ وہ عظیم الشان عالم جو ہم پر ہر طرف سے محیط ہے ہم سے ہر قسم کے سوالات کرتا ہے اور ہر طرح سے ہمارا امتحان لیتا ہے۔ بعض امتحانات کا ہم ایسے اعمال کے ذریعے سے جواب دیتے ہیں جو آسان ہوتے ہیں بعض سوالات کا ہم بامعنی الفاظ میں جواب دیتے ہیں لیکن سب سے گہرا سوال جو کبھی ہم سے ہو سکتا ہے اس میں کسی جواب کی گنجائش نہیں ہو سکتی بلکہ ہم خاموشی کے ساتھ اپنے ارادے کو حرکت دیتے ہیں اور اپنے قلب کی رسیوں کو کھینچ کر کہتے ہیں کہ ”ہاں! میں اس کو اسی طرح سے کر دیں گا۔“ جب کوئی خوفناک شے سامنے آتی ہے یا زندگی بحیثیت مجموعی اپنی تاریک گھڑیاں ہماری نظر کے سامنے کر دیتی ہے تو اس وقت ہم میں سے جو لوگ ناکارہ ہوتے ہیں وہ صورت حال پر مطلق قابو نہیں رکھ سکتے اور اس مشکلات سے یا تو اپنی توجہ کو منعطف کر کے بچ جاتے ہیں یا اگر ایسا نہیں کر سکتے تو خوف و افسوس کے تودے میں گر رہ جاتے ہیں۔ اس قسم کی دو چیزوں کا مقابلہ کرنے اور ان پر توجہ کرنے کے لئے جس کوشش کی ضرورت ہوتی ہے، وہ ان کی استطاعت سے باہر ہوتی ہے۔ لیکن باہمت ذہن کا عمل اس سے مختلف ہوتا ہے۔ اسکے نزدیک بھی اس قسم کی چیزیں خوفناک تکلیف دہ غیر خوش آئندہ اور مرضی کے مخالف ہوتی ہیں۔ لیکن اگر ضرورت پڑے تو یہ اس طرح سے بے قابو ہونے بغیر ان کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ اس طرح سے دنیا کو باہمت شخص اپنا قابل قدر

مقابل اور رفیق معلوم ہوتا ہے اور جو کوشش وہ اپنے آپ کو مستقیم اور اپنے قلب کو غیر متزلزل رکھنے کے لئے کر سکتا ہے، وہی براہ راست زندگی کے کھیل میں اس کی قدر و قیمت اور قوت عمل کو متعین کرتی ہے۔ وہ اس عالم کا مقابلہ کر سکتا ہے۔ وہ اس کے خلاف جدوجہد کر سکتا ہے، اور ان حالات کے مابین اس کی بابت اپنے عقیدہ کو مستقیم رکھ سکتا ہے جن میں اس کے کمزور بھائیوں کا عقیدہ متزلزل اور حالت پریشان ہو جاتی ہے۔ وہ اب بھی اس میں اس طرح کا جوش و خروش یا سکتا ہے اور یہ شتر مرغ کی سی فراموشی کی وجہ سے نہیں بلکہ مخالف اشیاء کا مقابلہ کرنے کی خالص ارادی قوت کی بدولت۔ اس سے وہ اپنے آپ کو زندگی کا آقا اور حاکم بنالیتا ہے اب کیونکہ وہ انسانی قسمت کا ایک بزد ہے، نظری اور عملی حلقہ میں سے کسی حلقے میں بھی ہم کسی ایسے شخص کے پاس مدد کے لئے نہیں جاتے جو خطرات میں پڑنے اور دشواریوں میں مبتلا ہونے کے قابل نہیں ہوتا۔ لیکن جس طرح کہ اکثر ہم میں کسی دوسرے کی جرأت دیکھ کر جرأت پیدا ہو جاتی ہے، اسی طرح ممکن ہے کہ ہمارا ایمان بھی کسی دوسرے کے ایمان پر ایمان ہو۔ ہم باہمت زندگی سے نیا سبق حاصل کرتے ہیں۔ پینمبر نے اور سب لوگوں سے زیادہ سختیاں اٹھائی ہیں لیکن ان کے چہرہ پر ہل نہیں پڑتا اور وہ ایسے امید افزا کلمات فرماتے ہیں کہ ان کا ارادہ دوسروں کا ارادہ بن جاتا ہے اور ان کی زندگی سے ادروں کی زندگی منور ہو جاتی ہے۔

اسطرح سے نہ صرف ہمارا اخلاق بلکہ ہمارا مذہب بھی جس حد تک کہ یہ تحقیقی اور تعمقی ہوتا ہے، اس کوشش پر مبنی ہوتا ہے جو ہم کر سکتے ہیں۔ کیا تم اس کو اس طرح سے کر دگے یا نہیں؟ یہ سب سے گہرا سوال ہوتا ہے جو ہم سے کبھی پوچھا جاتا ہے؟ ہم سے اس قسم کے سوال دن کے ہر گھنٹے میں چھوٹی سی چھوٹی اور بڑی سی بڑی شے کے متعلق عملی اور نظری ہر اعتبار سے ہوتے رہتے ہیں ہم ان کا جواب الفاظ میں نہیں بلکہ عملی اقرار و انکار کے ذریعے سے دیتے ہیں اگر یہ خاموش جوابات نوعیت اشیاء سے تعلق پیدا کرنے کیلئے سب سے گہرے اعضا معلوم ہوں تو کیا تعجب ہے۔ اگر ہر وہ مقدار کوشش جس کی ان کے لئے ضرورت ہوتی ہے

