UNIVERSAL
LIBRARY

OU_226587

UNIVERSAL
LIBRARY

OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY

Call No. ۱۵۰ / ا ح ب   Accession No. ۵۱۳۱۴

Author احسان احمد

Title نیا دلفسیات

This book should be returned on or before the date last marked below.

سلسلۂ نصابات علمیہ جامعہ عثمانیہ

نشان ....

بنیادِ نفسیات

اشاعت دوم دسویں طباعت سنہ ۱۹۳۳ء

مصنفہ

جی، ایف، اسٹاوٹ

(فیلو برٹش اکاڈمی)

بنظر ثانی

آر، ایچ، تھولیس

(لکچرر نفسیات یونیورسٹی گلاسگو)

مترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب

بی۔اے (علیگ)

رکن سررشتۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۶۴ھ م سنہ ۱۳۵۴ف م سنہ ۱۹۴۵ء

مطبوعہ

دار الطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

سلسلۂ نصاب مطبوعات علمیہ جامعۂ عثمانیہ

نشان ......

بنیادِ نفسیات

اشاعت دوم دسویں طباعت سنہ ۱۹۳۳ء

مصنفہ

جی، ایف، اسٹاوٹ

(فلو برٹش اکاڈمی)

بنظر ثانی

آر، ایچ، تھولیس

(لکچرر نفسیات یونیورسٹی گلاسگو)

مترجمہ

مولوی احسان احمد صاحب

بی۔ اے (علیگ)

رکن سررشتۂ تالیف و ترجمہ جامعۂ عثمانیہ

سنہ ۱۳۶۴ھ م سنہ ۱۳۵۴ف م سنہ ۱۹۴۵ء

مطبوعہ

دارالطبع جامعۂ عثمانیہ سرکار عالی حیدرآباد دکن

دیباچہ ترتیبِ جدید

افسوس ہے کہ پروفیسر اسٹاؤٹ کو کثرتِ کار کی بنا پر اس کتاب کی نظرِ ثانی کا موقع نہیں مل سکا، اور صاحبِ موصوف اس میں وہ اہم تبدیلیاں نہ کر سکے جو کئی برس سے ان کے پیشِ نظر تھیں۔ یہ کتاب اب سے چوبیس سال پہلے شائع ہوئی تھی۔ چوبیس برس کے اختباری اور نظری کام کی بنا پر نفسیات میں جو عام ترقی ہو چکی ہے، اس کی وجہ سے نظرِ ثانی ضروری تھی۔ یہ کام میرے سپرد ہوا ہے۔ چونکہ یہ کام دوسرے کو انجام دینا تھا، اس لئے کل کتاب کے از سرِ نو لکھنے کی کوشش نہیں کی گئی۔ کیونکہ یہ تو اطمینان بخش طور پر صرف پروفیسر اسٹاؤٹ ہی کر سکتے ہیں پروفیسر اسٹاؤٹ کی اصل تحریر میں ایسے مقامات پر بھی ردوبدل سے احتراز کیا گیا ہے جو علمائے نفسیات میں ہنوز مابہ النزاع ہیں، اور جہاں مجھے پروفیسر صاحبِ موصوف سے اتفاق نہیں ہے۔ اس لیے میں نے کتاب کی صرف وہ فصلیں از سرِ نو لکھی ہیں، جہاں حال کی تحقیقات سے ان مسائل پر تازہ روشنی پڑتی ہے، جن پر پروفیسر اسٹاؤٹ نے بحث کی تھی۔

ان حصوں کو چھوڑ کر جو بڑھائے گئے ہیں یا بالکل از سرِ نو لکھے گئے باقی کتاب میں، میں نے بہت ہی کم ردوبدل کیا ہے۔ اس لیے کتاب کا یہ حصہ پروفیسر اسٹاؤٹ ہی کا ہے۔ مگر جدید حصے یا وہ حصے جہاں ردوبدل ہوا ہے، میرے ہیں۔ یہ حسبِ ذیل ہیں۔

توجہ اور جبلت کے باب (یعنی باب ۲ اور باب ۳) باب ۱۲ کے آخر کی فصل جو "جسمانی ضرر اور مرض دماغ کے تعلق کی شہادت" پر ہے۔ پورا باب ۹ سوائے آخری فصل کے جو "ذات منظم" پر ہے۔

میں ڈاکٹر شیپرڈ ڈاسن کا بہت ممنون ہوں جنھوں نے میرے اضافوں اور تبدیلیوں کو پڑھا، اور اپنے ناقدانہ مشوروں سے میری مدد کی۔ پروفیسر اسٹاؤٹ نے بھی اس کام میں میری بہت فراخ دلی کے ساتھ ہمت افزائی کی ہے اور جو کچھ میں نے لکھا ہے، اس پر تنقید کرکے میری مدد فرمائی ہے۔ اس موقع پر میں ان دونوں صاحبوں کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔

آر۔ ایچ تھاؤلیس

گلاسگو

فہرست مضامین

بنیاد نفسیات

مضمون	صفحہ	مضمون	صفحہ
باب ۱: نفسیات کا موضوع	۱	باب ۱۱: تصوری احیاء کے شرائط	۱۲۱
باب ۲: طریقہ، اور معطیات کے ذرائع	۱۲	باب ۱۲: تصوری عمل کا تخلیقی پہلو	۱۳۷
باب ۳: موضوعی اعمال کی انتہائی تقسیم	۲۰	باب ۱۳: زبان	۱۵۳
باب ۴: جسم و نفس	۲۸	باب ۱۴: عالم اور ذات جس طرح سے ان کا تصوری تعمیر سے علم ہوا ہے۔	۱۷۰
باب ۵: حس	۴۲	باب ۱۵: جذبہ	۱۹۳
باب ۶: توجہ	۵۳	باب ۱۶: جذبۂ لطیف کے ذرائع از ایلگزینڈر شینڈ۔	۲۰۲
باب ۷: ماسکۂ ائتلاف و اعادہ	۶۴	باب ۱۷: عواطف	۲۲۵
باب ۸: بچے کی تدریجی ترقی	۷۷	باب ۱۸: جبلت	۲۳۴
باب ۹: خارجی اشیا اور ذات کا ادراک	۸۸	باب ۱۹: ارادی فیصلہ	۲۴۷
باب ۱۰: تصور اور تمثال	۱۱۰		

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

بنیادِ نفسیات

باب ۱

نفسیات کا موضوع بحث

مسئلہ بحث

لفظ نفسیات سے اس امر کا پتا چلتا ہے کہ یہ علم کا ایسا شعبہ ہے جو نفس یا روح سے بحث کرتا ہے۔ لفظ روح کے معنی مختلف تمدنوں اور فکر کے مختلف نظاموں میں مختلف رہے ہیں۔ اس زمانے میں معمولاً روح کو غیر جسمی شئے خیال کیا جاتا ہے جیسے تجربات احساسات افکار وغیرہ ہوتے ہیں، جو ارادی افعال میں جسم کو اپنے آلے کی حیثیت سے استعمال کرتی ہے، اور جس کی نسبت یہ یقین ہو سکتا ہے کہ یہ جسم کی موت کے بعد بطور خود زندہ رہے گی۔ روح کے وجود یا عدم وجود کے مسئلے پر نفسیاتی مصنفین میں اختلاف ہے۔ مگر وہ اس بارے میں متفق ہیں کہ روح کا وجود نفسیات کے لیے لازمی نہیں ہے۔ تجربے میں جو کچھ آتا ہے اس کا مطالعہ اس امر کا فیصلہ کیے بغیر بھی ممکن ہے، کہ اس وجود کی اصل ماہیت

کیا ہے، جس سے تجربات ہوتے ہیں۔ اس لیے نفسیات روح کو فرض کیے بغیر ذہن کا مطالعہ کر سکتی ہے۔

نفسیات کی ایک نئی قسم ہے، جس کی امریکا میں کرداریت کے نام سے تعلیم دی جاتی ہے۔ یہ نفسیات کے اس قدیم تصور کی سخت مخالف ہے۔ حامیان کرداریت کو اس امر سے انکار ہے، کہ تجربات یعنی نفسی حالتوں یا نفسی اعمال کا علمی مطالعہ ہو سکتا ہے۔ ان کے نزدیک نفسیات صرف کردار کے مطالعے پر مشتمل ہونی چاہیئے وہ کہتے ہیں، کہ کسی صورت حال کے جواب میں، ایک شخص جس طرح سے عمل کرتا ہے، جب تم اس کا مطالعہ کر لیتے ہو، تو تمھیں اس کی نفسیات کا اس قدر علم ہو جاتا ہے، جو کسی باضابطہ تحقیق کا موضوع بننے کے لیے کافی ہوتا ہے۔

۲ حامیانِ کرداریت کے نزدیک نفسیات وعضویات میں صرف یہ فرق ہے کہ نفسیات بحیثیت مجموعی کل جسم کے رواتِ عمل سے بحث کرتی ہے، برخلاف اس کے عضویات کو جسم کے الگ الگ حصوں کے رواتِ عمل سے بحث ہوتی ہے۔ جو نفسیاتی یہ کہتے ہیں، کہ انسان کے ذہن میں جو کچھ ہوتا ہے، اس کا مطالعہ بھی نفسیات کے فرائض میں داخل ہے، ان کا یہ لوگ مذاق اڑاتے ہیں اور انھیں "ذہنیہ" کہتے ہیں۔

اس کتاب میں ہم نفسیات پر نہ تو اس حیثیت سے بحث کریں گے، کہ یہ روح کا مطالعہ ہے، اور نہ اس حیثیت سے کہ یہ محض کردار انسانی کا مطالعہ ہے، اس میں موضوع بحث نفسی حالتیں یا اعمال اور نفسی حالتوں کے معروضات اور شرائط وقوع ہوں گے۔ ہمیں یہ دریافت کرنا ہے، کہ (۱) نفسی حالت یا عمل کیا ہوتا ہے؟ (۲) یہ کہنے سے کیا مراد ہوتی ہے، کہ نفسی حالت کا ایک معروض ہوتا ہے، اور نفسیات کو اس قسم کے معروضات سے کیا تعلق ہے؟ (۳) اس کے شرائط وقوع کس نوعیت کے ہیں؟

نفسی عمل کس کو کہتے ہیں

نفسی عمل وہ عمل ہوتا ہے، جو کسی تجربہ کرنے والے کی تاریخ زندگی کا ایک جزو

ہوتا ہے۔ یہ کسی نہ کسی کے تجربے کا جزو ہوتا ہے، اور حقیقتہً اس کا وجود صرف اس وقت ہوتا ہے، جب اس کا عملی طور پر تجربہ ہوتا ہے۔

مجھے زرد رنگ کا حس کا تجربہ ہوتا ہے۔ جب میں دوسری طرف مڑجاتا ہوں اور کسی دوسری شئے کا خیال کرتا ہوں، تو حس کا تجربہ ختم ہوجاتا ہے، اور اس کا وجود بھی باقی نہیں رہتا۔ لیکن اس کے برعکس جب میں سنگترے کی طرف نہیں دیکھتا تو سنگترہ بجنسہ باقی رہتا ہے، اور اس میں کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہوتا۔ سنگترے میں ایک طبیعی خاصہ ہے، جو اس سے مجھے زرد رنگ کی حس ہونے کا سبب ہے اس خاصے کی بنا پر روشنی کی صرف وہ کرنیں جو طیف کے اس حصے سے متعلق ہیں، جو سرخ کے ختم سے لے کر سبز کے وسط تک ہے، منعکس ہوتی ہیں، اور سفید روشنی کے باقی اجزا کو اس کی سطح جذب کر لیتی ہے۔ اگر ہم اس طبیعی خاصے کو سنگترے کی زردی کہیں، تو سنگترے کا وصف ہونے کی حیثیت سے زردی نفسی حالت نہیں ہے۔

نفسی حالت کا تعلق اپنے معروض سے

اب ہم دوسرے سوال کی طرف متوجہ ہوتے ہیں۔ جب ہم یہ کہتے ہیں، کہ نفسی عمل کا ایک معروض ہوتا ہے تو اس وقت ہماری کیا مراد ہوتی ہے؟ اس ذیل میں ہمیں اس امر پر غور کرنا ہے، کہ موضوع اور معروض ایسی اصطلاحیں ہیں، جن کے معنی صرف ایک دوسرے کی نسبت سے ہوتے ہیں، یعنی یہ اضافی حدود ہیں۔ یہ اضافت یا رشتہ کیسا ہے۔

۴ بدقسمتی سے مروجہ استعمال میں بہت کچھ ابہام پایا جاتا ہے۔ بعض اوقات موضوع و معروض کے تعلق کو اس بہت کے مطابق کہا جاتا ہے، جو نفسی عمل اور اس کے مادی اسباب وشرائط کے مابین ہوتی ہے۔ گھنٹی کے ارتعاشات اور ہوا کے تلاطم اور کان اور دماغ کے نتیجہ واقعات کو آواز کی حس کے مقابلے میں، جو ان کے سلسلے میں پیدا ہوتی ہے، معروضی کہا جاتا ہے۔ بعض اوقات صرف ان حالات وشرائط کو معروضی کہا جاتا ہے جو جسم سے خارج ہوتے ہیں، اور جسمانی حالات وشرائط کو موضوعی۔ مثلاً کان بجنا موضوعی حس کہلاتا ہے، کیونکہ اس کے مادی اسباب اس اعتبار سے موضوعی ہیں، کہ یہ خود جسم کے اندر پائے جاتے ہیں

اور خارجی ہیجان سے ان کا کوئی تعلق نہیں ہوتا۔

یہ دونوں استعمال اس بارے میں متفق ہیں، کہ موضوع و معروض کے مابین جو فرق ہے وہ علت و معلول سبب و نتیجہ یا کچھ اسی کے مماثل ہے۔

اگر یہ اصطلاحیں ایک اور مقصد کے لئے ضروری نہ ہوتیں تو اس میں کچھ حرج نہ ہوتا۔ یہ ایک ایسے تعلق کے ظاہر کرنے کے لئے ضروری ہیں جس کو کسی اور طرح سے ظاہر نہیں کیا جا سکتا۔ یہ تعلق نرالا اور اساسی ہے، اور اس لئے صوری طور پر اس کی تعریف نہیں ہو سکتی۔ لیکن ہم اس کو اس طرح سے بیان کر سکتے ہیں، کہ اس کے معنی کا پتہ چل جائے۔

ذیل کی فہرست پر غور کرو۔ خوش ہونا، امید کرنا، ڈرنا، خواہش کرنا، ناپسند کرنا، یقین کرنا، سوال کرنا، شک کرنا، پریشان ہونا، دلچسپی محسوس کرنا، سمجھنے سے قاصر رہنا، مقصد رکھنا، پسند کرنا۔ ان نفسی حالتوں میں سے ہر ایک میں اس کی فطرت اصلی کی بنا پر اپنے سے علاوہ کسی شئے کا حوالہ پایا جاتا ہے۔ پسند کرنے کے معنی کسی شئے کے پسند کرنے کے ہیں، سوال کرنے کے معنی کسی شئے کی نسبت سوال کرنے کے ہیں، ڈرنے کے معنی کسی شئے سے ڈرنے کے ہیں وغیرہ۔ پسند، سوال، اور ڈر موضوعی اعمال ہیں۔ جس چیز کو پسند کیا جاتا ہے، یا جس پر اعتراض کیا جاتا ہے، یا جس چیز کا ڈر ہوتا ہے وہ ان اعمال کا معروض ہے۔

موضوعی عمل اور اس کے معروض کا مقابلہ مختلف طریق پر کیا جا سکتا ہے۔ یہ اپنے زمانی علائق کے اعتبار سے باہم مختلف ہوتے ہیں۔ جب میں کسی آیندہ واقعے کا خیال اور اس کی خواہش کرتا ہوں، تو خیال اور خواہش کے عمل مستقبل نہیں بلکہ حال ہوتے ہیں۔ اس قسم کے صوری فرقوں کے علاوہ مادی فرق بھی ہیں۔ موضوعی اعمال میں ایک ایسی خصوصیت ہوتی ہے، جو صرف ان میں ہوتی ہے، اور ان کے معروضوں میں نہیں ہوتی۔

سوال کرنے کے عمل پر غور کرو۔ جب تم یہ دریافت کرتے ہو کہ یہ کیا ہے؟ یا اس کے آگے کیا ہے؟ تو سوال صرف تمہاری موضوعی روش کو ظاہر کرتا ہے۔

جس شے کا تم خیال کر رہے ہو، اس کی نسبت تمھارا یہ خیال نہیں ہوتا کہ اس کے اندر کوئی استفہامی خصوصیت ہے۔ سوال کرتے وقت تم یہ بات پہلے سے فرض کر لیتے ہو کہ جس حد تک تمھارے معروض کا تعلق ہے، جواب پہلے سے طے ہے۔ امکانی صورتوں کی نسبت پس و پیش صرف تمھیں ہوتا ہے۔

یہی حال تلاش و یقین کا ہے۔ تم کم و بیش جانفشانی کے ساتھ تلاش کرتے ہو، کم و بیش شدت کے ساتھ یقین رکھتے ہو۔ تمھارے یقین کی شدت اور تلاش کی کاوش تمھاری موضوعی روش کی خصوصیت ہے نہ کہ معروض کی۔

موضوعی حالت نفسی حالت کے مرادف نہیں ہے

تمام موضوعی حالتیں نفسی ہوتی ہیں، مگر تمام نفسی حالتیں موضوعی نہیں ہوتیں جیسیں جہاں تک موضوع و معروض کے علاقے میں آتی ہیں، ان کا تعلق موضوعی رخ سے ہوتا ہے، اور معروضی سے نہیں ہوتا۔ جب میں گھنٹی کی آواز کو سنتا ہوں تو سننے کا فعل تو موضوعی ہوتا ہے، مگر آواز کی حس میرا معروض ہے۔ میں اس کی طرف متوجہ ہوتا ہوں۔ میں اس میں اور اس وقت کی دوسری آوازوں میں امتیاز کرتا ہوں، بلکہ شاید اس کا ان سے مقابلہ بھی کرتا ہوں۔ میں گھنٹی کو اس کی علت قرار دیتا ہوں۔ میں اس کی کیفیت، اس کی بلندی، اور اس کی مدت پر غور کرتا ہوں یا غور کرنے کی کوشش کرتا ہوں۔ میں اسے پسند یا ناپسند کرتا ہوں۔ توجہ کرنے، امتیاز کرنے، مقابلہ کرنے وغیرہ کے موضوعی اعمال کی نسبت سے یہ در اصل معروض ہے۔

یہی بات عموماً حسوں پر بھی صادق آتی ہے مثلاً نظر و باؤ ذائقہ اور شامّہ کی حسوں پر۔ یہ سب نفسی حالتیں ہوتی ہیں۔ حقیقی طور پر ان کا وجود صرف اس وقت ہوتا ہے، جب ان کا عملاً تجربہ ہوتا ہے۔ مگر جس حد تک موضوع و معروض کے تعلق کا ان پر اطلاق ہوتا ہے، یہ معروضی ہیں نہ کہ موضوعی۔

نفسیات کو معروضات سے کس طرح سے بحث ہوتی ہے

نفسیات کو حسوں سے اس وجہ سے بحث ہوتی ہے، کہ یہ نفسی حالتیں ہوتی ہیں۔ لیکن

اسے خود معروضات سے بھی بحث ہوتی ہے، خواہ ان میں نفسی خصوصیت ہو یا نہ ہو۔ اس کی اصل اور مخصوص دلچسپی تو موضوع اور معروض کے تعلق کے موضوعی رخ سے ہوتی ہے۔ لیکن موضوعی حالت پر ان کے معروضات، کے حوالے کے بغیر بحث نہیں ہو سکتی۔ مثلاً توجہ کا خیال کسی ایسی شئے کے بغیر نہیں ہو سکتا، جس پر یہ ہوتی ہے، یا توجہ کی کسی خاص صورت کا خیال اس خاص شئے کے بغیر نہیں ہو سکتا جس کی طرف توجہ ہوتی ہے۔

اہم بات یہ ہے کہ نفسیات معروضات پر صرف اس تعلق کے لحاظ سے بحث کرتی ہے، جو ان کا موضوعی عمل کے ساتھ ہوتا ہے۔ نفسیاتی کو وقوفی عمل کے کسی معروض سے صرف اس حد تک دلچسپی ہوتی ہے، جس حد تک کوئی شخص اس کو جانتا ہے، یا جان لیتا ہے، یا جاننے کی کوشش کرتا ہے، یا بھول جاتا ہے، یا یاد رکھتا ہے، یا یاد رکھنے سے قاصر رہتا ہے، وغیرہ۔ اور معروض ارادہ سے نفسیاتی کو صرف اس حد تک دلچسپی ہوتی ہے، جس حد تک کوئی شخص اس کا ارادہ کرتا ہے، یا ارادہ کر نہیں سکتا ہے، یا اس کے ارادے سے دست کش ہو جاتا ہے وغیرہ۔ جس شئے کا علم یا ارادہ ہوتا ہے، اس سے نفسیاتی کو صرف اس وجہ سے دلچسپی ہوتی ہے کہ اُسے جاننے اور ارادہ کرنے کے عملوں سے دلچسپی ہے۔

مثلاً اسے خارجی عالم کے آئین و قوانین سے براہ راست کوئی واسطہ نہیں۔ لیکن اس عمل کو واضح کرنا جس کے ذریعے سے یہ عالم انفرادی شعور کے سامنے آتا ہے، اس کا خاص کام ہے۔ اس کا مکانی علائق سے براہ راست کوئی تعلق نہیں ہے لیکن یہ بتانا کہ چھوٹے بچے کو ان علائق کا کیونکر علم ہوتا ہے، اس کے فرض منصبی کا جزو ہے۔ اس سے صواب و خطا کے حقیقی امتیاز کی تعریف کا مطالبہ نہیں کیا جاتا، اور نہ اس سے کسی خالص اخلاقیاتی مسئلے کے جواب کی توقع کی جاتی ہے۔ مگر نفسیاتی کی حیثیت سے یہ بتانا اس کے فرائض میں سے ہے کہ فرد اخلاقاً صواب اور اخلاقاً خطا کے مابین کیونکر امتیاز کرنے لگا۔

"موضوع" کی ماہیت یہ ایک پر خار مسئلہ ہے، جس سے ہم سے نے

اب تک گریز کی ہے۔ ہم نے موضوعی اعمال کا تو آزادی کے ساتھ ذکر کیا ہے، مگر اس موضوع کی ماہیت پر بحث نہیں کی جس کے یہ اعمال ہیں۔ لیکن یہ ظاہر ہے کہ توجہ کرنے سے اس شخص کا پتا چلتا ہے، جو توجہ کرتا ہے، اور خواہش کرنے سے اس شخص کا جو خواہش کرتا ہے، وغیرہ۔ جبیں اگرچہ موضوعی حالتیں نہیں ہیں، مگر یہ بھی ایک موضوع کی حالتیں ضرور ہوتی ہیں۔ ان کا وجود صرف اس حیثیت سے ہوتا ہے کہ یہ کسی نہ کسی کے تجربے میں آئیں۔

اس "کسی نہ کسی" کی نسبت جو ان تمام نفسی حالتوں کا مالک ہوتا ہے، جو ایک ہی ذہن سے منسوب کی جاتی ہیں، نفسیاتی کو کیا کہنا ہے؟ ایک امر کے متعلق تو عام طور پر اتفاق ہے۔ جو نفسی حالتیں ایک ہی موضوع سے متعلق ہوتی ان میں باہم ایک خاص ربط ہوتا ہے، جس کی وجہ سے ایک عجیب قسم کی وحدت بن جاتی ہے۔ لیکن اس سے آگے اختلاف رائے شروع ہو جاتا ہے۔ بعض یہ کہتے ہیں کہ لفظ موضوع محض نفسی اعمال کے با وحدت نظام کا نام ہے، جن میں واقعی و امکانی گذشتہ موجودہ اور آیندہ ہر طرح کے نفسی اعمال داخل ہوتے ہیں۔ اس خیال کے مطابق جب ہم یہ کہتے ہیں، کہ خواہش کسی شخص کی خواہش ہوتی ہے، تو ہماری محض یہ مراد ہوتی ہے کہ یہ شعوری تجربات کے ایک خاص مربوط مجموعے کا جزو ہے۔ بعض کے نزدیک موضوع با وحدت تجربہ نہیں، بلکہ بنیاد اتحاد یا اصول وحدت ہے۔ یہ ایسی شے فرض کیا جاتا ہے۔ جو اپنی مختلف حالتوں کے ذریعے سے باقی رہتی اور ان کو باہم مربوط کرتی ہے۔

نفسیاتیوں کی حیثیت سے ہم ان مخالف نظریوں میں سے کسی ایک کے حق میں فیصلہ کرنے پر مجبور نہیں ہیں۔ کیونکہ نفسیاتیوں کی حیثیت سے ہم کو نفسی حالتوں اور اعمال سے بحث ہے، اور اصول وحدت کا اگر وجود ہے، تو اس کا علم ہم کو صرف شعوری زندگی کی وحدت و تسلسل کے ذریعے سے ہو سکتا ہے، جس کو یہ ممکن بناتا ہے۔ ہمیں اس کا کوئی علٰحدہ علم نہیں ہے، جو ہماری خاص تحقیق میں مدد کر سکے۔ شے اور اس کے اوصاف کے مسئلے میں علم طبیعی کے متعلم کی ایسی ہی حالت ہے وہ یہ

دریافت کئے بغیر اپنا کام اچھی طرح سے چلا سکتا ہے، کہ آیا مادی شئے محض اپنے اوصاف کا مجموعہ ہوتی ہے، یا ایسا اصول ربط ہوتی ہے، جو ان اوصاف کو یکجا کرتا ہے۔ ہمیں یہ طے کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ لفظ موضوع سے بالآخر کیا مراد ہوتا ہے، جس طرح سے طبیعیاتی کو یہ طے کرنے کی ضرورت نہیں ہے کہ لفظ "شئے" سے بالآخر کیا مراد ہوتا ہے۔

ہمیں جس شئے کی تحقیق کرنی ہے وہ شعور انفرادی کا وہ تسلسل ہے، جو اس کی مختلف اشکال و صور اور اس کے ارتقا کی مختلف منزلوں میں پایا جاتا ہے۔

اس تحقیق میں ایک اصول ہے، جس کو کبھی نظر سے اوجھل نہ ہونے دینا چاہئے۔ وہ یہ ہے، کہ موضوع کی وحدت اپنے معروض کی وحدت کے ساتھ لازمی ربط رکھتی ہے۔ وحدت شعور کی خاص مثالوں کی حیثیت سے ہم اس ربط کو لیتے ہیں، جو ایک خواہش اور اس کی تشفی ہیں، یا ایک سوال کے دریافت کرنے اور اس کا جواب پانے میں ہے۔ خواہش اور اس تشفی کے تسلسل سے اس امر کا پتا چلتا ہے، کہ جو کچھ حاصل ہوا ہے، وہ اس شئے کے مطابق سمجھا جاتا ہے، جس کی خواہش تھی۔ اسی طرح وہ سوال جس کا جواب دیا گیا ہے، اس سوال کے مطابق ہونا چاہیئے جو پوچھا گیا تھا۔ عام طور پر نفسی عمل کو ایک اور مسلسل، صرف معروض کی مسلّمہ عینیت کی بنا پر سمجھا جاتا ہے: میں صرف اس حد تک ایک ہوں، جس حد تک میری دنیا ایک ہے۔

نفسی عمل کے اسباب و شرائط

۷ اب ہم اُن سوالوں میں سے جن سے ہم نے آغاز بحث کیا تھا، تیسرے سوال پر پہنچ گئے ہیں۔ نفسیات نفسی حالتوں کے واقع ہونے کے اسباب و شرائط کی تحقیق کرتی ہے۔

یہ اسباب و شرائط کیا ہیں؟

ایک حد تک تو یہ خود نفسی ہوتے ہیں۔ یہ خود عمل شعور کے اندر آتے ہیں۔ شعوری زندگی ایسی تدریجی تکمیل ہے، جس میں پہلی منزلیں، بعد کی منزلوں کی

بنیاد ہوتی ہیں، اور بعد کی منزلیں پہلی منزلوں کو فرض کرتی ہیں ۔ مگر یہ داخلی ترقی خود اپنے لیے کافی نہیں ہوتی ۔ اس کے لیے بہت سے امدادی اسباب و شرائط کی ضرورت ہوتی ہے، جو خود نفسی نہیں ہوتے ۔ انفرادی شعور کی روانی ایک خاص جسمانی عضویہ سے نہایت ہی قریبی تعلق رکھتی ہے، جس میں حس و حرکت کے آلات ہوتے ہیں، اور یہ ہر آن اس کے تابع رہتی ہے ۔ ان جسمانی اسباب و شرائط کے بغیر نفسیاتی نفسی عمل کی باقاعدہ توجیہ نہیں کرسکتا ۔ وہ ہر قدم پر نفسی یا ذہنی رجحانات کا بھی لحاظ رکھنے پر مجبور ہوتا ہے، جو موروثی اور اکتسابی دونوں طرح کے ہوسکتے ہیں ۔

پس کسی لمحے میں ہمیں فی الحقیقت جو تجربہ ہوتا ہے، اس کا تعین ایسے حالات سے ہوتا ہے، جو خود حقیقی تجربہ نہیں ہوتے، بلکہ سابقہ تجربات کے اثرات مابعد ہوتے ہیں ۔ آج میں ایک شخص کو اس لیے پہچانتا ہوں، کہ میں اس سے کل ملا تھا، اگرچہ یہ ممکن ہے کہ کل سے آج تک جو وقفہ گذرا ہے، اس دوران میں میں نے اس کا خیال نہ کیا ہو ۔ اس کی وجہ صرف یہ ہوسکتی ہے، کہ میرے کل کے تجربے نے اپنے بعد ایک ایسا اثر چھوڑا ہے، جو درمیانی وقفے میں باقی رہا ہے، اور میرے موجودہ تجربے کو متعین کرتا ہے ۔ یہ بقیہ اثر اکتسابی رجحان ہوتا ہے ۔

معمولی بول چال میں جنھیں دوستی اور دشمنی کہا جاتا ہے، وہ بھی حقیقی نفسی عمل نہیں، بلکہ پیچیدہ قسم کے اکتسابی رجحانات ہوتے ہیں ۔ دوستی میں اس قسم کے حقیقی نفسی عمل داخل ہوتے ہیں، کسی شخص کی خوشحالی پر خوش ہونا، اس کی مصیبت سے رنجیدہ ہونا، اس سے مل کر خوش ہونا، اس سے جدائی پر متاسف ہونا وغیرہ ۔ لیکن یہ نفسی حالتیں مستقل دوستانہ رجحان کے محض جزئی اور آنی مظاہر ہیں ۔ اور رجحان دوستی حقیقی جذبے کی ان مختلف صورتوں کی پائیدار حالت ہے ۔

خاص خاص اشخاص سے اس قسم کی دوستی اور دشمنی اکتسابی رجحانات کی مثالیں ہیں، جن کو مسٹر شینڈ نے "عواطف" کے نام سے

موسوم کیا ہے۔ مگر وہ رجحانات جو خلقی ہوتے ہیں اور عام طور پر کل انسانوں میں پائے جاتے ہیں، ان کو عموماً جبلتیں کہا جاتا ہے۔ ایک معنی میں تو انسان کی جبلتیں اس کے عواطف کی بنیاد ہوتی ہیں۔ ایسی خاص استعدادیں جو خلقی ہوتی ہیں، مگر جن کے لحاظ سے افراد میں فرق ہوتا ہے (جیسے موزارٹ کی استعداد موسیقی) وہ بھی موروثی ہوتی ہیں۔

رجحانات پر نفسیاتی تین طرح غور کر سکتا ہے۔ اولاً وہ ان کو اس انداز سے جانتا ہے، جس کے مطابق یہ نفسی عمل کا تعین کرنے یا عمل کرتے ہیں۔ اسی نقطۂ نظر سے وہ شروع میں ان کا وجود فرض کرتا ہے۔ اس لحاظ سے یہ نفسی عمل کے منتقل امکان ہوتے ہیں مگر درحقیقت انھیں اس سے زیادہ ہونا چاہیئے۔ امکانِ محض تو کچھ بھی نہیں ہوتا۔ امکان کی بنا حقیقی وجود کی ساخت پر ہونی چاہیئے۔ نفسی رجحان کس قسم کا وجود حقیقی رکھتا ہے؟ اسے بعض اوقات غیر شعوری حالت یا موضوع کا تغیر کہا جاتا ہے، اور موضوع کو ان غیر شعوری حالتوں یا تبدیلیوں کے مالک یا حامل کی حیثیت سے روح کہا جاتا ہے۔

اس کے خلاف مجھے کچھ نہیں کہنا ہے۔ ممکن ہے یہ دعویٰ اصل حقیقت سے اور بیانات کی نسبت زیادہ قریب ہو۔ مگر روح کا تصور نفسیاتی کی مدد نہیں کرتا۔ اس کے پاس اس کے متعلق واقفیت حاصل کرنے کے لئے کوئی ایسا مستقل ذریعہ نہیں ہے جو مفید ہو سکے۔ اس کے لیے تو لفظ روح درحقیقت نفسی رجحانات اور نفسی اعمال کے مجموعی نظام کا دوسرا نام ہے۔ لیکن اسے ایک اور نشان ملا ہے جو نسبتہً زیادہ مفید ہے۔ نفسی رجحانات اور نفسی اعمال دونوں کے عصبی مادے کی حالتوں میں عضویاتی متلازم ہوتے ہیں۔ عضویاتی رخ پر نفسی رجحان کی دماغ کے مادے میں مستقل تبدیلی سے نمائندگی ہوتی ہے۔ اسے عضویاتی رجحان کہنا چاہیئے۔ میں یہ نہیں کہتا کہ

عضویاتی رجحان نفسیاتی رجحان کے بعینہٖ مطابق ہے۔ لیکن دونوں میں ایسا تطابق پایا جاتا ہے، کہ نفسیاتی اغراض کے لحاظ سے انھیں بعینہٖ مطابق خیال کرنا بعض قیود و حدود کے ساتھ صحیح و جائز ہے۔

باب (۲)

طریقہ، اور معطیات کے ذرائع

نفسیات کا طریقہ نفسیات کا کام ہے، کہ نفسی عمل کی روانی اس کی مختلف اشکال صور و منازل اور ان کے اسباب و شرائط کی نسبت ایک باقاعدہ اور مربوط بیان پیش کرے۔ اس کے لئے تشریح تعمیم اور توجیہ کی ضرورت ہوگی۔

مرکب اور پیچیدہ عمل کی صورت میں تشریح میں تحلیل بھی شامل ہوتی ہے مرکب عمل کے عناصر ترکیبی کو پہچاننا اور ان کی صورت ترکیب کو متعین کرنا ہوتا ہے۔ ایسے سادہ اجزا سے بحث کرتے وقت، جن کی آئندہ تحلیل ممکن نہ ہو، ہمیں کم از کم ان کی ایک پہچان تو مقرر کرلینی چاہئے تاکہ ابہام نہ ہو۔ ہمیں ان کی اس طرح سے تعریف کرنی چاہئے کہ ان میں اور کسی اور شئے میں خلط نہ ہو۔ میں اس سے پہلے بتا چکا ہوں کہ موضوعی عمل سے کیا مراد ہے، یہ اسی طرح کی تعریف کی مثال ہے۔

تحلیل میں بعض اوقات ا اور ب دو ایسی چیزوں میں امتیاز کیا جاتا ہے، جو درحقیقت ایک دوسرے سے علحدہ ہوسکتی ہیں،

یعنی ا، ب کے بغیر ہو سکتا ہے اور ب ا کے بغیر۔ مثلاً تاریخوں کی ایک فہرست یاد کرنی ہے، اس میں ہر علیحدہ تاریخ کے یاد کرنے کے کئی علیحدہ فعل داخل ہیں، اور ان میں سے ہر ایک دوسرے کے بغیر واقع ہو سکتا ہے۔ بعض اوقات ا اور ب کی صرف شناخت ہو سکتی مگر یہ ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ مثلاً لذت والم کو ان کے درجۂ شدت سے جدا نہیں کیا جا سکتا۔ یہی بات تعین کرنے اور درجۂ تعین کی نسبت بھی کہی جا سکتی ہے۔ بعض اوقات ایسا ہوتا ہے کہ ا تو ب سے علیحدہ ہو سکتا ہے، مگر ب ا سے علیحدہ نہیں ہو سکتا۔ مثلاً یہ ممکن ہے کہ ایک دعوے کے معنی ہم سمجھتے ہوں، مگر اس پر یقین نہ کریں، مگر یہ ممکن نہیں کہ ہم اس پر سمجھے بغیر یقین کر لیں۔

تعمیم ہموجودیت اور تسلسل کی یکسانیوں کے بیان پر مشتمل ہوتی ہے۔ نفسیات میں یہ نفسی عمل کی مختلف صورتوں کے وقوع کی لازمی اور کافی یا صرف لازمی شرائط کے تعین پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس طرح سے جو شرائط متعین ہوتی ہیں، وہ کچھ تو خود نفسی زندگی کی روانی میں واقع ہوتی ہیں، اور کچھ اس سے باہر ہوتی ہیں۔

مثلاً سنگترے کا بصری ادراک کچھ تو آنکھ کی ساخت اور اس کی حرکت پر مبنی ہوتا ہے۔ لیکن آنکھ کی ساخت اور اس کی حرکت ہمارے جسمی نظام سے متعلق ہیں، نہ کہ شعوری زندگی سے۔ مگر سنگترے کا سنگترے کی حیثیت سے محض عینی حسوں کی بنا پر ادراک نہیں ہو سکتا۔ یہ بھی ضروری ہے، کہ ادراک کرنے والے کو اس سے پہلے ایسا شعوری تجربہ ہو چکا ہو، جس میں اس نے یہی نہیں کہ سنگتروں کو صرف دیکھا ہو، بلکہ ان کو ہاتھ میں بھی لیا ہو اور چکھا اور سونگھا بھی ہو۔ اس قسم کی شرائط اپنی ماہیت کے اعتبار سے نفسی ہیں۔

بہت سی معمولی نفسیاتی تعمیمات ضرب الامثال میں ملتی ہیں۔ مثلاً "دودھ کا جلا چھاچھ کو پھونک پھونک کر پیتا ہے"، جو گرجتے ہیں وہ برستے نہیں، پہلے دن کا نوکر ہرن مارے، قلاش کو گھوڑے پر بٹھا دو تو وہ شیطان سے بھی

لڑنے کے لئے چلا جائے گا خواہش خیال کی ماں ہے۔ گرنے سے پہلے غرور ہوتا ہے۔

توجیہ میں یہ ظاہر کیا جاتا ہے، کہ عام اصول نسبتہً خاص صورتوں میں کس طرح سے عمل کرتے ہیں جس کی بنا پر کیوں اور کیسے کا جواب دیا جاسکتا ہے، مثلاً ادراکِ مکان کے عام اصول کی بنیاد پر ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ سورج جب افق کے قریب ہوتا ہے، اس وقت کیوں بڑا معلوم ہوتا ہے یا چھپے ہوئے کاغذ پر دو خطوں کا درمیانی فصل اس وقت کیوں زیادہ معلوم ہوتا ہے، جب یہ مقابلتہً زیادہ روشن ہوتا ہے یا جذبہ اور عاطفت کے عام قوانین سے ابتدا کرکے ہم یہ بتا سکتے ہیں کہ جب محبت کی جگہ نفرت لے لیتی ہے تو نفرت اکثر اوقات اس وجہ سے زیادہ شدید ہوتی ہے کہ اس سے پہلے محبت ہوتی ہے۔

قوتِ توجیہ میں کسی حد تک صحیح طور پر پیشین گوئی کی قوت بھی داخل ہونی چاہئے۔ یہ قوت نفسیات میں محدود ہوتی ہے کیونکہ حیات ذہنی کے اسباب و شرائط بہت ہی پیچیدہ ہیں لیکن یہ مفقود نہیں ہوتی۔