وہ بحیثیت انسان ہماری قدر و قیمت کا معیار ہو تو کوئی حیرت کی جگہ نہیں۔ اور
 اگر وہ مقدار کوشش جو ہم صرف کر سکتے ہیں دنیا میں ہمارا اقلیمی طور پر پیراستہ
 اصلی حصہ ہو تو کونسا تعجب کا مقام ہے۔

تتمہ

نفسیات و فلسفہ

لفظ مابعد الطبیعیات^ت کے کیا معنی ہیں

باب مابعد میں ہم نے مسئلہ جبر و قدر کو مابعد الطبیعیات کے حوالہ کر دیا تھا۔ اس میں شک نہیں کہ اس مسئلہ کا صدور نفسیات میں تصفیہ کر دینا جسد بازی ہوتی بہتر ہی ہے ان نفسیات بلا تکلف تسلیم کر کے کہ علمی اعراض کی بناء پر میں تو جبر ہی کی مدعی ہوں اور اسپر کوئی اعتراض نہیں کر سکتا۔ اگر بعد میں یہ ثابت ہو جائے کہ اس دعوے کی غرض محض اضافی تھی اور اس کے اور دعویٰ مخالف ہوں تو اس وقت تطبیق ہو سکتی ہے۔ اب اخلاقیات کا دعویٰ مخالف ہے اور کتاب ہذا کا مصنف بلا تامل اس کے دعوے کو قوی سمجھتا ہے اور تسلیم کئے لیتا ہے کہ ہم اپنے ارادوں پر قدرت رکھتے ہیں پس میرے لئے نفسیات کا مفروضہ کہ محض عارضی ہے جس کو محض ترتیب کی بنا پر اختیار کیا گیا ہے۔ اس مقام پر اخلاقیاتی نقطہ نظر سے بحث کرنا بے محل ہے۔ اس معارضے کا میں صرف اس وجہ سے ذکر کرنا ہوں کہ اس امر کو تہاکید واضح کر دوں کہ تمام اختصا صی علم حقیقت کے جسد مابعدی سے محض سہوات کے خیال سے علم ہ کئے گئے ہیں ان کے مفروضات و نتائج کی ایک دوسرے کی ضروریات کے مطابق نظر ثانی ہونی چاہئے۔ جس پلیٹ فارم پر ان کے مباحثے ہوتے ہیں وہ مابعد الطبیعیات کا پلیٹ فارم ہے۔ مابعد الطبیعیات کے معنی صرف غیر معمولی ضد

کے ساتھ واضح اور غیر متناقض فکر کرنے کے ہیں۔ تمام علوم اختصاصی ایسے
 مسطیبات و مسلمات سے بحث کرتے ہیں جو ابہام و تناقض سے پر معلوم ہوتے
 ہیں۔ لیکن ان کی محدود اعراض کا خیال کر کے ان نقائص کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔
 اسی وجہ سے لوگوں کو مابعد الطبیعیات کے نام سے وحشت ہوتی ہے۔ ہم کو ایسے
 شخص کا جس کی غایت محدود ہو کوئی حد سے زیادہ دقیق بحث کرنا مابعد الطبیعیاتی معلوم
 ہوتا ہے جو علم طبقات الارض سے بحث کرتا ہے خود زمانہ سے بحث کرنا اس
 کی اعراض میں داخل نہیں۔ میکانیک کو یہ جاننے کی ضرورت نہیں کہ عمل اور
 رد عمل کیونکر ممکن ہوتے ہیں۔ ایک نفسیاتی کو یہ دریافت کرنے کی ضرورت نہیں
 کہ بین اور ذہن جس کا کہ میں مطالعہ کرتا ہوں دونوں ایک ہی خارجی عالم پر کیونکر
 متصرف ہوتے ہیں۔ لیکن یہ بھی ظاہر کہ جو مسائل ایک نقطہ نظر سے خارج از بحث
 اور غیر متعلق ہوتے ہیں وہ دوسرے نقطہ نظر سے اہم ہو سکتے ہیں۔ جب انسان کی
 غرض یکجہیت مجموعی عالم کے متعلق انتہائی بصیرت حاصل کرنی ہو تو مابعد الطبیعیاتی سمجھے
 سب سے زیادہ اہم ہو جاتے ہیں۔ نفسیات بھی عام فلسفہ میں اس قسم کے محتمے
 اپنے پورے حصے کے مطابق داخل کرتی ہے۔ اور میں آخری باب میں مختصراً
 یہ بتانا چاہتا ہوں کہ ان میں سے کون اہم ہے۔ ان میں پہلا تو شعور و دماغ کا تعلق ہے۔
 شعور و دماغ کا تعلق جب نفسیات پر ایک علم طبیعی کی حیثیت سے بحث
 کی جاتی ہے (جس طرح سے کہ اس کتاب میں کی گئی ہے)
 تو ذہنی حالتیں بطور مسلمات سمجھے فرض کرنی جاتی ہیں۔ مفروضہ عملی (دیکھو صفحہ ۶)
 ایک تجربی قانون ہے، یعنی کسی لمحہ میں کل دماغ کی جو حالت ہوتی ہے اس کے
 ایک خاص قسم کی ذہنی حالت ہمیشہ مطابق ہوتی ہے۔ جیتا کہ ہم مابعد الطبیعیاتی
 نہیں بننے اور خود سے سوال نہیں کرتے کہ مطابق ہونے کے کیا معنی ہیں
 اس وقت تک یہ مفروضہ خوب کام دیتا ہے۔ جس لمحہ اس کا متوازی تیرے
 کسی عمیق تر شے میں ترجمہ کرنا چاہتے ہیں اس وقت یہ تصور نہایت تاریک
 معلوم ہوتا ہے۔ بعض کا خیال ہے کہ یہ تصور اس طرح سے واضح ہو سکتا ہے کہ
 ذہنی حالت اور دماغ کو ایک حقیقت کے داخلی اور خارجی پہلو کہا جائے۔ بعض ذہنی

حالت کو ایک واحد وجود یعنی روح کا رد عمل کہتے ہیں جو ان لاتعداد افعال پر بہتا ہے جو دماغ سے ظہور میں آتے ہیں۔ بعض اس اسرار کو یہ کہہ کر خفیف کرتے ہیں کہ ہر خلیہ زیادہ باشعور ہوتا ہے اور ذہنی حالت جس کا ہم کو تجربہ ہوتا ہے ان تمام چھوٹے چھوٹے شعوروں کا مجموعہ ہوتی ہے جو امتزاج یا کرا ایک ہو جاتے ہیں جس طرح سے خود دماغ جبکہ اس کو ایک نقطہ نظر سے دیکھا جائے تو بظاہر خلا یا مجموعہ معلوم ہوتا ہے۔

ہم ان تینوں مابعد الطبیعیاتی گوشوں کو وجدانی روحانی اور سالماتی نظریات

کہہ سکتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک کو دقتوں کا سامنا کرنا پڑتا ہے جن میں سے روحانی نظریہ کی دقتیں سب سے کم ہیں۔ لیکن روحانی نظریہ شعور متعدد اور ذہنی شخصیتیں وغیرہ

کے واقعات پر حاوی نہیں۔ یہ سالماتی نظریہ کے زیادہ آسانی سے قابو میں آتے

ہیں۔ کیونکہ چھوٹے چھوٹے شعوروں کے ایک مجموعہ کا خیال جو کبھی تو مل کر ایک

بڑا شعور بن جائیں اور کبھی چند چھوٹے چھوٹے مجموعوں میں منتشر ہو جائیں اسکی

نسبت سہل ہے کہ ایک روح کبھی تو ہمیشہ مجموعی رد عمل کرے اور کبھی چند

غیر مربوط ہم وقت رد عمل میں منکسر ہو جائے۔ علاوہ بریں افعال دماغ کے مضاف

کے تھیں سے بھی سالماتی نظریہ کی تائید ہوتی ہے۔ فرض کرو مجھے گھنٹی کا تجربہ ہو

رہا ہے اس وقت میرے فہم بصری اس کے نظر آنے کا سبب بن رہے ہیں

اور میرے فہم صدعی اس کے سنائی دینے کا سبب بن رہے ہیں، تو اس سے

زیادہ معقول بات اور کیا ہو سکتی ہے کہ اول الذکر اس کو دیکھتے ہیں اور آخر الذکر

اس کو سنتے ہیں اور پھر دونوں کی اطلاع مل جاتی ہے جو کبھی یہ واقعہ کہ اگر ایک شے

کے چند حصوں کا شعور کو احساس ہو تو اتنے ہی دماغی حصے اس کے لئے عامل و

سرگرم کار ہوں گے، اپنی جگہ پر بہت مستحکم ہے، اور اس کی مذکورہ بالا توجیہ نہایت

معقول ہے اسلئے وہ تمام اعتراضات جو صفحات ۲۴ و ۲۵ اور دیگر مقامات پر

اجزائے شعور کے ترکیب پانے پر لکھے گئے تھے، ان کو سالماتی فلسفی غیر حقیقی

مابعد الطبیعیاتی اور دور از کار کہہ کر مسترد کر دے گا۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ

ایک ایسا اصول ناتھہ آجائے جو اشیاء کو آسان اور قدرتی طریق پر ہر رنگ اور کھیاں

کر دے، اور اس غرض کے لئے سالماتی نظریہ نہایت ہی موزوں ہے۔

لیکن مسئلہ قطابق کا محض حل کرنا ہی دشوار نہیں ہے، بلکہ اس کو معمولی اور قابل فہم الفاظ میں بیان کر دینا بھی اتنا ہی مشکل ہے۔