مثلاً ہم یہ ثابت کرسکتے ہیں، کہ چھوٹے بچوں کی تعلیم میں بعض باغ الطفالی طریقوں کا کلی استعمال بچے کے تخیل کی ترقی کو روکے گا، اور ذکاوت کی عام سطح کو پست کردیگا۔ ہم یہ پیشین گوئی کرسکتے ہیں، کہ اگر وحشیوں کا ایسے تمدن کے ساتھ سابقہ رہے جسے وہ جذب نہ کرسکیں، تو اس کی وجہ سے اگر بحیثیت مجموعی نہیں تو بعض امور میں ضرور ان میں بد اخلاقی پیدا ہوجائے گی۔ ہم یہ پیشین گوئی کرسکتے ہیں کہ ایک جسم جسے مشاہدہ کرنے والا ایک خاص فاصلے سے ایک آنکھ سے دیکھتا ہے، اگر اس کی سطح پر روشنی اور سائے کی تقسیم میں تبدیلی پیدا کی جائے تو اس کی ظاہری شکل میں بھی تبدیلی واقع ہوجائے گی۔

اس قسم کی مثالیں بہت سی ہوسکتی ہیں، لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ اس قسم کی پیشین گوئی میں ہمیشہ مستثنیات بھی ہوتے ہیں اور ان کی وجہ ایسے عوامل کی موجودگی ہوتی ہے جو ان عاملوں کے خلاف عمل کرتے ہیں، جن پر پیشین گوئی مبنی ہوتی ہے۔ مثلاً روشنی اور سائے کی تقسیم کے رد و بدل سے ہم یہ نہیں کرسکتے کہ

کہ انسانی چہرہ محدب کی بجائے مقعر نظر آنے لگے۔ معمولی منظر یعنی چہرے کے ابھرے ہوئے دکھائی دینے کی عادت بہت زیادہ راسخ ہوتی ہے، اس لیے یہ ممکن نہیں ہے۔

معطیات کے ذرائع۔ نفسیاتی معطیات کے ذرائع بہت سے، اور مختلف ہیں، لیکن آخر میں ان کو تین عنوانوں کے تحت لایا جاسکتا ہے۔

(۱) تامل یا وہ توجہ جو ذہن خود اپنے اعمال پر کرتا ہے، (لاک)

(۲) دوسروں کے کردار سے ان کے نفسی اعمال کا استنباط۔

(۳) سابقہ ذہنی ترقی کے نتائج جو ان اعمال کا پتا دیتے ہیں، جن کے ذریعے سے یہ حاصل ہوتے ہیں۔

(۱) تامل کو بعض اوقات داخلی ادراک یا داخلی حاسہ کہا جاتا ہے لیکن اس سلسلے میں لفظِ حاسہ کا استعمال درحقیقت لغو ہے۔ جب میں ایک درخت کا ادراک کرتا ہوں، تو درخت ایک آلۂ حس یعنی آنکھ پر عمل کرتا ہے، اور اس طرح سے رنگ کی حسوں کا باعث ہوتا ہے۔ جب یہ دیکھتا ہوں کہ میں خواہش کر رہا ہوں، یا شک کر رہا ہوں، بے صبر ہوں، یا غصے میں ہوں تو یہ اعمال کسی آلۂ حس پر عمل نہیں کرتے، یا حس کے مماثل کسی شئے کو پیدا نہیں کرتے، لیکن اگرچہ یہ حسی ادراک نہیں ہے، مگر اسے ادراک کہنا بجا ہے۔ اجمالی طور پر ادراک کی اصل خصوصیت یہ ہے، کہ اس کا معروض حقیقۃً موجود ہوتا ہے، اور ایسے عامل کی حیثیت سے عمل کرتا ہے جس سے ہمارا اس معروض کا وقوف براہِ راست متعین ہوتا ہے۔

مثلاً جب میں ایک درخت کا ادراک کرتا ہوں، تو خود درخت حقیقی وجود کی حیثیت سے میرے وقوف کی تعیین میں آلاتِ حس پر عمل کر کے
حصہ لیتا ہے، اور اس طرح سے حسوں کا باعث ہوتا ہے۔ جب درخت نہیں ہوتا ۱۲
اور میں اس کا صرف خیال کرتا ہوں، تو یہ صورت نہیں ہوتی۔ اسی طرح سے میں ناکامی کو محسوس کرتا ہوں، اور اپنے احساس کی طرف متوجہ ہوتا ہوں، تو خود احساس جس طرح سے یہ اس لمحے میں موجود ہے، ایسا عامل ہوتا ہے، جو اپنی نسبت میرے فہم کو متعین کرتا ہے۔ اگر میں محض یہ خیال کروں کہ گذشتہ

زمانے میں احساس ناکامی کیسا معلوم ہوتا تھا، تو یہ صورت یہ نہ ہوگی۔
ادراک کے وقت جس شئے کا ادراک ہوتا ہے، اس کا حقیقی وجود اور عمل ہی ایسا عامل نہیں ہے، جس سے وقوف کا تعین ہوتا ہو، خواہ وہ شئے جس کا ادراک ہوتا ہے، مادی چیز ہو یا نفسی حالت ہو۔ جو اثر اس کو متعین کرتا ہے اس کے ساتھ سابقہ تجربہ، اور موجودہ لمحے کی جہت توجہ ہمیشہ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔ ایک پودے کے دیکھنے سے ایک نباتیاتی کو جو ادراک ہوتا ہے، وہ اس سے مختلف ہوتا ہے جو ایک تین برس کے بچے کو ہوسکتا ہے۔ اگرچہ دونوں کا بالکل ایک ہی طرح کی حسیں ہوں۔ احضار حسی کی تعبیر مختلف طور پر کی جاتی ہے، اور مختلف خصوصیات کی جانب توجہ ہوتی ہے۔ اسی طرح سے ایک تربیت یافتہ نفسیاتی کو خود اپنے غصے کا مشاہدہ کرنے سے جو ادراک ہوتا ہے، ممکن ہے، کہ وہ غیر تربیت یافتہ کے اسی ادراک سے مختلف ہو۔ مادی مظاہر اور نفسی اعمال دونوں کے مشاہدے میں، جو کچھ تمھیں ملتا ہے، اس کا انحصار اس پر ہوتا ہے کہ مشاہدے سے پہلے تم اپنے ساتھ کیا لاتے ہو۔ اس کا مدار ان سوالات پر ہوتا ہے، جو پہلے سے تمھارے دل میں ہوتے ہیں، اور تمھاری واضح وغیر واضح پیش بینیوں، مسلمات انتاجات یا تعبیروں پر ہوتا ہے۔ (۲) منطقی اعتبار سے علم ذات کو دوسروں کے علم کے مقابلے میں ایک قسم کا تقدم حاصل ہے۔ ہم دوسروں کے ذہنی مظاہر کی ترجمانی اپنے ذہنی اعمال کی تشکیل پر کرسکتے ہیں۔ لیکن جس طرح سے ان کا عملاً نشو ونما ہوتا ہے، اس سے ان دونوں قسم کے علموں کی قریب ترین متابعت ظاہر ہوتی ہے۔ علم ذات اور دوسروں کے علم کا نشو ونما در حقیقت ایک ہی عمل کے دو پہلو ہیں۔ زیادہ تر دوسروں کے ذہنوں میں جو کچھ ہو رہا ہے اس کے دریافت کرنے کی کوشش میں ہم اس طرف توجہ کرتے ہیں، کہ ہمارے ذہن میں کیا ہو رہا ہے۔ داخلی مشاہدے کو اس سے قوی ترین محرک اور رہنما ملتا ہے۔

اگرچہ پہلی بار دوسروں کے ذہنی اعمال کے اظہارات کی تعبیر منطقی طور پر خود اپنے اعمال ذہنی سے واقفیت فرض کرتی ہے، لیکن تعبیر کی کامیابی و ناکامی اپنے علم ذات کی صحت و جامعیت کے امتحان کا نہایت ہی اہم ذریعہ ہے، ۱۴

تعبیر کی کامیابی و ناکامی کی جانچ اس طرح سے ہوتی ہے کہ دیکھا جاتا ہے کہ آیا اس میں ان تمام متعلقہ واقعات پر احاطہ کرنے کی قوت ہے، جو مشاہدے اور اختبار سے باضابطہ اور معقول طور پر حاصل ہوئے ہیں۔ اگر ہم چھوٹے بچوں اور جانوروں کے کردار کی باقاعدہ اور مربوط توجیہ کر سکیں تو یہ ہماری نفسیاتی تمثیل کی (جو ہماری توجیہ کی بنیاد ہوتی ہے) بہترین تصدیق ہوگی۔ یہ کہنا کچھ بیجا نہیں ہے کہ جب تک بچے اور حیوانات ہمارے لئے راز نہفتہ ہیں، اس وقت تک پوری طرح سے ہم اپنے آپ کو نہیں سمجھتے۔

ذہنی زندگی تدریجی ترقی ہے۔ اس میں رفتہ رفتہ ہم ایسی چیزوں کا ادراک وتمثل یقین و ارادہ کرتے ہیں یا ایسی چیزوں کی خواہش کرتے ہیں یا ایسی چیزوں سے محبت یا نفرت کرنے لگتے ہیں، جو پہلے ہمارے ادراک تمثل یقین خواہش یا نفرت و محبت کی معروض نہ تھیں۔ جس حد تک شعور کے معروضی مافیہ کا یہ تدریجی نشوونما نفسی اعمال پر مبنی ہے، جو عام قوانین کے مطابق یا باضابطہ طور پر ہوتے ہیں، نفسیاتی کا فرض ہے کہ ان کی تحقیق کرے۔

فرض کرو ہمارے پاس ایک شخص کے خطوط ہیں، جنھیں اس نے چھ برس کی عمر سے لکھنا شروع کیا تھا، اور ستر برس کی عمر تک لکھتا رہا تھا۔ یہ تو ہم فرض کر سکتے ہیں، کہ ان خطوط میں، اس کے ذہنی اعمال کا کوئی بیان تو نہ ہوگا۔ فرض کرو کہ ان میں زیادہ تر ان چیزوں کا ذکر ہے جنھیں اس نے دیکھا یا سنا ہے، یا جنھیں وہ کرنا یا لینا چاہتا ہے، اور جو کچھ اس کے گرد و پیش ہوتا ہے، اس پر اس نے اظہار رائے کیا ہے یعنی اسے پسند یا ناپسند کیا ہے۔

نفسیاتی میلان کے ساتھ جو شخص ان کا مطالعہ کرے گا وہ فطرتاً اس ترقی کی نسبت جس کا ان سے اظہار ہوتا ہے، ایک مربوط نظریہ قائم کرنے کی کوشش کرے گا۔ ممکن ہے یہ محض سوانحی ہو۔ ممکن ہے کہ یہ اس خاص فرد کی ذہنی تاریخ کا کم و بیش باقاعدہ بیان ہو۔ لیکن خطوط کے پڑھنے والا تعمیم کی بھی کوشش کر سکتا ہے۔ ممکن ہے کہ اس کے سامنے جو خاص صورت ہے، اس سے وہ ذہنی نشوونما کی ایسی صورتیں یا اصول، دریافت کرے جو اس خاص صورت کے علاوہ بھی صحیح ثابت ہوں۔ جس حد تک وہ اس طرح سے تعمیم کرتا ہے، نفسیات کے علاقہ میں داخل ہو جاتا ہے۔

یہ مثال ایک فرد واحد کی ذہنی ترقی کے دور سے ماخوذ ہے۔ لیکن نفسیات کے لیے اس قسم کے
۱۴ اہم ترین معطیات ایسے ذہنی اعمال کے نتائج ہوتے ہیں، جو پورے معاشرے اور بعض صورتوں میں تمام تندرست انسانوں میں عام ہوتے ہیں۔

مثلاً گرد و پیش کی مادی اشیا اور اعمال کی بنیاد کا احضار، اپنی بعض عام خصوصیات کے اعتبار سے سب انسانوں کے لیے ایک ہی ہوتا ہے۔ مشہور منطقی سگوارٹ کہتے ہیں، کہ "ہم سب ایک ہی طرح کی اشیا کو ایک ہی مکان اور ایک ہی طرح کے اضافاتِ مکانی کے ساتھ سمجھتے اور پہچانتے ہیں، اور جس طرح سے ہم اپنے تجربات کو زمانے کے ساتھ ربط دیتے ہیں، اس میں بھی ہم سب متفق ہوتے ہیں اور ایک ہی طرح کی مشابہتوں اور فرقوں کو پہچانتے ہیں۔" ہم جانتے ہیں کہ یہ عالم جو تمام صحیح و تندرست بالغوں کی مشترکہ ملک ہے، چھوٹے بچے کے شعور کے لیے موجود نہیں ہوتا۔ چھوٹے بچے کا اضافاتِ مکانی کا فہم بہت ہی مبہم ہوتا ہے، اور اضافاتِ زمانی کا فہم اس سے بھی زیادہ مبہم اُسے عالم کا ایسا فہم جس میں زمان و مکان کی ترتیب ہو، جیسے عالم کا ہم کو وقوف ہوتا ہے، نفسی اعمال کے طویل اور پیچیدہ سلاسل کے نتیجے کی حیثیت سے حاصل ہوتا ہے، اور اس وجہ سے یہ ایک نفسیاتی مسئلہ ہے۔ لیکن نتیجے کا وجود اور اس کی ماہیت، اور یہ واقعہ کہ اب ہم سب ایسے عالم کو سمجھتے ہیں، نہایت ہی اہم معطیہ ہے، جس سے نفسیات اپنی جستجو کا آغاز کرتی ہے، اور جس تک اُسے اس عمل کی ماہیت کی نسبت، جس سے یہ نتیجہ حاصل ہوا ہے، اپنے مفروضوں کی جانچ پڑتال کے لئے بار بار لوٹنا پڑے گا۔

یہ بات تو ماننی پڑتی ہے، کہ نفسیات کے تصورات انتزاعات ہیں، جو اپنی سادگی کی بنا پر حقیقی تجربے کی پیچیدگی سے ہٹے ہوئے ہوتے ہیں۔ ہر علم کی طرح سے نفسیات کو اپنے مسائل کو سادہ بنانا پڑتا ہے۔ یہ مفروض یا حقیقی کی پوری پیچیدگیوں کو اسی طرح اپنے معطیات کے طور پر اختیار نہیں کر سکتی، جس طرح مکانیات طبیعیات یا عضویات میں نہیں ہو سکتا۔ لیکن اسے اس بارے میں ہمیشہ احتیاط کرنی پڑتی ہے، کہ کہیں اس کے انتزاعات سے ضرورت سے زیادہ مستقل حقیقت منسوب نہ ہو جائے۔ ایک اعتبار سے تو پیچیدہ و مرکب تجربے کی تحلیل سے اس کی مخصوص نوعیت برباد ہو جاتی ہے،

کیونکہ تجربہ اپنے اجزا کا مجموعہ محض نہیں ہوتا۔ ہم ایک نغمے کی اس طرح سے تحلیل کر سکتے ہیں، کہ یہ ایک خاص امتداد کے سروں کا زمانی تسلسل ہوتا ہے، جن کے درمیان بعض زمانی وقفے ہوتے ہیں۔ لیکن سروں اور ان کے درمیانی وقفوں کی فہرست بنا لینے کے بعد ہمیں یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم نے صرف نغمے کے حسی عناصر کو بیان کیا ہے، اور خود نغمے کو بیان نہیں کیا۔

۲۵ ائتلافیہ کا "تصور" ایک تجرید یا انتزاع تھا، جو بہت سی اغراض کے لئے مفید تھا لیکن جب انھوں نے فکر کو محض تصورات کے تسلسل سے ظاہر کرنے کی کوشش کی، تو وہ اس کی مجرد نوعیت کو بھول گئے۔ جب ولیم جیمس اور بعد کے نفسیاتیوں نے عملی فکر کو مسلسل حرکت کے طور پر بیان کیا، جس میں تصور یا تمثال صرف نسبتۃً ہی مستقل عنصر ہوتا ہے، تو نفسیاتی حقیقت کی طرف واپسی عمل میں آئی۔ تجرید نفسیات میں جائز تو ہے، مگر اسے حقیقی تجربے کی پیچیدگیوں کو نظر انداز نہ کرنا چاہیئے، اور نہ اس امر کو بھولنا چاہیئے کہ بیان زیادہ سے زیادہ اس پیچیدگی کے مطابق ہونا چاہیئے۔

١٦

باب ۳

موضوعی اعمال کی انتہائی تقسیم

اس باب کا مقصد یہ ہے کہ موضوعی عمل کی سب سے عام اور سب سے انتہائی صورتوں میں امتیاز کیا جائے۔ سوال یہ ہے کہ ایک شے کا شعور ہونے کی کون کونسی بالکل الگ الگ صورتیں ہو سکتی ہیں؟ اس کا عام طور پر یہ جواب دیا جاتا ہے کہ ایسی تین صورتیں ہیں۔ وقوف، احساس، طلب۔

وقوف کے ذیل میں ایک شے کا محض شعور کے سامنے آنا بھی داخل ہے اور اس کے علاوہ سوال یقین انکار شک وغیرہ کی حالتیں ہیں۔

حالت احساسی کے ذیل میں ایک شے سے خوشگوار یا غیر خوشگوار طور پر متاثر ہونا یا اس کے متعلق کسی جذبے کا محسوس کرنا داخل ہے مثلاً غصہ تعجب یا خوف۔

طلب کے ذیل میں ہر قسم کی محسوس اشتہا کوشش ہر طرح کی آرزو چاہ ہڑک خواہش و ارادہ داخل ہیں۔

کانٹ کے زمانے سے یہ تقسیم سہ گونہ رائج تھی۔ اس سے پہلے حالت احساسی کو علٰحدہ قسم نہیں بنایا گیا تھا، اور صرف دو اصلی عمل مانے جاتے تھے یعنی وقوف و طلب یا علم و ارادہ۔ کچھ عرصے سے قدیم تقسیم دوگانہ کی طرف لوٹنے کا رجحان

پھر پیدا ہو رہا ہے جس کی بنا پر احساس وطلب ایک ہی قسم قرار پائیں گے۔ یہ ظاہر ہے کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے بہت زیادہ مشابہ ہیں، اور ان میں سے کوئی بھی وقوف سے اس قدر مشابہت نہیں رکھتا۔ یہ بھی ظاہر ہے کہ ایک شے کے محض خیال اور اس کی حقیقت کے اقرار یا انکار میں اساسی فرق ہے۔ احساس و وقوف کے مابین یہی فرق ہے۔

بہترین تجویز یہ ہے کہ جامع ترین دوگونہ تقسیم کو اختیار کر لیا جائے یہ وقوف اور ۱۷
دلچسپی کی تقسیم ہے۔ وقوف کو سادہ فہم اور تصدیق میں پھر تقسیم کیا جا سکتا ہے اور دلچسپی کی طلب، اور حالت احساسی میں پھر تقسیم ہو سکتی ہے۔

وقوف: تصدیق، فہم سادہ

دلچسپی: طلب، حالت احساسی

فہم سادہ اور تصدیق۔ پہلے ہمیں فہم سادہ اور تصدیق[1] کے فرق پر غور کرنا چاہیئے۔ ایک قضیے کے معنی سمجھنے، اور اس کا یقین کرنے، اس سے انکار کرنے، اس پر شک و اعتراض کرنے میں فرق ہے۔ کسی شے کا خیال کرنا، اور اس کے وجود کی نسبت اقرار یا انکار کرنا، دو علٰحدہ باتیں ہیں۔

یہ امتیاز محض صوری ہی نہیں ہے۔ فہم سادہ اور تصدیق میں معمولی سا فرق نہیں ہے۔ یہ اس سے جزوی اور اضافی طور پر علٰحدہ بھی ہو سکتا ہے۔ "جزوی اور اضافی طور پر" کے لفظوں پر غور کر لینا ضروری ہے۔ میری یہ مراد نہیں ہے کہ کسی لمحے کی مجموعی موضوعی حالت صرف فہم سادہ ہو سکتی ہے، بلا اس کے کہ اس میں تصدیق کی کوئی آمیزش ہو۔ دوسری طرف یہ بھی ظاہر ہے کہ فہم سادہ کے بغیر کوئی تصدیق نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ فہم سادہ کے بغیر تصدیق کے معنی تو یہ ہوں گے کہ تصدیق تو کی جاتی ہے مگر تصدیق کرنے کے لئے کوئی شے نہیں ہے۔

اب میں فہم سادہ اور تصدیق کے ایک دوسرے سے جزواً اور اضافی طور پر علٰحدہ ہونے کی مثالیں دیتا ہوں۔

[1] یہ امتیاز منطق کی تمام کتابوں میں ملتا ہے، مگر یہ نفسیاتی نقطۂ نظر سے نہیں کیا جاتا۔

یہ ممکن ہے کہ مجھے ایک شئے سے دلچسپی ہو، بلا لحاظ اس کے کہ اس کا حقیقی وجود
ہے یا نہیں ہے مثلاً محض یہ خیال ایک اداکار پر ناگوار اثر ڈال سکتا ہے کہ کہیں اس پر
آوازیں نہ کسی جائیں۔ اور مضحکہ خیز صورت حال کے محض خیال سے ہنسی آسکتی ہے۔
فرض کرو کہ ایک شخص ایک تصویر کے حسن کو دیکھ کر مزے لے رہا ہے۔ اسے یہ علم
ہے، کہ تصویر درحقیقت موجود ہے، اور اس حد تک اس کی ذہنی حالت تصدیق یا یقین
کی ہے۔ لیکن یہ غیر مدون تصدیق شعور کے پائیں میں ہے، اس کو اس شخص کے مزے
لینے سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اسے تصویر کے حقیقی وجود سے دلچسپی نہیں، بلکہ اس کے
۱۸ محض احضار سے ہے۔ اگر یہ گرنے لگے، اور وہ ہاتھ پھیلا کر، اسے گرنے سے بچانا چاہے
تو دلچسپی میں تغیر ہوتا ہے، اور یہ فہم سادہ سے حقیقی وجود کی جانب مائل ہو جاتی ہے۔
روشنی میں ایسی ہی تبدیلی اس وقت ہوتی ہے جب وہ تصویر کی نسبت خالص
جمالیاتی تفکر سے اس کی خریداری کی طرف متوجہ ہوتا ہے۔

متخیلہ کی جولانی، مثلاً خیالی پلاؤ پکانے میں ہم اس بات کی کوشش نہیں کرتے،
کہ ہمارے خیالات حقیقت کے مطابق رہیں۔ اس قسم کی قیود کو بالائے طاق رکھ کر،
ہم معروض شعور کو جس شکل میں چاہیں ڈھال لیتے ہیں۔ جس حد تک ہمیں یہ آزادی
حاصل ہوتی ہے (اور یہ آزادی کامل طور پر تو کبھی حاصل نہیں ہوتی) معروض فہم سادہ
کا معروض ہوتا ہے، اور یقین انکار اعتراض یا شک کا معروض نہیں ہوتا۔ جس حد تک
محض تخیلی حالت باقی رہتی ہے، ہم اس کی حقیقت کا نہ تو اقرار کرتے ہیں، نہ انکار کرتے ہیں اور نہ
اس کی نسبت شک کرتے ہیں۔ اس قسم کے سوالات سے ہم صرف پرہیز کرتے ہیں۔

بولنے، پڑھنے، لکھنے اور خاموشی کے ساتھ سوچنے سے اس سے مختلف
قسم کی مثال اخذ کی جا سکتی ہے۔ الفاظ چھپی ہوئی یا لکھی ہوئی
علامات کی حیثیت سے یا بامعنی آوازوں کی حیثیت سے کسی نہ کسی طرح سے
ہمارے شعور کے سامنے ہوتے ہیں۔ لیکن معمولاً ہم ان کے متعلق تصدیقیں قائم
نہیں کیا کرتے۔ جس حد تک ہم تصدیق کرتے یا حکم لگاتے ہیں، ہمارا حکم الفاظ کے
معنی کی نسبت ہوتا ہے۔ بامعنی آوازوں، یا لکھی یا چھپی ہوئی علامتوں کی حیثیت سے
الفاظ زیادہ تر محض فہم سادہ کے معروض ہوتے ہیں۔

طلب اور حالت احساسی

طلب شعور طلبی کی خاص نوعیت (یعنی ہڑکنے، آرزو کرنے خواہش کرنے ارادہ کرنے وغیرہ) کی یہ علامت ہے، کہ اس کا اپنی تشفی یا تکمیل سے خاص تعلق ہوتا ہے، مثلاً بھوک کھانے سے دور ہو جاتی ہے استعجاب سوالوں کا جواب مل جانے کے بعد رفع ہو جاتا ہے۔ طلب اور طریقوں سے بھی عارضی یا مستقل طور پر دور ہو سکتی ہے۔ مثلاً دوسری دلچسپیاں اس کی جگہ لے سکتی ہیں یا یہ تکان کی بنا پر فنا ہو سکتی ہے، کیونکہ اسے مسلسل ناکامی ہوتی رہی ہے۔ مگر خود اس کی فطرت اصلی جس قسم کے انجام و اختتام کی طالب ہوتی ہے، وہ صرف اس وقت حاصل ہوتا ہے، جب اس کا اختتام خود اس کی تکمیل یا تشفی پر ہوتا ہے۔ اپنی تشفی کے بعد یہ اسی طرح سے مٹ جاتی ہے، جس طرح سے کہ ایک سوال اپنے جواب کے بعد مٹ جاتا ہے،
19 جس طرح سے ایک سوال اپنے جواب کے بعد سوال باقی نہیں رہتا اسی طرح سے جواب کے جاننے کی خواہش جب اور جس حد تک جواب کا علم ہو جاتا ہے، خواہش باقی نہیں رہتی۔

طلب اور اس کی تشفی شعور کے ایک ہی لمحہ میں نہیں ہو سکتے۔ ورنہ طلب شروع ہی سے تشفی میں ضم ہو کر زائل ہو جائے گی، اور اس کا احساس ہی نہ ہوگا۔ اس کے محسوس ہونے کے لیے یہ ضروری ہے، کہ تشفی کامل میں کم از کم جزواً تو تاخیر ہو۔ یہ دو طرح سے ممکن ہے۔

اول تو تشفی رفتہ رفتہ ہو سکتی ہے، جس کے معنی یہ ہیں کہ ہمیں تھوڑی تھوڑی کر کے سیری حاصل ہو رہی ہے، مگر ہر نوبت پر ایک حد تک غیر سیر بھی رہتے ہیں۔ فرض کرو کہ ہمیں بہت شدت کے ساتھ بھوک لگی ہے، اور کھانا کھانے کے لئے بیٹھتے ہیں، کھانا کھاتے وقت بھوک بتدریج رفع ہوتی ہے مگر محسوس یہ اب بھی ہوتی رہتی ہے اگرچہ اتنی شدت کے ساتھ محسوس نہیں ہوتی، یہاں تک کہ یہ بالکل رفع ہو جاتی ہے۔

اور سیری حاصل ہو جاتی ہے۔

دوسری صورت یہ ہے کہ ہم جزواً گرسنہ ہی نہ ہوں، بلکہ کامل سیری کے جانب بڑھ بھی نہ رہے ہوں۔ ہمیں ایسی حالت میں غذا کی شدید اشتہا محسوس ہو سکتی ہے، جب غذا نہ مل سکتی ہو۔ ہم کسی ایسی شے کے آرزومند ہو سکتے ہیں، جو بالکل دسترس سے باہر ہو مثلاً گذشتہ زمانے میں جس کام کو ہم کر چکے ہوں، اسے ان کیا کر دینا۔

ہماری فطرت کا طلبی رُخ فعلی ہے۔ طلبی شعور کے اصلی میدان کے پایۂ تکمیل تک پہنچنے کی بنا پر جو کچھ واقع ہوتا ہے، یا واقع ہونے سے قاصر رہتا ہے، اسے کسی حد تک ہماری فعلیت کا نتیجہ کہا جاتا ہے۔ کامیاب فعلیت شعوری کوشش یا شعوری مقصد کی تکمیل ہوتی ہے۔

طلب کی تشفی اور طلب کے معروض میں امتیاز کرنا ضروری ہے۔ شعور طلب کا معروض تشفی کی وہ شرائط ہوتی ہیں، جو موضوع کو ان کے حقیقی وقوع سے پہلے معلوم ہوتی ہیں۔ شرائط تشفی کا یہ خیال بیشں مختلف مدارج میں جزوی اور غیر معین ہو سکتا ہے۔ اس کے صحیح یا پُر فریب ہونے کے مختلف مدارج ہو سکتے ہیں۔ اگر اس بات کا پہلے کوئی خیال نہ ہو کہ ہم کیا چاہتے ہیں، تو صحیح معنی طلب نہ ہوگی، بلکہ زیادہ سے زیادہ کسی نہ کسی قسم کی بےچینی ہوگی۔ مگر یہ خیال نہایت ہی مبہم ہو سکتا ہے۔ کسی نہ کسی پتے کا ہونا ضروری ہے اگرچہ یہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو۔ تاکہ ہمارا کوشش کرنے والا شعور بالکل کور اور رہنمائی سے محروم نہ ہو۔

فرض کرو، ہم کسی شے کی نسبت کچھ جاننا چاہتے ہیں۔ اس سلسلے میں اگر ہم کسی خاص سوال سے ابتدا کرتے ہیں، تو ایک خاص جواب کی امید بھی کرتے ہیں۔ اگرچہ اس میں شک نہیں کہ پہلے سے ہم نہیں جانتے کہ وہ جواب کیا ہوگا۔ اگر جواب کا ہمیں پہلے سے علم ہو، تو ہم سنجیدگی کے ساتھ سوال ہی نہیں کر سکتے۔ اس حد تک جو کچھ ہم جانتے ہیں، اس کا ہمیں مبہم سا احساس ہوتا ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں رسمی سوال بھی نہیں ہوتا۔ لاعلمی یا پریشانی کا ایک مبہم سا احساس ہوتا ہے، جسے واضح طور پر بیان کرنا مشکل ہوتا ہے، ہم حیران ہوتے ہیں، لیکن یہ پتا نہیں چلتا کہ دشواری کہاں پر ہے۔ ایسا اکثر ان صورتوں میں ہوتا ہے، جب سوال غلط ہوتا ہے، اور اس کا جو جواب

ملتا ہے وہ کم و بیش غیر متعلق ہوتا ہے۔

یا فرض کرو کہ ایک تاجر اپنی کاروباری زندگی سے غیر مطمئن ہے، اور سکون و فرصت کی زندگی کا متمنی ہوتا ہے۔ لیکن جب اُسے یہ حاصل ہو جاتی ہے، تو اسے پتا چلتا ہے، کہ در حقیقت مجھے اس کی خواہش نہ تھی۔ اس سے تشفی نہیں ہوئی۔ پہلا خیال کچھ تو مبہم اور کچھ پر فریب تھا۔ عمل حصول میں بڑی حد تک تو ہمیں وہ چیز مل جاتی ہے، جو ہم چاہتے ہیں لیکن کبھی کبھی ہمیں یہ پتا چلتا ہے کہ جس چیز کی خواہش ہم نے فرض کر رکھی تھی، در حقیقت ہمیں وہ نہ تھی۔ تشفی کی کوشش میں طلبی عمل کو آزمائش و ناکامی سے سابقہ پڑتا ہے، اور یہ رفتہ رفتہ بہتر واقف اور زیادہ کامیاب آزمائشوں تک پہنچتا ہے،

معروض طلب کا فہم ہمیشہ حقیقی صورت حال میں تبدیلی کی حیثیت سے ہوتا ہے۔ حقیقی صورت حال کو تغیر پذیر سمجھا جاتا ہے۔ تبدیلی کا خیال یا تو صورت حال کی کسی پہلے سے موجود خصوصیت کے رفع ہو جانے کی حیثیت سے کیا جاتا ہے، یا کسی خصوصیت کے اضافے کی حیثیت سے، جو ابھی تک موجود نہیں ہے۔ جب اصل زور کسی موجود شے کے دفعیے پر ہوتا ہے، تو طلب کو نفرت کہتے ہیں۔ کراہت نفرت ناپسندیدگی افسوس مخالفت وغیرہ شعور ساعی کی سلبی جہت ہیں۔ جب اصل زور ایسی شے کے لانے کے لئے ہوتا ہے، جو پہلے سے موجود نہیں ہوتی، تو طلب کو اشتہا کہتے ہیں۔ خواہش آرزو تمنا وغیرہ اس کی خاص صورتیں ہیں۔

طلبی شعور کے مجموعی معروض میں دو حصے ہوتے ہیں (۱) جو شے غایت معلوم ہوتی ہے، (۲) جو شے وسیلہ معلوم ہوتی ہے۔ ہم حصول غایت کی خواہش یا اس کا ارادہ خود اس کی خاطر کرتے ہیں، مگر وسائل کی خواہش یا ان کا ارادہ اس لئے کرتے ہیں، کہ ان کے بغیر غایت کا حصول ناممکن ہے۔ وسایل بجائے خود کتنے ہی مکروہ کیوں نہ ہوں، ۲۱
مگر جس حد تک غایت کے لیے ضروری ہوتے ہیں، یہ معروض طلب کا جزو ہوتے ہیں۔ یہ معروض اس وقت تک نسبتاً مبہم اور نامکمل رہتا ہے، جب تک وسائل معین نہیں ہوتے۔ یہ بات پوری طرح سے ہم اسی وقت جانتے ہیں کہ ہمیں کس شے کی خواہش ہے۔ جب ہم یہ بھی جانتے ہیں کہ اسے کس طرح سے حاصل کر سکتے ہیں، یا صاف طور پر یہ سمجھ لیتے ہیں کہ یہ حاصل نہیں ہو سکتی۔

روشِ احساسی کی تمام مختلف صورتیں طلب کے ساتھ نہایت گہرا تعلق رکھتی ہیں ہم تین قسم کی صورتوں میں امتیاز کر سکتے ہیں۔

پہلی قسم کے تحت روشِ احساسی کی تمام وہ حالتیں آتی ہیں، جو ایک پہلے سے موجود طلب کی سوانح حیات کے اہم واقعات کی حیثیت سے عالمِ وجود میں آتی ہیں۔ اس ذیل میں ناکامی اور شکست کی تمام تکالیف اور کامیابی و کامرانی کی تمام لذتیں آتی ہیں۔ اور ان کے ساتھ غصہ، خوف، امید، مایوسی، فخر، کامیابی وغیرہ کے متلازم مخصوص جذبات بھی ہوتے ہیں۔ یہ احساسات طلبی میلانات کی تشفی یا عدمِ تشفی، تائید یا مخالفت کے لحاظ سے مختلف طور پر اور مختلف شدتوں کے ساتھ ہوتے ہیں۔ ایسی مثالوں میں یہ ظاہر ہے کہ طلب اور احساسی روش میں امتیاز ہو سکتا ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے کہ ان کا اختلاط بھی اس قدر گہرا ہوتا ہے، کہ یہ دونوں ایک ہی معلوم ہوتی ہیں۔

دوسری صورت میں احساسی روش اور طلب ایک ساتھ ہی ظاہر ہوتی ہیں۔ اس وجہ سے ہم ان میں سے کسی ایک سے تقدیم منسوب نہیں کر سکتے۔ ڈاڑھ کے درد میں ناگواری کا شعور، اور نفرت ایک ساتھ ہوتے ہیں۔ ان میں امتیاز کرنا بال کی کھال نکالنے کے مرادف معلوم ہوتا ہے۔ فہم عام ایسا نہیں کرتا۔ جب تک سکون حاصل کرنے کی کوئی کوشش نہیں کی جاتی، اُسے طلب کی موجودگی کے ماننے کا کوئی موقع نہیں ملتا۔ لیکن صحیح معنی میں نفرت کی طلبی روش شروع سے موجود ہوتی ہے، اور سکون حاصل کرنے کی کوشش اسی کا نشو و نما ہوتی ہے۔

تیسری قسم میں احساسی روش بطور خود موجود ہوتی ہے اور اس میں شعورِ طلب کی کوئی نمایاں آمیزش نہیں ہوتی۔ فرض کرو گرمی کا دن ہے، اور ہم ندی کے کنارے لیٹے ہوئے مناظر آوازوں اور خوشبوؤں کا لطف اٹھا رہے ہیں۔ یہاں پر بلاشبہ اپنے آپ اور اپنے ماحول کا ایک خوشگوار احساس تو یقیناً موجود ہے۔ لیکن کسی مخصوص طلب کا پتا چلانا ممکن ہے، کہ دشوار ہی نہیں بلکہ ناممکن ہو۔ ہماری حالت بالکل غیر فعلی معلوم ہوتی ہے۔ لیکن ایسے تجربات میں طلبی روش مناظر کے پیچھے پس گو یادگی بیدار رہتی ہے۔ اور اگر سیر ہونے سے پہلے لذت بخش حالات میں کسی طرح سے خلل واقع ہو، یا ان کا سلسلہ منقطع ہو جائے، تو یہ نمایاں ہونے کے لئے بالکل تیار رہتی ہے۔ مثلاً اگر دھوپ ۲۲

تکلیف دہ حد تک تیز ہو جائے، یا مکھیاں پریشان کرنے لگیں، یا کوئی شخص ہمارے اس لطف میں خلل انداز ہونے کی کوشش کرے۔

اس صورت میں لذت بخش حالت کے باقی رہتے ہوئے طلب کے ظاہر نہ ہونے کی وجہ یہ ہے، کہ یہ خود اپنی تشفی میں ضم ہوتی رہتی ہے۔ بالقوہ طلب تو ہر آن رہتی ہے، اور اسی کی نسبت سے روش احساس کو صحیح معنی میں دلچسپ کہا جاسکتا ہے۔ کیونکہ لفظ دلچسپی میں ہمیشہ ایسی تشفی کا حوالہ ہوتا ہے، جو ابھی پوری طرح سے حاصل نہیں ہوتی ہے۔ اس قسم کی مثالوں میں تشفی ایسی ہوتی ہے، جس میں بالقوہ طلب بھی ختم ہو جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر مراد سیری سے ہوتی ہے،۔ یعنی عمل کی وہ نوبت جس میں لذت بخش حالت کا جاری رہنا، باعث لذت نہ ہوگا بلکہ اس سے طبیعت اکتائے گی۔

اس نقطے پر ہمارا وقوف اور دلچسپی کے تعلق پر بحث کرنا بیجا نہ ہوگا۔ مگر میں نے اس بحث کو توجہ کے باب کے لئے اٹھا رکھا ہے۔ اس موضوع پر بحث کرنے سے پہلے جسم و نفس کے تعلق اور حس پر بحث کر لینا مناسب ہے۔ یہ اگلے دو بابوں کا موضوع ہیں۔

باب (۴) ۴۲

جسم و نفس

جسم و نفس کے ربط کی عام نوعیت

معمولی تجربے کے بہت سے معروف واقعات سے قطعی طور پر اس امر کا پتا چلتا ہے، کہ جسمی اور نفسی عمل میں کامل مطابقت ہے۔ جب میری جلد سے آگ کا شعلہ مس کرتا ہے، تو میں ایک خاص قسم کی تکلیف دہ حس محسوس کرتا ہوں۔ جب اپنی انگلی کو حرکت دینے کا ارادہ کرتا ہوں تو میری انگلی حرکت کرتی ہے۔ ذہنی پریشانی سے دردِ سر پیدا ہو سکتا ہے، اور ممکن ہے کہ میں دردِ سر کی وجہ سے ذہنی محنت نہ کر سکوں۔

حکمت شہادت کے حلقے کو ایسے واقعات تک وسعت دیتی ہے جو فہم عام کی وسعت رس سے باہر ہوتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ ان جسمانی اعمال میں جو انسان کی شعوری زندگی سے براہ راست تعلق رکھتے ہیں، اور ان میں جو اس سے صرف بالواسطہ تعلق رکھتے ہیں، امتیاز کرنے میں کامیاب ہو گئی ہے۔ نفسی اعمال کا ان امور سے براہ راست تعلق ہوتا ہے جو نظام عصبی میں واقع ہوتے ہیں، اور جو امور دیگر اعضاء و جوارح میں واقع ہوتے ہیں، ان سے صرف بالواسطہ تعلق ہوتا ہے۔

مرکزی نظام عصبی کا کام یہ ہے کہ ان مختلف اعمال کو قابو میں رکھے، اور ان کو ترکیب دے، جو جسم کے مختلف حصوں میں جاری رہتے ہیں۔ جسم کے مختلف حصوں سے ہیجان کی تسویقات یا لہریں درآیندہ عصبی ریشوں کے ذریعے سے نخاع اور دماغ تک آتی رہتی ہیں۔ اور جواب میں ان سے برآیندہ عصبی ریشوں کے ذریعے سے عضلات کی طرف تسویقات جاتی ہیں، جو جسم کے مختلف حصوں میں پھیلے ہوئے ہیں۔ اس طرح سے مرکزی نظام عصبی کی بدولت مختلف اعضا کا اتحاد عمل ممکن ہے۔ یہ ان میں باہم ربط پیدا کرکے انھیں ایک حرکی وحدت بناتا ہے۔ اس لیے نفسی اعمال اور نظام عصبی کے اعمال کے فوری تعلق کی وجہ سے بالواسطہ نفسی اعمال کا جسم کے باقی تمام حصوں سے تعلق پیدا ہو جاتا ہے۔