قبل اس کے کہ ہم یہ جان سکیں کہ جب فکر ایک تغیر دماغی کے مطابق ہوتا ہے تو کس قسم کے حادث و وقوع پذیر ہوتے ہیں، ہم کو ان حوادث کے موضوع بھی معلوم ہونے چاہئیں۔ ہم کو یہ معلوم ہونا چاہئے کہ کس قسم کے ذہنی اور دماغی واقعات باہم تعلق رکھتے ہیں۔ ہم کو وہ اقل ذہنی واقعہ معلوم ہونا چاہئے جس کا وجود براہ راست دماغی واقعہ کا زمین انت ہے۔ اور ہم کو وہ اقل دماغی واقعہ معلوم ہونا چاہئے جس کے ذہنی رخ پر کوئی واقعہ ہو سکتا ہے۔ اس طرح سے ذہنی و جسمانی اقل وجود دریافت ہوں گے ان میں براہ راست ایک تعلق ہو گا جس کا اگر اظہار ہو سکے تو وہ نفسی طبعی قانون ہو گا۔

خود ہمارا اصول نفسی ذرات کے بعید از تجربہ مفروضے سے اس طرح سے سچ گیا ہے کہ یہ کل فکر کو (حتیٰ کہ پیچیدہ اشیاء کے فکر تک کو) اسکی اقل مقدار قرار دیتا ہے جس سے کہ یہ ذہنی پہلو پر بحث کرنا ہے اور کل دماغ کو اس کی اقل مقدار قرار دینا جس سے کہ یہ جسمانی پہلو پر بحث کرتا ہے۔ لیکن کل دماغ جسمانی واقعہ ہرگز نہیں ہے۔ یہ محض ایک نام ہے کہ وہ بالکثرات کے ایک مجموعہ کا جو ایک خاص ترکیب پاتے ہیں اور آلات حس کو خاص طور پر متاثر کرتے ہیں جسمانی یا میکانیکی فلسفہ کی رو سے اگر کوئی حقیقت ہے تو غلطیہ کثرات یا زیادہ سے زیادہ خلا یا ہیں۔ ان کے مجموعہ کا دماغ کہلانا محض عوام کی گھٹنت ہے۔ اس قسم کی خیالی شے کسی قسم کی ذہنی حالت کا بھی دوسرا پہلو نہیں ہو سکتی کوئی صحیح معنی میں طبعی واقعہ یہ کام دے سکتا ہے اور کثراتی واقعہ بھی صحیح معنی میں طبعی واقعہ ہے۔ اس پر اگر ہم کو کوئی ذہنی طبعی قانون قائم کرنا ہے تو اپنے کو اسی ذہنی کثراتی نظریہ کی طرف لوٹنا موابا ہے میں کیونکہ کثراتی واقعہ دماغ کا عنصر ہے اس لئے یہ قدرتی طور پر مکمل انکار کئے نہیں بلکہ عناصر انکار کے مطابق معلوم ہو گا۔ اس لئے ذہنیات میں جو نئے حقیقی ہو گی وہ طبعیات میں غیر حقیقی کے مطابق ہو گی یہ دیکھ کر ہماری پریشانی کی کوئی انتہا نہیں رہ جاتی۔

ذہنی حالتوں اور ان کے معروضات کا تعلق

جب ہم اس امر پر غور کرتے ہیں کہ ذہنی حالتیں جان سکتی ہیں تو ہماری پریشانی کسی طرح کم نہیں ہوتی۔ عام عقلی نقطہ نظر سے (جو تمام علوم طبیعی کا نقطہ نظر ہے) علم ایک رشتہ ہے دو مابہم علیحدہ چیزوں یعنی عالم و معلوم کے مابین۔ دنیا پہلے سے موجود تھی اور پھر ذہنی حالتیں عالم وجود میں آئی ہیں۔ لیکن اس سادہ شہرت میں گمراہ جانا سہل نہیں کیونکہ تصور رستی خیالات سدا رہا ہوتے ہیں لکن ذہنی حالتوں کو لو جن کو خالص حس کہتے ہیں (اب جس حد تک بھی انکا وجود ہو) مثلاً نیلا ہے جسکی ہم کو کھلے دن میں آسمان کی طرف دیکھنے سے حس ہوتی ہے۔ کیا نیلا اُس کے احساس کا نام ہے یا اسکے معروض کا۔ کیا ہم اس تجربہ کے متعلق یہ کہیں گے کہ یہ ہمارے احساس کی کیفیت ہے یا یہ کہ ایک کیفیت کا احساس ہے۔ روزمرہ کی گفتگو میں کبھی ایک بات کہی جاتی ہے اور کبھی دوسری۔ حال ہی میں معروض کے بجائے مافیہ کا ہم لفظ ایجاد کیا گیا ہے اور غرض اس کی اس کے سوا کچھ نہیں ہے کہ ایک قطعی رائے قائم نہ ہو سکے کیونکہ لفظ مافیہ سے جو کچھ ذہن میں آتا ہے وہ نہ تو قطعی طور پر خارج از احساس ہے، اور نہ بعینہ احساس ہے کیونکہ احساس کی کیفیت تو ظرف کی ہی رہتی ہے۔ لیکن اسکے ساتھ یہ بھی ہے کہ ہم اپنے احساسات کا جو ظرف ہیں، منظر و ف سے علیحدہ کوئی تصور نہیں رکھتے۔ واقعہ یہ بھی ہے کہ نیلا رنگ جسمی شے جس کا براہ راست تجربہ ہوتا ہے اُس کا ایسا ہی کوئی غیر قطعی نام رکھ سکتے ہیں جیسے کہ منظر ہے۔ اس کا ہم کو ان ہی دو حقیقتوں کے مابین تعلق کی حیثیت سے تجربہ نہیں ہوتا جس میں ایک ذہنی ہے اور دوسری طبیعی ہے جس وقت ہم اس کو وہی نیلا خیال کرتے ہیں صرف اس وقت ہم اس میں اور دوسری اشیاء میں تعلق قائم کرتے ہیں اُس وقت یہ اپنے آپ کو دو گونہ کر لیتا ہے اور دو سمتوں میں نشوونما پاتا ہے۔ بعض متولفات کے ساتھ تو طبیعی کیفیت کی حیثیت سے نمودار ہوتا ہے اور بعض کے ساتھ احساس ذہنی کی حیثیت سے نمایاں ہوتا ہے۔