لیکن انسانوں کے نفسی اعمال براہ راست نظام عصبی کے تمام حصوں سے تعلق نہیں رکھتے بلکہ صرف اس حصے سے تعلق رکھتے ہیں، جو کاسۂ سر کے اندر ۲۴
واقع ہے۔ اور یہاں بھی قریبی تعلق زیادہ تر سب سے اوپر کے خاکستری عصبی مادہ سے معلوم ہوتا ہے جسے بڑے دماغ کا قشر کہتے ہیں۔ نفسی اعمال کے فوری مادی متلازم قشری یا دماغی اعمال ہوتے ہیں۔ اس تلازم کی صحیح نوعیت تو معلوم نہیں ہے لیکن نفسیاتی اغراض کے لیے نفسیاتی یا نفسی عصبی متوازیت کا مفروضہ واقعات کے بیان کرنے کا، جہاں تک ہم ان سے واقف ہیں سب سے آسان طریقہ ہے۔

اس مفروضے کی بنا پر ہم نفسی اور دماغی ربط کو محض تلازم یا اختلاف الوصف بالوصف کا ربط خیال کرتے ہیں۔ جب ایک نفسی عمل واقع ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ایک دماغی عمل بھی واقع ہوتا ہے۔ نفسی عمل کی نوعیت میں اگر تغیرات ہوتے ہیں، تو ٹھیک ان کے مطابق دماغی عمل کی نوعیت اور کسی دماغی عمل کے مقام میں بھی تغیرات ہوتے ہیں۔ مثلاً جب انگلی کے سرے کسی خارجی شے سے مس کرتے ہیں، اور ہمیں لمس کی حس ہوتی ہے، تو حسب ذیل واقعات پیش آتے ہیں۔ مس سے ہیجان کی ایک موج جلد کے نہایت ہی چھوٹے چھوٹے اختتامی آلات میں پیدا ہوتی ہے۔ یہ موج بعض درآیندہ ریشوں کے ذریعے سے نخاع کے اوپر چڑھنے والے عصبی قطعات کے ذریعے سے قشر دماغ تک جاتی ہے۔ یہاں اس سے مکثرات میں ایک تلاطم

برپا ہو جاتا ہے، اور اس کے ساتھ ہی وہ نفسی حالت جس کو میں کسی شے کے چھونے کا تجربہ کہتا ہوں عالم وجود میں آجاتی ہے۔ خارجی ہیج سے اس وقت تک لمسی حس نہیں ہو سکتی جب تک اس کے ساتھ ہی اور اسی فعل کے مطابق قشری اعمال برپا نہ ہو جائیں۔

اسی طرح سے جب میں اپنی انگلی کو حرکت دینے کا ارادہ کرتا ہوں، اور انگلی حرکت کرتی ہے، تو وہ نفسی حالت جسے میں ارادہ کہتا ہوں، میرے دماغ کے عصبی مادے کے ہیجان کے ساتھ ساتھ ہوتی ہے۔ یہ دماغی تلاطم ہیجان کی موجوں کو جاری کر دیتا ہے، جو آخرکار ان اعصاب تک پھیل جاتی ہیں جو ان عضلات تک جاتے ہیں، جو میری انگلی کو حرکت میں لاتے ہیں۔ متلازم قشری عمل کے بغیر ارادے سے انگلی متحرک نہ ہوگی۔ لیکن اسی اعتماد کے ساتھ ہم یہ ۲۵
نہیں کہہ سکتے کہ متلازم قشری عمل کبھی ارادے کے بغیر نہیں ہو سکتا۔ معمولاً تو اس قشری ہیج کے ساتھ جو انگلی کی حرکت پر منتج ہوتا ہے، ارادے کا تجربہ ہوتا ہے، لیکن انقطاع شخصیت کے حالات میں حرکتیں ہوتی ہیں۔ یہ ایسی حرکتیں ہوتی ہیں جن کی ابتدا قشر سے ہوتی ہے، مگر جس کا اصل شخصیت کو کوئی تجربہ نہیں ہوتا (اگرچہ یہ ممکن ہے کہ یہ ثانوی شخصیت کے تجربے کا جزو ہوں۔)

نفسی جسمی متوازیت کا مفروضہ جیسا کہ ہم کہہ چکے ہیں، واقعات کو اس طرح سے بیان کرنے کا ایک محض آسان طریقہ ہے، جس طرح سے کہ ہم ان کو جانتے ہیں۔ یہ قطعی صحت کا مدعی نہیں ہے۔ اور یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ اس سے کسی مابعد الطبیعیاتی نظریے کا پتا چلتا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ بھی نہ نکالنا چاہیئے کہ نفسی اعمال متلازم عصبی عمل کے نتائج یا ذیلی نتائج ہیں۔ میری رائے میں اس قسم کا خیال ناقابل برداشت لغویت کی طرف لیجاتا ہے۔ لیکن مابعد الطبیعیاتی مسئلے پر بحث کرنے کا یہ موقع نہیں ہے۔ نفسیاتی اعتبار سے ہماری دلچسپی کا باعث یہ ہے کہ نفسی جسمی متوازیت کا ضابطہ جن واقعات کو پیش کرتا ہے ان کی بنا پر نفسی اعمال کے حالات و شرائط کی نسبت بھی بہت کچھ مفید علم حاصل ہو جاتا ہے، اور یہ کسی حد تک ان اعمال کی نوعیت کے سمجھنے میں ہماری مدد کرتے ہیں۔

اعلیٰ اور ادنیٰ عصبی انتظامات | اب ذہنی اور عصبی واقعات کی عام

مطابقت کے بعض اہم پہلوؤں پر غور کرتے ہیں (۱) اعلیٰ اور ادنیٰ نفسی اعمال کے فرق کا اعلیٰ اور ادنیٰ عصبی ترتیبات کے مطابق ہونا۔ (۲) نفسی میلانات کا عضوی میلانات کے ساتھ توازن۔

ادنیٰ عصبی انتظامات کا بلند تر عصبی انتظامات سے تعلق ہے، کیونکہ عام طور پر نظام عصبی باقی جسم سے تعلق رکھتا ہے۔ نظام عصبی وحدت پیدا کرنے والا مرکز ہے، اور یہ مختلف ترکیبات کے ساتھ ان اعمال کو مربوط کرتا ہے، جو دوسرے اعضا میں جاری رہتے ہیں۔ اسی طرح سے نسبتہً بلند عصبی انتظام نسبتہً ادنیٰ عصبی انتظامات کے عمل کو مرتب اور مربوط کرتا ہے۔ ادنیٰ عصبی انتظامات کے افعال بجائے خود ایک دوسرے سے کسی حد تک منقطع اور الگ تھلگ ہوتے ہیں۔ باقی نظام ۲۶
عصبی کی نسبت سے دماغ کی عصبی تنظیمات بلند تر درجے کی ہیں۔

یہ بات مشہور ہے کہ جس مینڈک کے دماغی نصف کرے نکال لیے جاتے ہیں، اس سے مناسب مہیجوں کے ذریعے سے تقریباً تمام وہ حرکات کرائی جا سکتی ہیں، جو ایک صحیح وسالم مینڈک کر سکتا ہے "جب اسے پانی میں ڈال دیا جاتا ہے، تو یہ تیرنے لگتا ہے، اور جب تک تھک نہیں جاتا، برابر تیرتا رہتا ہے، اگر اسے الٹ دیا جاتا ہے، تو یہ پھر اپنی قدرتی حالت میں آ جاتا ہے۔ اگر اس کے پہلوؤں کو آہستہ آہستہ تھپکا جاتا ہے تو یہ ٹراتا ہے، اور ہر بار تھپکنے پر یہ اس قدر باقاعدگی کے ساتھ ٹراتا ہے، کہ اس سے تقریباً ایک آلۂ موسیقی کا سا کام لیا جا سکتا ہے۔" بے سر کا مینڈک وہ تمام ابتدائی حرکتیں کر سکتا ہے جو اس کی بقا کے لئے ضروری ہوتی ہیں۔ لیکن یہ حرکتیں ایک دوسرے سے الگ ہوتی ہیں۔ مختلف حالات کے جواب میں ان میں مختلف طور پر ترکیب اور مطابقت ہوتی ہے۔

پورا نظام عصبی مع دماغ کے اسی طور پر منظم معلوم ہوتا ہے۔ ادنیٰ عصبی انتظامات پر اعلیٰ عصبی انتظامات قابو رکھتے ہیں اور ان کے عمل کو مربوط کرتے ہیں اور پھر ان انتظامات پر ان سے اور زیادہ بلند انتظامات اسی طرح سے قابو رکھتے ہیں۔ جب ایک آدمی تیرنا یا سارنگی بجانا سیکھتا ہے، تو اس کے لئے جن حرکتوں کی علیحدہ علیحدہ ضرورت ہوتی ہے ان کا انتظام اس کے پہلے سے موجود عصبی تنظیم کے اندر ہوتا ہے۔ اسے جس چیز کے حاصل کرنے کی ضرورت ہے وہ ان ابتدائی حرکتوں کی مناسب ترکیب

اور تطابق ہے تاکہ یہ ایک ساتھ اور یکے بعد دیگرے ترتیب کے ساتھ ہو سکیں۔ اس کے حاصل کرنے کے لئے بلند تر عصبی انتظام کے قایم ہونے کی ضرورت ہوتی ہے، جو نسبتہً ادنیٰ عصبی کل پرزوں کے عمل کو مربوط کرتا ہے، اور انھیں اپنے آلات کے طور پر استعمال کرتا ہے۔ اسی طرح سے الفاظ کے تلفظ کا ایک خاص عصبی انتظام سے تعلق ہے، جو زبان اور حلق کی حرکتوں کو مختلف طور پر ربط و ترکیب دیتا ہے۔

عام طور پر نسبتہً ادنیٰ عصبی انتظامات اعلیٰ انتظامات کے مقابلے میں زیادہ پائیدار تنظیم رکھتے ہیں، ان کی صورت عمل کم و بیش مقرر اور یکساں ہوتی ہے، اور حالات کے تغیر کے ساتھ روداتِ عمل کے متغیر کرنے کی قابلیت کم ہوتی ہے۔ بے دماغ مینڈک میں ہر مہیج مناسب حرکت پیدا کرتا ہے اور ہمیشہ وہی حرکت ظہور میں آتی ہے، برخلاف اس کے صحیح و سالم مینڈک کی نسبت کسی قسم کی پیشن گوئی
کرنا ناممکن ہے، حتیٰ کہ یہ بھی نہیں کہہ سکتے، کہ مہیج کے عاید کرنے سے کوئی نتیجہ ہوگا ۲۷
بھی یا نہیں۔

عصبی تنظیم میں اعلیٰ اور ادنیٰ کا یہ امتیاز نفسی اعمال میں اعلیٰ اور ادنیٰ کے کے اسی قسم کے امتیاز کے ساتھ تلازم رکھتا ہے۔ سارنگی بجانا، کسی علیحدہ ابتدائی حرکت کے عمل میں لانے سے، جو اس میں ترکیب پاتی ہے، بلند تر ذہنی عمل ہے۔ ایسے نظریے کا انکشاف جو بہت سے الگ الگ واقعات کو ایک اصول کی وحدت میں مربوط کرتا ہو، چند نسبتہً علیحدہ علیحدہ واقعات کے فہم سے بلند تر درجے کا ذہنی عمل ہے۔ چند رسمی افعال کو ایک غایت یا اصول کردار کے تابع کرکے باضابطہ ترکیب دینا، اسی قسم کے افعال کو متفرق طور پر اور تسویق وقتی کے لحاظ سے انجام دینے سے زیادہ بلند مرتبے کا نفسی عمل ہے جس حد تک نفسی عمل بلند درجے کا ہوتا ہے اسی حد تک متلازم عصبی عمل بھی بلند ہوتا ہے۔

نشہ آور ادویات کا نظام عصبی پر جو تدریجی عمل ہوتا ہے، اس سے یہ بات بہت عمدگی سے سمجھ میں آجائے گی۔ بلند ترین عصبی انتظامات کا نظم چونکہ سب سے کم مستحکم ہوتا ہے، اس لیے وہ سب سے پہلے متاثر ہوتے ہیں، اور پھر

تدریج ادنیٰ انتظامات متاثر ہوتے جاتے ہیں۔ مثال کے طور پر الکوہل کے اثر کو لو۔ اس کی اولین نمایاں علامت یہ ہوتی ہے کہ شعورِ ذات گھٹ جاتا ہے۔ ایک مشہور بات ہے کہ خفیف سے الکوہل کے نشہ میں ایک شخص جرأت کے ساتھ ایسی باتیں کر اور کہہ گزرتا ہے جن سے وہ معمولی حالت میں اس خیال سے پرہیز کرتا کہ دوسرے اس کے متعلق کیا کہیں گے۔ اس حالت میں ممکن ہے کہ وہ زیادہ روانی سے اور زیادہ لچھے دار باتیں کرنے لگے۔ لیکن جیسے جیسے الکوہل کا اثر نظامِ عصبی پر بڑھتا جاتا ہے، تسلسلِ فکر کی قوت کم ہوتی جاتی ہے۔ گفتگو میں پہلے کے مقابلے میں ربط کم ہو جاتا ہے، اگرچہ یہ کبھی کبھی لچھے دار ہو سکتی ہے۔

جب نشہ اس سے اور آگے بڑھتا ہے، تو بے ربطی اور حلقے کا محدود ہونا اور بھی نمایاں ہو جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ شخص بار بار اس قسم کی حرکتیں کرے جیسے کہ ہاتھ ملانا، ایک سوال کا بار بار دریافت کرنا، اور اسے یہ یاد نہ آئے کہ ابھی ابھی وہ یہی عمل کر چکا ہے۔ زیادہ لطیف حرکات یعنی وہ جن کے لیے صحیح ربط و توجہ کی ضرورت ہوتی ہے اب ممکن نہیں ہوتیں۔

اس سے بھی زیادہ نشہ کی حالت میں اس قسم کے افعال جیسے کہ چلنا، میں دھڑ کے توازن کے قائم نہ رہنے اور مرتب حرکات کے ناقابل ہونے کی وجہ سے عمل میں نہیں آسکتے۔ لیکن چلنے میں جو خاص اضطراری عنصر ہوتا ہے، یعنی ٹانگوں کی باقاعدہ حرکت اب بھی ہو سکتی ہے۔ کیوں کہ اگر اسے دونوں طرف سے تھام لیا جائے تو وہ اب بھی اچھی طرح سے چل سکتا ہے۔ اس کے بعد مدہوشی کی نوبت آتی ہے۔

اس بحث کے ختم کرنے سے پہلے میں ایک بات پر زور دینا چاہتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ عضویاتی شہادت ائتلافیت کے خلاف ہے۔ ائتلافیہ کے نزدیک اعلیٰ ذہنی اعمال ادنیٰ ذہنی اعمال کی ترکیب و امتزاج کا نتیجہ ہیں۔ مثلاً ایک شے کا ادراک حسوں کا محض ایک مرکب خیال کیا جاتا ہے۔ اسے محض ایسی حسیں خیال کیا جاتا ہے جو ایک جتھے یا گچھے میں ترکیب پا جاتی ہیں۔ مگر ہم یہ دیکھ چکے ہیں، کہ ادنیٰ عصبی اعمال کی ترکیب نسبتہً نئے اور ممیز عصبی انتظامات پر مبنی ہوتی ہے،

نفسی طبیعی متوازیت کے اصول کی رو سے، اس کے معنی یہ ہونے چاہئیں کہ ادنیٰ ذہنی عمل کا اعلیٰ وحدت میں ترکیب پانا، نسبتہً نئے اور ممیز ذہنی عمل پر مبنی ہے۔ اعلیٰ ذہنی عمل کے ساتھ ادنیٰ ذہنی عمل ضرور ترکیب پاجاتا ہے، لیکن ترکیب کے بعد یہ محض ادنیٰ نہیں رہتا، بلکہ یہ تو ان کی وحدت کا مرکز ربط بن جاتا ہے۔

جسمانی ضرر اور دماغی بیماری سے تلازم کی شہادت

دماغ کو ضرر پہنچ جانے یا دماغ کی بیماری سے ذہنی اعمال میں خلل واقع ہوسکتا ہے۔ ایسی بیماری سے جو پوری قشری سطح پر پھیلی ہوئی ہو، عام ذہنی اختلال پیدا ہوسکتا ہے۔ اس کے برعکس اگر چوٹ تھوڑی ہو تو اس سے ممکن ہے کہ خاص اعمال و افعال یا خاص قسم
کے حسی تجربے زائل ہو جائیں۔ قشر دماغ کے خاص خاص حصوں کے متضرر ہونے سے ۷
جو نتائج ہوتے ہیں، ان کا جنگ عظیم کے دوران میں سر کے زخموں میں بہت احتیاط سے مطالعہ کیا گیا، اور اس کی وجہ سے علم میں بہت کچھ اضافہ ہوا ہے۔

دماغ کی سطح کا بغور مطالعہ کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ تلفیفی یا سلوٹیں
پڑے ہوئے خاکستری مادے پر مشتمل ہے۔ یہی قشر دماغ ہے۔ یہ جیسا کہ ہم پہلے بیان ۲۹
کر چکے ہیں، شعور کا اصل عضو معلوم ہوتا ہے۔ دماغ کا جو حصہ قشر کے نیچے ہے، اس کا رنگ سفید ہے، اور یہ لاتعداد عصبی ریشوں پر مشتمل ہوتا ہے، جن میں سے بعض قشر کا جسم کے بیرونی حصے سے تعلق پیدا کرتے ہیں، اور بعض قشر کے مختلف حصوں کا قشر کے دوسرے حصوں سے تعلق پیدا کرتے ہیں۔ شعوری کردار کے نہایت ہی مربوط افعال اور نفسی اعمال کے پیچیدہ روابط جو بظاہر سادہ فعل فکر میں ہوتے ہیں، ربط پیدا کرنے والے عصبیوں کے اسی نظام کی بنا پر ممکن ہوتا ہے، جن کی وجہ سے قشر دماغ ایک مربوط کل کی حیثیت سے عمل کرنے لگتا ہے۔ وحدت شعور قشر دماغ کے اندرونی روابط میں اپنا عضویاتی متلازم رکھتی ہے۔

ذہنی زندگی کا عام اختلال جو قشر کے وسیع ضرر کی بنا پر ہوتا ہے، اس کی مثال کی حیثیت سے ہم چار عنوانات پر بحث کرسکتے ہیں۔ (۱) عام فراموشی حافظے کا بطلان جو عموماً بڑھاپے اور دماغ کی بعض بیماریوں میں پایا جاتا ہے۔ دماغی سطح

کے مقامی ضرروں سے جو خاص خاص اعمال و افعال کو نقصان پہونچتا ہے، اس کی مثالیں حسب ذیل ہیں (۲) فالج یا قوت حرکت کا باطل ہو جانا (۳) بے حسی یا حسی قوتوں کا زائل ہو جانا۔ (۴) ایسے پیچیدہ وظائف کا اختلال جیسے گفتگو میں الفاظ کا استعمال۔

(۱) بڑھاپے میں ذہن کی گذشتہ تجربات کے یاد رکھنے کی قوت زائل ہو جاتی ہے قریبی واقعات کے یاد رکھنے کی قوت عموماً زیادہ نمایاں طور پر باطل ہو جاتی ہے۔ اس طرح سے احیا اور اندراج کے دونوں وظائف میں خلل واقع ہو جاتا ہے، مگر اندراج میں خرابی زیادہ مکمل ہوتی ہے۔ بوڑھا آدمی کل کے واقعات کی نسبت ابتدائی زندگی کے واقعات زیادہ اچھی طرح سے یاد رکھتا ہے۔ چونکہ قریبی ماضی کے واقعات یاد رکھنے کی قوت زمان و مکان کی جہت کے صحیح تعین کے لیے ضروری ہوتی ہے اس لئے یہ تعین جہت بڑھاپے میں کم و بیش زائل ہو جاتا ہے۔ اس حالت میں پریشانی کی سی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، اور مریض یہ نہیں جانتا کہ وہ کہاں ہے، یا مہینے کا کون سا دن ہے، یا دن کا کون سا وقت ہے۔ وہ گفتگو کو جاری نہیں رکھ سکتا کیونکہ اسے یہ یاد نہیں رہتا کہ اس سے ابھی ابھی کیا کہا گیا تھا، اور ممکن ہے کہ جملے کے ختم کرنے سے پہلے وہ یہ بھول جائے کہ اس نے کیا کہنا شروع کیا تھا۔

یہ دیکھا گیا ہے، کہ قوت کا یہ بطلان ان انحطاطی تغیرات کے منضائف ہوتا ہے، جو کل دماغی قشر پر وسیع ہوتے ہیں۔ اسی قسم کی علامات اس وقت پائی جاتی ہیں، جب قشری سطح کو بیماری کی بناپر ایسا ہی نقصان پہونچ جاتا ہے۔ ۳۴
اس قسم کی تمام صورتوں میں نتیجہ بطلان حافظہ ہی نہیں ہوتا۔ دماغی سطح کے جن رقبوں کا حرکت اور حس سے تعلق ہوتا ہے، وہ بھی متاثر ہوتے ہیں، جس کی وجہ سے حرکت اور ادراک میں بھی خلل واقع ہوتا ہے۔

اوپر جس قسم کی صورتیں بیان کی گئی ہیں، ان میں اور اُن جزئی یا کلی بطلان حافظہ کی صورتوں میں، جن کی بنیاد عضویاتی نہیں بلکہ نفسیاتی ہوتی ہے، نہایت احتیاط سے فرق کرنا چاہیے۔ تبادلۂ شخصیت کی حالتوں میں بھی ایسا معلوم ہوتا ہے ایک خاص واقعے کی حد تک حافظہ بالکل زائل ہو گیا ہے۔

ایک مثال دوگونہ شخصیت کی ولیم جیمس نے اپنی کتاب اصول نفسیات میں بیان کی ہے۔ یہ میری رینالڈس کا واقعہ ہے۔ اس کی عمر اٹھارہ سال کی تھی، کہ ایک روز طویل نیند کے بعد جو وہ بیدار ہوئی، تو اسے اپنی گذشتہ زندگی کی کوئی بات یاد نہ تھی۔ اسے اپنے والدین اجنبی معلوم ہوئے، اور اسے لکھنا پڑھنا از سر نو سیکھنا پڑا۔ ایسی صورتوں میں دماغ کے اندر کوئی محسوس ضرر نہیں پایا جاتا۔ اور بطلان حافظہ کی یہ وجہ معلوم ہوتی ہے کہ شخصیت کی وحدت ٹوٹ جاتی ہے، یا شخصیت کا ارتباط زائل ہو جاتا ہے۔ اس کے معنی یہ ہوتے ہیں کہ ذہنی رجحانات کے مجموعے الگ الگ کام کرنے لگتے ہیں، اور ان کا عمل تجربے کے علیحدہ علیحدہ چشموں کا باعث ہوتا ہے۔ اخباروں میں کبھی کبھی بعض اشخاص کی نسبت خبریں آتی ہیں کہ وہ حافظے کے زائل ہو جانے کے مرض میں مبتلا پائے گئے۔ ان میں سے اکثر اشخاص وہ ہوتے ہیں، جو اسی قسم ذہنی انقراض شخصیت میں مبتلا ہوتے ہیں۔

اسی ذیل میں وہ مثالیں بھی آتی ہیں، جو حافظے کے خاص خاص ٹکڑوں کے زائل ہو جانے سے متعلق ہیں، یعنی وہ یاد جو ایک خاص واقعے سے متعلق ہوتے ہیں یا ایک خاص واقعے کے متعلق تمام یاد۔ یہ ظاہر ہے کہ ایسے شخص کی حالت کو جو ایک خاص دھکا دینے والے واقعے سے ذرا پہلے اور ذرا بعد کے تمام واقعات کو بھول جاتا ہے دماغ کے کسی مقامی ضرر سے منسوب نہیں کیا جا سکتا کیونکہ یادوں کا ایک خاص حلقہ دماغ کے ایک خاص حصے میں جمع نہیں ہوتا۔ یاد کے تمام افعال میں یہ یقینی معلوم ہوتا ہے کہ دماغ کے بہت سے حصوں کو دخل ہو۔ دماغ میں تمثالات کے گودام نہیں ہوتے جن میں یادواقعی پہلو بہ پہلو لکھی ہوئی ہوں، اور ایک مقامی ضرر سے ان میں سے بعض ضائع ہو جاتی ہوں اور بعض باقی رہ جاتی ہوں۔

(۲) لیکن دماغی سطح کے ایسے متعین حصے ہیں، جن کا کام یہ ہے، کہ خاص عضلی ۳۱
مجموعوں میں حرکت پیدا کریں، اور جن کے ضائع کر دینے سے وہ عضلات مفلوج ہو جاتے ہیں۔ یہ حرکی رقبہ انشقاق رولینڈ کے سامنے واقع ہے، جو دماغی سطح کے وسط میں نیچے کی طرف جاتا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ قشر کے چھوٹے سے حصے کے ضائع کر دینے کا فوری اثر بہت ہی عام قسم کا ہوتا ہے۔ مثلاً حرکی رقبے کے ایک چھوٹے سے حصے کو اگر اچانک نقصان پہنچ جائے تو اس سے عمل میں ایک عام نقصان واقع ہوتا ہے، جس میں

عام فالج بھی داخل ہے لیکن یہ اثر زائل ہو جاتا ہے، اور عضلات کے ایک محدود مجموعے کا فالج باقی رہتا ہے، جو دماغی ضرر کے وضع و مقام کے اختلاف کے اعتبار سے مختلف ہوتا ہے دماغ کے حرکی رقبے کا بالائی حصہ جسم کے مخالف پہلو کے نچلے عضلات کی حرکت سے متعلق معلوم ہوتا ہے۔ اس کے برخلاف سر میں جو عضلات ہیں، ان کی حرکتیں اسی پہلو کے قشری رقبے کے نچلے حصے کی فعلیت سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ بات شیرنگٹن کے مشاہدات حرکات سے ثابت ہوئی ہے، جو بے حس بنائے ہوئے لنگوروں کے اعضا پر قشر کے مختلف حصوں کو برقی اثر سے تہییج کر کے کئے گئے تھے۔ نیز یہ بات فالج کی ان قسموں کے مطالعے سے بھی ثابت ہوئی ہے، جو سر کے زخموں اور دماغ کی بیماریوں میں قشر دماغ کے مقامی ضرروں سے پیدا ہوتی ہیں۔

یہ بات خاص طور سے خیال میں رہنی چاہئے کہ دماغ کے حرکی رقبے کے ایک حصے کے ضائع کر دینے سے جو چیز ضائع ہوتی ہے وہ عضلات کے متعلقہ مجموعوں میں حرکات کے پیدا کرنے کی قوت ہوتی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ خود عضلات ابھی تک حرکت کے قابل ہوں۔ مثلاً کسی چیز کے چبھنے سے ہاتھ یا پاؤں کا کھنچ جانا ممکن ہے کہ اضطراری عمل ہو جس کے اندر دماغ کوئی کام نہیں کرتا۔ اس قسم کے اضطراری افعال دماغ کے متعلقہ حرکی رقبے کے ضائع کر دینے کے بعد بھی وقوع میں آتے ہوئے دیکھے گئے ہیں، حالانکہ اس وقت اس عضو کی ارادی حرکت ناممکن ہوتی ہے۔ بلکہ دماغی ضرر کا اثر یہ ہوتا ہے، کہ ارادۃً اس عضو کے پیچھے ہٹا لینے کو روکنا ناممکن ہوتا ہے۔

(۳) دماغی سطح کے ایسے حصوں کا دریافت کرنا، جو مختلف حسوں سے تعلق رکھتی
ہوں، اتنا آسان ثابت نہیں ہوا۔ جانوروں پر جو اختبارات کئے گئے ہیں ان سے بہت
زیادہ قطعی نتائج برآمد نہ ہو سکتے تھے۔ ایک امریکی ڈاکٹر ایک مریض کے دماغ پر
بیہوشی یا بے حسی کئے بغیر عمل جراحی کرنے پر مجبور ہوا۔ اس نے مریض سے اس بات کی
اجازت لی کہ اس کے قشر دماغ کے بعض حصوں کو برقی اثر سے متاثر کر دے، اور یہ دیکھا
کہ مریض جسم کے مختلف حصوں کی حسوں کو بیان کر سکتا تھا۔ لیکن ظاہر ہے کہ اس قسم ۳۴
کے اختبارات شاذ و نادر ہی ہو سکتے ہیں۔

اس مسئلے کا تشفی بخش حل صرف اس وقت ہوا، جب جنگ عظیم کے دوران میں

ایسے زخمیوں کی بڑی تعداد کے مطالعے کا موقع ملا، جن کے دماغ کے خاص خاص حصوں کو نقصان پہونچ گیا تھا۔ ان میں سے اکثر میں یہ دیکھا گیا، کہ ایک حد تک حس بھی زائل ہو گئی ہے۔ ان مریضوں کے مقابلے سے حسی رقبوں کے نقشے تیار کئے گئے ہیں مثلاً بصری رقبہ دماغ کی پشت کی جانب پایا گیا، اور یہ ظاہر ہوا کہ شبکیہ کی سطح کا ہر حصہ قشر دماغ کے اس بصری رقبے کے مختلف حصوں میں اپنی جگہ رکھتا ہے۔ سماعت اور دوسرے حواس کی نسبت بھی اسی طرح سے متعین مقامات کا دعویٰ کیا گیا ہے۔

دماغ کے ان حسی رقبوں کا ربط ایسا معلوم ہوتا ہے کہ متعلقہ اعضائے حس سے حسوں کے شعور میں داخل ہونے کی لازمی شرط ہے۔ اگر انھیں ضائع کر دیا جاتا ہے، تو اِدراکِ حس کے تہیج سے اضطراری عمل پھر بھی ممکن ہوتا ہے۔ مثلاً اگر بصری رقبوں کو کلیتہً ضائع کر دیا جائے، تو یہ دیکھا جائے گا آنکھ کا قزحیہ آنکھ پر چمکیلی روشنی پڑنے کے بعد منقبض ہوتا ہے، لیکن موضوع کو روشنی کے دیکھنے کا تجربہ نہیں ہوتا۔ ان رقبوں کا ربط متعلقہ ذہنی تمثالات کے تجربے کے لیے بھی ضروری ہے۔ ایسا شخص جو شبکیہ کے متضرر ہو جانے کی وجہ سے اندھا ہو گیا ہو، اسے پھر بھی بصری تمثالات ہو سکتی ہیں، لیکن اگر وہ دماغ کے بصری رقبوں کو نقصان پہنچ جانے کی وجہ سے نابینا ہوا ہو، تو یہ بھی زائل ہو جاتی ہیں۔

اگرچہ اس واقعے سے تو انکار نہیں ہو سکتا کہ دماغ کے بعض حصے بعض حسوں اور حرکتوں کے لیے مخصوص ہو جاتے ہیں لیکن دماغ کے اندر حسوں وغیرہ کے مقامات کا تعین کرتے وقت ہمیں کسی سادہ نظریے تک پہونچنے سے احتیاط کرنی چاہیئے، اور واقعات سے آگے نہ بڑھنا چاہیئے۔ شیرنگٹن نے ایسے واقعات کا انکشاف کیا ہے جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ قشر کے کسی حصے کو تہیج کرنے اور نتیجہ حرکت میں جو تعلق ہے، وہ اتنا سادہ نہیں ہے جتنا کہ یہ پہلی نظر میں معلوم ہوتا ہے۔ واقعاً جو عضلہ حرکت کرتا ہے، اس کا انحصار صرف اسی قشری نقطے پر ہی نہیں ہوتا، جسے تہیج کیا جاتا ہے، بلکہ اس پر بھی ہوتا ہے، کہ پہلے کون سے حصے تہیج کیے جا چکے ہیں۔ وہ یہ بھی بتاتا ہے کہ دماغی قشر کے مناسب حصے کے نکال دیے جانے کے بعد

عضلات کے ایک مجموعے میں فالج پیدا ہو جاتا ہے، لیکن کافی عرصہ گزرنے کے بعد ان عضلات کی حرکت پھر لوٹ سکتی ہے، اگرچہ قشر کا ضائع شدہ حصہ دوبارہ پیدا نہ ہوا اور زیر بحث حرکات قشر کے گرد و پیش کے تہیج سے ظاہر نہیں ہو سکتیں۔ اگرچہ صورت حال کی نوعیت کی بنا پر حس کے
۳۴ تعین مقام کے بارے میں شہادت اتنی قطعی نہیں ہے، لیکن یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کہ قشر کے ایک خاص نقطے اور اس کے تہیج سے پیدا ہونے والی حس میں ربط قطعاً مقرر و متعین ہے۔

(۴) دماغ کے خاص حصوں اور نسبتۃً پیچیدہ ذہنی وظائف کا تعلق بلا شبہ بہت سادہ ہے۔ اس موضوع پر دور جدید کی قیاس آرائی گال نے شروع کی تھی اور اس نے مختلف عقلی اور اخلاقی استعدادوں کا مقام دماغ کے مختلف حصوں میں قرار دیا تھا۔ گال بڑا تشریحی تھا، لیکن اس کے کام کا یہ حصہ مشاہدے کی نہایت ہی ناکافی بنیاد پر مبنی تھا، اور اب اس سے کلیتہً انکار کیا جاتا ہے، اور یہ صرف دماغیات کے جھوٹے علم میں باقی رہ گیا ہے۔ نظری طور پر اس کے مفروضے پر سب سے بڑا اعتراض یہ ہے، کہ یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کہ جن استعدادوں کا اس نے دماغ میں تعین کیا تھا، آیا وہ ذہنی اکائیاں ہیں بھی یا نہیں۔ مثلاً حافظہ ان تمام ذہنی اعمال کے لیے ایک مختصر اصطلاح ہے جو ہمارا گزشتہ تجربات سے تعلق قایم کرتے ہیں لیکن ایسے اعمال بہت ہی مختلف قسم کے ہوتے ہیں، اور ان میں مختلف قسم کے ذہنی اعمال داخل ہوتے ہیں۔

اگر یہی وحدتی مرکب اعمال دماغ کے الگ الگ حصوں میں ملیں، تو یہ قرینہ نہیں ہے، کہ یہ وہی اکائیاں ہوں، جن میں معمولی بول چال میں عملی اعتراض کے لئے یوں ہی سا امتیاز کر لیا جاتا ہے۔ ہم یہ امید نہیں کرتے کہ حافظے کی استعداد ہمیں دماغ کے ایک حصے میں ملے، چونکہ پھر یاد میں دماغ کے بہت سے حصے شریک ہوتے ہیں، اور غالباً یاد کرنے کے مختلف افعال کے لئے مختلف حصوں کی ضرورت ہوتی ہے

اس مسئلے میں دوسری منزل وہ تھی جب بروکا نے مرکز گویائی کے مقام کا تعین کیا تھا۔ یہ بات معلوم تھی، کہ دماغ کے ایک حصے کو اگر نقصان پہنچ جائے تو گویائی ناممکن ہو سکتی ہے۔ مریض اپنی زبان ہونٹوں وغیرہ کو دوسرے افعال مثلاً چبانے میں تو حرکت دے سکتا ہے، مگر تکلم ناممکن ہوتا ہے۔ اسی حالت کو پہلے

الیفیمیا اور بعد کو الیفیزیا یا فتور نطق کہا گیا ہے۔ بروکا کے نزدیک ایک تلفیف ایسی ہے، یعنی بائیں جانب کی تیسری جبہی تلفیف جس کے ضائع کر دینے سے قوت گویائی زائل ہو جاتی ہے۔ لہٰذا اس کی نسبت گویائی کے دماغی مرکز ہونے کا دعویٰ کیا گیا ہے۔ تشریحی شہادت ناکافی تھی، اور بعض اوقات اس سے بروکا کے نظریے کی تردید بھی مترشح ہوتی تھی، لیکن اگرچہ اس کے ٹھیک مقام کی نسبت کچھ نہ کچھ بحث جاری تھی مگر مرکز گویائی کے وجود کو عام طور پر تسلیم کر لیا گیا۔ ۴۳

فتور قرارت اور فتور تحریر کی حالتیں بھی بیان کی گئی ہیں۔ فتور قرارت میں نظر میں بظاہر کوئی خرابی نہیں ہوتی، مگر مریض کی پڑھنے کی قوت زائل ہو جاتی ہے۔ فتور تحریر میں کوئی اور حرکی خرابی تو ہوتی نہیں صرف مریض لکھنے سے معذور ہوتا ہے۔ ایسی ہی لفظی بہرے پن کی حالت ہوتی ہے، اس میں الفاظ سمجھ میں نہیں آتے، اگرچہ سماعت میں اور کسی قسم کی خرابی نہیں ہوتی۔

ان حالتوں کی شکلوں کے ذریعے سے تشریح کی گئی۔ ان میں زبان کے استعمال کرنے اور سمجھنے کی فعلیت کے مختلف عنصری اجزا کا قشر دماغ کے بائیں فص کے مختلف حصوں میں تعین کیا گیا تھا۔ مثلاً اس قسم کی شکلوں میں سے ایک میں چار مرکز دکھائے گئے ہیں۔ ایک لفظوں کے دیکھنے کے لئے، ایک لفظوں کے سننے کے لئے ایک ہونٹوں کی حرکت کے لئے ایک ہاتھوں کی حرکت کے لئے۔ یہ فرض کیا گیا تھا کہ زبان ان مرکزوں میں سے کسی ایک کے یا ان کے مابین ربط قایم کرنے والے ریشوں کے ضائع کر دینے سے متاثر ہوتی ہے۔ مثلاً لفظ نابینائی لفظی بصارت کے مرکز کے ضائع ہو جانے پر مبنی ہوگی۔ فتور تحریر ان ریشوں کے منقطع ہو جانے پر مبنی ہوگا، جو ہاتھ کو حرکت دینے والے مرکزوں اور ادراک الفاظ کے مرکزوں میں ربط قایم کرتے ہیں، اور علیٰ ہذا

لیکن ڈاکٹر ہیڈ نے جنگ کے زخموں سے جو افیزیا یا فتور نطق پیدا ہوا ہے، اس کا مطالعہ کر کے یہ ثابت کیا ہے، کہ اصل واقعہ اس سے بہت زیادہ سادہ ہوتا ہے۔ اس کے نزدیک خالص لفظ نابینائی یا لفظی بہرا پن وغیرہ نہیں ہوتا۔ کافی احتیاط کے ساتھ جانچ کرنے پر افیزیا یا فتور نطق میں تمام وظائف زبان میں خلل پایا گیا ہے۔ اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملی کہ لفظوں کے دیکھنے لفظوں کے

سننے وغیرہ کے وظایف، اگر درحقیقت ذہنی اکائیاں ہیں بھی تو یہ دماغ کے علحدہ علحدہ
حصوں سے مختص ہیں۔
اس کی تحقیق کے مطابق اگر بائیں دماغ کے زیادہ حصے کو نقصان پہنچ جائے تو
خیالات کو الفاظ کی صورت میں مرتب کرنے کی قوت کو نقصان پہنچ جاتا ہے، اور مریض
اچھی طرح گفتگو یا الفاظ میں خیال نہیں کرسکتا۔ (جیسا کہ عرصہ ہوا ہیو جلنگس جیکسن نے
دعویٰ کیا تھا) الفاظ میں خیال کرنا اور گویائی دونوں متاثر ہوتے ہیں، اور ان افعال
پر بھی کم و بیش اثر پڑتا ہے، جو لفظی فکر پر مبنی ہوتے ہیں، (مثلاً تاش کھیلنا، یا خریداری ۳۵
کے بعد ریزگاری کا حساب لگانا) غیر لفظی خیالات کو لفظی جامہ پہنانے میں جو خلل واقع
ہوتا ہے اس کی مختلف صورتیں ہوسکتی ہیں، جن میں اصل خرابی یہ ہوتی ہے کہ الفاظ کی تلاش
الفاظ کے مابین قواعد صرف و نحو کے مطابق روابط قائم کرنے اشیا کے نام تلاش کرنے
(اگرچہ ممکن ہے کہ اور الفاظ یاد ہوں) اور معنی کے ادا کرنے کے لئے الفاظ کے استعمال میں
دشواری ہوتی ہے۔ اس کی تحقیق کے مطابق فتور نطق یا افیزیا کی یہ چار صورتیں دماغی
ضرر کے مختلف مقامات سے بہت ہی غیر متعین تعلق رکھتی ہیں، اس لیے ہم یہ نہیں
کہہ سکتے، کہ یہ فتور علحدہ علحدہ استعدادوں کے ضائع ہوجانے کی بنا پر ہوتا ہے
جو دماغ کے خاص خاص حصوں میں ہوتی ہیں۔
یہ ظاہر ہے کہ ہمارے اس علم کی حالت ابھی بالکل ابتدائی ہے، کہ دماغ اپنے
پیچیدہ افعال کس طرح سے انجام دیتا ہے۔ گال نے جو اس خیال کو رد کردیا تھا،
کہ دماغ بحیثیت مجموعی عمل کرتا ہے، تو ٹھیک کیا تھا، اور اس کا یہ خیال صحیح تھا کہ اس کے
مختلف حصے مختلف وظائف انجام دیتے ہیں۔ اس سے غلطی مختلف وظائف کے مقامات
کے متعین کرنے میں ہوتی۔ دماغی جغرافیہ کا مطالعہ ہمیں متنبہ کرتا ہے، کہ یہ فرض کرنا خطرناک
ہے کہ وہ ذہنی افعال جن کے لیے ہم معمولی بول چال میں ایک لفظ استعمال کرتے
ہیں ان کو ہم دماغی فعلیت کی کہیں اکائیاں خیال نہ کرلیں۔ ہیڈ نے جو کام انجام
دیا ہے، اسی سلسلے میں مزید تحقیقات کرکے ہمیں ان اصطلاحات کا
علم ہوسکتا ہے، جن میں پیچیدہ وظایف کی دماغی مقامیت کے مسائل کو بیان کرنا چاہیے[1]۔

لہ۔ دماغی وظائف کی مقامیت کے موضوع پر متعلم کو ہیڈ کی کتاب افیزیا جلد ۱ مطبوعہ کیمبرج ۱۹۲۳ء یا
پیرون کی کتاب فکر و دماغ طبع لندن ۱۹۲۷ء کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

باب (۵)

حس

٣٦ باب ۱ میں ہم نے یہ کہا تھا کہ حسیں اس اعتبار سے نفسی حالتیں ہوتی ہیں، کہ ان کا حقیقی وجود صرف اس وقت ہوتا ہے، جب یہ فی الحقیقت تجربے میں آتی ہیں۔ ہم نے یہ بھی بتایا تھا کہ یہ توجہ اور ارادے کی طرح سے موضوعی حالتیں نہیں ہیں، بلکہ اساسی طور پر معروضی ہیں۔ یہ نفسی معروض ہیں ان کی امتیازی نوعیت کے متعلق اپنے بیان کو مکمل کرنے کے لئے، اب ہم یہ اور کہے دیتے ہیں، کہ یہ ایسے نفسی معروض ہیں، جو معمولاً درآئندہ اعصاب کے تہیج کی وجہ سے عالم وجود میں آتے ہیں، جو ہیجان کی امواج کو قشر دماغ تک لاتے ہیں۔ ہیجان کی ابتدا اعصاب درآئندہ کے سرے پر خارجی آلاتِ حس میں ہوتی ہے، جیسے کہ جلد، آنکھ یا کان ہیں، یا یہ جسم کے داخلی اعضا کی سطحات میں ہوتا ہے جیسے کہ معدہ ہے۔

حسی احیا تجربۂ حسی کے مختلف اوصاف کا ایک بار احضار ہونے کے بعد یہ ممکن ہے، کہ اس تہیج کے بغیر جس سے یہ پہلے پیدا ہوئے تھے، ذہن میں پھر تازہ ہو جائیں۔ سرخ رنگ کے دیکھنے کے بعد میں اپنی ذہنی آنکھ سے اس کے دیکھے بغیر اس کا تصور کر سکتا ہوں۔ ایک آواز کے ایک بار سن لینے کے بعد

ہیں لے سے اپنے ذہنی کان سے پھر سن سکتا ہوں، بغیر اس کے کہ میرا جسمانی کان کسی طرح سے اس سے متہیج ہو۔ حقیقی حسوں اور اس قسم کے احیاؤں میں بعض اہم فرق ہوتے ہیں، اس لیے ان کو حسیں کہنا درست نہ ہوگا۔ انھیں حسی مافیہ یا عناصرِ حسی کہا جا سکتا ہے۔

طریق بحث حسوں سے بحث کرنے وقت میرا طریق بحث حسب ذیل ہوگا۔

۳۷ پہلے میں نفسی حالتیں ہونے کی حیثیت سے حسوں اور خارجی اشیا کے حسی اوصاف کے متعلق کچھ کہوں گا۔ اس کے بعد میں طبیعی اور عضویاتی شرائط کا ذکر کروں گا۔ اس کے بعد میں حس کی ماہیت کی ایک عام تحلیل بیان کروں گا، یہاں میں بعض خصوصیات کی طرف توجہ دلاؤں گا جو حسوں کے اندر عام طور پر ہوتی ہیں۔ آخر میں مختلف قسم کی حسوں کی کیفی مشابہتوں پر بحث ہوگی اور اعلیٰ اور ادنیٰ حواس کے امتیاز پر غور کیا جائے گا۔

حس اور حسی اوصاف حسوں اور خارجی اشیا کے حسی اوصاف میں جو امتیاز ہے، وہ اساسی اہمیت رکھتا ہے۔ پہلے باب میں ایک مثال دی گئی تھی، اس پر پھر غور کرو۔ سنگترے کے دیکھنے پر مجھے زرد رنگ کی حس کا تجربہ ہوتا ہے۔ میرے سنگترے کی طرف دیکھنے سے پہلے حس موجود نہ تھی، اور جب میں سنگترے کی طرف سے نظر ہٹا لیتا ہوں تو یہ ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن سنگترے کے طبیعی خواص جو میری زرد رنگ کی حس کا سبب تھے، وہ میرے اس کی طرف دیکھنے سے پہلے بھی ایسے ہی تھے، اور اس کی طرف سے نظر ہٹا لینے کے بعد بھی ویسے ہی رہیں گے۔

چونکہ ایک خاص طول کی امواج نور کے منعکس کرنے کا یہ طبیعی خاصہ اسی حالت میں زرد رنگ کی حس کے پیدا ہونے کا بھی سبب ہوتا ہے، جب منعکسہ روشنی کسی تندرست آنکھ کی شبکیہ پر پڑتی ہے، اس لیے ہم اس خاصے کو سنگترے کی زردی کہہ سکتے ہیں۔ اسی طرح سے ایک ہی لفظ "زرد" میری نفسی حالت کی تعین اور ایسی شے کی ماہیت کے ظاہر کرنے کے لیے استعمال ہوتا ہے، جو مجھ سے اور میرے حسی تجربے کے تغیرات سے آزاد ہوتی ہے۔ پس جب میں سنگترہ کہتا ہوں، وہ کچھ ایسی شے ہوتی ہے جسے میرے حسی تجربے کی اصطلاحات میں

ظاہر کیا جاتا ہے لیکن جو اس سے علیحدہ اور مستقل اپنا وجود رکھتی ہے۔

حس اور کیفیت حسی کے اس امتیاز کی اصل اور تدریجی ترقی کے متعلق بعد کو ہم پھر بحث کریں گے۔ یہاں پر ایک امر کی طرف توجہ دلا دینا کافی ہے۔ خارجی شے کی شکال تعیین محض ہمارے حسی تجربے ہی سے نہیں ہوتی۔ خارجی عالم کی ساخت میں اس کے صرف بعض جزوی خصوصیات یا پہلو داخل ہوتے ہیں۔ جب میں سنگترے کی طرف دیکھتا ہوں تو میرے زرد رنگ کی بصری حس شدت اور زرد رنگ کے اعتبار سے روشنی کی کمی بیشی یا میری آنکھ کی حالت کی وجہ سے مختلف ہو سکتی ہے اگر میں اپنی حس کی طرف توجہ کرنے میں مصروف ہوں، تو میں ان تبدیلیوں کو محسوس کروں گا، اور نفسی اعتبار سے ان کو حقیقی خیال کروں گا۔ لیکن جب میں سنگترے میں مشغول ہوتا ہوں، تو ان کے ایک حصے کو بالکل نظر انداز کر دیتا ہوں اور ایک کو غیر متعلق سمجھتا ہوں، یعنی یہ خیال کرتا ہوں کہ خود سنگترے میں ان سے کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ مصور کو سنگترے کی تصویر کھینچتے وقت حسی شکل کے ان فرقوں کی طرف بہت احتیاط سے توجہ کرنی پڑتی ہے۔

شے کی بصری شکل کے قد و قامت میں، اس فاصلے کے اعتبار سے بھی بہت فرق ہوتا ہے، جو مجھ میں اور اس میں ہوتا ہے۔ جیسے جیسے میں سنگترے سے پیچھے ہٹتا جاتا ہوں، زرد دھبہ محض حسی احضار ہونے کے لحاظ سے چھوٹا ہوتا چلا جاتا ہے، یہاں تک کہ یہ بالکل مٹ جاتا ہے۔ لیکن تغیر کی وسیع حدود میں معمولاً ہم حس کی وسعت کے ان فرقوں کو محسوس کرنے سے قاصر رہتے ہیں ہمیں اشیائے مدرکہ کے حقیقی قد و قامت سے دلچسپی ہوتی ہے، اور حس کے قد و قامت میں تو تغیر ہوتا ہے لیکن یہ ویسا کا ویسا ہی رہتا ہے۔ اسی لئے ہم نے ان تغیرات کو نظر انداز کرنا سیکھ لیا ہے۔ مادرزاد اندھوں کی نظر جب عمل جراحی کے بعد درست ہو جاتی ہے، تو وہ ان فرقوں کو محسوس کرتے ہیں۔ یہ سمجھنا انھیں دشوار معلوم ہوتا ہے کہ دور سے نظر آتا ہوا، مکان اس قدر وسیع کیونکر ہو سکتا ہے کہ اس میں ان کے پاس بیٹھا ہوا آدمی سما جائے۔ مصور کو خود کو اس امر کی تعلیم دینی پڑتی ہے، کہ بصری حسوں کو خارجی اشیا سے علیحدہ کر کے دیکھے کیونکہ وہ اپنا اثر صرف اسی طرح سے پیدا کر سکتا ہے، کہ جو لوگ اسی کی تصویروں کو دیکھیں

ان کو ایسی ہی حسیں ہوں جیسی کہ حقیقی اشیا کے دیکھنے سے ہوتیں۔

زیادہ مثالوں کا دینا موجب طوالت ہوگا۔ صرف دو باتیں ذہن نشین کرلینی چاہئیں (۱) حسی اوصاف حس کے ایسے اوصاف ہوتے ہیں، جن کی نسبت یہ خیال کیا جاتا ہے، کہ ان سے ایسی شئے کی ماہیئت کا اظہار ہو رہا ہے، جو ذہن سے جسے حس کا تجربہ ہوتا ہے، علٰحدہ اپنا وجود رکھتی ہے۔ (۲) ہمارے تجربۂ حسی کی صرف بعض جزوی خصوصیات اور پہلو یہ منصب اختیار کرتے ہیں۔ جب ہماری دلچسپی عالم خارجی میں مرکوز ہوتی ہے، تو بقیہ کو نظر انداز کیا جاسکتا ہے۔ لیکن نفسیاتی جو حسوں سے نفسی حالتوں کی حیثیت سے بحث کرتا ہے اس کا یہ فرض ہے کہ ان کی طرف توجہ کرے۔

(ت) ادراک حسی (احساس) کی طبیعی اور عضویاتی شرائط کی مکمل بحث میں اختصاصی آلات حس کا تفصیلی بیان داخل ہوگا۔ اس کی ہمارے پاس گنجائش نہیں ہے۔ عام دلچسپی کی ایک بات کا بتا دینا کافی ہے، اور یہ مہیج اور حس کے ربط سے تعلق رکھتی ہے۔ حس کی عام نوعیت مہیج کی نوعیت پر مبنی نہیں ہوتی، بلکہ آلۂ حس کی ساخت، اور اس کے عصبی روابط پر مبنی ہوتی ہے۔ آلۂ بصارت کو کسی طرح سے منہیج کیا جائے، اگر کوئی حس ہوگی تو یہ روشنی یا رنگ کی ہی ہوگی، آنکھ کے دبانے، خون میں کسی مسکر یا مخدر شئے کے داخل کرنے، اور ایتھر کے ارتعاشات سے روشنی اور رنگ ہی کی حسیں ہوتی ہیں۔ ماریٹ کے ایک مقدمے میں عدالت مدعی کے اس بیان کو قبول کرنے پر مائل تھی کہ اس نے اپنے مارنے والے کو اسی روشنی میں دیکھا ہے، جو آنکھ پر چوٹ کے لگنے سے پیدا ہوئی تھی۔ جب خارجی مہیج بالکل مفقود ہوتا ہے، اس وقت بھی خالص عضوی اسباب کی بنا پر ہمیں خاکستری رنگ کی ایک منتشر سی حس ہوتی ہے، جو غالباً آنکھ کو نہیں بلکہ دماغ کو براہ راست متاثر کرتی ہے۔

اس بارے میں کان کا بھی وہی حال ہے جو آنکھ کا ہے۔ عضو سماعت کو خواہ میکانی طور پر منہیج کیا جائے، یا برقی طور پر، یا ہوائی ذرات کے ارتعاشات سے، بہرصورت آوازوں کی حسیں ہوتی ہیں۔ جلد میں حرارت و برودت کی حسیں

صرف اس وقت ہوتی ہیں، جب بعض خاص عصبی سرے متہیج ہوتے ہیں اور یہ عصبی سرے ان عصبی سروں سے علیحدہ ہوتے ہیں، جن سے دباؤ کی حسیں ہوتی ہیں۔ زبان پر پپرمنٹ کے ایک دانے کے رکھنے اور ادھر ادھر لڑھکانے سے شیرینی ٹھنڈک اور دباؤ کی جو حسیں ہوتی ہیں، اس کی وجہ یہ ہوتی ہے، کہ یہ ان عصبی سروں پر عمل کرتا ہے، جو ہر قسم کے تجربے کے لئے علیحدہ علیحدہ ہوتے ہیں۔ عام اصول کس حد تک ہر جاسے کے حلقے میں حس کی خاص خاص قسموں پر عائد ہوتا ہے یہ امر ابھی مابہ البحث ہے لیکن کم از کم کان کی صورت میں تو یہ فرض کرنے کی معقول وجہ ہے، کہ مختلف امتداد کی سرنیوں کے لئے علیحدہ علیحدہ عصبی سرے ہوتے ہیں۔

وہ خصوصیات جو حسوں میں عموماً ہوتی ہیں

وہ خصوصیتیں جو حسوں میں عموماً ہوتی ہیں تین ہیں۔ (۱) کیفیت (۲) شدت (۳) مدت یا زمانیت

نیلے اور سرخ، آواز اور رنگ، ایک امتداد یا چڑھاؤ کے سر اور دوسرے امتداد یا چڑھاؤ کے سر، نمکین ذائقے اور کڑوے ذائقے۔ ذائقے اور بو میں جو فرق ہوتے ہیں، وہ کیفیت کے فرق ہیں۔ بلاشبہ تعریف ناممکن ہوتی ہے۔ جب حسوں کے دو مجموعوں میں بہ اعتبار کیفیت باہم ایسا فرق ہوتا ہے کہ ان کو ایک مشترک جنس کی انواع قرار نہیں دیا جا سکتا، تو اس فرق کو قسم کا فرق کہہ سکتے ہیں۔ آوازیں، اور رنگ مختلف قسم کی حسیں ہیں۔ یہ مختلف ہی نہیں بلکہ متغائر ہیں یعنی بہ اعتبار کیفیت ان کا مقابلہ ہی نہیں ہو سکتا۔

شدت کیفیت کو فرض کرتی ہے۔ اس میں کم و بیش ایک ہی کیفیت
۴۰ ہوتی ہے۔ مثلاً ایک مقررہ امتداد کی سرنی میں بلندی کے اعتبار سے فرق ہو سکتا ہے۔ ٹھنڈک کی حس ہمیشہ کم یا زیادہ ٹھنڈک کی ہوتی ہے۔ شیرینی کا ذائقہ کم یا زیادہ میٹھا ہوتا ہے۔ شدت ایک خاص قسم کی کیفیت ہوتی ہے۔ اس کی ممتاز خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ اس کو علیحدہ علیحدہ حصوں میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ ہم یہ کہہ سکتے ہیں، کہ ٹھنڈک کی ایک حس دوسری کے مقابلے میں

زیادہ شدید ہو سکتی ہے۔ لیکن زیادہ شدید ٹھنڈ میں سے ہم ایک ایسا حصہ الگ نہیں کر سکتے جو کم شدید ٹھنڈ کے برابر ہو۔

حسوں کی مدت کا تعلق ان کے زمانے سے ہے۔ آواز کی وہ حس جو تین سیکنڈ رہی ہو، اس سے مختلف ہوتی ہے جو صرف ایک سیکنڈ رہی ہو۔ مدت عرصے کے مقابلے میں بہتر اصطلاح ہے۔ کیونکہ عرصہ تو اس حقیقی وقت کے لئے ہوتا ہے، جس میں ایک حس گھڑی کی رو سے باقی رہتی ہے۔ مدت ہمارے حس کے فوری تجربے کے فرق کو ظاہر کرتی ہے، جو اس کے کم و بیش عرصے سے تعلق رکھتا ہے۔

منداد یت ایک اور عام خصوصیت ہے۔ یہ کم از کم بعض اہم قسم کی حسوں میں تو ضرور پائی جاتی ہے۔ مگر اس خصوصیت پر اور اس امتداد پر بحث کرتے وقت غور کرنا زیادہ مناسب ہوگا۔

حس کے مختلف اقسام

اب ہم حس کی مختلف قسموں کے بیان اور مقابلے کو لیتے ہیں۔ اس سلسلے میں مندرجۂ ذیل عارضی فہرست سے ابتدا کی جا سکتی ہے۔ نظر کی حسیں سماعت کی حسیں، مس اور دباؤ کی حسیں، وہ حسیں جو عضلات مفاصل در باطات کی متغیرہ حالتوں کی بنا پر ہوتی ہیں اور اعضا کی وضع و حرکت کے تابع ہوتی ہیں۔ بو ذائقہ اور حرارت و برودت کی حسیں، اور عضوی حسیں۔

آخری عنوان کے لئے کسی حد تک تشریح کی ضرورت ہے۔ عضوی حسوں کے تحت وہ حسیں آتی ہیں، جو جسم کے اندرونی اعضا سے ہوتی ہیں، مثلاً درد سر پیاس، عضلات کا کھنچاؤ یا تکان متلی وغیرہ ہمارا اچھے ہونے یا بیمار ہونے کا عام احساس حسوں کی اس مجموعی مقدار پر مبنی ہوتا ہے جو جسم کی حالت سے پیدا ہوتی ہیں۔ عضوی حسوں کے ذیل میں وہ حسیں بھی شامل ہیں، جو چوٹ ضرب یا کٹ جانے سے ہوتی ہیں۔ بلاشبہہ ان تجربات کی ابتدا ایسے عوامل کی بنا پر ہوتی ہے جو جسم سے خارج ہوتے ہیں۔ لیکن یہ ان سے بالکل ہی مختلف عاملوں کے ذریعے سے بھی اتنی ہی اچھی طرح سے پیدا ہو سکتے ہیں۔ اکثر اوقات

۴۱

یہ دیر تک باقی رہتے ہیں، اور ممکن ہے کہ خارجی عامل کے عمل کے ختم ہو جانے کے بعد قدرت میں بڑھ جائیں۔ چاقو کے نکال لیے جانے کے بعد زخم باقی رہتا ہے، اور زخم کے ساتھ اس کی تکلیف باقی رہتی ہے۔

حس کی کیفی مشابہتیں حسوں کی جن قسموں کو ہم نے بیان کیا ہے، ان کے اسباب پیدائش میں فرق ہوتا ہے، اور وہ ہماری ذہنی زندگی کو مختلف طور پر متاثر کرتی ہیں۔ اس کے علاوہ ان میں سے بعض مثلاً نظر سماعت بو اور لمس کی حسیں بہ اعتبار کیفیت اس قدر مختلف ہوتی ہیں، کہ انھیں علیحدہ علیحدہ اقسام قرار دینے میں ہمیں ذرا بھی تذبذب نہیں ہوتا۔ لیکن بعض میں کم و بیش کیفی مشابہت کم و بیش نمایاں ہوتی ہے۔ حرارت و برودت کے تجربات عضوی حس کے اجزائے ترکیبی میں سے ہیں مثلاً بعض جذبی حالتوں میں ہم میں ایک قسم کی سردی کی لہر سی دوڑ جاتی ہے، یا برانڈی شراب کا ایک گلاس پینے سے ایک عام قسم کی تمتماہٹ محسوس ہوتی ہے۔

عضوی حسوں اور دباؤ کی حسوں میں بھی قطعی طور پر ایک عام مشابہت پائی جاتی ہے۔ بلکہ یہ نظریہ پیش کیا جاتا ہے کہ تمام عضوی حسوں کی دباؤ اور حرارت و برودت کے تجربات میں تحویل ہو سکتی ہے۔ اگر ہم یہ بات ذہن میں رکھیں کہ ہمارے عضوی تجربات میں دباؤ کی حس کی بہت ہی عجیب قسمیں داخل ہوتی ہیں، تو اس نظریے کو تسلیم کیا جا سکتا ہے۔ بھوک پیاس تکان، متلی، ڈاڑھ کا درد جلدی اور مس کی حسوں سے اتنے مختلف نہیں جتنے کہ یہ آواز اور رنگ کی حسوں سے مختلف ہیں۔ لیکن انھیں ہم جلدی دباؤ کی ایسی شکلوں کے مساوی نہیں رکھ سکتے، جیسے کھردرے پن یا صفائی کی حسیں ہیں۔

عضلات مفاصل اور رباطات کی حسیں صاف طور پر دباؤ کی حسوں کے مشابہ ہیں۔ معمولی تجربے میں حسوں کی یہ دونوں قسمیں اس طرح سے متحد ہوتی ہیں کہ گویا یہ ایک ہی حاسے سے متعلق ہوں۔ ان میں صرف تحلیل کی کوشش کر کے امتیاز کیا جا سکتا ہے۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے، کہ اب سے کچھ پہلے تک ان میں قطعاً امتیاز

کیا ہی نہ جاتا تھا۔ جب ان میں امتیاز ہو بھی جاتا ہے، اس وقت بھی ان میں کسی ایسے جنسی فرق کا دریافت کرنا مشکل ہے، جیسا کہ آواز کو بو سے یا بو کو آواز سے ممیز کرتا ہے۔

۴۲ بو اور ذائقہ میں کیفی مشابہت اور گہرا اتحاد ہے۔ معمولی زبان میں جنہیں ذائقے کہا جاتا ہے، وہ بڑی حد تک بوئیں ہوتے ہیں۔ اگر نظر اور شامہ سے کام نہ لیا جائے تو، پیاز پر سیب کا دھوکا ہو سکتا ہے۔ صحیح معنی جنہیں ذائقے کی حسیں قرار دیا جا سکتا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔ میٹھا، کڑوا، نمکین کھٹا اور کسیلا۔

اعلیٰ اور ادنیٰ حاسے

حس کی مختلف قسموں کو ایک ایسے تدریجی سلسلے کے اندر ترتیب دیا جا سکتا ہے، جس میں اعلیٰ حسوں سے ادنیٰ کی طرف آتے ہیں سلسلے کے نچلے سرے پر عضوی حس ہے، اور سب سے اوپر کے سرے پر سماعت اور نظر ہیں۔ ان کے درمیان صعودی ترتیب میں حرارت و برودت ذائقہ بو اور لمسی حسیں ہیں، اور نیز وہ حسیں ہیں جو عضلات مفاصل و رباطات کی متغیرہ حالتوں کی وجہ سے ہوتی ہیں۔

جو حاسے نسبتہً اعلیٰ ہیں، ان میں ادنیٰ حاسوں کی نسبت زیادہ لطیف امتیازی قابلیت پائی جاتی ہے۔ اس کے برعکس اگر ہم سماعت کو مستثنیٰ کر لیں تو یہ خوشگوار یا تکلیف دہ احساس کے بلاواسطہ ذرائع ہونے کی حیثیت سے بہت ہی کم اہمیت رکھتے ہیں۔ اس اعتبار سے عضوی حس بہت ہی زیادہ اہمیت رکھتی ہے اعلیٰ حاسوں کے لذات و آلام بھی ایک بڑی حد تک عام عضوی حسیت کے متلازم تاثرات پر مبنی ہوتے ہیں۔ جیسی میں ہوا کی شاں شاں کا جو اضمحلالی اثر، سلیٹ پر قلم کے چلنے سے دانتوں کا کرکرانا بعض بوؤں سے غشی یا متلی کا پیدا ہونا، شوخ رنگوں سے ایک طرح کا انبساط ان سب کی زیادہ تر اسی طریق پر توجیہ ہوتی ہے۔

اعلیٰ اور ادنیٰ حاسوں میں جو امتیاز ہے اس کی ایک نہایت ہی اہم بنیاد یہ ہے کہ حسی تجربے کی مختلف قسموں سے کس طرح کے مجموعے بنتے ہیں

ایک وحدت قائم کرنے کے لیے حسیں دو طرح سے ترکیب پا سکتی ہیں۔ ایک تو
یہ اس طرح سے ترکیب پا سکتی ہیں جس طرح عطار یا دوا فروش کی دوکان پر مختلف
دواؤں کی بو سے مل کر ایک بو آیا کرتی ہے، یا یہ اس طرح سے ترکیب پا سکتی ہیں
جس طرح سے کافی کی ایک پیالی میں تلخی مٹھاس اور خوش بو ملے ہوئے ہوتے ہیں
دوسری صورت یہ ہے کہ یہ اس طرح سے ترکیب پا جائیں جس طرح سے رنگ
فضا میں ایک دوسرے کی حد بندی کرتے ہیں، اور ہر رنگ اپنی علٰحدہ محدود شکل
یا نمونہ رکھتا ہے ان میں سے پہلی صورت کو امتزاج کہتے ہیں دوسری صورت کے لئے
اجتماع تجویز کیا گیا ہے مگر میں ترتیب یا انتظام کے لفظوں کو ترجیح دیتا ہوں۔
امتزاج کی خصوصیت یہ ہے کہ اس میں مرکب حس کے اجزائے ترکیبی
۴۲ میں نظم و ترتیب مفقود ہوتا ہے۔ اگر اجزائے ترکیبی ا ب ج ہوں، تو ا کو ج سے وہی نسبت
ہوگی، جو اسے ب سے ہوگی۔ یا ب کو ج سے ہوگی۔ یہ صحیح ہے کہ مختلف اجزائے ترکیبی کیفیت یا شدت کے
اعتبار سے مختلف طور پر مشابہ یا غیر مشابہ ہوتے ہیں۔ امتزاج کی وجہ سے صرف
ایک رشتہ قائم ہوتا ہے یعنی رشتہ امتزاج۔ کافی کی شیرینی تلخی اور خوشبو پینے کے
تجربے میں مرکب ہوتے ہیں۔ مرکب کی کوئی سی دو صفتوں کا اس طرح سے
علٰحدہ احضار نہیں ہوتا، کہ اس کی مخصوص نوعیت
الگ نمایاں ہو۔
اس کے برعکس پہلو بہ پہلو رکھے ہوئے رنگوں کے تجربے میں ہر رنگ کا
علیحدہ احضار ہوتا ہے، اس کی حدود الگ معلوم ہوتی ہیں، جو حالات کے اعتبار سے
مختلف ہو سکتی ہیں۔ سرخ رنگ کا ایک ٹکڑا گرد و پیش کے خاکستری رنگ میں ایک
متعین شکل رکھتا ہے، جو چوکونی تکونی یا گول ہو سکتی ہے سرخ کو خاکستری سے
جو نسبت ہوتی ہے، وہی نسبت خاکستری کو سرخ سے نہیں ہوتی۔ سرخ تو مربع
مستطیل یا دائرے کے اندر ہوتا ہے، خاکستری اس کے باہر ہوتا ہے۔ علاوہ
بریں رنگوں کی ترتیب کی صورت زیادہ حسی اوصاف کی ترتیب سے آزاد ہوتی ہے
ہم سرخ کی جگہ خاکستری اور خاکستری کی جگہ سرخ کو لا سکتے ہیں، اور اس سے
مثلث کی شکل میں فرق نہیں آتا۔

ظاہر ہے کہ ترتیب ترکیب کی ایسی قسم ہے، جو اعلیٰ حاسوں سے مخصوص
ہے۔ آنکھ کان اور جلد عضلات مفاصل و رباطات جو اس شکل کے اعضا ہیں۔
ان کے مقابلے میں دوسرے اعضا سے شکل کا پتا نہیں چلتا۔ ہم وقت ترتیب
کا تعلق سب سے زیادہ بصری تجربے سے ہے۔ اس سے بہت ہی کم درجے پر یہ
جلد کی دباؤ کے تجربات میں پایا جاتا ہے۔ جو چیزیں جلد کو دباتی ہیں، ان کی
شکل و صورت کو ہم محسوس کرتے ہیں۔ لیکن شکل و صورت کا یہ احساس مبہم ہی
ہوتا ہے، اور اس کی مثال ایسی ہوتی ہے جیسے ہم شام کے دھندلکے میں جب وقت
ہر شئے بھوری معلوم ہوتی ہے، کسی شئے کی شکل کو دیکھ رہے ہوں۔ دوسری
حسوں مثلاً عضوی حس، بو ذائقہ اور سماعت کی حسوں سے ہم وقت ترتیب کا
بہت کم اظہار ہوتا ہے۔ ایک ساتھ جو بوئیں ہوتی ہیں، ان کی ترتیب نہیں ہوتی،
بلکہ ان کا امتزاج ہو جاتا ہے، اور آوازوں کے متعلق بھی بڑی حد تک یہی بات
کہی جا سکتی ہے۔

لیکن آوازوں سے تدریجی ترتیب کا حیرت انگیز ارتقا ظاہر ہوتا ہے۔
ایک آواز اور دوسری آواز کے مابین جو تغیرات ہوتے ہیں، ان کے اندر ایک
متعین خصوصیت ہوتی ہے، جس کا برابر رکھے ہوئے رنگ کے قطعات سے مقابلہ ۴۴
کیا جا سکتا ہے۔ اس قسم کے تغیرات کا سلسلہ ایسی وحدت میں ترکیب پا سکتا ہے،
جو ان شکلوں کی وحدت کے مشابہ ہوتی ہے، جن کا آنکھ کے ذریعے سے احضار ہوتا
ہے۔ آنکھ کی طرح سے کان میں بھی ترتیب کی صورت حسی مواد کی مخصوص نوعیت
سے نسبتہً آزاد ہوتی ہے۔ اگر سُروں کے درمیانی موسیقی وقفوں میں تبدیلی نہ کی گئی
ہو تو نغمہ کی صورت کو متغیر کئے بغیر ہر سُر کے امتداد کو بدلا جا سکتا ہے۔ یہی مصرعے
کے وزن کا حال ہے۔ الا یا ایہا الساقی ادر کاسا و ناولہا، کی آواز دوسری
غزل کے مصرعے اگر آں ترک شیرازی بدست آرد دل ما را کے مشابہ ہے۔ انگریزی
کا یہ جملہ Smoking is not allowed in the Court and Ground
of the College
(حدود کالج میں سگریٹ پینے کی ممانعت ہے)

لاطینی عروض کے مسدس کی شکل رکھتا ہے۔

اس قسم کی تدریجی ترتیب حسوں کی صرف ایک اور قسم سے ظاہر ہوتی ہے یہ عضلات مفاصل و رباطات سے جسم کی حرکات کی بنا پر ہوتی ہیں اور یہ اسی طرح سے متعین و مرکب ہوتی ہیں۔ اس لیے آوازوں کی روانی اور ان حرکت کی حسوں کی روانی میں ایک طرح کی صوری مشابہت ہوتی ہے، جس کی وجہ سے ان کے اندر ایک گہری قسم کا اتحاد ممکن ہوتا ہے۔ بولتے وقت صرف ان آوازوں ہی میں تدریجی ترتیب نہیں ہوتی جو منہ سے نکلتی ہیں، بلکہ ان کے ساتھ ہی حرکات تکلم کی حسوں میں بھی تدریجی ترتیب واقع ہو جاتی ہے۔ گانے کے ساتھ ساتھ ناچنا اس کی ایک اور نہایت عمدہ مثال ہے۔

۴۵

باب (۶)

توجہ

ساحت شعور کی عام خصوصیات

ساحت شعور کی ایک بالکل ظاہر خصوصیت یہ ہے کہ ایک وقت میں ذہن کے اندر ادراک کے تمام ممکن معروضوں کو یکساں اہمیت اور وضاحت فہم حاصل نہیں ہوتی۔ جو طالب علم اپنے مطالعے میں منہمک ہو اس کے شعور میں سڑک پر گزرتی ہوئی گاڑیوں کا شعور بہت ہی غیر اہم جگہ رکھتا ہے۔ لیکن جو شخص اپنے کسی دوست کی آمد کا منتظر ہو، اس کے شعور میں یہ نہایت اہم جگہ رکھتا ہے۔ ادراک کے مختلف ممکن معروضوں کا شعور میں نمایاں ہونا، ایک حد تک اسی پر مبنی ہوتا ہے، کہ ہم کس قسم کی فعلیت میں مصروف ہیں۔ یہ بھی ایک معروف واقعہ ہے کہ ہمارے ساحت شعور کے ایک حصہ کے ابھار میں اضافہ ہونے سے ساحت کے دوسرے حصوں کے ابھار میں لازمی طور پر کمی واقع ہوتی ہے۔ اس کے علاوہ ساحت کی وسعت کی ایک بالائی حد ہوتی ہے، جس کا کسی وقت میں بھی واضح احساس ہوسکتا ہے۔

یہ وہ نتائج ہیں، جو ہم معمولاً توجہ سے منسوب کرتے ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ ہم ادراکات و تصورات کے اس نظام کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، جو ذہن میں

نمایاں ہوتا ہے، یا اگر اس کا نمایاں پن ہمارے ارادے کے تابع معلوم نہیں ہوتا، تو ہم یہ کہتے ہیں کہ یہ خود کو ہماری توجہ پر مستولی کر لیتا ہے۔ بعض اوقات ساحت شعور کے نمایاں اور واضح طور پر فہم میں آئے ہوئے حصوں کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ یہ مرکزِ شعور میں واقع ہیں، اور باقی ساحت شعور کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ یہ شعور کے حوالی میں ہے یا محض حوالی شعور کہہ دیا جاتا ہے۔ ممکنہ ادراکات کے ساحت کے وہ حصے جو اس قدر کم نمایاں ہوتے ہیں کہ تامل سے ان کا شعور میں داخل ہونا دریافت نہیں ہوتا، انہیں اکثر تحت الشعوری کہا جاتا ہے۔

۴۶ کسی خارجی شے کی طرف متوجہ ہونے کے فعل کے ساتھ ممکن ہے کہ آلات حس کی حرکات کا انطباق ہو، جن کی وجہ سے معروض کا ادراک زیادہ واضح ہو جاتا ہے۔ جب توجہ بصری معروض کی طرف ہوتی ہے، تو یہ بات صاف طور پر معلوم ہوتی ہے۔ ہم کم و بیش از خود ڈھیلوں کو ان کی سمت اور درجۂ انعطاف کے بدلنے کے لیے حرکت دیتے ہیں، تاکہ جس شئے کی طرف توجہ کی جا رہی ہے، اس کی مثال دونوں شبکیوں کے ذکی الحس مرکزی حصے پر پڑ جائے۔ اور معروض کے واضح تمسک کے لیے عضلات ہدبی کے انقباض کو بھی کم و بیش کرتے ہیں۔

لیکن فعل توجہ کو حسی تطابق کی اس قسم کی حرکات کے مساوی قرار دینا غلطی ہے۔ ہم ایک شئے کی طرف براہ راست دیکھے بغیر اسے نگاہ میں رکھ سکتے ہیں (یعنی اس کی طرف بصری توجہ کر سکتے ہیں۔) علاوہ بریں مثلاً ہر توجہ اس قسم کے حسی تجربے میں بھی ملتے ہیں، جن میں تطابق پیدا کرنے کے لیے آلات نہیں ہوتے۔ جس کمرے میں بہت سے آدمی باتیں کر رہے ہوں، اس میں ایک شخص کی باتوں کی طرف توجہ کی جا سکتی ہے، حالانکہ کان آنکھ کے متحرک ڈھیلے اور تطابق پذیر عدسے کے مماثل آلات نہیں ہوتے اس کی زیادہ حیرت انگیز مثال فوج کے تار منشیوں میں ملتی ہے کہ وہ ایک ہی تار کے سلسلے سے تین یا چار ایک ہی وقت میں آنے والے پیاموں میں سے کسی ایک طرف توجہ کر سکتا ہے۔

توجہ کی خصوصیتیں

یہ پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ جس خیال یا شے کی طرف توجہ ہوتی ہے، اس کی اصل نشانی یہ ہے کہ وہ شعور میں

ابھری ہوئی اور نمایاں معلوم ہو۔ اس نمایاں پن کو اس کی شدت کے ساتھ خلط ملط نہ کرنا چاہئے۔ کسی حس کی شدت اس حس کے شعور میں نمایاں ہونے کا سبب ہو سکتی ہے، جیسے نہایت ہی بلند شور (مثلاً قریبی گرج کا) خود مرکز شعور قبضہ کر لیتا ہے، اور باقی سب حسوں کو وہاں سے نکال کر باہر کر دیتا ہے۔

لیکن ایک حس کو شعور میں ایسا ہی ابھار حاصل ہو سکتا ہے، اگرچہ اس کی شدت کم ہو۔ تکلیف یا دہشت کی چیخ شعور کے اندر نمایاں حیثیت حاصل کر لیتی ہے، حالانکہ اس سے بہت بلند شور جن میں یہ جذبی اہمیت نہیں ہوتی (مثلاً ایک کاروباری شہر میں گاڑیوں کی آمد و رفت کا شور) مرکز شعور میں آنے سے قاصر رہتے ہیں۔ شعور میں ابھر آنے کی خصوصیت کے لئے ہم نمایاں پن کی اصطلاح استعمال کر سکتے ہیں۔ یہ کہنے کے بجائے کہ گرج کا شور یا چیخ کی آواز نے خود کو ہماری توجہ پر مسلط کر لیا ہے ہم یہ کہ سکتے ہیں کہ یہ ہمارے شعور میں نمایاں ہو گئے۔ گرج نمایاں ہو جاتی ہے، کیونکہ یہ شدید ہے لیکن اس کا نمایاں پن اس کی شدت سے مختلف شے ہے۔ ۴۷

کسی ادراک کا نمایاں ہونا، اس کے صاف طور پر سمجھ میں آنے کے لئے ضروری شرط ہوتا ہے ذہن کی اس فعلیت کو جسے بذل توجہ کہتے ہیں، ہم ارادی طور پر اس شئے پر صرف کرتے ہیں، جس کے متعلق ہم اور معلومات حاصل کرنا چاہتے ہیں۔ نمایاں پن ذہنی مسک کے لئے بھی ضروری ہے جس چیز کو یاد کرنا ہو یاد کرتے وقت اس کا نمایاں ہونا ضروری ہے۔ جسمانی حرکت میں ارادی و محسوس تغیر پیدا کرنے کے لیے بھی یہ ضروری ہے، جو حرکات خود بخود جاری رہتی ہیں وہ معمولی طریقوں کے مطابق ہوتی ہیں۔ اگر ہم کوئی نئی حرکت سیکھنا چاہتے ہیں، تو پہلی بار اس حرکت کو عمل میں لانے وقت اس کا احساس نمایاں ہونا چاہئے حرکت کے عادتی بن جانے کے بعد اس کے عمل کے احساس کا نمایاں رہنا ضروری نہیں رہتا۔ بلکہ حرکت خود بخود یعنی عمل میں لانے کے احساس و علم کے بغیر عمل میں لائی جا سکتی ہے۔ یہی بات کسی خاص جہت میں سوچ بچار کرنے کے متعلق بھی صحیح ہے۔ اگر ہم موثر طور پر سوچ بچار کرنا چاہتے ہوں تو ہمارا سلسلۂ افکار نمایاں ہونا چاہئے، کیونکہ بصورت دیگر یہ فکری عادتوں کی سطح پر آ جائے گا۔