اس کے برعکس ہمارے ذہن کی حسی یا عقلی حالتیں اس سے مختلف قانون کی تابع ہیں۔ یہ اپنے آپ کو اس طرح سے پیش کرتی ہیں کہ گویا اپنے سے خارج کسی شے کی طرف

اشارہ کر رہی ہیں۔ اگرچہ ان کے اندر ایک ذاتی مافیہ بھی ہوتا ہے۔ وہ اس کے علاوہ ایک حاشیہ رکھتی ہیں اور اس کے علاوہ کسی اور شے کے دکھانے کی مدعی ہوتی ہیں۔ نیلا جس کا کہ ہم اوپر تذکرہ کر آئے ہیں سکونی نقطہ نظر سے محض ایک لفظ ہے لیکن یہ ایسا لفظ ہے جو معنی رکھتا ہے۔ نیلی کیفیت معروض فکر اور لفظ اس کا مافیہ۔ مختصر یہ کہ ذہنی حالت، بجائے خود کافنی و کلتقی نہیں ہوتی جیسی کہ حسیں ہوتی ہیں بلکہ قطعی طور پر اپنے علاوہ کسی اور شے کی طرف اشارہ کرتی ہے جس میں کہ یہ ختم ہو جانا چاہتی ہے۔

لیکن جس لمحہ میں معروض اور شعوری حالت ایک ہی واقعہ پر غور کرنے کے مختلف طریقے معلوم ہوتے ہیں (جیسا کہ حس میں ہوتا ہے) تو ہم کو اپنے اس انکار کے لئے دلیل لانے میں وقت ہوتی ہے کہ ذہنی حالتیں چند حصوں پر مشتمل ہوتی ہیں۔ نیلا آسمان طبعی نقطہ نظر سے ایک مجموعہ ہے ایسے اجزاء کا جو باہم ایک دوسرے سے علاوہ ہیں۔ جب اس کو ایک حس کا مافیہ خیال کرتے ہیں تو اس وقت یہ ایسا کیوں نہ معلوم ہو۔

اس سے صرف ایک نتیجہ نکلتا ہے۔ اور وہ یہ کہ عالم و معلوم کا تعلق بہت ہی پیچیدہ ہے اور وہ یہ کہ ان کے بیان کرنے کے لئے عام علمی طریقہ کافی نہ ہوگا۔ انکے سمجھنے کیلئے جو طریقہ ممکن ہے وہ ما بعد الطبیعیاتی موشگافیوں کا طریقہ ہے اور قبل اسکے علم طبعی کا یہ مفروضہ واضح ہو کہ افکار اشیاء کو جانتے ہیں تصویریت اور نظریہ کو اپنا فیصلہ صادر کرنا پڑے گا۔

شعور کی تغیر پذیر نوعیت سے ایک اور مہم پیدا ہوتا ہے۔ ابتداءً ہم نے شعوری حالتوں کو اس طرح فرض کیا تھا کہ گویا یہ اکائیاں ہیں جن سے نفسیات کو بحث کرنی پڑتی ہے۔ اور بعد ازاں ہم نے انکے متعلق کہا تھا کہ یہ ہر وقت متغیر رہتی ہیں لیکن موثر ہونے کے لئے یہ ضروری ہے کہ حالت کی کوئی نہ کوئی مدت ہونی چاہئے۔ ایسا الم جو ایک سیکنڈ کے صرف پہ حصہ میں رہے تو وہ علمی طور پر کوئی الم نہ ہوگا۔ اس سے سوال پیدا ہوتا ہے کہ ایک حالت کتنے عرصہ تک ایک حالت کہلائی جاسکتی ہے۔ مثلاً اور اک زبان میں اگر محسوس حال بارہ سیکنڈ ہو تو عالم کی حیثیت سے حال کا کس قدر طویل ہونا ضروری