ساخت شعور کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ اس کا حلقہ محدود ہوتا ہے۔ ادراکات

یا تصورات ایک مجموعے کے نمایاں ہو جانے سے دوسرے مجموعوں کے نمایاں پن میں لازمی طور پر کمی واقع ہوتی ہے۔ معمولی طور پر جب یہ کہا جاتا ہے کہ ہم ایک وقت میں ایک شے سے زیادہ کی طرف توجہ نہیں کر سکتے تو یہی مراد ہوتی ہے۔ مگر واقعہ یہ ہے کہ ایک وقت میں ہم ایک سے زائد چیزوں کو صاف طور پر محسوس کر سکتے ہیں۔ سنگ مرمر کے سات ٹکڑوں تک کو ایک وقت میں صاف طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ مادی اشیا ہونے کی حیثیت سے سنگ مرمر کے ٹکڑے الگ الگ ہوتے ہیں، مگر ان کا مجموعہ ایک نفسیاتی وحدت ہوتا ہے۔ اگر بے ترتیب رکھے ہوئے سنگ مرمر کے ٹکڑوں کی تعداد سات سے بڑھا دی جائے، تو ان کے ایک وحدت میں مجتمع کرنے کی قوت زائل ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر سنگ مرمر کے ٹکڑوں کی ایک بڑی تعداد کو پانچ یا چھ چھوٹے مجموعوں میں ترتیب دیا جاتا ہے، (فرض کرو کہ پانچ پانچ یا تین تین ٹکڑوں کے مجموعے ہیں) تو کل مجموعے کا ایک ذہنی وحدت کے طور پر احساس ہو سکتا ہے۔

۴۸ اس لیے اس دعوے کے اندر کہ ہم ایک وقت میں صرف ایک ہی چیز کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں، جو صداقت مضمر ہے، وہ یہ نہیں کہ صرف ایک طبیعی شئے کا ایک وقت میں ادراک نمایاں ہو سکتا ہے۔ اس کے برعکس نفسیاتی اعتبار سے نمایاں وحدت طبیعی اشیا کی ایک بڑی تعداد پر مشتمل ہو سکتی ہے۔ اس بات کو اس طرح سے بھی بیان کر سکتے ہیں، کہ معروض توجہ ایک طبیعی شئے نہیں ہوتی بلکہ طبیعی اشیا کا ایک مجموعہ ہوتا ہے۔ لیکن جب طبیعی مجموعہ زیادہ پیچیدہ ہو جاتا ہے، تو پھر اس کے لئے ایک نفسیاتی وحدت بننا ممکن نہیں ہوتا۔

ذہنی اعمال کی ایک تیسری خصوصیت یہ ہے کہ شعور کے اندر بتدریج جو عناصر نمایاں ہوتے ہیں، وہ ایک دوسرے سے الگ الگ نہیں ہوتے، بلکہ ایسی اغراض یا طلبی میلانات کو پورا کرتے ہیں، جو ایک خاص مدت تک جاری رہتے ہیں۔ مثلاً ایک سلسلۂ استدلال پر غور کرتے یا شطرنج کھیلتے وقت سوچنے میں جو ذہنی اعمال ہوتے ہیں، وہ ایک دوسرے سے غیر مربوط نہیں ہوتے بلکہ ایک وحدت کے اجزا ہوتے ہیں، جو ایک خاص مدت رکھتی ہے۔ اگر ہم شطرنج میں مصروف ہوں، اور کسی دوسرے امر کی طرف متوجہ ہونا پڑے تو اس سے تسلسل میں خلل واقع ہو جاتا ہے، اور جب ہم کھیل کی طرف

لوٹتے ہیں، تو یہ سلسلہ پھر جاری ہو جاتا ہے۔ اعمالِ ذہنی کے ایسے سلسلے میں تدریجی قدموں کے اندر جو ربط ہوتا ہے، اس کا تعین ایک ہی دلچسپی سے ہوتا ہے، جس کو طلبی تسلسل کہہ سکتے ہیں۔[له]

تصور توجہ پر تبصرہ

اوپر ہم نے ذہنی اعمال کی تین اساسی خصوصیتیں بیان کی تھیں، (۱) تجربے کے مختلف عناصر میں نمایاں ہونے کے اعتبار سے فرق (جس کا تعین یا تو جبلی دلچسپی سے ہوتا ہے، یا ایسی دلچسپی سے جس کو ارادی طور پر قایم رکھا گیا ہو) (۲) حلقے کا محدود ہونا (۳) اعمال ذہنی کے تدریجی عناصر کا طلبی تسلسل کے ذریعے سے متعین ہونا۔ معمولی گفتگو میں ہم ان خصوصیتوں کو توجہ سے منسوب کرتے ہیں۔ تجربے کے مختلف عناصر میں نمایاں پن کے فرق کو ہم یہ کہکر ظاہر کرتے ہیں، کہ فلاں ادراک یا تصور نے ہماری توجہ کو اپنی جانب منعطف کر لیا ہے، یا اس پر ہم نے اپنی توجہ کو مبذول کر دیا ہے۔ ذہنی حلقے کے محدود ہونے کے واقعے کو ہم یہ فرض کر کے ظاہر کرتے ہیں، کہ ہم ایک شے کی طرف دوسری شے کی طرف سے توجہ ہٹائے بغیر متوجہ نہیں ہو سکتے۔ اور شعور کے تدریجی عناصر کا طلبی تسلسلوں سے متعین ہونا، یہ کہکر ظاہر کیا جاتا ہے، کہ یہ توجہ کے ایک مسلسل عمل کے اجزا ہیں۔ ۴۹

ان مظاہر پر بحث کرتے وقت اگرچہ لفظ توجہ مفید ہے، لیکن اس لفظ کے گمراہ کن مضمرات سے ہوشیار رہنا چاہئے۔ توجہ کوئی علٰحدہ ذہنی استعداد نہیں ہے بلکہ یہ تو ادراک و فکر کی تمام مندرجۂ بالا خصوصیات کا نام ہے۔ جب ہم کہتے ہیں کہ ہم فلاں شے پر توجہ صرف کر رہے ہیں تو یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ ہم اس شے کو کچھ نہیں دیتے، بلکہ درحقیقت وہ ذہنی تطابق قایم کرتے ہیں جو اس شے کے ادراک کے لیے ہمارے ساحتِ شعور میں نمایاں پن حاصل کر لینے کے لئے ضروری ہے۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ فلاں شے ہماری توجہ کے مرکز میں ہے اور فلاں صرف حاشیے میں ہے، تو شاید ہمارے ذہنوں میں توجہ کی کوئی اس قسم کی تمثال چھپی ہوئی ہوتی ہے کہ جیسے یہ ایک قسم کی دوررس روشنی یا سرچ لائٹ ہو، جسے مختلف اشیا پر

له۔ Manual of Psychology مصنفہ اسٹاؤٹ طبع سوم صفحہ ۱۵۳ - ۱۵۸

ڈالا جا سکتا ہو، اور جو چیزیں اس کی کرنوں کے مرکز میں آتی ہوں ان پر بہت تیز روشنی پڑتی ہو، اور جو اس کی کرنوں سے ہٹی ہوئی ہوں، وہ بتدریج تاریک ہوتی جاتی ہوں۔ اس تمثیل سے اس وقت تک تو کوئی نقصان واقع نہیں ہوتا، جب تک ہم اسے صرف مثال کے طور پر استعمال کرتے ہیں، اور اس سے نتائج اخذ کرنے کی کوشش نہیں کرتے۔ لیکن اگر ہم اس کو توجہی اعمال کی ٹھیک تصویر خیال کریں، جس سے نتائج اخذ کیے جا سکتے ہیں، تو یہ یقین کر لینا چاہیے کہ گمراہ ہو جانے کا سخت خطرہ ہے۔

گذشتہ زمانے میں نفسیاتیوں کے یہاں یہ دستور تھا کہ وہ توجہ کے اس تصور کو عوام کی زبان سے لیتے تھے، اور نفسیات کے اس حصے میں وہ اپنا کام صرف اس قدر سمجھتے تھے کہ توجہ کی خصوصیات کو واضح کر دیں۔

اس زمانے میں اس تصور پر عموماً شدید نکتہ چینی کی جاتی ہے۔ اوپر جو واقعات بیان ہوئے ہیں انھیں تو تسلیم کیا جاتا ہے۔ مگر اس بارے میں کلام کیا جاتا ہے، کہ آیا توجہ کے اصول توجیہ کی حیثیت سے داخل کرنے سے یہ کچھ زیادہ واضح ہو گئے ہیں۔ ایک تجربے کے نمایاں پن کے بیان کرنے کے بعد جب ہم اس نمایاں پن کو توجہ کی فعلیت سے منسوب کرتے ہیں تو اس سے شاید کسی شے کی بھی توجیہ نہیں ہوتی۔ پروفیسر اسپیرمین بتاتے ہیں کہ حسی تجربے کے مختلف میدانوں میں ذہنی حلقے کی وسعت کی نسبت جو اعدادی طریق کی تحلیل کی گئی ہے اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ فرد واحد میں ان حلقوں میں انسان کی "تمام قابلیت"[1] کے علاوہ اور کوئی قدر مشترک نہیں ہوتی۔

یہ الفاظ دیگر ایسی استعداد توجہ کے لئے کوئی تجربی شہادت موجود نہیں ہے، ۵۰
جس کی وسعت فہم کے مختلف افعال کے حلقے یا حد کو متعین کرتی ہو (مثلاً بصری ادراک میں نقطوں کی تعداد کے سمجھنے کی اور سمعی ادراک میں کھٹ کھٹ کی تعداد کی)

اس رائے کے حامی اس امر کے مدعی ہیں، کہ ایک علیحدہ استعداد کی حیثیت سے توجہ ایسا تصور ہے جو اس صحیح علمی اصول کی رو سے نامقبول قرار پاتا ہے کہ ہمیں استعدادوں کی تعداد غیر ضروری طور پر بڑھانی نہ چاہئے۔ اس خیال کے مان لینے کے بعد بھی ہم اس

---

[1] The Abilities of man مصنفہ سی اسپیرمین صفحہ ۳۶۷۔

اصطلاح کو معمولی اور عام فہم لفظ اور ایک باب کے سہل عنوان کے طور پر استعمال کر سکتے ہیں، جس میں ہم حد نمایاں پن وغیرہ کے واقعات پر بحث کرتے ہیں۔ مگر ہم اس کو ایسی اصطلاح خیال نہ کریں گے جو کسی خاص نفسیاتی عمل یا استعداد کے لئے ہو۔ اس لفظ کے ساتھ ہمارا برتاؤ ایسا ہی رہے گا جیسا کہ لفظ حافظہ کے ساتھ ہے، کیونکہ حافظے کی اصطلاح بھی صرف عملاً سہولت بخش ہے، ورنہ اب ہم ذہنی مسک و اعادے کے واقعات کو حافظے کی استعداد سے منسوب نہیں کرتے۔

ساحت شعور کی مختلف صورتیں

توجہ مرکوز اور توجہ منتشر میں ساحت شعور کی نوعیت میں صریحی فرق ہوتا ہے۔ یہ ذہنی ساحت کی وہ صورتیں ہیں، جن میں ایک میں نمایاں پن محدود ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں نمایاں پن منتشر ہوتا ہے۔ پہلی حالت میں ساحت شعور کا صرف تھوڑا سا حصہ نمایاں ہوتا ہے۔ اور دوسری حالت میں اشیا افعال یا تصورات کی بڑی تعداد ایک وقت میں ایک ساتھ یا بتدریج نمایاں ہوتی ہے۔ تحصیلی اعمال میں خواہ کام ذہنی ہو، یا نئی حرکت کے سیکھنے سے متعلق ہو، توجہ مرکوز کی ضرورت ہوتی ہے۔ اختبار اور عام تجربہ دونوں سے ظاہر ہوتا ہے کہ کافی ارتکاز کے بغیر عمل تحصیل بہت ہی ناقص طور پر انجام پاتا ہے۔

یہ بات بھی عام طور پر تجربے میں آتی ہے کہ جن کاموں کے انجام دینے کے لئے کردار کو مختلف قسم کی طبیعی اشیا کی بڑی تعداد کے مطابق کرنا پڑتا ہے، وہاں توجہ منقسم ضروری ہوتی ہے۔ موٹر کار کا چلانا، یا ایک پرہجوم سڑک کو عبور کرنا اس قسم کے افعال میں۔ جو موٹر کا چلانے والا اپنی توجہ کو صرف ایک خطرے کی طرف مرکوز کرتا ہے اور باقی تمام خطرات کی طرف سے اپنی توجہ کو ہٹا لیتا ہے اسے بہت جلد اپنے کئے کی سزا بھگتنی پڑتی ہے۔

اس سوال کی کہ کس حد تک توجہ فی الحقیقت ایک سے زائد کاموں پر منقسم ہوسکتی ہے، ڈاکٹر میک[1] کوئین نے تحقیق کی ہے۔ انھوں نے اپنے موضوعوں کی وہ مختلف کام بیک وقت انجام دینے کے لئے دیئے۔ مثلاً ایک ہاتھ سے سوئی سے ٹکڑوں میں تاگا ۵۱ پرونا اور دوسرے ہاتھ سے دکی ہر تیسری قطار کو کاٹنا۔ اکثر تو یہ دونوں کام شعور میں

---

[1] The British journal of Psychciogy از ای۔ این میک کوئین Monogrph Suppliment. The Distribution of Attention. نمبر ۵ کیمبرج ۱۹۲۷ء

یکے بعد دیگرے نمایاں ہوتے ہوئے معلوم ہوتے تھے۔ کبھی کبھی دونوں کاموں میں ایک قسم کا اجتماع ہو جاتا تھا، جس میں یہ ایسی موزونی کے ساتھ انجام دئے جاتے تھے، جو انھیں ایک مگر نسبتاً پیچیدہ کام بنا دیتی تھی۔ بعض اوقات موضوع یہ بیان کرتے تھے، کہ اس قسم کے اجتماع کے بغیر دونوں کاموں کی طرف ایک ہی وقت میں توجہ ہوتی ہوئی محسوس ہوتی ہے یعنی دونوں نمایاں معلوم ہوتے ہیں، مگر ان کے مابین کوئی ذہنی وحدت قائم نہیں ہوتی جس صورت میں یہ بیان کیا گیا کہ دونوں فعل یکے بعد دیگرے مرکزِ شعور میں آتے ہیں، اس صورت میں بھی، یہ کہا گیا کہ جو فعل اس وقت مرکزِ شعور میں نہیں ہے، وہ بھی ہنوز شعور کے اندر موجود ہے اگرچہ دوسرے کے مقابلے میں اس میں نمایاں پن کم ہے۔

لہٰذا اس سوال کا کہ آیا توجہ کو بہت سی چیزوں پر تقسیم کرنا ممکن ہے، بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سادہ جواب نہیں ہو سکتا۔ صاف طور پر یہ بات صحیح معلوم ہوتی ہے، کہ ساحتِ شعور کا ایک حصہ دوسرے حصے کے نمایاں پن کو چھین کر نمایاں بنتا ہے۔ ساحت کے خارجی اعتبار سے دو علیحدہ علیحدہ حصے ایک ہی وقت میں ایک دوسرے سے ربط پا جانے کی وجہ سے نمایاں ہو سکتے ہیں۔ اگرچہ ذہنی ساحت کے دو اہم مگر غیر مربوط حصوں سے ایک عموماً دوسرے کے مقابلے میں بہت زیادہ نمایاں ہوتا ہے مگر دوسرا بھی کسی حد تک نمایاں ضرور ہوتا ہے، اور استثنائی صورتوں میں ممکن ہے دونوں مساوی طور پر نمایاں ہو جائیں۔

نفسیاتی جانچ کے طریقوں کو صنعتی مسائل میں استعمال کرنے کی سب سے پہلی کوششوں میں سے یہ کوشش تھی کہ ٹرام رانوں کا انتخاب فعل کے اندر ان کی توجہ کے منقسم کرنے کی قوت کا امتحان کر کے کیا گیا۔ اس قسم کی آزمائشیں اب بھی کی جاتی ہیں، اگرچہ نظری اعتبار سے ان کا جائز ہونا بہت ہی مشکوک ہے۔ یہ مسلمہ بلاشبہ صحیح ہے، کہ توجہ منقسم کسی سواری کے چلانے کے لئے نہایت ضروری ہے۔ ان امتحانات کے جائز ہونے کے لئے یہ فرض کرنا بھی ضروری ہے، کہ توجہ کے منقسم کرنے کی قوت عام قوت ہے، جو کسی خاص فرد کے تمام افعال میں پائی جاتی ہے۔ ہم بیان کر چکے ہیں کہ پروفیسر اسپیرمین نے جو شہادت پیش کی ہے اس کی رو سے یہ مفروضہ غلط ہے۔ اس صورت میں یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے، کہ ایک شخص کی ایسے عمل میں اپنی توجہ کو منقسم کرنے کی قوت، جس کی پیمائش تجربہ خانے میں

ہوئی ہے کسی ایسے دوسرے عمل کو عمدگی کے ساتھ انجام دینے کی علامت ہوسکتی ہے، جس کے لیے توجہ منقسم کی ضرورت ہوتی ہے مثلاً ٹرام یا موٹر کا چلانا۔

ذہن کی ایک اور حالت ہوتی ہے، جس کو توجہ منتظر یا محض روش انتظار کہتے ہیں۔ یہ ساخت شعور کی وہ حالت ہے، جب ہم کم و بیش متعین قسم کے ادراک یا ردعمل کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ یہ ذہن کی وہ حالت ہے جو ہم نفسیاتی اختبار کے موضوع میں اس وقت پیدا کر دیتے ہیں، جب ہم اس سے یہ کہتے ہیں کہ روشنی کے دیکھنے کے ساتھ ہی پردے پر سے اپنی انگلی اٹھالے۔

"اس قسم کی انتظاری توجہ اکثر اوقات دھوکے کا باعث ہوتی ہے۔ ہمیں وہ شئے نظر آجاتی ہے جس کے نظر آنے کی ہمیں توقع ہوتی ہے، اور جو شئے فی الحقیقت نظر کے سامنے ہوتی ہے وہ نظر نہیں آتی۔ ... جب وہ شئے جس کا توجہ کے ساتھ انتظار ہوتا ہے، حرکت ہوتی ہے یا ایسی شئے ہوتی ہے جو توجہ کرنے والے کی حرکت سے پیدا ہوسکتی ہے، تو حرکت کے عمل میں لانے کا رجحان ہوتا ہے" میز کی حرکت[2] کے بعض مظاہر کی توجیہ میں اس رجحان کو بھی پیش کیا جاتا ہے۔

اختبار سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ انتظاری توجہ کی جہت اس مدت کو متعین کرتی ہے جو ایک مہیج کے واقع ہونے اور منتجہ حس کے بروز میں صرف ہوتی ہے۔ روشنی کے شعلے اور آواز کے ایک ساتھ ادراک ہونے کے لئے ضروری ہے کہ شعلہ آواز سے تقریباً ۰۶ ثانیہ پہلے ہو۔ لیکن اس مدت کے طول کا تعین اس امر سے ہوتا ہے کہ آیا انتظار روشنی کا ہو رہا ہے یا آواز کا۔ اگر انتظار آواز کا ہوتا ہو تو یہ مدت زیادہ ہوگی اور اگر روشنی کا ہو تو یہ مدت کم ہوگی۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ نمایاں پن اور ابھار کے اختلاف کے مظاہر دراصل عمل کے مطالبات سے وابستہ ہوتے ہیں۔ نمایاں ادراک وہ ہوتا ہے جو عمل کا طالب

---

[1] Manual of Psychology. مصنفہ اسٹاوٹ طبع ثالث صـ ۱۶۰

[2] میز کے ذریعہ سے بعض اشخاص روحوں کو طلب کرتے ہیں اور روح کے آنے کی یہ علامت ہوتی ہے کہ وہ میز کو خاص طور پر حرکت دے یا کھٹ کھٹائے۔ یہاں وہی حرکت مراد ہے۔ مترجم

ہوتا ہے۔ بھوکی بلی کے ساحت ذہنی کی نمایاں خصوصیت چوہا ہوتی ہے، کتے کے لئے یہ خرگوش کی بو ہوتی ہے، اور دوسرے پرندوں کے لئے سر پہ باز کا منڈلانا۔ ہمارے ساحت شعور میں بھی بعض اوقات نمایاں خصوصیات کا اسی طرح سے تعین ہوتا ہے۔ شکاری کے لئے شیر جو بچ کر نکل گیا ہو، اور بھوکے کے لئے کھانا پکنے کی خوشبو نمایاں خصوصیت بن جاتی ہے، ۵۲
کیونکہ یہ ایسا ادراک ہے جو شدت کے ساتھ عمل کا طالب ہوتا ہے۔ ساحت شعور میں اس کی حیثیت کا تعین کردار کی ان خلقی میلانات سے ہوتا ہے، جنھیں ہم جبلتیں کہتے ہیں۔

لیکن انسانی اور حیوانی زندگی میں یہ فرق ہے کہ انسانی زندگی میں ہماری دلچسپیاں ثانوی نظامات کے تابع ہو سکتی ہیں، جس میں ایسے ردات عمل کام نہیں کرتے، جن میں عمل فوری اور ظاہر ہوتا ہے۔ ایک عضویاتی استحالے کے متعلق تمام مسائل پر اس قدر از خود اور غیر ارادی طور پر متوجہ ہو سکتا ہے، جتنا کہ دوسرا شخص اپنے کھانے کی طرف یا ممکن ہے کہ ایک کام کی طرف توجہ خود اس کی خاطر نہ ہو بلکہ کسی اور شئے کی خاطر ہو جس کی طرف یہ شئے لی جاتی ہے مثلاً جس طرح سے طالب علم لاطینی کی قواعد کی طرف انعام حاصل کرنے کی غرض سے توجہ کرتا ہے۔ اسٹاؤٹ اس قسم کی توجہ کو توجہ فوری سے ممیز کرنے کے لئے توجہ ماخوذ کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ توجہ فوری ان چیزوں پر صرف کی جاتی ہے جو براہ راست دلچسپی کا موجب ہوتی ہیں۔

ارادی اور غیر ارادی توجہ میں بھی امتیاز کیا گیا ہے۔ ایک کام کا مطالعہ کرتے وقت ممکن ہے اس کا نمایاں پن خود اس کے نمایاں رہنے کے میلان سے باقی نہ رہے، بلکہ ہمارے ارادے کی وجہ سے نمایاں ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ امتیاز فوری اور ماخوذ توجہ کے امتیاز سے مختلف ہے۔ کیونکہ اگرچہ فوری توجہ کے معروضات ہمیشہ ہمارے ارادے کے بغیر نمایاں ہو جانے پر مائل ہوتے ہیں، اور اس لیے انھیں غیر ارادی توجہ کے معروضات بھی کہا جا سکتا ہے، مگر توجہ ماخوذ کے معروضات کو بھی اسی طرح سے غیر ارادی کہا جا سکتا ہے۔ انعام کی کشش طالب علم کی توجہ کو لاطینی قواعد کی جانب غیر ارادی بنا دیتی ہے، اگرچہ لاطینی قواعد سے دلچسپی ابتداءً ارادی سعی سے پیدا ہوئی ہو، اور اسے اکثر ارادی سعی کے ذریعہ سے بار بار تقویت پہنچانے کی ضرورت پڑی ہو۔

ایک اور حالت ہے، جسے عام طور پر بے توجہی کہا جاتا ہے۔ تکان سے ذہن کی

یہ حالت ہو جاتی ہے، یا ایسی حالت میں جب ذہن خارجی عالم کے مطالبات سے بالکل خالی ہوتا ہے۔ اس حالت میں ذہن کا کوئی حصہ نمایاں پن کا بلند درجہ حاصل نہیں کرتا، اور خیالات ایک دوسرے کے بعد ائتلافی روابط کی بنا پر آتے ہیں اور طلبی سلاسل کی بنا پر نہیں آتے (جیسا کہ معمولاً ہوتا ہے)۔ ذہن کی اس حالت میں اور اس حالت میں جب یہ ۵۴
کسی حکم کی وجہ سے یا خارج میں کسی اہم چیز کا ادراک کرنے کی وجہ سے بیدار ہو جاتا ہے، اور ردعمل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے نمایاں فرق ہوتا ہے۔

شعوری اعمال کی اس عام سطح کے لئے چوکنا پن کا لفظ استعمال کرکے اس فرق کو ہم سب سے اچھی طرح سے ظاہر کر سکتے ہیں۔ بے توجہ یا تھکا ہوا ذہن سب سے کم چوکنا ہوتا ہے۔ اس کے مقابلے میں وہ شخص جس کا ذہن ایک نمایاں سلسلۂ فکر میں مصروف ہوتا ہے، یا محض سوچنے یا عمل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے اس کے متعلق کہا جا سکتا ہے، بہت زیادہ چوکنا ہے۔

چوکنے پن کا سب سے ادنیٰ درجہ نیند کی حالت میں ہوتا ہے۔ کیونکہ نیند کی حالت میں اگرچہ آلاتِ حس تہیجات کے وصول کرنے کی قابلیت رکھتے ہیں، اور بر آیندہ اعصاب میں بھی حرکات کے آغاز کرنے کی قابلیت ہوتی ہے، مگر وصول شدہ تہیجات پر شعوری کردار کا معمولی ردعمل مفقود ہوتا ہے۔ دیکھا گیا ہے کہ چوکنے پن کے تغیرات کے ساتھ ایسے جسمانی تغیرات ہوتے ہیں، جن کی پیمائش ہو سکتی ہے۔ مثلاً جسم کی برقی مقاومت اس وقت بہت کم ہوتی ہے، جب انسان کسی ہیج پر ردعمل کرنے کے لئے تیار ہوتا ہے، اور جب چوکنے پن کو کم کر دیا جاتا ہے، تو اس وقت مقابلتہً زیادہ ہوتی ہے۔ اور نیند کی حالت میں یہ سب سے زیادہ ہوتی ہے[۱]۔

---

[۱] "نفسی برقی اختبارات میں مقاومت کی مسلسل تبدیلی کے اسباب کا مطالعہ" از آر نھاولیس مطبوعہ The British Journal of Psychology جلد ۱۶ ۱۹۲۵ء

باب (۷)

ماسکہ، ائتلاف و اعادہ

توجہ اور ماسکہ ماسکہ اس واقعے کے لئے ایک عام نام ہے کہ پہلے تجربات باقی رہنے والے رجحانات پیدا کرتے ہیں جن سے بعد کے تجربات متعین ہوتے ہیں۔ اس باب میں ماسکہ پر خصوصیت کے ساتھ اس لحاظ سے بحث کی جائے گی کہ یہ ایک ہی قسم کے توجہی عمل کو کس طرح سے متاثر کرتا ہے۔ ایک ہی توجہی عمل سے میری مراد ایک ہی مجموعی معروض پر از سر نو توجہ کرنے کے ہیں۔

توجہ کا لازمی اثر یہ ہوتا ہے کہ یہ اپنے معروض کے علم کو کسی نہ کسی طرح سے بہتر بناتی ہے۔ لیکن اس کی کارکردگی محض اس کی اپنی شدت اور مدت پر مبنی نہیں ہوتی، معروض کی نوعیت جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں ایک اہم شرط ہوتی ہے۔ تم اپنے دوست جونس کی تحریر کو بیک نظر پڑھ سکتے ہو۔ مگر یہ ممکن ہے کہ تمھارے دوست اسمتھ کی تحریر طویل اور شدید مطالعے کے بعد بھی نہ پڑھی جا سکے۔

کارکردگی کا مدار اس پر بھی ہوتا ہے، کہ اسی شئے یا اس کے مشابہ اشیا پر سابق میں توجہ کی کتنی مقدار صرف کی جا چکی ہے۔ عرصہ سے آشنا ہونے کی وجہ سے ممکن ہے تم اسمتھ کی تحریر کو بلا تاخیر و دشواری پڑھ سکو اور اب تمھیں کششیں موڑ اور نقطے گڈمڈ معلوم

نہ ہوں ۔ یہ دیکھتے ہی ایسے ممیز و مجتمع معلوم ہوتے ہیں، کہ ان سے قابلِ شناخت الفاظ اور جملے بن جاتے ہیں۔ اسی طرح سے ملاح خشکی کی آمد کو دیکھتے ہیں حالانکہ معمولی آدمیوں کو یہ خطِ افق پر ایک دھندلی سی لکیر معلوم ہوتی ہے۔ ہیلن کیلر جو بچپن میں بصارت و سماعت سے محروم ہو گئی تھی، بولنے والے کے ہونٹوں اور اگلے کی حرکات کو ہاتھ سے محسوس کر کے یہ معلوم کر سکتی ہے کہ وہ کیا کہہ رہا ہے۔

ایسی تمام صورتوں میں سابقہ توجہ کا نتیجہ باقی رہتا ہے، اور ایسے بعد کے توجہی اعمال کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، جن کا معروض وہی ہوتا ہے یا جزواً اس کے مشابہ ہوتا ہے۔ جو کام ۵۶
پہلے ہو چکتا ہے اس کے دوبارہ انجام دینے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ پس ماندہ رجحان کی بنا پر ہم اس مقام سے از سرِ نو ابتداء کرتے ہیں جہاں پر ہم نے سابق میں چھوڑا تھا۔

ایسے توجہی عمل کے لئے بھی یہ ناسکہ لازمی ہے، جو ابھی جاری ہو۔ مثلاً ایک جملے کو سمجھ کر ادا کرنے کو لو۔ اگر جملے کے ختم پر بولنے والے کی شعوری روش کا تعین پہلے ادا کئے ہوئے لفظوں کے بقیہ اثر سے نہ ہوتا، تو اس کی نفسی حالت بالکل ایسی ہی رہتی، جیسے کہ جملہ اس کی زبان سے نکلا ہی نہ ہو۔ بعض مرضی حالتوں میں تقریباً ایسی ہی کیفیت ہو جاتی ہے۔ میرے مشاہدے میں ضعیفی کے انحطاط کا ایک واقعہ آیا ہے، اس میں بوڑھی خاتون ایک ہی لوری کو مسلسل پڑھتی چلی جا رہی تھی، اور اسے یہ ہر بار پہلے کی طرح سے نئی محسوس ہو رہی تھی۔ ذہنی ترقی کے عمل میں آنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ سابقہ ذہنی عمل جو رجحان چھوڑ جائے وہ آئندہ ترقی کی بنیاد اور نقطۂ آغاز ہونے کی حیثیت سے مسلسل باقی رہے۔

جس عمل سے رجحانات قائم ہوتے ہیں، اس کے دوران میں رجحانات کے مابین بھی بعض روابط پیدا ہو جاتے ہیں، جن کو ائتلافات کہا جاتا ہے۔ یہاں ہم صرف ان ائتلافات سے بحث کریں گے، جو ایک ہی توجہی عمل کے دوران میں قایم ہوتے ہیں۔ اس بحث سے متعلق دوسرے مسائل پر اس وقت بحث ہوگی جب ہم سلاسلِ تصورات کے بیان پر پہنچیں گے۔

توجہ کرتے وقت ہم بتدریج اپنے مجموعی معروض کی مختلف خصوصیتوں پہلوؤں اور حالتوں کو مرکزِ توجہ میں لاتے ہیں۔ بعد کو کسی موقع پر جب اسی معروض کی کسی جزئی خصوصیت کو دیکھتے ہیں، تو پیچھے بعد دیگرے دوسری خصوصیات مرکزِ توجہ میں آجاتی ہیں۔ اس قسم کا

ذہنی تکرار ائتلاف کی وجہ سے ہوتا ہے، اور خود تکرار کو اعادہ احیا یا یاد کہتے ہیں، میں نے حروف تہجی پر ایک خاص ترتیب سے اکثر توجہ کی ہے۔ ا ب ج کے دیکھنے سے میرا ذہن د ہ و کی طرف منتقل ہو جاتا ہے، کہا جاتا ہے حروف د ہ و کا اعادہ ائتلاف کے ذریعے سے ہوا ہے۔

ائتلاف کیا ہے؟ اب ہمیں زیادہ صحت کے ساتھ اس امر کا تعین کرنا چاہئے کہ اس لفظ ائتلاف کے معنی کیا ہیں؟ یہ بات ذہن میں رکھنی نہایت ضروری ہے کہ اس کے معنی کسی حقیقی نفسی عمل کے نہیں ہیں۔ اعادہ تو ایک
حقیقی نفسیاتی عمل ہوتا ہے، لیکن ائتلاف کوئی حقیقی نفسیاتی عمل نہیں ہوتا۔ ائتلاف ۵۷
رجحانات کا ایک اکتسابی ربط ہوتا ہے، اور مربوط رجحانات کی مانند یہ شعوری تجربے کے دوران میں قائم ہوتا ہے اور یہ ایسی شرط ہوتی ہے جو بعد کے شعوری تجربے کو متعین کرتی ہے۔ لیکن جس طرح سے خود رجحانات شعوری تجربے کے باہر ہوتے ہیں، اسی طرح سے ان کا اتحاد بھی شعوری تجربے سے خارج ہوتا ہے، گہری نیند کی حالت میں رجحانات اور ان کے ائتلافات دونوں باقی رہتے ہیں۔

میں کسی شخص کو یہ لفظ کہتے ہوئے سنتا ہوں "دلِ ناداں تجھے ہوا کیا ہے" اس پر میں رک جاتا ہوں، اور بے اختیار مجھے یہ لفظ یاد آتے ہیں، "آخر اس درد کی دوا کیا ہے"۔ اس سے کیا ثابت ہوتا ہے۔ میں نے پہلے یہ مصرع آخر اس درد کی دوا کیا ہے سنا ہوگا۔ اور اس کی وجہ سے ایک رجحان باقی رہ گیا ہوگا، جو اس کے شعور میں غیر موجود ہونے کے زمانے میں بھی رہا ہے۔ اور اسی طرح پہلے مصرع کے "دلِ ناداں تجھے ہوا کیا ہے" سننے سے بھی ایک رجحان باقی رہا ہوگا۔ پھر ان رجحانوں میں اکتسابی ربط یا اتحاد بھی پیدا ہو جانا چاہئے اور یہ ربط یا اتحاد بھی اس درمیانی عرصے میں جب کہ میرا ذہن دوسری چیزوں میں مشغول رہا ہے باقی رہنا چاہئے۔ یہ دونوں رجحان ایک مرکب رجحان کی صورت میں متحد رہے ہوں گے جس میں یہ قابلیت ہوگی کہ اگر ان تجربات کا صرف ایک حصہ دوبارہ ہو جائے جن کے متحدہ عمل سے یہ پیدا ہوا تھا، تو کل مرکب رجحان از سر نو تہیج ہو جائے۔

اس نفسیاتی عمل کا ایک عضویاتی رخ بھی ہے۔ رجحانات عضویاتی اور نفسیاتی دونوں طرح کے ہوتے ہیں، اور ان کا اتحاد عضویاتی اور ذہنی دونوں طرح کا واقعہ ہے۔

نفسیاتی اور عضویاتی دونوں مشترکہ پہلوؤں کے لئے ہم نفسی طبیعی کی اصطلاح استعمال کرسکتے ہیں۔ ائتلاف ایک اکتسابی نفسی طبیعی ربط ہے جو نفسی طبیعی رجحان اور خالص عضویاتی نظم کے مابین ہوتا ہے۔

یہ دوسری تبادل صورت بہت ہی اہم ہے۔ اس کے اندر تمام وہ صورتیں داخل ہیں
جنھیں حرکی ائتلاف کہا جاسکتا ہے۔ ایک لفظ کے دیکھنے سے مجھے اس کے ادا کرنے کی خواہش
ہوسکتی ہے، جیسا کہ زور سے پڑھنے میں ہوتا ہے۔ اس کی وجہ سابقہ اکتساب کئے ہوئے
٥٨ ائتلافات ہوتے ہیں۔ یہ نفسی طبیعی رجحان (جو لفظ کے دیکھنے سے متہیج ہوتا ہے) اور ان خاص
عصبی اور عضلی انتظامات کے مابین ہوتے ہیں جو حرکات تکلم کے پیدا کرنے کے لئے ہوتے ہیں۔
آئندہ چل کر معلوم ہوگا کہ حرکی ائتلافات ہماری حیات ذہنی میں خصوصاً ادراکی سطح پر بہت اہمیت رکھتے ہیں۔ چلنے، بندوق چلانے، شمشیر زنی غرض یہ کہ وہ تمام کام جن کے لئے جسمانی مناسبتوں اور چابکدستیوں کی ضرورت ہوتی ہے، مناسب حرکی ائتلافات کے قیام پر مبنی ہوتے ہیں۔

ائتلافات کس طرح سے قائم ہوتے ہیں

اب ہمیں ان حالات و شرائط پر غور کرنا ہے جن پر سلسلِ عمل توجہ کے دوران میں ائتلافی روابط کا قیام مبنی ہے۔ اس ذیل میں اصل قابل غور امور حسب ذیل ہیں۔ (۱) عمل کے اندر کس حد تک وحدت ہے۔ (۲) مرکز توجہ میں بتدریج جو احضارات آتے ہیں وہ قریب ہیں یا دور ہیں (۳) تدریجی احضارات کی ترتیب (۴) عمل توجہ کا اعادہ کتنی مرتبہ ہوتا ہے۔

(۱) عمل توجہ کی وحدت اس کے مجموعی معروض کی وحدت پر مبنی ہے۔ لیکن یہ مختلف صورتوں میں بہت ہی مختلف ہوسکتی ہے۔ اسی لحاظ سے اس سہولت جس سے ائتلافات قائم ہوتے ہیں، اور ائتلافات کی قوت و پائیداری میں تغیر ہوتا ہے۔

بے معنی لفظوں کے ایک سلسلے کو از بر یاد کرنے کی کوشش کرتے وقت مجموعی معروض میں ادنیٰ درجہ کی وحدت ہوتی ہے۔ ان لفظوں میں ربط ایک تو اس بنا پر ہوتا ہے کہ یہ سب کے سب مربوط آوازیں ہوتے ہیں، اور دوسرے اس بنا پر کہ یہ ایک عارضی سلسلے میں ہوتے ہیں جس کو ایک خاص غرض سے یاد کرنا ہوتا ہے۔ مگر ان کا اتحاد ان الفاظ سے کہیں زیادہ کمزور ہوتا ہے جو جملوں میں مرتب ہوتے ہیں، اور ایک مسلسل مفہوم ادا کرتے ہیں۔ اور اگر لفظ موزوں تسلسل کے ساتھ مرتب ہوتے ہیں جیسے نظم

کے اندر تو یہ وحدت اور بھی گہری ہو جاتی ہے۔

پروفیسر ایبنگھاوس نے چھتیس لفظوں کے ایک سلسلے کو اس قدر یاد کرنے کی کوشش کی کہ ان کو یاد ـــــ سے بلا کسی غلطی کے سنایا جا سکے، اور دیکھا کہ اس کے لئے سلسلے کو پچپن مرتبہ دہرانے کی ضرورت ہے۔ لیکن شلر کے ترجمے اینیڈ کے ایک بند کو اس طرح سے یاد کرنے کے لئے، چھ یا سات مرتبہ دہرانے کی ضرورت پڑی۔ ہر بند میں اوسطاً چھپن لفظ یا لفظوں کے ٹکڑے ہیں، جن کے مستقل معنی ہیں۔ حروف تنکیر حروف ربط وضمائر کو منہا کر لینے کے بعد بھی چھتیس سے لے کر چالیس لفظ تک رہ جاتے ہیں۔ اس سے ایبنگھاوس یہ نتیجہ نکالتا ہے کہ اس کی شلر کے اشعار یاد کرنے کی قابلیت، بے معنی الفاظ کے یاد کرنے کی قابلیت کے مقابلے میں آٹھ سے لے کر نو گونہ تک زیادہ ہے۔

ان لفظوں کی تعداد کا جو ایک منظوم بند میں ہوتی ہے، بے معنی سلسلے کے لفظوں سے مقابلہ کرنا قابل عمل نہیں ہے۔ کیونکہ بامعنی جملوں کے یاد کرتے وقت محض ہجوں کی تعداد سے درحقیقت کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔ ایک ہجا والے بارہ لفظوں کے جملے کے یاد کرنے میں بھی اتنی ہی دیر لگتی ہے، جتنی کہ دو ہجے والے بارہ لفظوں کے جملے میں ہوتی ہے۔

فرانسیسی مدرسے کے بچوں پر بعض اختبارات کئے گئے ہیں۔ ان کا یہاں پر بیان کرنا دلچسپی سے خالی نہ ہوگا۔ بچوں کو ایک بار سننے کے بعد کبھی بے ربط لفظوں کے ایک سلسلے کو لکھنا ہوتا تھا اور کبھی چھوٹے چھوٹے جملوں کو۔ سات بے ربط لفظوں میں سے اوسطاً وہ پانچ کا اعادہ کر سکے۔ اڑتیس لفظوں کے جملے میں سے جو نسبتہً مستقل معنی رکھنے والے سترہ مجموعوں میں تقسیم ہو سکتا تھا، وہ اوسطاً پندرہ مجموعوں کا اعادہ کر سکے۔ بہتر لفظوں والے جملے میں جو اس قسم کے اٹھائیس مجموعوں پر مشتمل تھا، وہ چوبیس کا اعادہ کر سکے۔ ہر صورت میں جو اجزا محفوظ رہے، ان سے معنی کا ضروری خلاصہ ظاہر ہوتا تھا۔ اور جو یاد نہ رہے، وہ عموماً ایسے تھے جن کا کل کی وحدت سے بہت ہی کمزور تعلق تھا۔ یہ زیادہ تر غیر ضروری تفصیل اور توصیفی کلمات وغیرہ پر مشتمل تھے۔

غیر ضروری کڑیوں کے اس حذف سے ایک عام اصول کا پتا چلتا ہے۔ اور حالات اگر مساوی ہوں، تو سب سے قوی ائتلاف رکھنے والے رجحانات ان مدات کے مطابق ہوتے ہیں، جو مجموعی معروض کی عام ساخت کے لئے سب سے اہم ہوتی ہیں۔

(۲) قرب یا مقارنت کے اثر پر غور کرتے وقت اس بات کو ذہن میں رکھنا چاہئے۔ قدیم خیال کے بموجب جو کم و بیش اب بھی رائج ہے، اتلافی روابط کے قائم ہونے کے لئے ایک لازمی شرط ہم وقتی یا فوری تسلسل ہے۔ یہ خیال یقیناً غلط ہے۔ کیونکہ مذکورۂ بالا اختبار میں جو کچھ بچوں نے کیا ہے وہ ہم ہر وقت کرتے رہتے ہیں۔ اعادے کے عمل میں ہم ایسی تفصیلات کو حذف کرتے رہتے ہیں جو مقابلتہً غیر موثر یا غالب دلچسپی سے غیر متعلق ہوتی ہیں۔ ذہن ایک نمایاں نقطے سے دوسرے نمایاں نقطے کی طرف نسبتہً غیر اہم کو نظر انداز کرتا ہوا گزر جاتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو کل کے واقعات کا اعادہ کرنے کے لئے ہمیں آج کا پورا دن صرف کرنا ہوتا۔

باایں ہمہ مقارنت بہت اہم شرط ہے۔ اگر اور تمام باتیں مساوی ہوں تو ایک ۶۰
احضار سے ایسے احضارات کا اعادہ ہوگا جو اس کے ساتھ ہو چکے ہوں، یا اس کے فوراً ہی بعد ہوئے ہوں، نہ کہ ایسے احضارات کا جن کے درمیان زمانی وقفہ ہو۔ اور اس سے اگر ان احضارات کا اعادہ ہوگا جو اس سے زماناً علیحدہ تھے تو ان احضارات کا ہوگا جن کے مابین وقفہ کمتر ہو یعنی زیادہ بعید احضارات کا اعادہ نہ ہوگا۔

جب مجموعی معروض کی وحدت کمزور ہوتی ہے، اور تدریجی مدارت دلچسپی کی تقریباً ایک ہی سطح پر ہوتی ہیں، اس وقت قربت کی اہمیت سب سے زیادہ نمایاں ہوتی ہے۔ یہ شرطیں بے معنی ہجوں کے یاد کرنے وقت پوری ہوتی ہیں۔ لیکن اس صورت میں بھی بالواسطہ طور پر یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اتلافات اس وقت قائم ہوتے ہیں جب ہجے زماناً متصل نہیں ہوتے۔ اس کے لئے جو طریقہ اختیار کیا گیا ہے وہ یہ ہے کہ پہلے ہجوں کے ایک سلسلے کو اتنا یاد کیا جاتا ہے کہ ان کو بغیر غلطی کے سنایا جا سکے۔ اس کے بعد ایک اور سلسلے کو یاد کیا جاتا ہے جو پہلے سلسلے سے بنا ہوتا ہے مگر ہر ہجے کے بعد ایک ہجے یا دو ہجوں یا تین ہجوں کو حذف کر دیا جاتا ہے۔

مثلاً اگر ابتدائی سلسلے کو ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۶، ۷، ۸، ۹، ۱۰، وغیرہ سے ظاہر کیا جائے تو اس سے ماخوذ سلسلہ ۱، ۳، ۵، ۷، ۹ وغیرہ یا ۱، ۴، ۶، ۱۰ وغیرہ ہو سکتا ہے ماخوذ سلسلے میں نئے ہجے ملا کر اس کو اصلی سلسلے کے برابر بنا دیا گیا۔ اس کے بعد ماخوذ سلسلے کو یاد کرنے کے لئے جتنی بار دہرانا پڑا تھا، اس کا اصلی سلسلے کی تعداد سے

مقابلہ کیا گیا۔ یہ معلوم ہوا کہ ماخوذ سلسلوں کے یاد کرنے میں بہرصورت اصلی سلسلے کے مقابلے میں کم وقت صرف ہوا۔ بچت اس وقت سب سے زیادہ ہوئی جب صرف ایک کڑی حذف کی گئی اور یہ دو، تین یا چار کڑیوں کے حذف کرنے پر سرعت کے ساتھ بتدریج کم ہوتی چلی گئی۔ اس شبہے کے دور کرنے کے لئے کہ ماخوذ سلسلے کے یاد کرنے میں جو سہولت ہے وہ کہیں ان ائتلافات کی بنا پر تو نہیں ہے جو اصل سلسلے کی کم و بیش منفصل مدات کے مابین قائم ہو گئے ہوں، مختلف احتیاطی تدابیر اختیار کی گئیں اور مختلف قسم کے امتحانات لئے گئے۔

(۳) اس کے بعد والی شرط جس پر ہمیں غور کرنا ہے ترتیب احضار ہے۔ اکثر یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ائتلاف الٹی طرف عمل نہیں کرتا، یا بالفاظ دیگر احضارات کا اعادہ صرف اس ترتیب کے ساتھ ہوتا ہے، جس ترتیب میں ان کی طرف ابتداءً توجہ ہوتی ہے۔ بلاشبہ یہ میلان عام ہے، اور یہ اس حالت میں خاص طور پر قوی ہوتا ہے، جہاں ایک ہی ترتیب کے ساتھ بار بار اعادہ کیا جاتا ہے۔ اسی وجہ سے دعائے ربانی کا الٹا پڑھنا بہت دشوار معلوم ہوتا ہے۔ مگر یہاں ہم کو غالب میلان سے سابقہ ہے، نہ کہ مطلق اصول سے۔ اختیاری شہادت سے یہ بات ثابت ہے، کہ جب بے معنی ہجوں کا ایک سلسلہ حفظ کر لیا جاتا ہے، تو اسی سلسلے کو بہ ترتیب معکوس دہرانے میں مقابلتہً بہت ہی کم تعداد میں دہرانے کی ضرورت ہوتی ہے۔ ممکن ہے ائتلاف کا معکوس عمل زیادہ راست نوعیت رکھتا ہو۔ ایک احضار سے ممکن ہے، دوسرا ایسا احضار یاد آجائے جو اس سے پہلے ہوا ہو، اور جس کے ساتھ اس کا مقابلتہً گہرا تعلق ہو، اور اگلا احضار جس کے ساتھ اس کا ربط کمزور ہو یاد نہ آئے۔ ۶۱

بعض اختبارات بے معنی مقاطع سے اس طرح سے کئے جاتے ہیں کہ یکے بعد دیگرے ایک مقطع پر زور دیا جاتا ہے اور دوسرے کو یونہی رہنے دیا جاتا ہے۔ ان سے اس کی ایک عمدہ مثال دستیاب ہوتی ہے۔ ایسے ایک سلسلے کے یاد کرنے کے لئے اتنا موقع دیا گیا کہ موضوع اس کو بغیر غلطی کئے ہوئے سنا سکے، اس کے بعد چند منٹ گزر جانے دیئے گئے۔ اس کے بعد اختبار کرنے والے نے الگ الگ مقاطع موضوع کے سامنے پیش کئے، اور پوچھا کہ ان سے اول کے جن مقطعوں کی طرف ذہن منتقل ہوتا ہے، ان کو بتائیے جب وہ مقطع

جو اس کے سامنے پیش کیا جاتا تھا، موکد ہوتا تھا تو اس سے ہمیشہ اگلے غیر موکد منقطع کا اعادہ ہوتا تھا۔ اور جب یہ غیر موکد ہوتا تھا تو اس سے ماقبل کے سابقہ موکد منقطع کا اعادہ ہوتا تھا۔

(۴) اعادہ و تکرار کا اثر مشہور ہے اور ضمناً اس کی مثال بھی دی جا چکی ہے جس قدر دلچسپی کم ہوگی اور مجموعی معروض کی وحدت کم گہری ہوگی، اسی قدر تکرار کی اہمیت زیادہ ہوتی ہے۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ اگر سبق کو پے در پے دہرایا جائے تو اس سے کم پائیدار ائتلافات حاصل ہوتے ہیں، بہ نسبت اس کے کہ ہر تکرار کے مابین ایک خاصہ بڑا زمانی وقفہ ہو۔ بے معنی ہجوں کا ایک سلسلہ یاد کرتے وقت، ایک ہی بار چوبیس مرتبہ پڑھ لینے سے ائتلافات اپنی مضبوطی سے قائم نہیں ہوتے، جتنے چھ روز تک روزانہ چار مرتبہ پڑھ لینے سے قائم ہوتے ہیں۔ اور اگر بارہ روز پر تقسیم کرکے روزانہ دو مرتبہ پڑھا جائے تو اور زیادہ مفید نتیجہ برآمد ہوگا۔ اختبار کی شرائط سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ نتائج کی توجیہ صرف اس صورت میں ہو سکتی ہے، کہ تکرار سے قدیم تر ائتلافات کو بہ نسبت جدید تر ائتلافات کے زیادہ تقویت پہنچتی ہے۔

اعادے کی مختلف صورتیں

اب ہم ان حالات سے جن کے تحت ائتلافات
قائم ہوتے ہیں شعوری عمل میں ان کے نتائج و ۶۲
اثرات پر آتے ہیں۔ بہ الفاظ دیگر ہمیں یاد یا اعادے کی مختلف صورتوں پر غور کرنا ہے۔ اس کی تین صورتیں ہیں۔ (ا) آزاد یا واضح احیا جو براہ راست ہوتا ہے۔ (ب) آزاد یا واضح اعادہ جو بالواسطہ حرکی ائتلافات کے ذریعے سے ہوتا ہے (ج) خفی یا غیر واضح احیا۔

(ا) آزاد یا واضح اعادے میں سابقہ تجربے کی مدات شعور میں ایک دوسرے سے اس طرح الگ الگ اور آزادی کے ساتھ نمایاں ہوتی ہیں، جس طرح سے کہ یہ ابتداءً واقع ہوتی ہیں جب احیا بلاواسطہ ہوتا ہے تو یہ ایسی ذہنی تمثالوں کی صورت اختیار کرتی ہیں، جو اپنے اوصاف اور ترکیبوں کی صورتوں کے اعتبار سے اصل حسوں کی نقل ہوتی ہیں۔ ہماری سابقہ مثال "آخر اس درد کی دوا کیا ہے" میں الفاظ کا اعادہ، اسی طرح سے ہوتا ہے۔ ذہنی کان نے ہر لفظ کو یکے بعد دیگرے اسی طرح سے سنا ہے، جس طرح سے ابتداءً جسمانی کان نے سنا تھا۔ یہاں پر فرض کیا گیا ہے کہ یہ الفاظ بلاواسطہ ائتلاف کے ذریعے سے، جو اس سے پہلے کم

مصرع "دلِ ناداں تجھے ہوا کیا ہے" سے ہے محض ذہنی طور پر یاد آجاتے ہیں۔

(ب) لیکن ایک اور صورت بھی ممکن ہے۔ ممکن ہے پہلے سے قائم شدہ ائتلاف ابتدائی ذہنی اعادے کے بغیر براہ راست با آواز بلند الفاظ کو ادا کرا دے۔ اس صورت میں آزاد اور واضح اعادہ ہوگا مگر یہ بالواسطہ ان حرکات کے ذریعے سے عمل میں آئے گا جو حرکی ائتلاف پر مبنی ہوں گی۔ اور یہ ان حسوں کی صورت اختیار کرے گا جو از سر نو پیدا ہوں گی اور ذہنی تمثالات کے اعادے کی صورت اختیار نہ کرے گا۔ اس قسم کا آزاد اعادہ ادراکی عمل کی خصوصیت ہے، جو سلاسل تصورات سے الگ ہوتا ہے۔

(ج) اگر موجودہ فکر و عمل پر تجربۂ ماضی کے اثر کی پوری طرح سے توجیہ کرنی ہے، تو ہمیں اعادے کی ایک اور قسم پر زور دینا چاہئے جو اس احیا جو تصوری استحضارات کے تسلسل کی صورت میں ہوتا ہے اور اس اعادے جو پہلے سے قائم شدہ حرکی ائتلافات کے خطوط پر حرکی فعلیت کے واسطے سے ہوتا ہے، دونوں سے الگ ہے۔ ہماری حیات ذہنی کا یہ ایک عام واقعہ ہے، کہ تجربۂ ماضی اس طریق پر بھی عمل کرتا ہے جس کو غیر واضح یا خفی کہہ سکتے ہیں۔ یہ خود تو اپنی پوری تفصیل کے ساتھ یاد نہیں آتا مگر ان تفصیلات کو جن کا اس وقت فی الحقیقت احضار ہوتا ہے، ایک قسم کی اضافتی اہمیت، ان کے معنی اور تعلقات کا ایک احساس عطا کر دیتا ہے۔

مثلاً میں اس وقت لکھ رہا ہوں۔ اس حالت میں ممکن ہے اس عالم میں میرے توجہی شعور کے سامنے حس یا تمثال ذہنی کی صورت ایک یا دو لفظ ہوں جنھیں ابھی میں نے دیکھا ہو یا ذہنی طور پر سنا اور ادا کیا ہو۔ لیکن یہ حسیں اور تمثالیں میرے لئے ایک معنی ٦٣
رکھتی ہیں، جو خود حسوں تمثالوں بلکہ دوسرے لفظوں میں بھی موجود نہیں ہیں۔ یہ پہلے سے قائم شدہ ائتلافات کی بنا پر اور میرے سیاق گفتگو میں ایک خاص جگہ رکھنے کی وجہ سے، اپنے اندر ایک ربط و اضافت کا مفہوم رکھتے ہیں۔

عام طور پر پہلے سے حاصل کیا ہوا علم جو ہمارے موجودہ فکر کو متعین کرتا ہے، شعور کے سامنے قابلِ شناخت صورت میں صرف تھوڑا سا ہوتا ہے۔ اس سے کہیں زیادہ مقدار میں یہ خفی یا غیر واضح طور پر عمل کرتا ہے۔ مثلاً ہم مسلسل غیر شعوری مسلمات پر عمل کرتے رہتے ہیں، ایسے مسلمات جن کو شعور میں اس وقت تک مرتب نہیں کیا جاتا

جب تک ان کی تردید نہیں ہو جاتی۔

مثلاً ہم ایک شخص سے یہ فرض کر کے بات کرتے ہیں کہ وہ سن سکتا ہے اور اس واقعے کا کہ ہم نے ایک بات فرض کر رکھی تھی، صرف اس وقت احساس ہوتا ہے جب وہ بہرا ثابت ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ میں ایک دوست سے ملوں اور اس سے سیاسی موضوع پر یہ فرض کر کے باتیں کرنے لگوں کہ اُسے بھی مجھ سے اتفاق ہوگا۔ گر میں دیکھتا ہوں کہ وہ مجھ سے متفق نہیں ہے، اس وقت میرا غیر واضح مفروضہ واضح شعور میں داخل ہوتا ہے۔ یہ واقعہ کہ میں اس وقت آکسفورڈ میں ہوں اور یہ تعطیلات کا زمانہ ہے، اشیاء و حالات کے متعلق میرے پورے خیال کو متاثر کرتا ہے، اور میرے کردار و سلاسل تصورات کو مستقل طور پر متعین کرتا رہتا ہے۔ لیکن میں شاذ و نادر ہی اپنے آپ سے یہ کہتا ہوں کہ میں اس وقت آکسفورڈ میں ہوں، اور یہ تعطیلات کا زمانہ ہے، اور شاذ و نادر ہی ان واقعات کو اپنے شعور میں واضح کرتا ہوں۔ چیک پر دستخط کرتے وقت میں اپنے فعل کی اہمیت کو اچھی طرح سے سمجھتا ہوں، اور ان تفصیلات کو ذہن میں نہیں لاتا جس پر یہ اہمیت مشتمل ہے۔ مثلاً کسی شخص کا چک کو لیجا کر بنک میں پیش کرنا، اور کلارک کا کٹہرے پر سے میرا روپیہ ادا کر دینا۔

مسٹر کلے ایک کتاب کے مصنف ہیں، جس سے ناواجبی طور پر غفلت برتی گئی ہے۔ اس کتاب کا نام The Alternative ہے۔ اس میں وہ غیر شعوری مفروضے کی نہایت ہی عمدہ مثال دیتے ہیں۔ وہ ایک ہوٹل کے کمرے میں ناشتہ کر رہے تھے۔ ہوٹل کا ایک خادم دو مرتبہ ایک ہی دروازے سے اس کمرے میں آیا اور دوسرے دروازے سے باہر نکل گیا۔ مسٹر کلے نے اس شخص کو جب وہ دوسری مرتبہ آیا تو پہلے شخص کا توام بھائی خیال کیا۔ عمارت کی عام شکل ایسی تھی کہ اس سے یہ معلوم ہوتا تھا کہ اس کمرے میں صرف ایک دروازہ ہے۔ لیکن اس تصدیق کو ذہن پر واضح نہیں کیا تھا کہ "صرف ایک دروازہ ہے" اور نہ اس سوال کو ذہن کے اندر کسی صورت میں اٹھایا تھا۔

جن صورتوں میں کل کی شناخت ہوتی ہے، ان سب میں مضمر احیا اس کی کسی جزئی خصوصیت کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ مثلاً جب میں یہ لفظ سنتا ہوں کہ "دل ناداں تجھے ہوا کیا ہے" ۶۴
تو یہ میرے شعور میں کسی مانوس کل کے ٹکڑے کی حیثیت سے آتے ہیں۔ اس سے پہلے کہ مجھے بعد کے الفاظ یاد آئیں یہ مانوس معلوم ہوتے ہیں، اور اعادہ کرتے وقت میں ان میں کا

ہر لفظ ایک خاص کل کے بارے کی حیثیت سے شناخت کرتا ہوں۔ اگر میں حالی کی پر کھارت کو دہراتا ہوتا، تو میرا مجموعی ارتسام اس سے بہت مختلف ہوتا۔ اس قسم کی شناخت کے لئے یہ بھی ضروری نہیں ہے کہ اس سے ان کے علاوہ جن کا ابتدا ء اختصار ہوتا ہے مزید تفصیلات کا احیا ہو۔ ممکن ہے میں اس غزل کے پہلے لفظوں کو سن کر پوری غزل کو پہچان لوں بغیر اس کے کہ میں اس کے پورے سلسلے کو ذہن میں تازہ کر سکوں۔ اس سلسلے کو میں پہلے سن چکا ہوں، اور یہ شناخت کا تعین کرنے کے لئے مضمر طور پر عمل کرتا ہے، اگرچہ اس کا بالتفصیل اعادہ نہیں ہو سکتا۔ ایسی صورت میں میں عموماً غلط سلسلوں کو جن کا یا تو مجھے خیال آئے یا جن کی طرف دوسرے متوجہ کریں، رد کر سکتا ہوں، اور جب صحیح سلسلے کا خیال آئے تو اسے فوراً پہچان لیتا ہوں۔ یہ صورت بطور نمونہ پیش کی جا سکتی ہے۔ عام طور پر جو کچھ تفصیلی تجربے کے اندر آتا ہے، اسے ایسے وسیع تر مجموعے یا نظام کا جزو خیال کیا جاتا ہے، جو بتعین تفصیل کے ساتھ سامنے نہیں آتا۔

مثلاً فرض کرو مجھے ایک دوست کی پشت کی جھلک ایسی حالت میں دکھائی دیتی ہے، کہ وہ سڑک کے موڑ کی طرف جا رہا ہے اور نظروں سے اوجھل ہونے ہی کو ہے۔ حسی معطیے کے طور پر جو شئے صراحتاً سامنے آتی ہے، وہ میرے دوست کی گریزاں اور جزئی شکل ہے۔ اس بصری شکل کو پہچان لیا جاتا ہے، اور میں اس کے ذریعے سے اپنے دوست کو بھی پہچان لیتا ہوں۔ یہ ممکن ہے کہ شناخت جزوً اس کے چہرے، اس کی آواز وغیرہ کی تمثالات کے اعادے پر مشتمل ہو۔ لیکن اس قسم کے تفصیلی اعادے کے واقع ہونے سے پہلے اور نیز اس کے دوران میں مجموعی تجربے کا معروض میرے لئے سابقہ تجربات کے اثر کی وجہ سے، جو اس وقت تفصیلی طور پر میرے ذہن کے سامنے نہیں ہیں، ایک خاص خصوصیت رکھتا ہے۔ اگر اسی طرح سے میں نے کسی دشمن کو دیکھا ہوتا، یا ایسے قرض خواہ کو دیکھا ہوتا جو اپنے قرض کی وصول یابی کا بہت شدت سے تقاضا کرتا ہو یا ایسے ملاقاتی کو دیکھا ہوتا جس سے مجھے کوئی خاص دلچسپی نہ ہو تو سابقہ تجربے کا یہ اثر بہت مختلف ہوتا۔ اگرچہ آنکھ کو ان سے ایک ہی طرح کی شکل دکھائی دی ہوتی۔

آخر میں میں ایک مثال نقل کرتا ہوں جس کو مسٹر بوسانکے نے اسکس ہال میں تقریر کرتے ہوئے استعمال کیا تھا۔ اگر میں یہ کہوں کہ مجھے سلو نے اسکوائر پہ جا کر اسکس ہال

۶۵ جانے والی ریل گاڑی پر بیٹھتا ہے تو میں صرف ایک ریل گاڑی ایک اسکوئر (چوک) اور ایک عمارت کا ذکر کرتا ہوں۔ لیکن میرے دعوے میں لاتعداد واقعات مضمر ہیں، جو اس کے قابل فہم اور صحیح بنانے کے لئے ضروری ہیں۔ اس میں زمین دوز ریلوے کا وجود مضمر ہے، اور یہ لندن کے وجود کو فرض کرتی ہے۔ اس کے اندر اس عمارت کا حقیقی ہونا مضمر ہے، اور ان جلسوں کا جو ہم اس میں کرتے ہیں۔ اس میں جامعہ کا توسیعی نظام مضمر ہے، اور یہ خود میری زندگی اور میرے اس نظام میں حصہ لینے کو مانتا ہے۔ ان تمام امور کا صرف ایک جزو توجہ کے مرکز میں ہے۔ لیکن یہ سب کا سب ایک مسلسل سیاق ہے۔ جس کے اجزا ایک دوسرے سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ اور اگرچہ جب میں یہ کہتا ہوں کہ آج شام کو میں یہاں ٹرین کے ذریعے سے آیا ہوں تو ان تمام باتوں کا بالتفصیل دعویٰ نہیں کرتا، لیکن ان میں سے کوئی بات بھی پہلے سے مسلم نہ ہوتی تو باقی تمام باتیں پارہ پارہ ہو جاتیں، یعنی ان کے علائق و روابط ضائع ہو جاتے، اور ان کے نہ ہونے کی وجہ سے کل کے معنی ہی برباد ہو جاتے[۱]۔

ادراکی اور تصوری عمل

ترقی کے تمام مدارج کے اندر ذہنی زندگی کی حقیقی روانی میں تجربۂ ماضی کا خفی و نہفتہ حالت سے نسبتہً واضح و جلی اعادے میں متغیر ہونا داخل ہے۔ ہم ابتداءً ایک کل کو مجموعی طور پر اور اجزا کے امتیاز کے بغیر سمجھتے ہیں، اور پھر اس کی تفصیلات کا انکشاف شروع کرتے ہیں۔ ایک سلسلۂ حرکات کو دہرا کر ہم حسوں کے ایسے سلسلے کو از سر نو حاصل کر سکتے ہیں، جس کو ہم پہلے حاصل کر چکے تھے یا یہ ہو سکتا ہے کہ ہم تجربۂ ماضی کی بین تفصیلات کا محض ذہنی تمثالات کے ذریعے سے اعادہ کر لیں۔

مثلاً ایک شخص جو ایک عمارت کے راستوں سے واقف ہو اس علم کو دو طرح سے

---

[۱] Essentials of Logic مصنفۂ بی بوسانکے صـ ۳۳ صـ ۳۴ میں نے اس عبارت کو رد و بدل کر کے اپنے مقصد کے مطابق بنا لیا جو مسٹر بوسانکے کے مقصد سے کسی حد تک مختلف ہے۔

جلی بنا سکتا ہے (۱) عملاً عمارت کے ایک حصے سے دوسرے حصوں میں جائے یا (۲) اس کے کمروں راستوں زینوں وغیرہ کی ذہن میں تمثال قائم کرے یا الفاظ میں بیان کو بیان کرے۔ خفی کو جلی میں بدلنے کے یہ دو طریقے ادراکی اور تصوری عمل کے مطابق ہیں۔ (۱) ادراکی ہے (۲) تصوری ہے۔ اس امتیاز کی نوعیت کی اگلے باب میں اور تشریح کی جائے گی۔

باب (۸)

بچے کی تدریجی ترقی

گذشتہ ابواب میں ہم نے شعوری عمل کی عام ماہیت اور اس کے حالات و شرائط ٦٦
سے بحث کی تھی۔ اب ہم ذہنی ترقی کی تدریجی منزلوں کے بیان کو لیتے ہیں۔ مضمون کے اس حصے کے مقدمے کے طور پر مناسب یہ معلوم ہوتا ہے بچے میں ذہنی نشو و نما جو عام راہ اختیار کرتا ہے، اسے مختصراً بیان کر دیا جائے۔

بچے کا نشو و نما

عمر کے پہلے سال میں بچے کی ذہنی ترقی تقریباً کلیۃً حرکی ائتلافات کے اکتساب پر مشتمل ہوتی ہے، جس سے وہ اپنی حرکات کو ان اشیاء اور واقعات سے جو اس کے حواس کو متاثر کرتے ہیں، پُرمقصد اور باقاعدہ طریق پر مطابق کرتا رہتا ہے۔ اس طرح سے اسے اپنے حسی تجربات کی ترتیب و ماہیت پر زیادہ سے زیادہ وسیع اور موثر قابو حاصل ہو جاتا ہے، اور وہ بجائے اس کے کہ ان کو انفعالی طور پر لے، پہلے ہی سے ان کے حاصل کرنے یا ان سے بچنے کی کوشش کرتا ہے۔ ایسا ایک قسم کے اختیاری عمل سے واقع ہوتا ہے۔ جسم ہاتھ پاؤں اور آلات حس کی یہ حرکات شروع شروع میں اندھا دھند

یا کم و بیش اندھا دھند ہوتی ہیں لیکن جو حرکات اور حرکی روشیں مفید اور تشفی بخش تجربات کا باعث ہوتی ہیں، ان کے استقلال کے ساتھ جاری رکھنے کا ایک مستقل میلان ہوتا ہے، اور جب اسی قسم کے حالات دوبارہ پیدا ہوتے ہیں، تو ان حرکات کی تجدید ہوتی ہے۔ اس کے برعکس وہ حرکات اور وہ روشیں ہیں جو غیر تشفی بخش تجربات کا باعث ہوتی ہیں بروقت وقوع ان کے ترک کر دیتے اور اسی قسم کے بعد کے مواقع پر ان کے دبا دینے کا میلان ہوتا ہے، موضوعی انتخاب کے اسی قانون کے عمل سے، نسبتہً کور اور بے مقصد فعلیتیں رفتہ رفتہ خاص سمت اور خاص مقصد کی راہوں میں چلنے لگتی ہیں۔ اور ہر ترقی آئندہ ترقی کے لئے راستہ صاف کر دیتی ہے۔

یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ خوشگوار تجربے کے جاری رکھنے سے سیری یا تکان کا تجربہ ہوتا ہے، اور اسی طرح سے یہ کردار کی تبدیلی کا باعث ہوتا ہے۔ اس کے علاوہ ٦٧
خوشگوار دلچسپی کے جاری رہتے ہوئے حرکی فعلیت کو خاص خاص طریق پر متغیر کر کے مگر اس کی عام ماہیت کے بدلے بغیر اسے بڑھایا جا سکتا ہے۔ اسی لئے کسی حد تک تغیر کا ایک موضوعی میلان ہمیشہ سے موجود ہوتا ہے، جس سے موضوعی انتخاب کے لئے مواد حاصل ہوتا ہے۔

شروع میں بچہ زیادہ تر دیکھنے اور چھونے کی تحصیل میں مشغول رہتا ہے۔ اپنی آنکھوں اور اپنے ہاتھوں کی حرکات میں مطابقت پیدا کرنے کی مسلسل مشق سے اسے رفتہ رفتہ اپنی بصری اور لمسی حس کی ترتیب پر زیادہ قابو حاصل ہوتا جاتا ہے۔ شروع میں سر کے موڑنے کا ایک میلان ہوتا ہے، جو غالباً خلقی ہے، جس کی غرض یہ ہوتی ہے کہ روشن یا متحرک سطحوں کو پوری طرح سے نظر کے سامنے لایا جائے اور ان کی طرف ٹکٹکی باندھ کر دیکھا جائے۔ فرض کرو کہ بچہ چمکدار کھڑکی کی طرف ٹکٹکی باندھے دیکھ رہا ہے، اور آیا اسے اس کی طرف سے ہٹا لیتی ہے۔ اس پر وہ چیخنے لگتا ہے۔ اگر آیا اسے پھر کھڑکی کی طرف کر دے تو وہ چیخنا بند کر دیتا ہے، اور اس کے چہرے سے اطمینان کا اظہار ہونے لگتا ہے۔ لیکن اگر اسے دوبارہ کھڑکی کی طرف نہیں موڑا جاتا، جس سے وہ روشنی کو دیکھ سکے تو اس کی بے اطمینانی جاری رہے گی اور اس کا اظہار سر آنکھوں اور جسم کی بے چینی کی حرکات سے ہوتا ہے ان حرکات میں ایسی حرکت بھی اتفاقاً واقع ہو سکتی ہے، جس سے

سابقہ خوشگوار تجربہ پھر حاصل ہو جاتا ہے۔ اپنے سر کو کافی دور تک دونوں سمتوں میں موڑ کر اسے کھڑکی کی روشنی پھر نظر آجاتی ہے۔ جب یہ کامیابی جو ابتداءً اتفاقی طور پر ہوئی تھی ایسے مواقع پر چند بار ہوتی ہے، تو مطلوبہ حرکات زیادہ آسانی صحت اور قطعیت کے ساتھ ہونے لگتی ہیں، اور غیر متعلق حرکات یا تو مختصر ہو جاتی ہیں یا بالکل ہی دب جاتی ہیں۔ آیا کی گود میں بچہ ٹانگیں چلانے اور ہاتھ ادھر ادھر گھمانے کے بجائے اپنی آنکھوں کو گردش دیتا ہے اور اوپر نیچے گردش نہیں دیتا بلکہ داہنے اور بائیں کو حرکت دیتا ہے یہاں تک کہ اسے کھڑکی نظر آجاتی ہے۔

جب بچہ اپنے سر کے بجائے اپنی آنکھوں کو ایک شئے کی طرف موڑنا اور ہٹا لینا سیکھ لیتا ہے اور یکے بعد دیگرے ہر شئے کو نظر جما کر دیکھتا ہے تو بڑھنے کی نسبتہً ایک پیچیدہ منزل آجاتی ہے۔ مس شن ایک عمدہ مثال بیان کرتی ہیں۔ "عمر کے پچیسویں دن بچہ اپنی دادی کی گود میں پڑا ہوا تھا اور اس کے چہرے کی طرف توجہ کے انداز میں دیکھ رہا تھا۔ . . . . . میں دادی کے قریب ہی اس پر اس طرح سے جھکی کہ میرا چہرہ اس کے خطِ نظر کے سامنے آجائے۔ بچے نے اپنی آنکھیں میری طرف اسی طرح سے توجہ کے انداز میں موڑیں بلکہ بھنووں اور ہونٹوں کے تناؤ سے کوشش کا بھی اظہار ہوا اس کے بعد اس نے پھر اپنی دادی کے چہرے کو دیکھنا شروع کیا، اور پھر میری طرف، اسی طرح سے ٦٨
کئی بار ہوا"[1] اس مثال میں آنکھیں ہر بار پر مقصد اور باقاعدہ طور پر ہر شئے کی فعلی تلاش کرتی ہیں۔

اس سے بعد کی نوبت پر بچہ یہ معلوم کرنے کے لئے کہ کیا نظر آرہا ہے، فعلی طور پر ہر سمت میں دیکھنے لگتا ہے اس روش کو مس شن نے بہت خوبی سے بیان کیا ہے "پانچویں ہفتے میں جب وہ میرے کندھے سے لگا ہوا تھا تو اپنے سر کے سیدھا کرنے اور چاروں طرف دیکھنے کی کوشش کر رہا تھا، اور اس کے بعد سے ادھر ادھر اس طرح سے دیکھنا کہ گویا وہ یہ معلوم کرنا چاہتا ہے کہ وہ کیا چیز دیکھ سکتا ہے روز بروز عادت بنتا گیا۔"[2] اس طرح سے رفتہ رفتہ حرکاتِ چشم کے اس پیچیدہ نظام پر قابو حاصل ہو جاتا ہے جس سے بالغ آدمی متعین اور منظم تغیرات کے ذریعے سے بتدریج یکے بعد دیگرے مختلف اشیا یا ایک ہی شئے کے مختلف حصوں کو واضح اور صاف نظر کے سامنے لاتا ہے۔

[1] مطالعات جامعۂ کیلیفورنیا جلد اول، بچے کے نشوونما کی یادداشتیں از ملی سینٹ واشبری شن برکلے ۱۸۹۲ء صفحہ ۱۴
[2] ایضاً صفحہ ۳۴۔ مس شن کا بچے کی نظر اور لمس کے نشوونما کا پورا بیان نہایت ہی عمدہ ہے۔

ایسی ہی تدریجی ترقی آنکھوں سے کسی متحرک شئے کا پیچھا کرنے کی قوت حاصل کرنے میں ہوتی ہے۔ بچہ ممکن ہے کہ اپنی عمر کے پہلے ہی ہفتے میں متحرک اشیا کے ساتھ ساتھ اپنی نظر دوڑانے لگے اس وقت اس کا یہ عمل بہت ہی بے قاعدہ اور ناقص ہوتا ہے، اور چمکدار سطحوں کی طرف مڑنے کے میلان کا نتیجہ ہوتا ہے۔ چمکدار سطح آنکھ کو اپنی طرف کھینچتی ہے۔ بعد کو متحرک اشیا کا زیادہ پُرمقصد اور باضابطہ طریق پر اور نیز زیادہ مسلسل طور پر پیچھا کیا جاتا ہے[1] لیکن شروع شروع میں آنکھ بڑی یا نمایاں اشیاء کی سست اور یکساں حرکات کا پیچھا کر سکتی ہے۔ بچے کو نسبتہً تیز اور غیر نمایاں حرکات کا یا ایسی حرکات کا جیسے کہ موجودہ زمانے کے رفتار و جہت کے پیچیدہ تغیرات ہوتے ہیں پیچھا کرنے اور سمجھنے کی قوت صرف طویل مشق کے بعد ہی حاصل ہوتی ہے۔

فعلی نظر کی اس ترقی کے دوران میں فعلی لمس کی بھی ایسی ہی تربیت ہوتی رہتی ہے، اگرچہ شروع میں یہ بہت ہی محدود اور ابتدائی نوعیت کی ہوتی ہے۔ ہاتھ ٹٹول ٹٹول کر رفتہ رفتہ حرکات کے اس نظام کو سیکھ لیتا ہے جس کی لمسی حسوں کے حاصل کرنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے، یہ ایسا جسم کے مختلف حصوں اور ایسی اشیا کو چھو کر کرتا ہے جو دسترس کے اندر ہوتی ہیں۔ مثلاً جو شخص اس کو لیے ہوئے ہو، اس کا چہرا یا کپڑا وغیرہ۔ ۶۹
ہاتھ اس چیز کو جو اسے چھوتی ہے، پکڑنا بھی سیکھ لیتا ہے ہتیلی میں جو چیز رکھ دی جائے اس کا پکڑ لینا تو اکتسابی نہیں بلکہ خلقی حرکت ہے۔ جس چیز کے سیکھنے کی ضرورت ہے، وہ انگوٹھے اور انگلیوں کا صحیح استعمال اور ان چیزوں کے پکڑنے کا صحیح عمل ہے، جو ہتیلی کے علاوہ ہاتھ کے دوسرے حصوں سے مس کرتی ہوں۔ شروع شروع میں بچہ صرف ان چیزوں کو پکڑتا ہے جو انگلیوں کو سامنے کی طرف سے مس کرتی ہوں۔ ہاتھ کا موڑنا اور جو چیز اس کی الٹی طرف مس کرتی ہو، اس کا چھونا بعد کو آتا ہے۔

باصرہ اور لامسہ کی تعلیم ممکن ہے کہ تین یا چار ماہ کے سن تک الگ الگ جاری رہے۔ اس کے بعد ترقی کے ان دونوں چشموں کا اتصال ہونے لگتا ہے۔ ہاتھ جب حرکت کرتا ہے تو آنکھیں اس کو دیکھتی رہتی ہیں، اور زیادہ سے زیادہ توجہ کے ساتھ گرفت کی جاتی ہے۔ مگر شروع شروع میں بچہ اپنے ہاتھ کو بھی اور چیزوں کی طرح سے دیکھتا ہے۔ بہت ہی رفتہ رفتہ آنکھ ہاتھ کی حرکتوں کی رہبری

[1] بالکل مسلسل تو نہیں۔ بڑوں میں بھی یہ عمل بالکل مسلسل نہیں ہوتا۔

ہاتھ نظر کا ساتھ نہیں دیتا، صرف نظر ہی ہاتھ کے پیچھے پیچھے چلتی ہے۔ بصری رہبری صرف اس وقت ممکن ہوتی ہے، جب بچہ رفتہ رفتہ ساحت نظر میں ہاتھ کی مرئی شکل کی بدلتی ہوئی حالتوں اور خود ہاتھ کی لمسی حسوں اور ان حسوں کے ربط کو سیکھ لیتا ہے، جو اس کی حرکات کے ساتھ عضلات مفاصل و اوتار سے ہوتی ہیں۔