یعنی شعور کا وہ کم سے کم عرصہ کونسا ہے جس میں ان بارہ ثانیہ کے محض گزر جانے کا فہم ہو سکتا ہے اور جسکو اس وقوف کیلئے حالت کہہ سکتے ہیں شعور بحیثیت عمل کے اسے اندر وہی حیثیتیں اور عمرے رکھتا ہے جو ان تمام چیزوں میں درپیش آتے ہیں جو ہر وقت متغیر رہتی ہیں۔ ایسی چیزوں میں اسی طرح سے حالتیں نہیں ہوتیں جس طرح دائرے میں کوفنے نہیں ہوتے یا تر کے وہ مقامات نہیں ہوتے جہاں جہاں حالت پر دائرہ نہ ساکن ہوتا ہے۔ خط زمانی پر جو انتصابی خط کھینچا گیا ہے جس میں ہم نے یہ دکھایا تھا کہ اوضی کا خط کے کسی دئے ہوئے لمحہ پر پھیلا ہوا ہوتا ہے محض ایک خیالی شکل ہے۔ لیکن اس انتصابی خط سے کوئی وسیع تر شے ہوتی نہیں کیونکہ واقعی حال اوضی و مستقبل کے مابین محض ایک کڑی ہوتی ہے، اور اس کے اندر ذاتی عرض نہیں ہوتا۔ جہاں ہر شے ہر وقت متغیر اور عمل جاری میں ہو وہاں ہم لفظ حالت کس طرح استعمال کر سکتے ہیں لیکن جو چیزیں ہم کو اپنے علم کے مراکب معلوم ہوتی ہیں انکے بیان کرتے وقت بغیر حالتوں کے کام بھی نہیں چلتا۔

خود شعوری حالتیں لیکن اس سے بھی بڑی خیالی کا تذکرہ ہنوز باقی ہے۔ اب تک نہ تو ایسے واقعات نہیں ہیں عام عقل انسانی نے اور ذہن نفسیات جہاں تک کہ یہ لکھی جا چکی جتنی تصدیق ہو سکتے ہے، نے اسکے متعلق شک کیا۔ ہے کہ جن شعوری حالتوں کا نفسیات مطالعہ کرتی ہے وہ تجربہ کے بالذات معطیات ہوتے

ہیں۔ اشیاء کے متعلق شکوک ہوئے ہیں لیکن انکار و محسوسات کے متعلق کبھی شک نہیں کیا گیا۔ خارجی عالم کے متعلق انکار ہوئے ہیں لیکن داخلی عالم کے متعلق کبھی کسی نے انکار نہیں کیا۔ ہر شخص اس امر کو تسلیم کرتا ہے کہ ہم اپنی فکری فعلیت سے براہ راست تاملی واقفیت رکھتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارا شعور داخلی شے ہے اور خارجی اشیاء جن کو یہ جانتا ہے، ان سے مختلف ہوتا ہے۔ لیکن میں اپنی نسبت تو کہہ سکتا ہوں کہ مجھے اس نتیجے پر پوری طرح یقین نہیں ہے۔ جب کبھی میں اپنی فکری فعلیت سے واقف ہونا چاہتا ہوں تو جس شے کا مجھے احساس ہوتا ہے وہ کوئی جسمانی واقعہ ہوتا ہے، یعنی یہ کوئی ارتسام ہوتا ہے جو میری ابرو و رگڑے یا ناک سے ہوتا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شعور داخلی فعلیت کی حیثیت سے ایک حقیقی واقعہ نہیں

بلکہ مروض ہے اور یہ مروض کہ اس تمام معلوم کے لئے متلازم کے طور پر ایک عالم کا ہونا ضروری ہے اور اس کے بیان کرنے کے لئے گویا شعور بہتر لفظ ہو۔ لیکن شعور مروض کی حیثیت شعوری حالتوں سے بالکل مختلف ہے جن کا اندر دینی حاسہ سے انتہائی یقین کے ساتھ فہم ہوتا ہے۔ ایک بات تو ضرور ہے کہ یہ اس مسئلہ کو کہ عالم کون ہے پھر میدان میں لے آتا ہے اور وہی جواب دیتا ہے جو ہم نے اس کا باب کے آخر میں عام اور تفصیلاً نقطہ نظر سے عارضی طور پر دیا تھا۔

حاصل

پس جب ہم نفسیات کے بحیثیت ایک طبیعی علم کے گفتگو کرتے ہیں تو اس سے یہ فرض نہ کر لیا جائے کہ اس کے معنی ایسی نفسیات کے ہیں جس کی بنیاد ٹھوس زمین پر قائم ہے۔ اس کے معنی اس سے بالکل عکس ہیں اس کے معنی ایسی نفسیات کے ہیں جو خاص طور پر کمزور ہے اور جس کے ہر جوڑے مابعد الطبیعیاتی نکتہ صیغی کا پانی پھوٹ نکلتا ہے۔ ایسی نفسیات جس کے ابتدائی مسلمان و معطیات پر وسیع تر تعلقات کی روشنی میں دوبارہ غور ہونا چاہئے اور جسکی دوسرے الفاظ و مصطلحات میں ترجمانی ضروری ہے۔ مختصر یہ کہ اس ترکیب پر کوئی فخر نہیں ہو سکتا بلکہ اس سے تو اور بہت پست ہوتی ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ لوگوں کو کوئی نفسیات کا فخر یہ طور پر تذکرہ کرتے ہوئے اور نفسیات کی تاریخیں لکھتے ہوئے دیکھ کر حیرت ہوتی ہے جب اس امر پر نظر ڈالتے ہیں کہ یہ لفظ جو حقیقی عناصر اور قوتوں پر حاوی ہے ان کی وضاحت کی ابھی جو کچھ بھی دیکھنی نصیب نہیں ہوئی۔ محض خام واقعات کا ایک سلسلہ آراء کے متعلق تھوڑی سی گفتگو اور بحث و تمیض کچھ اصطلاحات و تعمیم اور وہ بھی محض بیانی سطح پر اس امر کے متعلق ایک سخت متعصبانہ رائے کہ ہم ذہنی حالتیں رکھتے ہیں اور یہ کہ ہمارے دماغ ان کا باعث ہوتے ہیں یہ جدید نفسیات کی کل کائنات ہے۔ نہ اس میں کوئی ایسا قانون ہے جسے طبیعیات میں ہی نہ کوئی ایسا قضیہ ہے جس سے کوئی ہم نتیجہ مستخرج ہو سکتا ہو۔ حتیٰ کہ ہم ان حدود سے بھی واقف نہیں ہیں جن کے متعلق اگر ہم کو ابتدائی قوانین دستیاب ہو جائیں تو وہ صحیح ہو سکیں (دیکھو صفحہ ۵۴۶) یہ کوئی علم نہیں بلکہ یہ محض امیڈ علم ہے علم کا مواد ہمارے پاس موجود ہے۔ جب ایک دماغی حالت کسی شعور کے