ابتدائً بصری رہبری بہت ہی مبہم ہوتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نظر سے اس امر کا مبہم سا اشارہ مل جاتا ہے، کہ کہیں کوئی شئے پکڑنے کے لائق ہے۔ لیکن اس شئے کے واقعتہً مل جانے کا انحصار زیادہ تر آزمائشی ٹٹول پر مبنی ہوتا ہے۔ جس بچے کا مس شن نے مطالعہ کیا ہے، وہ جب تقریباً ۱۱۳ دن کا ہو گیا تھا، اس وقت بھی بصری رہبری سے شئے کو پکڑنے کی کوشش نہیں کرتا تھا، بلکہ پہلے شئے کو دیکھتا تھا، پھر اپنے ہاتھ کو مبہم طور پر حرکت دیتا تھا، جیسے کہ وہ اس کے محسوس کرنے کی کوشش کرتا ہو، اس کے بعد وہ اپنا ہاتھ اس کی طرف مارتا تھا، مگر اس وقت بھی ہاتھ کی انگلیاں کھلی رہتی تھیں جب انگلیاں اس سے مس کر لیتی تھیں تو وہ اس کو پکڑ لیتا تھا۔" رفتہ رفتہ نظر کو زیادہ موثر قابو حاصل ہو جاتا ہے، یہاں تک کہ آزمائشی ٹٹول عزم و صحت حاصل کر لیتی ہے۔ اس کے ساتھ ہی انگلیوں اور انگوٹھے کو پہلے ہی سے ایسی حالت میں کر لیا جاتا ہے، کہ یہ واقعی مس سے پہلے پکڑنے کے لئے تیار ہوتے ہیں۔ اس طرح سے بچہ تجربے کے ایک طویل عمل کے ذریعے سے، جو بہت سی تغیری منزلوں سے ہو کر گزرتا ہے کسی ایسی شئے کو جو اس کی دسترس کے اندر ہو بلا تکلف صحت کے ساتھ پکڑنا سیکھ لیتا ہے۔

۷۰ اس عمل کے دوران میں جو چیزیں پکڑی جاتی ہیں، ان کی تفتیش و تحقیق اور الٹنے پلٹنے کی مشق بھی رفتہ رفتہ بڑھ جاتی ہے۔ اس سے دلچسپی کے بہت سے نئے ذرائع اور تجربی فعلیت کے مواقع کھل جاتے ہیں۔ جس چیز کو ہاتھ پکڑتا ہے اس کو انگلیاں اور انگوٹھا ٹٹول کر دیکھ سکتے ہیں، ممکن ہے اسے ہاتھ میں لے کر جانچ کے لئے آنکھوں کے سامنے لایا جائے۔ ممکن ہے اسے لڑکا دیا جائے یا میز پر یا فرش پر پھینک دیا جائے۔ ممکن ہے کہ بچہ اسے دبا کر یا پھاڑ کر ٹکڑے ٹکڑے کر دے۔ اگر یہ جوف دار ہو تو ممکن ہے بچہ اسے بھر دے یا خالی کر دے۔ اگر یہ لچک دار ہو تو ممکن ہے،

کہ وہ اسے کھینچ کر چھوڑ دے۔ اپنے نشو و نما کی اس نوبت پر بچے کو ایک چیز کو دوسری میں لگانے سے خاص دلچسپی ہوتی ہے مثلاً ڈاٹ کو بوتل میں یا کنجی کو قفل میں ممکن ہے کہ پنسل سے لکیریں کھینچ کر بھی اسے بہت زیادہ خوشی ہوتی ہو۔

حرکت کی مختلف صورتوں کے اکتساب کا ہم صرف اجمالاً ذکر کرتے ہیں مثلاً لڑکنا، رینگنا، بیٹھنا، چلنا، دوڑنا، چڑھنا۔ یہ حرکی ترتیبات بھی اسی طرح بتدریج ترقی کرتی ہیں، جس طرح سے پکڑنا اور ہاتھوں سے کام لینا۔ یہ نسبتہً آزمائشی تذبذب اور اندھا دھند حرکی فعلیت سے کردار کی نسبتہً پرعزم مقررہ اور باترتیب اشکال میں ترقی کرتی ہیں ہمیشہ اختیاری فعلیت کو خوشگواری یا ناگواری سے تحریک ملتی ہے۔ اختیاری فعلیت بتدریج ایسی حرکات کے رفتہ رفتہ دبا دیے جانے سے جو غیر تشفی بخش نتائج کا باعث ہوتی ہیں، اور ایسی حرکات کے باقی رہنے اور اعادہ ہونے سے جو تشفی بخش نتائج کا باعث ہوتی ہیں، اپنی خاص شکل اختیار کرتی ہے۔ ان اعمال میں جو نئے تجربات ہوتے ہیں، ان سے دلچسپی کے نئے ذرائع کھلتے رہتے ہیں، جس کی وجہ سے اختبار کے نئے راستے ظہور میں آتے ہیں۔ سابقہ عمل کے نتائج بعد کی ترقی کی بنیاد بنتے ہیں۔

بچے کی ترقی پر جس حد تک ہم نے ابھی غور کیا ہے، وہ تقریباً محض ادراکی سطح پر ہوئی ہے جو چیزیں اور جو صورتیں حواس کے سامنے فی الحقیقت موجود ہوتی ہیں، اس میں صرف انھیں کے جسمانی حرکات کو براہ راست مطابق بنایا جاتا ہے لیکن جیسے جیسے بچہ بولنا اور جو کچھ اس سے کہا جائے سمجھنا سیکھتا ہے، تو ذہنی فعلیت کی ایک اور صورت پیدا ہو جاتی ہے، اور رفتہ رفتہ زیادہ اہمیت حاصل کرتی جاتی ہے۔ اس میں اصل حس کی جگہ ذہنی تمثالات لے لیتی ہیں اور ایسا کام انجام دیتی ہیں جو ایک حد تک تو حس کے کام کے مماثل ہوتا ہے، مگر اس میں نہایت ہی اہم فرق بھی ہوتے ہیں، جسمانی آنکھ سے جو مناظر دکھائی دیتے ہیں، ان کی جگہ وہ منظر لے لیتے ہیں،
جو ذہنی آنکھ سے نظر آتے ہیں۔ جسمانی کان سے جو آوازیں سنائی دیتی ہیں، ان کی جگہ ۱۔
وہ آوازیں لے لیتی ہیں جو ذہنی کان سے سنائی دیتی ہیں۔ ان تمثالات میں سنے ہوئے اور ادا کیے ہوئے الفاظ کے ذہنی احیا بھی شامل ہوتے ہیں اور جو الفاظ فی الحقیقت بولے یا سنے جاتے ہیں، وہ بھی اسی قسم کا کام انجام دیتے ہیں کیونکہ ان کے ذریعے سے توجہ

کو ایسی اشیا کی طرف منعطف کیا جا سکتا ہے، جو اس کے سامنے فی الحقیقت موجود نہیں ہوتیں۔ الفاظ اور ذہنی تمثالات دونوں پہلے سے قائم شدہ اتلافات کی بنا پر ایک معنی رکھتے ہیں، جو مخفی احیا کے لئے کام کرتے ہیں۔ یہ اشیا کی نقول ہوتے ہیں۔ اسی نقطۂ نظر سے ان کو تصورات کہا جاتا ہے اور جس عمل میں یہ داخل ہوتے ہیں، اسے تصوری کہا جاتا ہے۔

ادراکی عمل سے تصوری عمل تک جو تغیر ہوتا ہے، وہ رفتہ رفتہ ہی ہوتا ہے تصورات شروع میں غالباً خال خال ہوتے ہیں، اور حرکی فعلیت کے عملاً جاری رہتے ہیں جس کی ادراک رہبری کرتا ہے یہ محض ادراک پر اضافے کا کام دیتے ہیں۔ جیسے جیسے تصوری عمل ادراکی عمل سے آزاد ہوتا جاتا ہے، عمل کی راہوں کے خاکے بننے لگتے ہیں، تجویزیں مرتب ہونے لگتی ہیں، یا عمل میں لانے سے پہلے ان کا تصوری استحضار ہونے لگتا ہے۔ جب بچہ ایک خاص صورت حال پر عمل کرنے سے پہلے ان تجربات کو استعمال کرتا ہے جو مختلف اور علیحدہ علیحدہ حالات میں حاصل ہوئے ہیں، تو اس کی واضح شہادت ملتی ہے۔

مثلاً بیس ماہ کے ایک چھوٹے بچے نے یہ سیکھ لیا ہے، کہ وہ ایک آرگن باجہ بجانے والے کو ایک پینی دے کر باجہ بجوا سکتا ہے۔ پینی عام طور پر اس کی ماں دیتی ہے، لیکن ایک موقع پر ماں کے پاس پینی نہیں ہے، اور آرگن بجانے والا واپس چلا جا رہا ہے بچہ ہیم ہیم (پینی پینی) کا شور مچاتا ہے۔ اس کے بعد وہ ایک چھوٹے سے ڈبے کے پاس جاتا ہے جس میں مختلف چیزیں ہیں، جن سے وہ کھلونوں کا کام لیا کرتا ہے، اور ان میں پینی بھی ہے۔ وہ پینی لیتا ہے اور آرگن بجانے والے کو دینے کے لئے لے آتا ہے۔ یہ ایک تصوری ترکیب ہے، جو عمل کا باعث ہوئی ہے اس قسم کا عمل تجربے کے ذریعے سے سیکھنے کے اس طریقے سے مشکل ہی سے پیدا ہو سکتا تھا، جو محض ادراکی عمل کی خصوصیت ہے۔ کیونکہ آرگن بجانے والے کو دینے کے لئے اس نے اس ڈبے میں سے پہلے کبھی پینی نہ لی تھی۔ ڈبہ اور اس کے اندر کی چیزیں بالکل ہی مختلف اور غیر مربوط اتلافات رکھتی ہیں۔ بچے نے جس قسم کا ذہنی مجموعہ پیدا کیا ہے، وہ اس کے سابقہ تجربے میں پہلے کبھی واقع نہ ہوا تھا۔ لفظ ہیم نے اس کے خیالات کو ڈبے میں کی پینی کی طرف منتقل کر دیا اور اس کے بعد وہ پینی کے خیال کو ۵۲
تصوری طور پر موجودہ صورت حال پر عائد کرتا ہے۔

جیسے جیسے بچے کا سن بڑھتا ہے، موجودہ حالات براہ راست مطابقت کی جگہ

مستقبل کی تصوری پیش بینی اور ماضی کی تصوری یاد لیتی جاتی ہیں۔ اس طرح سے ایسے حالات کی مطابقت کے لئے جو ابھی تک واقع نہیں ہوئے تھے، کردار کو پہلے سے مرتب کرنے کی اور ایسی تصوری ترکیبوں کو ذہن میں تعمیر کرنے کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے، جو ایسی کسی شئے کے مطابق نہیں ہوتیں جن کا درحقیقت ادراک ہو چکا ہے۔ ایک عرصے تک ایسا تصوری عمل جیسے کہ ماقبل اور متلازم ادراکی عمل ہے بڑی حد تک کھیل کی صورت اختیار کرتا ہے۔ یہ زیادہ تر اپنی ذاتی دلچسپی کے لئے عمل میں آتا ہے نہ کہ خارجی اغراض کے حصول کے لئے۔ بچوں کے نقلی اور تمثیلی کھیل زیادہ تر تصوری تعمیر پر مشتمل ہوتے ہیں۔ یہی بات ان چھوٹے چھوٹے افسانوں پر بھی صادق آتی ہے، جو وہ اپنے لئے ایجاد کر لیتے ہیں۔ بچہ خود اپنے تصورات سے اپنی دلچسپی کے لئے اسی طرح سے ذہنی اختبارات کرتا ہے، جس طرح سے اس سے نسبتہً ابتدائی منزل میں وہ ان اشیا کے الٹنے پلٹنے میں اختبارات کیا کرتا تھا، جنھیں وہ اپنے ہاتھ میں پکڑا کرتا تھا۔

اسی طرح سے وہ اپنی گڑیا اور ٹین کے سپاہی کی سوانح حیات کا تخیل کرتا ہے، مثلاً گڑیا کو بستر پر لٹایا جاتا ہے، سلایا جاتا ہے، کھلایا جاتا ہے، گاڑی میں سیر کرائی جاتی ہے اور جب یہ شرارت کرتی ہے تو اسے ڈانٹا جاتا ہے، اور اس کے تھپڑ لگائے جاتے ہیں، اور جب یہ اچھی باتیں کرتی ہے تو اس کی تعریف کی جاتی ہے، اور شاباشی دی جاتی ہے۔ لڑکے کی کھیل کی لڑائیوں میں جس میں ٹین کے سپاہی ہوتے ہیں، یا لڑکی کی گڑیا کی چائے کی دعوتوں میں جس میں معمولی چائے کو کوٹ کر ہنی منی چائے بنانا پڑتا ہے۔ یہ تصوری تعمیر اور بھی پیچیدہ اور خود مکتفی ہو جاتی ہے۔

یہ کھیل کی مشق کاروباری زندگی میں تصوری تعمیر کے زیادہ سنجیدہ کام کے لئے راستہ تیار کر دیتی ہے۔ لہوی اور سنجیدہ تصوری تعمیر کے ذریعے سے بچہ ادراک کے متفرق معطیات کو کم و بیش منظم کل میں اور ایک عالم کی جزوی خصوصیات کی حیثیت سے مربوط کرنا سیکھ لیتا ہے۔ اس کے ساتھ ہی اس کی دلچسپیاں متفرق اور آنی تسویقات کی صورت اختیار کرنا چھوڑ دیتی ہیں۔ فوری اور جزوی غایتیں نسبتہً بعید اور عام غایتوں کے تابع ہو جاتی ہیں۔ اس طرح سے کم و بیش زندگی کا ایک باوحدت خاکا تیار ہو جاتا ہے۔ کل عمل میں ادراکی فعلیت کی طرح سے تصوری فعلیت میں دلچسپی کی تدریجی

ترقی ہوتی ہے اور یہ آگے چل کر دلچسپی کے نئے ذرائع کے انکشاف کا کام دیتی ہے، جو پھر مزید فعلیت کے لئے تازہ محرکات مہیا کرتے ہیں۔

بچے کی ذہنی ترقی کے اس مختصر سے خاکے پر غور کرنے سے ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ۷۳
(۱) اس کی دو قابل امتیاز منزلیں ہوتی ہیں، یعنی ادراکی منزل اور تصوری منزل۔ ادراکی منزل تصوری منزل سے پہلے ہوتی ہے اور پھر اس کے ساتھ ساتھ باقی رہتی ہے۔ (۲) دونوں منزلوں میں ہماری فطرت کا وقوفی رخ اس شئے کے ساتھ جسے ہم نے دلچسپی کہا ہے، نہایت ہی گہرے طور پر اتحاد عمل کرتا ہے۔ دلچسپی کے عنوان کے تحت ہر قسم کی کوشش ہر قسم کی خواہش خوشی یا ناخوشی اور جذبی روش کی تمام اقسام داخل ہیں کل عمل ایسا ہوتا ہے، جس میں دلچسپی اپنی تشفی کی طرف حرکت کرتی ہے لیکن یہ صرف اس صورت میں ممکن ہوتا ہے، کہ یہ دریافت ہو جائے کہ اس کی تشفی کیونکر کی جائے۔ بہ الفاظ دیگر یہ صرف وقوف کی ترقی کے ذریعے سے ممکن ہے۔

نقل و تقلید۔ پہلے سال کے ختم کے قریب بچے کی ترقی میں نقالی نمایاں حصہ لینا شروع کر دیتی ہے۔ بعد کو یہ عامل نہایت ہی اہمیت حاصل کر لیتا ہے۔

لیکن نقالی کی اصطلاح مبہم ہے۔ نقلی فعلیت کی دو شکلیں ہوتی ہیں، جن میں احتیاط کے ساتھ امتیاز کر لینا چاہئے۔ ان میں سے ایک عمدی نقالی ہے، اور یہ تصوری عمل سے مخصوص ہے، اور دوسری از خود نقالی ہے۔ یہ ادراکی سطح پر بھی پائی جاتی ہے، اگرچہ جیسے جیسے تصورات کی روانی زیادہ گوناگوں اور پیچیدہ ہوتی جاتی ہے اس کی گوناگونی اور پیچیدگی بھی بڑھتی جاتی ہے۔

عمدی نقالی میں دراصل ایک قسم کی تصوری ترکیب کو دخل ہوتا ہے۔ موضوع ایک خاص غایت کے تصور سے ابتدا کرتا ہے جو اسے حاصل کرنی ہوتی ہے۔ وہ کسی اور شخص کو دیکھتا ہے کہ اس نے یہ غایت ایک خاص عمل سے حاصل کر لی ہے، اس پر اس فعل کو تصوری طور پر اس غایت کے حصول کا وسیلہ خیال کیا جاتا ہے، اور اسے اس غایت کی خاطر عمل میں لایا جاتا ہے نہ کہ خود اس کی خاطر۔ ایک بچہ فرض کرو کہ ایک دراز کے کھولنے کی بے سود کوشش کر رہا ہے، تاکہ اس میں جو کھلونے یا مٹھائیاں ہیں، انھیں حاصل کرے۔ میں کنجی کو گھما کر اسے دکھا دیتا ہوں کہ اس کو کس طرح سے کھولنا چاہئے اور اس کے بعد

درازکو بند کر کے پھر قفل لگا دیتا ہوں۔ اس کے بعد وہ خود کنجی کو گھمانے کی کوشش کرتا ہے جس حد تک کہ وہ ایسا دراز کے کھولنے اور کھلونوں یا مٹھائیوں کے حاصل کرنے کے وسیلے کی حیثیت سے کرتا ہے نقل از خود نہیں بالکل عمدی ہے۔

نقل کی از خود صورت میں موضوع کسی دوسرے کے عمل کے دھرانے کی محض اس لئے کوشش کرتا ہے کہ وہ اسے بذات خود دلچسپ اور موثر پاتا ہے۔ اور کسی خارجی مقصد کے ۴، حصول کے لئے نہیں کرتا۔ بچے کے نشوونما کی اس منزل پر جس میں اسے اشیاء کی الٹ پلٹ میں بہت دلچسپی ہوتی ہے، کنجی کو گھماتے ہوئے دیکھنا غالباً اس کی توجہ کے نہایت ہی واضح طور پر منعطف ہونے کا سبب ہوگا قطع نظر کسی خارجی نتیجے کے حوالے کے۔ اس وقت وہ عمل کی از خود نقل پر مائل ہوگا، نہ کہ کسی غایت کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے۔ اس از خود نقل میں تصورات کا ہونا لازمی نہیں ہے تمہارا میز کو ہاتھوں سے بجاتے دیکھنا یا اپنے سر کا ہلانا تقریباً بارہ ماہ کے بچے میں یہ تحریک پیدا کرنے کے لئے کافی ہے کہ وہ خود اپنے ہاتھوں سے میز کو بجائے اور خود اپنا سر ہلائے۔

اسی از خود نقل کا بچوں کے تمثیلی کھیل میں غلبہ ہوتا ہے۔ انھیں اپنے بڑوں کے اعمال سے براہ راست دلچسپی ہوتی ہے اور وہ ان کی اس تحریک کی بنا پر نقل کرتے ہیں، نہ کہ کسی آئندہ غایت کا وسیلہ ہونے کی حیثیت سے۔

از خود اور عمدی دونوں قسم کی نقل اس فعل کے ادراک یا تصور کے مابین جس کی نقل کرنی ہے اور کم و بیش اسی قسم کی حرکتوں کے مابین جنھیں بچے نے عمل میں لایا پہلے سے سیکھ لیا ہے، ایک حرکی ائتلاف فرض کرتی ہے۔ لہذا جس قدر زیادہ عمل وہ پہلے سے سیکھ چکا ہے، اتنا ہی زیادہ وہ نقل کی صورت میں عمل کر سکتا ہے، اور جتنا کم عمل کرنا اس نے پہلے سے سیکھا ہے، اتنا ہی کم وہ نقل کے طور پر انجام دے سکتا ہے۔ شروع شروع میں بچے کے تقلیدی اعمال بجائے اس کے کہ اس کے نمونے کے مشابہ ہوں، خود اس کے سابقہ اعمال کے مشابہ ہوتے ہیں۔ لیکن نمونے کا بھی اثر پڑتا رہتا ہے، جو رفتہ رفتہ زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے۔ یہی نہیں کہ بچے نے بعض خاص حرکتیں سیکھی ہیں، بلکہ اس نے اپنی حرکت کو بعض عام طریقوں کے مطابق متغیر کرنا بھی سیکھا ہے اور اس طرح سے یہ ممکن ہے کہ وہ نمونے کو دیکھ کر اپنی حرکت میں ایسی تبدیلی کرے جو اس نے پہلے

نہ کی ہو۔

مثلاً اس نے یہ سیکھ لیا ہے کہ اپنے بازو کو مختلف درجوں کی قوت اور سرعت کے ساتھ کس طرح سے پھیلائے۔ وہ دیکھتا ہے کہ تم اپنے بازو کو نہایت سرعت اور قوت کے ساتھ پھیلاتے ہو، اور تمہاری نقل کرتے وقت یہ ممکن ہے کہ وہ اپنا بازو اس سے زیادہ سرعت اور شدت سے پھیلائے، جتنا کہ اس نے پہلے کبھی کیا تھا۔ یہ بھی ممکن ہے، کہ نقل و تقلید کے عمل میں وہ اپنی حرکات میں ایسی ترکیب اور ایسا توافق پیدا کرے جیسا کہ اس نے پہلے کبھی نہ کیا ہو۔ اس طرح سے وہ اپنی آیا کی گیند پھینکنے کی حرکت کی ایک ہی مرتبہ دیکھ کر نقل کر سکتا ہے۔ اور اس کی وجہ صرف یہ ہے، کہ وہ چیزوں کو ہاتھ میں لینا۔ ان کو چھوڑ دینا اور اپنے بازو کو کم و بیش شدت کے ساتھ
پھیلانا سیکھ چکا ہے، لیکن پہلے گیند کو پکڑنے، پھر بازو کو قوت اور سرعت سے پھیلانے، ۷۵
پھر گیند کے چھوڑ دینے کی ترکیب اس کے لئے نئی ہے۔ اگر وہ اپنی حرکات کے اس طرح سے ترکیب دینے میں کامیاب بھی ہو جائے تب بھی اس کا عمل ممکن ہے کہ اس کی آیا کی عمل کی نہایت ہی ناقص نقل ہو۔ لیکن ایسے اتفاقی تغیرات عمل میں آسکتے ہیں، جو اس کے کردار کو اس کے نمونے کے زیادہ مطابق بنا دیں اور یہ تغیرات موضوعی انتخاب کے ذریعے سے باقی رہنے اور بار بار ہونے پر مائل ہوتے ہیں۔

نمونے سے انحرافات کو صحیح کرنے کی عمدی اور مستقل کوشش اور بار بار کی آزمائش میں تصوری عمل کو دخل ہوتا ہے۔ اس کا مدار تقلیدی عمل کے نتیجے اور جس کی نقل یا تقلید کرنی ہے، اس سے موازنے اور مقابلے پر ہوتا ہے۔ کامیاب نقل کا تصور ذہن کے سامنے ایسی غایت کی حیثیت سے آتا ہے جسے حاصل کرنا ہے اور نمونے کی ہو بہو نقل کی کوششیں، وسائل خیال کی جاتی ہیں۔ اس حد تک نقالی کا عمل اس وقت بھی عمدی بن جاتا ہے جب اس کا محرکِ اصلی اس فعل کی جسے نقل کرنا ہے ذاتی دلچسپی ہوتی ہے۔

۸۶

باب (۹)

خارجی اشیا اور ذات کا ادراک

عالم خارجی ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ہم عالم اشیا میں رہتے ہیں، جو ایک دوسرے سے وضع و مقام فاصلے اور جہت کی نسبتیں رکھتی ہیں۔ نسبتوں یا روابط کا یہ نظام قطع نظر ان اشیا کے جن کے مابین یہ روابط ہیں مکان کہلاتا ہے۔ اشیاء کا ہم کو ان اثرات کی بنا پر ادراک ہو سکتا ہے، جو ان سے ہمارے آلات حس پر پڑتے ہیں، مثلاً صورتوں رنگوں مزاحمتوں وغیرہ کا۔ یعنی اشیا کا ادراک ان کے حسی اوصاف کی بنا پر ہوتا ہے۔ اشیا کے وضع و مقام اور ان کے حسی اوصاف کے تغیرات کو سلسلۂ حوادث کہا جا سکتا ہے، جس کے مابین تسلسل اور مدت کے روابط ہوتے ہیں۔ روابط کے اسی نظام کو خود حوادث سے علیحدہ زمانہ کہتے ہیں۔

اس بات کو ہم مسلم مان سکتے ہیں کہ ہمارے گرد و پیش جو عالم ہے، وہ درحقیقت صرف اشیا اور حوادث سے بنا ہے، اور ہمارا مکانی اور زمانی علائق کا ادراک درحقیقت ان علائق و روابط پر مبنی ہے جو ان کے مابین ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ بھی صحیح ہے، کہ ہمارا ادراکِ اشیا، ہمارا یہ وجدان کہ یہ خارجی حقیقت کے ایک نظام سے متعلق ہے، اور ہمارا اس مکان اور زمانے کا وجدان، جس میں یہ ہیں محض ان حقیقۃً موجود اشیا اور

علائق کے خارجی اندراجات ہی نہیں ہیں۔ اس کے برعکس وہ ایک ذہنی تاریخ رکھتے ہیں۔ اشیاء حوادث اور زمانی اور مکانی علائق جس طرح سے کہ یہ ہمیں معلوم ہوتے ہیں، وہ خارجی حقیقت اور ہمارے ادراک کے طریقوں دونوں کے نتائج ہیں، اس طرح سے ہمارے طرقِ ادراک کے اثر کو ایک نقطۂ نظر سے موضوعیت کا ایک نقاب خیال کیا جاسکتا ہے، جو جزوی طور پر ہم سے عالم خارجی کو چھپاتا ہے، اور یہ پتا نہیں چلنے دیتا کہ درحقیقت یہ کیا ہے۔

علم طبیعی کا مقصد یہ ہے کہ ادراک کے معروضات اور علائق پر سے، موضوعیت کے اس نقاب کو اتار پھینکے اور انھیں اس طرح سے بیان کرے کہ یہ بیان اندراج کے تمام طریقوں کے لئے صحیح اور درست ہو یعنی یہ صرف مشاہدہ کرنے والے کی نفسیات ہی سے آزاد نہ ہو، بلکہ تمام جزوی حالت سے بھی (جیسے کہ مشاہدہ کرنے والے کی جگہ اور رفتار)۔ علم طبیعی کا خام مواد ہمیشہ مشاہدہ کرنے والوں کے حقیقی ادراک ہوتے ہیں، جنھیں خاص حالات کے تحت انجام دیا جاتا ہے، لیکن صحیح اور دقیق آلات کے استعمال، اندراج کے [illegible] طریقوں (مثلاً عکس آلہ) اور حاصل شدہ معطیات کی ریاضیاتی تحلیل سے، علمی بیان کے لئے زیادہ سے زیادہ حقیقی خارجیت اور مشاہدہ کرنے والے کے جزوی حالات سے زیادہ سے زیادہ بریت حاصل کرنا ممکن ہے۔

یہ تو ایک مشہور بات ہے کہ اس علمی تحلیل سے ہم پر اشیاء اور حوادث اور ان کے مابین روابط اور علائق کا نظام جو منکشف ہوتا ہے، وہ ان اشیا اور اس زمان و مکان سے بہت مختلف ہوتا ہے، جو معمولی طور پر تجربے میں آتے ہیں۔ چند ہی برس گزرے یہ فرض کیا جاتا تھا، کہ کیمیا کا جوہر جو سہ بعدی مکان کو گھیرنے والے اثیر ہوتا ہے، اور ان حوادث میں حصہ لیتا ہے، جو ایک دوسرے کے بعد زمانے کے ایک ہی چشمے میں واقع ہوتے ہیں، وہ آخری معروضی حقیقت ہے جو حقیقی ادراک ہی سے تمام موضوعی اور شخصی اجزا کے نکال لینے کے بعد بچ رہتی ہے۔ اب ہم جانتے ہیں کہ اس طبیعی نظام میں بھی بہت کچھ ایسا جزو تھا، جو علم طبیعی کی دنیا سے متعلق نہیں ہے، اور عالم ادراک سے اور بھی دور کوئی شئے معروضیت کا اصلی مغز ہے جس کا طبیعی تحلیل سے انکشاف ہوتا ہے۔

اپنے اضافیت کے خاص نظریے میں آئن شٹائن نے یہ ثابت کیا کہ ایک نقطۂ

کامل تعین سہ بعدی مکان میں اس کے محل وقوع کے لحاظ سے نہیں ہوتا، اور نہ ایک لمحے کا تعین یک بعدی زمانی چشمے کے اندر اس کے محل وقوع سے ہوتا ہے، بلکہ اس کے بجائے ہمیں نقطی لمحوں (یا نقطی حوادث) کا تصور استعمال کرنا چاہیئے جن کا تعین ان کے زمان و مکان دونوں کے اندر محل وقوع سے ہوتا ہے۔ اسنے مینکووسکی نے نقطی حوادث کے چہار بعدی تسلسل سے ظاہر کیا تھا، جس میں چار بعدوں میں تین بعد تو مکان کے ہوتے ہیں اور ایک بعد زمانے کا۔ آئینشٹائن نے اپنے اضافیت کے عام نظریے میں، معاملے کو اور بھی مختصر کردیا اور اقلیدس کے مکانی خاصوں سے اور ہٹ گیا۔

یہ اُسی اختصار کی مثال ہے جس سے ہم اوصافِ حسی کے ذیل میں واقف ہیں۔

جب ہم یہ کہتے ہیں کہ ایک شئے زرد ہے تو علم طبیعی کا معروضی واقعہ یہ ہوتا ہے، کہ اس سے ایسی برقی مقناطیسی لہریں نکلتی ہیں جو ۵ – ۱۰ × ۵ ، ۵ سینٹی میٹر کے طول کے آس پاس ہوتی ہیں۔ جب ہم ایک خاص امتداد کا سُر سنتے ہیں، تو معروضی واقعہ یہ ہوتا ہے، کہ ایک مرتعش جسم ہوا میں طولی ارتعاش کرتا ہے جو (ہمارے مشاہدات کے خاص حالات کے تحت) کان سے فی سیکنڈ ایک خاص تعداد سے ٹکراتی ہیں۔ ۷۸

کانٹ کے خیال کے مطابق مکان و زمان خارجی حقائق نہیں ہیں، بلکہ صرف ہمارے ادراک کی صورتیں ہیں۔ شوپن ہائر اسی سمت میں ایک اور قدم بڑھ گیا۔ وہ اپنی کتاب "عالم بحیثیت ارادے اور تصور کے" کی ابتدا اس دعوے سے کرتا ہے کہ "عالم میرا تصور ہے" جدید طبیعیاتی تحقیق کا عام فہم نظریہ یہ ہے کہ یہ اس انتہائی موضوعیت کی توثیق ہے۔ اس خیال کے مطابق آئنشٹائن نے ریاضیاتی طریقوں سے نہایت ہی محنت کرکے اس واقعے کا از سر نو انکشاف کیا ہے، جو کانٹ کو معلوم تھا لیکن یہ وہ بات نہیں ہے، جس پر آئنشٹائن خود اعتماد رکھتا ہے۔ وہ یہ دعوی نہیں کرتا کہ تمام مکانی زمانی اضافت اور شکل خارجی حقیقت کا ذہنی اعتبار سے تعین ہوتا ہے، بلکہ وہ محض یہ دعوی کرتا ہے کہ نیوٹن کے زمانے کے طبیعاتی جس کو صحیح معنی میں معروضی خارجی عالم خیال کیا کرتے تھے اس کے اندر بہت کچھ موضوعی اجزا ابھی باقی ہیں۔ علم طبیعی میں جو اس نے اضافہ کیا ہے، وہ یہ ہے کہ اس نے یہ بتایا ہے کہ معروضیت اور اضافیت کے اس نقاب کو بھی اتارا جاسکتا ہے، اور یہ ثابت کیا ہے کہ اس کے بعد جو کچھ رہ جاتا ہے، وہ صحیح معنی میں معروضی ہوتا ہے، یعنی وہ تمام

مشاہدہ کرنے والوں اور اندراج کے تمام طریقوں کے لئے ایک ہی ہوتا ہے۔

طبیعیات کی مندرجہ بالا سیر ضروری ہے تاکہ نفسیات کے مخالف مسائل واضح ہو جائیں۔ آئنسٹائن کی معروضی حقیقت ہمارے ساکن یا متحرک اشیا کے ادراکی عالم سے جس میں الوان و اصوات ہر آن متغیر رہتے ہیں، بہت ہی ہٹی ہوئی ہے۔ نفسیات کا مسئلہ یہ ہے کہ جسم مدرک اور طبیعیات کے معروضی عالم کے ردعمل سے یہ عالم ادراک کیونکر تعمیر پاتا ہے۔

جس شئے کا ادراک ہوتا ہے، وہ ظاہر ہے کہ متحرک برقیوں سے گھرے ہوئے بدنئیوں کے ایک مجموعے سے، بالکل مختلف ہوتی ہے۔ رنگ کی حسی کیفیت برقی مقناطیسی اشعاع سے مختلف ہوتی ہے اور ادراکی وضع و مقام اور ادراکی زمانہ ان ریاضیاتی اضافات سے مختلف ہوتے ہیں، جو آئنسٹائن کے نقطی حوادث کے مابین ہوتے ہیں۔ ہمیں معروض کا جس طرح سے ادراک ہوتا ہے، اسے شئے کہہ دینا چاہیئے اور یہ تسلیم کر لینا چاہیئے کہ شئے خارجاً موجود حقیقت سے ایک ذہنی تعمیر ہوتی ہے۔ ذہنی تعمیر کے اسی عمل سے ہمیں نفسیاتوں کی حیثیت سے بحث ہے۔ اسی طرح سے ہمیں ذہنی تعمیرات ہونے کی حیثیت سے زمان و مکان اور ان خارجی ترتیبات میں امتیاز کرنا چاہیئے، جن پر مبنی یہ ہوتی ہیں۔ ان ذہنی تعمیرات کو ہم طبیعی مکان و زمان (یا زیادہ صحیح طور پر طبیعی مکان — زمان) سے ممیز کرنے کے لئے نفسیاتی مکان و زمان کہہ سکتے ہیں۔

اس بارے میں دو غلطیوں کا اندیشہ ہے، جن سے ہمیں ہوشیار رہنا چاہیئے۔ اول طبیعیاتی مکان و زمان سے ہمیں وہ خواص منسوب نہ کرنے چاہئیں، جو مکان و زمان کی صرف ذہنی تعمیروں سے متعلق ہیں۔ دوسرے پہلی غلطی کا عکس یعنی طبیعی مکان و زمان کے خاصوں کو نفسیاتی مکان و زمان سے منسوب کرنا۔ پہلی غلطی عام لوگوں کی فکر میں بہت راسخ ہے۔ اس کی ایک مثال آئنسٹائن سے پہلے کے اس تصور میں ملتی ہے، کہ طبیعی زمانے کا ایک چشمہ ہے، جو مکان کے تینوں بعدوں سے کلیتہً الگ ہو سکتا ہے، اور یہ ایسا تصور ہے، جو زمانے کے متعلق اس حیثیت سے بالکل صحیح ہے، جس حیثیت سے کہ اس کا تجربہ ہوتا ہے۔ ایسی ہی غلطی ہمارے اس یقین کی تہ میں مضمر ہے، کہ دو نقطوں کے مابین جو فاصلہ ہوتا ہے وہ ایک قطعی طبیعی تصور ہے۔

اگرچہ اس قسم کی غلطیاں بہت عام ہیں، اور مکان و زمان کے تمام ابتدائی اور بے ڈھنگے تصورات میں پائی جاتی ہیں لیکن یہ اس لحاظ سے اہم بھی ہیں، کہ ان کا طبیعیاتی نظریے پر اثر پڑتا ہے۔ اس کے مقابل میں جو غلطی ہے، وہ نفسیات میں نہایت ہی شدید خیال کی جاتی ہے، یعنی طبیعی مکان و زمان کے خاصوں کا مکان و زمان کی اس حیثیت سے منسوب کر دینا جس حیثیت سے کہ ان کا تجربہ ہوتا ہے۔ اس کی ایک عمدہ مثال اس عام تصور میں ملتی ہے، کہ ہم ایک لمحی حال کے اندر رہتے ہیں، جو بلا مدت ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے جیسا کہ ولیم جیمس نے بتایا تھا، کہ بے حجم حال کلیتہً ذہنی تحلیل کی پیداوار ہے، اور تجربے میں اس کا کوئی دوسرا رُخ نہیں ہوتا۔ ہمارے تجربے کے حال (یا حالِ ظاہری) میں صرف وہ ادراک ہی نہیں ہوتا جو آلاتِ حس کے موجودہ تہیج کی بنا پر ہوتا ہے، بلکہ ابھی جو تہیجات ہو چکے ہیں ان کے باقی رہنے والے حسی ارتسامات اور اس ماضی قریب (طبیعی نقطۂ نظر سے ماضی) کی دھندلی پڑتی ہوئی ابتدائی حافظے کی تمثالات اور وہ طلبیں بھی ہوتی ہیں جو طبیعی مستقبل قریب کی جانب مائل ہوتی ہیں۔ ولیم جیمس کہتا ہے کہ زمانۂ حال کا چاقو کی دھار کی حیثیت سے تجربہ نہیں ہوتا، بلکہ یہ ایک ایسا ابعاد ہوتا ہے، جو اپنی ایک خاص عرض رکھتا ہے۔ یہ رائے کہ یہ چاقو کی دھار کے مانند ہوتا ہے، محض اس زمانے سے جس کا تجربہ ہوتا ہے ایسے خواص منسوب کر دینے کا نتیجہ ہے جو درحقیقت طبیعیاتی زمانے سے متعلق ہیں۔

ادراکِ مکان یہاں پر ہم مختصراً خارجی اشیاء اور ان کے مکانی علائق سے متعلق بعض نفسیاتی مسائل پر بحث کریں گے۔ زمانی علائق کے ادراک کے مسائل ادراکِ مکان کے مماثل ہیں، اور انھیں ہم زیادہ بڑی کتابوں کے لئے چھوڑ دیں گے۔ ہمارا پہلا مسئلہ مکان سے متعلق ہے۔

پہلے ہم ساحتِ نظر کی خصوصیات پر غور کرتے ہیں، جیسا کہ یہ کسی مشاہدہ کرنے والے کو کسی لمحے میں معلوم ہوتا ہے۔ ان خصوصیات کا یہ کہہ کر صحیح طور پر اظہار نہیں ہوتا کہ یہ سہ بعدی ہے۔ یہ ریاضیاتی خاصہ ہے، جس کے ساحتِ نظر کے فوری تجربے میں کوئی معنی نہیں۔ ہمیں جو چیز دکھائی دیتی ہے وہ ایک ممتد یا پھیلا ہوا میدان ہوتا ہے، جس میں جہتی خواص (اوپر اور نیچے کی جہت داہنے اور بائیں کی جہت سے مختلف معلوم ہوتی ہے) اور خاصۂ عمق (یعنی اس کے اندر جو چیزیں ہوتی ہیں وہ ایک مسطح میدان پر معلوم

نہیں ہوتیں بلکہ مشاہدہ کرنے والے سے مختلف فاصلوں پر معلوم ہوتی ہیں) ہوتا ہے۔ پس ہمارا نفسیاتی مکان کا بیان بصری امتداد زیر و بالا اور گہرائی کی پیدائش سے شروع ہونا چاہئیے۔

ساحت نظر جیسا کہ یہ کسی خاص لمحے میں دکھائی دیتا ہے، بصری مکان کے مقابلے میں زیادہ ابتدائی ہوتا ہے۔ اس کا ہم بصری تناظر نام رکھ دیتے ہیں۔ جیسے جیسے جسم مختلف وضعوں میں اور مختلف مقامات میں حرکت کرتا جاتا ہے، ایسے مختلف بصری تناظروں کا تجربہ ہوتا رہتا ہے، جن میں ایک ہی قسم کی چیزیں گہرائی کے مختلف علائق کے ساتھ دکھائی دیتی ہیں۔ ان ہی مختلف تناظروں کے امتزاج سے ہمارے وجدان مکان کا بصری عنصر پیدا ہوتا ہے۔

بصری ساحت کی پہلی خصوصیت جس پر بحث کرنے کی ضرورت ہے، یہ واقعہ ہے، کہ ہم ایک ممتد اور مسلسل میدان کو دیکھتے ہیں۔ شروع میں یہ خیال ہو سکتا ہے، کہ اس کی کافی توجیہ اس واقعے سے ہو جاتی ہے کہ شبکیہ ایک ممتد سطح ہے، اور جن مہیجوں سے ہمیں بصری ساحت کے مختلف حصوں کا احساس ہوتا ہے، وہ شبکیہ کے مختلف حصوں پر پڑتے ہیں، اور جن مہیجوں سے ساحت بصر کے قریب کے حصوں کا احساس ہوتا ہے، وہ شبکیہ کے قریب کے حصوں پر واقع ہوتے ہیں۔ اس طور سے بصری ادراک کے ساحت کا امتداد و تسلسل براہ راست اس بصری تمثال کے امتداد و تسلسل کا نتیجہ ہوگا جو شبکیہ پر پڑتی ہے۔