مطابق ہوتی ہے، تو کوئی ستیمین ختمے وقوع میں آتی ہے۔ یہ کیا شے ہوتی ہے جب ہم کو اس کی پوری طرح جھلک نظر آجائے گی اس وقت البتہ ایسی علمی کامیابی نصیب ہوگی جس کے سامنے تمام علمی کامرانیاں ماند پڑ جائیں گی۔ لیکن فی الحال تو نفسیات کی حالت ایسی ہے جیسے گلیڈ اور تو لائن حرکت سے پہلے طبیعیات کی تھی یا لیویزیر اور اس خیال سے پہلے کہ مقدار جملہ ردات عمل میں محفوظ رہتی ہے کیا کی تھی۔ اس میں شک ہمیں کہ نفسیات کے گلیڈ اور لیویزیر جب کبھی پیدا ہوں گے تو اپنے وقت کے مشہور آدمی ہوں گے۔ پیدا وہ ایک نہ ایک دن ضرور ہوں گے ورنہ تو گزشتہ کامیابیاں آئندہ کے لئے دلیل نہیں ہو سکتیں۔ لیکن جب وہ پیدا ہوں گے تو انہما ضرور ہے کہ صورت حال کی ضروریات میں ان کو ماہولہ الطبیعیاتی بنا دیں گی۔ فی الحال ان کی آمد کو جلد تر کرنے کے لئے یہ سمجھنا ضروری ہے کہ ہم نہایت ہی تاریکی میں لاتھ یاؤں مار رہے ہیں اور یہ امر ہمیشہ پیش نظر رکھنا چاہئے کہ علم طبیعی کے مفروضات جن سے کہ ہم نے اپنی بحث کا آغاز کیا تھا عارضی ہیں اور ان میں نظر ثانی کی گنجائش ہے۔

تنت

صحّت نامہ

دستورِ نفسیات

صفحہ	سطر	غلط	صفحہ	صفحہ	صفحہ	سطر	غلط
کس	۲۲	کسی	۸۰	دادہ	۵	۲	۲
آنی	۴	آئیں	۸۴	دراور ریشوں	۱۳	۱۱	۱۱
مرکزی	۲۲	مرکزی	۹۲	تجربہ	۶	۱۳	۱۳
زاہقہ	۱۲	داہقہ	۱۲۸	ادراک	۷	۱۲	۱۲
کی	۹	لی	۱۳۶	جس	۱۲	۱۵	۱۵
کیئے	۱۵	لئے	"	کرنیکی	۷	۳۶	۳۶
رزوات	۱۵	رزوات	۱۳۷	اسپر	۱۵	۲۱	۲۱
اختیار	۲۵	اختیار	۱۳۲	منظر	۳	۲۲	۲۲
فادن ہیٹ	۲	فروہینٹ	۱۳۶	کیفیت نوا	۱۷	۵۸	۵۸
کی ادویہ	۱	کی کی ادویہ	۱۳۸	گمک	۱	۶۰	۶۰
حوادث	۱۲	حوادث	۱۵۲	اور ایک آواز	۱۸	۶۱	۶۱
کسی	۵	کس	۱۶۵	دیربر	۱۹	۶۳	۶۳
خلایا	۵	خلایہ	۱۶۶	عصبی	۱۲	۶۸	۶۸
خاکے کے	۱۱	خاکے	۱۶۹	سیچس	۹	۷۱	۷۱
دینے کی	۱۲	دیکھی	"	کلور فارم	۱۱	۷۲	۷۲
تہر کے ساتھ	۲	تہر ساتھ	۱۶۳	شکیہ	۱۲	۷۷	۷۷

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱۷۵	۲	سالمانی	سالمانی	۲۲۷	۲۲۷	من حیث المجموع	من حیث المجموع
۱۷۶	۶	مانع	مانع	۲۲۹	۲۲۹	جستیں	جستیں
۱۸۱	۱	کو	کو	۲۵۱	۱	کرتے ہیں	کرتے ہیں
۱۸۱	۱	احساس "اگر"	احساس "اگر"	۹	۹	کرنا	کرنا
		احساس "پر"	احساس "پر"	۸	۸	ہم کو سختی	ہم کو سختی
۱۹۰	۱۷	موجودہ	موجودہ	۲۸۸	۲۰	بقاعدہ	بقاعدہ
۲۰۳	۲۱	مولاہب	مولاہب	۳۲۲	۲۳	دارالافتخار	دارالافتخار
۲۱۳	۱۳	میں	میں	۳۳۰	۴	کچھ	کچھ
۲۲۱	۷	جن سے	جن سے	۳۳۸	۱۹	لیب نیر	لیب نیر
۲۲۶	۹	آئی جانی	آئی جانی	۳۴۵	۵	تخلیل	تخلیل
۲۲۷	۲۲	کل لانا	کل لانا	۱۵	۱۵	معاون ہوتا ہے	معاون ہوتا ہے
۲۲۸	۷	موجودہ ہوتی ہے	موجودہ ہوتی ہے			ہوتا ہے	ہوتا ہے
۲۳۰	۲۳	غیر متغیر وجود	غیر متغیر وجود	۳۸۶	۲۵	نومثال	نومثال
۲۳۰	۶	ہیں	ہیں	۳۹۳	۲	یرکار	یرکار
۲۳۱	۱۶	موشیوں	موشیوں	۴۱۰	۵	ہیکٹر	ہیکٹر
۲۳۱	۱۶	گیندورنگی	گیندورنگی	۴۱۲	۱۵	کو	کو
۲۳۳	۲۳	حافظ	حافظ	۴۱۷	۱۸	رکھتی	رکھتی
۲۳۴	۲۵	ڈھانچہ	ڈھانچہ	۴۲۱	۱۱	کہاتی ہیں	کہاتی ہیں
۲۳۵	۸	نقیضات	نقیضات	۴۲۲	۴	غیر بالوس	غیر بالوس
۲۳۷	۲۴	ہینا ٹرم	ہینا ٹرم	۴۲۵	۵	تسجیں	تسجیں
۲۴۰	۸	یونی	یونی	۴۲۹	۹	س حد تک	س حد تک
۲۴۱	۱۳	منظام	منظام	۲۰	۲۰	رومینیز	رومینیز
۲۴۷	۱۹	سیکنڈ	سیکنڈ	۴۳۱	۱	پہلوں	پہلوں

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴۳۲	۲	کرنا	کرنا	۵۳۰	۸	جا پڑا	جا پڑا
۴۴۲	۳	انداہیرا	اندھیرا	۵۳۴	۱۶	شے کے	شے کے
۴۴۵	۵	پڑی حیرت	پڑی حیرت	۵۳۸	۲	اس فیصلہ پر ہم	اس فیصلہ پر ہم
۴۴۸	۱۶	ہو	ہوا	۵۳۹	۲۸	جس	جس
۴۴۹	۱۲	نوسبت	نوسبت	۵۳۱	۱	اپنے	اپنی
۴۵۵	۱۰	اعداد شمار	اعداد شمار	۵۳۶	۱۶	کیوں	کیوں
۴۵۴	۱۶	کا	کا	۵۴۰	۱۸	گو میں نے	گو میں نے
۴۶۴	۲۳	سائز کا مینی گاڑا	سائز کا مینی گاڑا	۵۴۱	۲۳	خوش آئندہ	خوش آئندہ
۴۶۶	۱۰	بے قاعدہ لگیاں	بے قاعدہ لگیاں	۵۴۲	۱۴	پہنمبروں	پہنمبروں
۴۶۹	۸	سب سے	سب سے	۵۴۵	۱	غیر متناقص	غیر متناقص
۴۷۴	۲۳	گنا تا ہے	گنا تا ہے	۵۴۶	۲	متناقص	متناقص
۴۹۰	۱۳	کشتی کھیلنا	کشتی کھیلنا	۵۴۷	۳	نقا نص	نقا نص
۴۹۳	۱۲	اردہ	اردہ	۵۴۹	۳	بنا تہ	بنا تہ
۴۹۴	۲	دز	دز	۵۴۶	۱۶	نص صدغی	نص صدغی
۴۹۶	۱۵	گلو چتے	گلو چتے	۵۴۷	۱۳	کرنا	کرنا
۴۹۷	۲۰	خلاص میں	خلاص میں	۵۵۱	۳	حیثیت سے	حیثیت سے
۵۰۲	۱۶	ادار	ادار	۵۵۱	۳	شعوری	شعوری
۵۱۶	۱۶	قزات	قزات	۵۵۱	۲۲	جسے	جسے
	۹	کیسکی	کیسکی			جسے	جسے

آجری درج شدہ تاریخ پر یہ کتاب مستعار
لی گئی تھی مقررہ مدت سے زیادہ رکھنے کی
صورت میں ایک آنہ جریمہ لیا جائیگا۔

کونجی پونہ

جامعہ کونجی پونہ

۱۔ اگر کوئی شخص اس جامعہ میں داخل ہوا تو اس کو ایک ماہ کی اجازت ہوگی۔
۲۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔
۳۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔
۴۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔

۵۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔
۶۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔
۷۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔
۸۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔

۹۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔
۱۰۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔
۱۱۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔
۱۲۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔

۱۳۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔
۱۴۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔
۱۵۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔
۱۶۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔

۱۷۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔
۱۸۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔
۱۹۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔
۲۰۔ اس جامعہ میں داخل ہونے والے طلبہ کو اس کے لئے ایک کمرہ دیا جائے گا۔