لیکن ذرا غور کرنے سے یہ معلوم ہوگا کہ یہ جواب پورا نہیں ہے۔ لو کے لئے جو حسی آلات ہیں وہ بھی ایک سطح پر منقسم ہیں، لیکن ان حسوں میں جو ہمیں ان سے ملتی ہیں، امتداد کا خاصہ نہیں ہوتا۔ پس آلۂ حس کا رقبی امتداد بجائے خود ادراک امتداد کا کافی سبب نہیں ہو سکتا۔ 81

یہ بھی ضروری ہے کہ آلۂ حس کے مختلف عناصر ایسی حسیں پیدا کریں، جو کسی اعتبار سے نوعاً مختلف بھی ہوں، اور یہ اختلافات تجربے میں براہ راست اشیاء مدرکہ کے رقبے کے اختلافات معلوم ہوں۔ بصری حسوں کے یہ خواص جو شبکیہ کے مختلف حصوں میں مختلف ہوتے ہیں، انھیں مقامی علامات کہا جاتا ہے۔

پس بصری امتداد کا ادراک چار وجوہ کی بنا پر ممکن ہے (۱) آنکھ کا عدسہ شبکیہ پر ایک بصری تمثال پیدا کرتا ہے، جس کی وجہ سے رقبۂ مرئی کے مختلف حصے مختلف شبکی خطوط میں

تہیج پیدا کرتے ہیں، جو ان مختلف عصبی ریشوں کے ہیجان کا باعث ہوتے ہیں، جو قشرِ دماغ کو جاتے ہیں (۲) ان مختلف عصبی ریشوں کے ہیجان سے، جو حسیں ہوتی ہیں، ان کی مقامی علامتیں مختلف ہوتی ہیں (۳) مقامی علامتوں کے یہ اختلافات فوراً مدرکہ اشیائے خارجی کے وضع و مقام کے اختلافات کی حیثیت سے سمجھ میں آتے ہیں (۴) وضع و مقام کے ان اختلافات کا مسلسل امتداد کی حیثیت سے اس طرح سے ادراک ہوتا ہے کہ گردوپیش کے شبکی نقطوں کی حسیں تناظر مدرکہ کے امتداد میں گردوپیش کے عنصر سے منسوب ہوتی ہیں۔

ساحتِ نظر کی دوسری خصوصیت جس پر ہمیں بحث کرنی چاہیئے زیر و بالا کا امتیاز ہے۔ اگر ہم کسی ایسی چیز کی طرف دیکھیں جیسے کہ ایک گلدان اپنی کرسی پر رکھا ہے، تو یہ ہمیں سیدھی دکھائی دے گی۔ گلدان کا کھلا ہوا منہ اس کی کرسی سے اوپر معلوم ہوگا۔ گلدان کے منہ کو اس کی نلی سے جو نسبت ہے، وہ ادراک کو اساسی طور پر اس نسبت سے مختلف معلوم ہوتی ہے، جو نلی کو منہ سے ہے۔ یہ ایسا فرق ہے جو دائیں بائیں یا بائیں اور دائیں کی نسبتوں میں ظاہر نہیں ہوتا۔ اگر گلدان ایک طرف کو ذرا سا جھکا ہوا ہو تو جھکے ہوئے ہونے کا ایک نیا خاصہ ادراک میں ظاہر ہو جاتا ہے۔ یہ اوپر سے نیچے کی طرف آنے والا خط مستقیم ایسا خط ہوتا ہے جس سے ساحتِ بصر کی تمام جہتیں عموماً منسوب ہوتی ہیں۔

اگرچہ یہ زیر و بالا کا خط مستقیم ایسا خط ہوتا ہے، جس میں معمولاً جسم کا محور قائم رکھا جاتا ہے، لیکن دریافت یہ ہوا ہے کہ جسم کی حقیقی وضع حوالے کا زیر و بالا خط مہیا نہیں کرتی۔ اگر ہم ایک پہلو پر لیٹ جائیں تو خارجی اشیاء کے لئے حوالے کے خط میں کسی قسم کا ۸۲
تغیر پیدا نہیں ہوتا۔ سیدھی کھڑی ہوئی چیزیں اب بھی سیدھی کھڑی معلوم ہوتی ہیں اور خود ہم لیٹے ہوئے یا جھکے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن ایسے حالات بھی ہیں، جن کے تحت زیر و بالا کا خط حوالہ بدل جاتا ہے، اور ان حالات کے مطالعے سے ہمیں اس خط کی نفسیاتی اصل کا پتہ مل جاتا ہے، اگرچہ جس وقت ہم لیٹتے ہیں، تو جسم کے محور کی جہت بدل جاتی ہے، مگر تجاذبی قوتوں کی سمت میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی، جو جسم پر عمل کرتی ہیں۔ لیکن ایسا اختیاری ترتیب دیا جا سکتا ہے جس میں جسم کے محور کی سمت اور اس پر ان نیچے کی طرف عمل کرنے والی قوتوں کی سمت بدل جاتی ہے۔ اس وقت یہ دیکھا گیا ہے کہ زیر و بالا کے حوالے کا خط بھی بدل جاتا ہے۔ اس کے دریافت کرنے کا سب سے بہتر طریقہ یہ ہے کہ

جب ہوائی جہاز چکروار غوطہ لگا رہا ہو، تو اس کے پہلو کی طرف دیکھا جائے۔ اس حالت میں جسم
تجاذب کے عمودی خط سے ایک زاویہ بناتا ہے، اور نیچے کی طرف جسم پر عمل کرنے والی قوتیں
(جو تجاذب اور ان مائل بہ مرکز قوتوں سے مل کر بنتی ہیں جو تجاذب کا نتیجہ ہوتی ہیں) اسی خط
میں عمل کرتی ہیں، جس میں جسم کا محورِ عمل کرتا ہے۔ زمین کی طرف دیکھنے سے یہ افقی نہیں
ہوتا، بلکہ پہاڑ کے پہلو کی طرح سے ایک طرف کو جھکا ہوا معلوم ہوتا ہے۔ حوالے کا عمودی خط
بھی اسی سمت میں جھک جاتا ہے جس سمت میں نیچے کی طرف عمل کرنے والی قوتوں کے
خط میں تبدیلی ہوتی ہے۔

لیکن مزید مشاہدے سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ہوائی جہاز کے بازو افقی نہیں معلوم
ہوتے، بلکہ ایک زاویے کی طرف معلوم ہوتے ہیں، جو زمین کے زاویے کا الٹا ہوتا ہے۔ اس کے
معنی صرف یہ ہو سکتے ہیں، کہ حوالے کا نیا عمودی خط ان قوتوں کے خط کی طرف جو جسم پر
عمل کرتی ہیں، کافی حد تک نہیں جھکا، بلکہ یہ اس خط اور اس خط کے بین بین ہوتا ہے جو سطحِ زمین پر عمود
بناتا ہے۔ اگر ان افقی اور انتصابی خطوط کی سمت کو بدلا جا سکے جن سے مشاہدہ کرنے والا
گھرا ہوا ہوتا ہے، اور نیچے کی طرف عمل کرنے والی قوتوں میں کوئی تبدیلی نہ ہو تو اس کی تصدیق ہو سکتی
ہے۔ یہ دیکھا گیا ہے کہ اس سے عمودی خط حوالہ میں بھی تبدیلی واقع ہو جاتی ہے اور یہ ایک نئی وضع حاصل
کر لیتا ہے جو تجاذبی قوتوں کی جہت، اور ان خطوط کی جہت کے مابین ایک قسم کی درمیانی
صورت ہوتی ہے۔ مثلاً جہاز کے کمرے میں طوفان کی حالت میں کھڑے ہوئے سے جہاز کے لڑھکنے
کی بنا پر فرش دروازوں وغیرہ کے خطوط جھک جاتے ہیں، حالانکہ تجاذب کی قوت اب بھی
براہِ راست جسم پر نیچے کی طرف عمل کرتی ہے۔ جسم ایسی حالت میں خود بخود ایسی وضع ۸۳
اختیار کر لیتا ہے جو صحیح عمودی خط کے مطابق ہوتی ہے، لیکن یہ حقیقی عمودی خط نہیں ہوتا،
بلکہ عمودی اور کمرے کے انتصابی خطوط کے جہت کے مابین ایک درمیانی صورت ہوتی ہے۔
اس کی وجہ سے جسم کافی آگے کی طرف حرکت نہیں کرتا، اور ناتجربہ کار مسافر جہاز کے لڑھکنے
کی سمت میں لڑکھڑا جاتا ہے۔ اسے کمرے کے انتصابی خطوط جھکے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، مگر
اتنے جھکے ہوئے معلوم نہیں ہوتے جتنے کہ یہ درحقیقت ہوتے ہیں۔ اگر وہ اسی کمرے میں ایک
تجربہ کار ملاح کو کھڑے ہوئے دیکھے تو وہ یہ دیکھے گا کہ جس وقت جہاز سب سے زیادہ
نیچے ہوتا ہے تو ملاح بہت زیادہ نیچے جھک جاتا ہے یعنی وہ ادراک کے مطابق عمود [illegible]

تجاذبی قوت کے حقیقی خطِ عمود تک جھک جاتا ہے۔

اس کی ایک نہایت ہی نمایاں مثال بحرِ منجمد جنوبی کی تحقیق کرنے والے ایک جہاز میں ملی ہے، جو سردی عصر کے لئے آس پاس کے پانی کے جم جانے کی وجہ سے ترچھا ہو کر رہ گیا تھا۔ جہاز کے بڑھیوں سے یہ کہا گیا، کہ وہ میزوں کے پایوں کو ایک طرف سے اتنا کم کر دیں، کہ ان کی سطح افقی بن جائے۔ یہ کام نظر سے انجام دیا گیا تھا، اور نتیجہ یہ ہوا کہ سطحیں ادراکی عمودی خط کی سیدھ میں بنائی گئیں جو حقیقی عمودی خط اور اس خط میں جس کا اظہار فرش اور کمرے کے خطوط سے ہو رہا تھا ایک درمیانی صورت تھی۔ بڑھیوں نے میزوں کے پایوں کو تھوڑا سا اور کاٹ دیا یہاں تک کہ میزیں جہاز کے جھکان کی الٹی سمت میں جھکی ہوئی معلوم ہونے لگیں، لیکن اب بھی انھوں نے اتنا نہیں کاٹا تھا، کہ حقیقی افقی خط تک آجاتے، اس لئے جب میز کی سطح پر گیند رکھی گئی تو یہ اوپر کی طرف لڑھکتی ہوئی معلوم ہوئی۔

اس قسم کی غیر معمولی حالتوں کو چھوڑ کر بھی، وہ قوتیں جو جسم کے ذریعے سے عمل کرتی ہیں، اور فرش اور دیواروں کے مانوس خطوط اسی عمودی خط کا پتا دیتے ہیں۔ علاوہ بریں اس عمودی کی جہت تمام تناظروں میں ایک ہی معلوم ہوتی ہے، یعنی جسم کی وضع کی تبدیلی سے اس میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا کہ اشیاء کا کونسا حصہ دوسرے حصوں سے اوپر معلوم ہوتا ہے اور کونسا دوسرے حصوں سے نیچے معلوم ہوتا ہے، اگرچہ اس میں شک نہیں کہ اس سے دوسرے مکانی علائق مثلاً دائیں اور بائیں کے منقلب ہو جاتے ہیں۔ پس۔ بصری مکان کا وجدان جو مختلف تناظروں سے مرکب ہے، اوپر اور نیچے کے اس امتیاز کو ایک مطلق امتیاز کی حیثیت سے باقی رکھنے پر مائل ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اس قسم کا کوئی امتیاز طبیعیات کے مکان میں درست نہیں ہوتا، اور ذہن کا طبیعیات کے مکان سے ایسے خواص کے منسوب کر دینے کا مستقل رجحان جو صرف ادراکی مکان سے متعلق ہوتے ہیں،
۴۸ اس خصوصیت کو تصورِ مکان سے خارج کر دینا دشوار بنا دیتا ہے، مثلاً بچے اس امر کے محسوس کرنے کو دشوار پاتے ہیں کہ آسٹریلیا کے لوگ اس طرح سے الٹے نہیں چل رہے ہیں جس طرح سے چھت پر مکھیاں چلتی ہیں۔ بلاشبہ یہ دشواری تاریخِ فکر میں اہم تھی، اور اس نظریے کا کہ زمین گول ہے قبول کرنا اس کی وجہ سے بھی مشکل معلوم ہوتا تھا۔

ساحتِ بصر کا تیسرا خاصہ جس کا ہم نے ذکر کیا تھا، عمق ہے۔ اشیاء اس طرح سے

دکھائی نہیں دیتی جیسے کہ یہ شبکیہ پر ہوں، جہاں کہ بصری تہیج واقع ہوتا ہے، بلکہ ان کا اظلال مختلف فاصلوں پر ہوتا ہے۔ دو نفسیاتی مسئلے سامنے آتے ہیں، اول یہ کہ وہ بصری معطیات کیا ہیں جن سے یہ وجدان عمق بنتا ہے، اور دوسرے یہ معطیات کس طرح سے عمقی علائق کی حیثیت سے سمجھ میں آتے ہیں۔ دوسرے مسئلے کی طرف ہم اس وقت بحث کریں گے جب ادراک مکان کے حرکی عناصر پر گفتگو ہوگی۔ فی الحال ہم سے پہلے مسئلے کا تعلق ہے۔

اس امر میں شبہ نہیں ہے کہ ادراک عمق میں ہماری دونوں آنکھوں کی ترتیب نہایت اہم کام انجام دیتی ہے۔ اس ترتیب کی بنا پر ساحت نظر کا بڑا حصہ دونوں آنکھوں کو خفیف سی مختلف نقاط نظر سے دکھائی دیتا ہے۔ جب ہم کسی شے کی طرف غور سے دیکھتے ہیں، تو ہم دونوں آنکھوں کو اس طرح سے منعطف کر لیتے ہیں کہ شے کی بصری تمثال شبکیہ کے سب سے زیادہ ذکی الحس حصے یعنی قعر مرکزی پر پڑتی ہے۔ اس لئے ڈیکارٹ کا خیال تھا کہ ادراکِ عمق اس احساس کا نتیجہ ہے، جو آنکھوں کے درجۂ انعطاف سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر انعطاف زیادہ ہوتا ہے، تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں، کہ ہم قریب کی شے کی طرف دیکھ رہے ہیں، اگر انعطاف کم ہوتا ہے تو ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ شے اسی نسبت سے فاصلے پر ہے۔

یہ قیاس نہایت ہی شاندار تھا، لیکن اختبار سے یہ ظاہر ہوا ہے، کہ اس میں بہت کافی ترمیم کی ضرورت ہے۔ اگر مجسم نما کے ذریعے سے ہم دوچشمی نظر کے حالات کا اعادہ کریں، تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ مجسم نمائی تصویر پر ایک لمحے کے لئے روشنی ڈالنے سے عمق کا دکھائی دینا بند نہیں ہوتا۔ اگرچہ آنکھوں کے انعطاف کی حرکات کا امکان بالکل رفع کر دیا جاتا ہے۔ یہ بھی ظاہر ہوتا ہے، کہ ہمیں اپنے ڈھیلوں کی حرکت بالکل محسوس نہیں ہوتی، کیونکہ تاریک کمرے میں یہ دریافت ہوا ہے کہ غیر ارادی طور پر ڈھیلے حرکت کرتے رہتے ہیں، جہاں نہ تو ان کی حرکت کا پتا چلتا ہے، اور نہ یہ قابو میں رکھی جا سکتی ہیں۔

۸۵ دوچشمی نظر میں اہم عامل شبکیتین پر ان نقطوں یعنی مقامی علامتوں کا افتراق ہے، جنھیں اس شئے کے مقابلے میں جس کی طرف دیکھنا مقصود ہے کسی قریب تر یا بعید تر شئے کی بصری تمثال ملتی ہے۔ جب ہم کسی شے کی طرف دیکھتے ہیں تو اس کی تمثال شبکیہ کے قعر مرکزی پر پڑتی ہے۔ یہ جگہ ہر شبکیہ پر ایک ہی مقامی علامت رکھتی ہے۔ دونوں شبکیوں کے نقطوں کے یہ جوڑے عینی نقاط کہلاتے ہیں۔ دونوں شبکیوں پر کوئی سے دو نقطے جو ایک ہی فاصلے پر

اور قعر سے ایک ہی جہت میں ہوں، ان کو اسی طرح سے عینی نقاط کہا جاتا ہے۔

اب اگر ہم ایک شے کی طرف دیکھ رہے ہوں، اور شبکیتین پر ایسی شے کی بصری تمثال کے مقام کا خیال کریں، جو سر سے ایک ہی خط میں مگر اس سے مختلف فاصلے پر ہو تو ہم دیکھیں گے کہ یہ شبکیتین کے عینی نقاط پر نہ پڑے گی۔ اگر شئے اس چیز کے مقابلے میں جس کی طرف ہم دیکھ رہے ہیں زیادہ قریب ہے، تو اس کی تمثال ایسے مقام پر پڑے گی جو داہنی آنکھ میں قعر مرکزی کے داہنے جانب ہوگا اور بائیں آنکھ میں قعر مرکزی کے بائیں جانب ہوگا۔ اسی طرح سے اگر وہ شئے اس چیز سے جس کی طرف ہم دیکھ رہے ہیں، زیادہ دور ہو تو دونوں تمثالیں شبکیتین کے قعر مرکزی کے انفی رخ پر پڑیں گی۔

لہذا مقامی علامت کا جو کچھ علم ہے اس سے ہمیں یہ توقع ہونی چاہئے کہ جو شئے اس شئے سے جس کی طرف ہم دیکھ رہے ہیں، زیادہ قریب یا زیادہ دور ہو اس سے ہمیں ایسی دو چیزوں کا تجربہ ہونا چاہئے، جن کی وضع میں اختلاف ہوگا۔ حقیقت میں ہم کو ایسی دوہری تمثالات کا تجربہ صرف اس وقت ہوسکتا ہے، جب ہم ارادی طور پر ایسی غیر معمولی روش اختیار کریں، کہ ایک شئے کی طرف تو دیکھیں اور دوسری شئے کے ادراک کی طرف جو سر سے مختلف فاصلے پر ہو توجہ کریں۔ ہمارے معمولی تجربے میں ایسی دوہری تمثالیں ظاہر نہیں ہوتیں۔ اس کے بجائے مختلف اشیا کی تمثالوں کی مقامی علامات میں اختلاف تفاوت سر سے مختلف فاصلوں کے ادراک کا موجب ہو جاتا ہے۔ گہرائی کے دوچشمی ادراک میں اصل عامل یہ ہے، نہ کہ وہ حسیں جو آنکھ کے انعطاف کے مختلف مدارج سے متعلق ہوتی ہیں۔

پس چیزوں کے مختلف فاصلوں کے ادراک میں اصل بصری عامل شبکیتین پر مختلف اشیا کی بصری تمثالات کے اختلاف کی جہت اور اس کے مختلف مدارج ہیں۔ ہمیں یہ خیال نہیں
۸۶ کرنا چاہیے کہ ادراک فاصلہ بصری تمثالات کے افتراق سے ایک استناج یا تصدیق ہوتی ہے۔ ادراک فاصلہ اتنا ہی فوری ہوتا ہے، جتنا کہ بصری امتداد کا ادراک۔ شبکی تمثالات کا افتراق ایک عضویاتی واقعہ ہے، جس سے ادراک عمق کا تجربہ ہوتا ہے۔

لیکن شبکی تمثالات کا افتراق ہی گہرائی کی واحد بصری علامت نہیں ہوتی۔ ساحت نظر میں گہرائی اس وقت بھی معلوم ہوتی ہے، جب اس کا ایک آنکھ سے ادراک کیا جاتا ہے تصویریں بھی گہرائی کی نوعیت ہوسکتی ہے علاوہ بریں اگر مجسم نمائی تختی کی تصویروں کو الٹ دیا جائے

تو اگرچہ اس سے افتراق کی حالت الٹ جاتی ہے، مگر اس سے عمقی علائق میں انقلاب صرف اس وقت ہوتا ہے جب بہت ہی سادہ ہندسی شکلیں استعمال کی جاتی ہیں تصویروں یک چشمی نظر اور منقلب مجسم نمائی تختیوں تک میں بھی عمق کی ثانوی علامات کی ایک بڑی تعداد ہوتی ہے، جس سے اتنا ہی فوری اور اتنا ہی ٹھوس ادراک عمق پیدا ہو سکتا ہے، جتنا کہ دو چشمی نظر سے ہوتا ہے۔ مثلاً اس قسم کی علامات اس واقعے سے مہیا ہوتی ہیں، کہ قریب کی چیزیں نسبتہً دور کی چیزوں کے بعض حصوں کو جو اسی سمت میں ہوتی ہیں، دھندلا کر دیتی ہیں۔ بعیدی اشیاء کے گرد دے دھندلے معلوم ہوتے ہیں، متوازی خطوط بظاہر ملتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں، معلوم اشیا کے مختلف فاصلوں پر اضافی قد و قامت سے بھی یہی علامات پیدا ہوتی ہیں وغیرہ۔ جب شکلی تمثال کے افتراق کی علامت موجود نہیں ہوتی، تو خود یہ علامتیں عمق کے ادراک کو پیدا کرنے کے لئے کافی ہو جاتی ہیں، یا شکلی تمثالات کے افتراق کے معمولی نتائج کو دبا دیتی ہیں۔ اگر اس سے فاصلے کے ایسے علائق کا پتا چلتا ہے، جن کی ثانوی علامات سے تردید ہوتی ہے (جیسا کہ مثلاً اس وقت ہوتا ہے۔ جب مجسم نمائی تختی میں دو تصویروں کی وضعیں منقلب ہوتی ہیں۔)

لیکن ہمارا امکان کا وجدان صرف ہمارے بصری تجربے ہی کی پیداوار نہیں ہے، جلدی حسوں میں بھی مقامی علامات کے فرق ہوتے ہیں، اور اگر ایک مینی جلد سے مس کرتی ہے تو اس سے امتداد کا ایسا ہی تجربہ ہوتا ہے جیسا کہ شبکیہ کے رقبے کے تہیج سے۔ ان کے علاوہ ہمارے وجدان مکان کی تعمیر میں سب سے اہم عناصر وہ ہیں، جو عضلات و مفاصل کی ان حسوں سے پیدا ہوتے ہیں، جو ہاتھ سے ٹٹولنے کی حرکتوں اور کل جسم کی حرکات سے پیدا ہوتی ہیں۔ اس قسم کے تجربات سے جو عنصر مہیا ہوتا ہے اسے ادراک مکان کا حرکی عنصر کہا جا سکتا ہے۔

یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے، کہ حرکی تجربے کے بغیر (بقول برکلے) بصری ادراک
۸۷ مکان کے اہم عناصر بالکل بے معنی ہوں گے۔ مثلاً اگر ہم زمین میں اس طرح سے جمے ہوئے ہوں کہ اپنے مقام سے بالکل حرکت نہ کر سکیں جس طرح سے کہ مونگا ہوتا ہے، اور اگر ہم کو یہی بصری حسیں ہوتیں جیسی کہ اب ہوتی ہیں، تو ان سے عمق کا ادراک نہ ہو سکتا۔ بعض اشیا سے ہمیں عینی نقاط کے انفی رخ پر متفرق تمثالیں ہوتی ہیں اور بعض سے عینی نقاط کے کنپٹی کے رخ پر متفرق تمثالیں ہوتی ہیں، لیکن اس افتراق کے معنی ہم سے دوری یا نزدیکی کے اس وقت تک نہیں ہو سکتے جب تک کہ جسم کی طویل یا قصیر انتقالی حرکات کا یا ہاتھ کی تفتیشی حرکات کا امکان نہ ہوتا کہ

مس کرنے کا تجربہ پیدا ہو سکے۔ جسم کی انتقالی حرکات مختلف بصری تناظروں کے پیدا کرنے
کے لئے بھی ضروری ہیں، جن کی ترکیب سے ہم کو منفرد بصری مکان کا احساس ہوتا ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ ہمیں بصری اور حرکی مکان کے ایسے دو علیحدہ وجدان خیال
نہ کرنے چاہئیں، جنھوں نے علیحدہ علیحدہ ترقی کی ہے، اور جو بعد کو مرکب ہو گئے ہیں بصری
حرکی اور تجربے کی دوسری مکانی صورتیں سب کی سب شروع سے ایک ساتھ واقع
ہو رہی ہیں، مکان کا وجدان جو پیدا ہوتا ہے تو وہ تمام مکانی تجربات کا مجموعی نتیجہ ہوتا ہے۔

خارجی اشیاء کا ادراک ہمارے گرد و پیش جو مکان ہے اس کی نسبت ایسا معلوم
ہوتا ہے کہ اس کے اندر چیزیں ہیں۔ یہ چیزیں خود ہم سے خارج میں معلوم ہوتی ہیں، اور ان کا
وجود ہمیں اپنی ذہنی روشوں سے علیحدہ اور آزاد معلوم ہوتا ہے۔ اشیا کا کل نظام خارجی حقیقت
کا نظام ہے۔

کسی شے کے ادراک میں ان تجربات کی ترتیب داخل ہوتی ہے، جو حس کے مختلف
شعبوں سے متعلق ہوتے ہیں۔ وہ گھنٹہ جس کی سطح کو ہاتھ کی حرکتوں سے ٹٹولا جا سکتا ہے، اس گھنٹے کے
مطابق سمجھا جاتا ہے جو دیکھا جا سکتا ہے، اور نیز اسے اس شے کے بھی مطابق سمجھا جاتا ہے جس سے ٹک ٹک کی آواز بھی سنائی
دے رہی ہے۔ مطابقت کا یہ عمل زندگی کے بہت ہی ابتدا میں واقع ہوتا ہے۔ بچے کی زندگی کے
پہلے سال میں یہ دیکھا جاتا ہے کہ نئی آواز کے سننے کے ساتھ ہی آنکھیں حرکت کرنے لگتی ہیں،
یہاں تک کہ وہ بصری شئے دریافت ہو جاتی ہے، جو شور کا منبع ہے۔ بصری اور حرکی اشیاء کی
مطابقت اس سے بھی پہلے واقع ہوتی ہے، کیونکہ جیسے ہی ہاتھ کی اختیاری حرکت ممکن ہوتی ہے، ان
چیزوں کو پکڑا یا ہٹایا جاتا ہے جن کا آنکھ سے ادراک ہوتا ہے۔

وہ چیزیں جن کا ہم پر ہمارے آلات حس کے ذریعے سے اس طرح سے انکشاف ہوتا ۸۸
ہے تجربے اور کردار دونوں کے لئے ایک خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ یہ دعویٰ بالکل قرین عقل معلوم ہوتا ہے،
کہ ہمارا اس اہمیت کا سمجھ لینا ہی وجدان شئیت ہے۔

اگرچہ ہمارا خارجی اشیا کا ادراکی تجربہ ایک حد تک ہماری جسمانی ترتیبات کے تابع ہے
(کیونکہ اس میں ہماری حرکتوں سے فرق واقع ہوتا ہے، اور اگر ہم اپنی آنکھیں بند کرلیں یا ہٹ جائیں
تو یہ بالکل ہی مٹ جاتا ہے) مگر اس میں ایک ایسا عنصر بھی ہوتا ہے، جو ہمارے تطابقات سے
آزاد ہے۔ اگر ہم اپنے جسموں کو صحیح وضع میں رکھیں اور روشنی وغیرہ کا ضروری انتظام ہو،

تو ہمیں کسی خارجی شئے کا ہمیشہ ادراک ہو جائے گا۔ ادراک ہماری توقع یا کسی اور ذہنی رویّش پر مبنی نہیں ہوتا۔ نیز یہ کہ اگرچہ ظاہری شکلیں اختلاف تناظر سے بدلتی ہیں، مگر یہ ظاہری شکلیں ایک سلسلے کے اندر ہوتی ہیں، جسے ہم ایک ہی شئے سے منسوب کر سکتے ہیں۔ علاوہ بریں خارجی اشیاز ملنے کے اندر باقی رہنے پر مائل رہتی ہیں۔ جب ہم انھیں دیکھتے یا چھوتے نہیں ہیں، اس وقت بھی ایسا کرنا ممکن ہوتا ہے، بشرطیکہ ہم ایسا کرنے کے لئے اپنے آپ کو صحیح وضع میں لے آئیں۔ خارجی شئے ادراک کا مستقل امکان ہوتی ہے۔ ان تمام اعتبارات سے ادراک تجربے کی ان قسموں سے مختلف ہوتے ہیں (مثلاً ذہنی تمثالات) جو کسی خارجی شئے کا پتا نہیں دیتے۔

کردار کے لئے اشیائے خارجی جو اہمیت رکھتی ہیں، اس کی وجہ سے ان کی شناخت اور تعیین اور بھی ضروری ہوتی ہے۔ ذہنی زندگی کا ارتقا، ایسی اشیا کے ماحول میں ہوا ہے، جن میں سے بعض کی تو تلاش ضروری تھی اور بعض سے بچنا ضروری تھا۔ شروع میں زندگی کا ذہنی رخ تلاش کرنے اور بچنے کے کردار کا موثر آلہ تھا۔ اس طرح سے وہ کردار جو خارجی حقیقت کے مناسب تھا، ایسا پس منظر بن گیا، جس پر شعور کا نشو ونما ہوا ہے۔ دراصل حقیقی شئے وہ ہوتی ہے جو ہم سے حرکی تطابق کی طلبگار ہوتی ہے۔ اگر ایک کرسی ہمارے راستے میں حائل ہو جائے تو ہمیں گھوم کر اپنا راستہ نکالنا چاہئے، ورنہ تو اس سے ٹکرا کر ہمارے گھٹنے پھوٹ جائیں گے۔ اگر ہم اس کو ڈھکیلیں تو ہمیں ایسی حرکی سعی کا تجربہ ہوتا ہے، جس کی مزاحمت ہوتی ہے۔ خارجی اشیا سے حرکی تطابق کے لئے ہمارا کردار کی ضرورتوں سے واقف ہونا، ہمیں لفظ حقیقی کے اصلی معنیٰ سے آگاہ کرتا ہے۔ یہ نہیں ہوتا کہ ابتداءً لفظ حقیقی کے معنی معلوم ہوتے ہوں، اور کھینچنے اور ادراک کرنے کے بر زحمت اختیارات سے ہمیں یہ معلوم ہوتا ہو، کہ خارجی اشیا حقیقی ہیں، اور ہماری ذہنی تمثالات کی ظاہری اشیا حقیقی نہیں ہیں۔ ہماری حیات ذہنی کی ابتدا ایسے عالم اشیا میں ہوتی ہے جن کے لئے حرکی تطابق کی ضرورت ہوتی ہے، اور ہمارا حرکی تطابق کی ضرورت سے واقف ہونا (یا ہمارا احساس حقیقت) ہماری ذہنی زندگی میں، اس سے پہلے کہ یہ واضح تصور بن سکے، اور غالباً اس سے پہلے کہ ناکام امید اور ذہنی مخیلہ ہمیں یہ تسلیم کرنے پر مجبور کرے، کہ دوسری چیزیں ایسی بھی ہیں جو حقیقی نہیں ہیں اساسی ہوتا ہے۔

دوات میز درخت پتی کا نام رکھ دیا جاتا ہے اور انھیں منفرد چیزیں سمجھا اور خیال کیا جاتا ہے۔ اگر ایک شئے ہمارے کردار سے مطالبات کرنے یا اپنے ادراک کے حالات کے اعتبار سے ایک اکائی ہوتی ہے تو یہ ہمارے تجربے کے لئے ایک شئے بن جانے پر مائل ہوتی ہے۔ ممکن ہے کہ اس طرح سے منفرد چیزوں میں الگ ہو جانا ایک عمدہ طبیعی بنیاد رکھتا ہو مثلاً دوات جسمانی طور پر اس میز سے جس پر یہ رکھی ہوئی ہے الگ ہو سکتی ہے۔ اس کے برعکس ایک گلاس پانی تجربے کے لئے ایک ہی چیز ہوتا ہے اگرچہ تبخیر کے جدید نظریوں کی رو سے کثرات میں مستقل تبادلہ ہوتا رہتا ہے اور پانی کے کثرات گردوپیش کی ہوا سے ملتے رہتے ہیں اور ہوا کا آبی بخار پانی کو متاثر کرتا رہتا ہے۔ اسی طرح سے ایک زندہ جسم ایک منفرد شئے ہے جو زمانے کے اندر باقی رہتا ہے کیونکہ یہ ایک اکائی کی حیثیت سے حرکت و عمل کرتا ہے اگرچہ از روئے طبیعیات وہ مادہ جس کا یہ بنا ہوا ہے مسلسل خارج ہوتا رہتا ہے اور اس کی تجدید ہوتی رہتی ہے۔ اس طرح سے تجربے کے لئے جو شئے ایک ہے ممکن ہے وہ طبیعیاتی نقطۂ نظر سے ایک نہ ہو۔

اسی طرح سے ایک کم و بیش مرکب کل ایک شئے کی حیثیت سے سمجھا جا سکتا ہے۔ یہ امر کہ آیا ایک درخت کو ہم ایک منفرد کل کی حیثیت سے سمجھیں یا بہت سی چیزوں کے مجموعے کی حیثیت سے اس کا دارومدار ہماری ذہنی روش کے اختلاف پر ہوتا ہے۔ خارجی حقیقت کا اشیاء میں منقسم ہونا دراصل موضوعی عمل ہوتا ہے اور اس کا تعین زیادہ تر عملی اغراض سے ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ خارجی یا طبیعی حقیقت میں بھی اس کا دوسرا رخ موجود ہو۔

تصویروں اور خارجی اشیاء دونوں سے کم و بیش شئیت منسوب کی جا سکتی ہے۔ مصور صرف یہی کوشش نہیں کرتا کہ مکانی اظلال کا دھوکا ہو جائے بلکہ وہ ان چیزوں کے حقیقی بنا دینے کی بھی کوشش کرتا ہے جن کی اس نے تصویر کھینچی ہے۔ شئیت کے منسوب کرنے کا جو اثر تصویر کی ظاہری شکل پر ہوتا ہے اس کا ایک سادہ شکل کے ذریعے سے بہت عمدگی سے مطالعہ کیا جا سکتا ہے جس کا دو چیزوں میں سے کسی ایک کی حیثیت سے ادراک کیا جا سکتا ہے۔

مثلاً اگر ایک باقاعدہ ہشت پہلو شکل کے مخالف کونوں کو خطوط مستقیم کے ذریعے سے
ملا دیا جائے، اور اس طرح سے جو آٹھ قطعے پیدا ہوں گے ان میں سے ترتیب وار ایک میں ۹۰
رنگ بھر دیا جائے اور دوسرے کو سفید چھوڑ دیا جائے اس طرح سے ایسی شکل بن جائے گی جسے دو طرح سے دیکھا جا سکتا ہے اور وہ ذہنی روشیں جو دیکھنے کے ان دو طریقوں کو متعین

کرتی ہیں، بڑی حد تک خود ہمارے قابو میں ہوتی ہیں، اسے یا تو سیاہ زمین پر سفید صلیب کی حیثیت سے دیکھا جاسکتا ہے، یا سفید زمین پر سیاہ صلیب کی حیثیت سے۔ اگر ہم اسے سیاہ زمین پر سفید صلیب کی حیثیت سے دیکھیں تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ شئیت سفید ٹکڑوں سے منسوب کی جارہی ہے، اور سیاہ ٹکڑے پس منظر قائم کر رہے ہیں، اور اسی پر اس کے عکس کو قیاس کرو۔ اس شکل کو اس طرح دیکھنا نسبتہً دشوار معلوم ہوگا کہ شئیت منسوب نہ ہو لیکن کل شکل آٹھ قطعوں والی شکل مستوی دکھائی دے گی۔ ادراک اشیا میں، یہ دیکھا گیا ہے کہ ان کے حسی اوصاف تجربے کے اندر ان حالتوں کے تحت بھی باقی رہتے ہیں جبکہ ان کے متغیر ہونے کی توقع ہوسکتی تھی۔ اگر ہم ایک گول میز کی طرف ایسے مقام سے دیکھیں جہاں سے شکلی تمثال بیلیچی ہوتی ہے تو ہمیں بیلیچی میز کا نہیں بلکہ ایسی گول میز کا ادراک ہوتا ہے جسے ایک رخ سے دیکھا جارہا ہے۔ لہذا ہمارے بصری ادراکات میز کی ایک خاص شکل کے ہوتے ہیں، اور حرکی تفتیش سے بھی اسی شکل کا انکشاف ہوتا ہے، اس لیے یہ شکل میز کی حقیقی شکل ہونے کی ایک حد تک مدعی ہوسکتی ہے۔ لیکن ہمارا میز کے گول ہونے کا ادراک تصدیق یا انتاج پر مبنی نہیں ہے، بلکہ ادراک کا ذاتی خاصہ ہے۔ اس میں شک نہیں کہ اسے میز کے کنارے کے مخالف سمت کے حصوں کے ادراک سے مدد ملتی ہے، جیسا کہ آنکھ سے مختلف فاصلوں پر ہوتا ہے، مگر کل توجیہ اتنی ہی نہیں ہے کیونکہ اگر کاغذ پر بیلیچی شکل بنی ہو اور اسے ایک پہلو سے دیکھا جائے، تو یہ حقیقی بیلیچی شکل کی نسبت زیادہ آسانی کے ساتھ دائرہ دکھائی دے گی۔

اس سے بھی زیادہ حیرت انگیز طور پر یہ بات رنگوں کے متعلق صحیح ثابت ہوتی ہے۔ لکھنے کا کاغذ اور برف دونوں سفید دکھائی دیتے ہیں۔ روشنائی اور دھوئیں کی سیاہی دونوں سیاہ معلوم ہوتے ہیں۔ ان پر کسی طرح سے بھی روشنی ڈالی جائے، اس میں فرق نہیں ہوتا۔ اگر برف پر رنگین روشنی ڈالی جائے تو (بجز شاذ حالتوں کے) یہ رنگین نہیں بلکہ سفید شئے معلوم ہوتی ہے، جو رنگین روشنی سے منور ہوتی ہے۔ اگر کاغذ پر سایہ پڑتا ہے تو سفید کاغذ کا وہ حصہ بھورا نہیں بلکہ سفید دکھائی دیتا ہے جو سایے سے ڈھکا ہوا ہے۔ باوجود اس کے کہ اگر اس کو ایسی نلکی میں سے دیکھا جائے، جو اندر سے تاریک ہو، اور پھر اس کا بھورے رنگ کے کاغذ سے تقابلہ کیا جائے تو دونوں بعینہ یکساں معلوم ہوسکتے ہیں۔ اسی طرح سے چھپے ہوے کاغذ پر چھاپا یا سیاہ اور کاغذ سفید معلوم ہوتا ہے، اور کسی طرح سے بھی ان پر روشنی ڈالی جائے، مگر ان میں

فرق نہیں آتا۔ اگرچہ ہیرنگ نے یہ ثابت کیا ہے کہ دھوپ میں سیاہ چھاپے سے اس سے کہیں
زیادہ روشنی منعکس ہو سکتی ہے، جتنی کہ سفید کاغذ سے شام کے وقت ہوتی ہے۔ پس خارجی ۹۱
اشیا سے پائدار حسی اوصاف منسوب کرنے کے لیے ایک نفسیاتی بنیاد ہوتی ہے۔ ہم ایک سنگترے کو زرد اور برف کو سفید کہتے ہیں، اگرچہ وہ حقیقی حسیں جو ان چیزوں سے ہوتی ہیں، ان کے یہ رنگ بالکل یکساں سفید روشنی کی غیر معمولی حالت میں ہو سکتے ہیں، اور اگرچہ واقعی مشاہدے کے حالات میں ان کی سطحوں کا صرف ایک تھوڑا سا حصہ ان رنگوں کا حامل دکھائی دے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم اشیا کا ان حسی اوصاف کے تحت جن سے ہم مانوس ہوتے ہیں، ضرور ادراک کرتے ہیں۔ بجز اس کے کہ روشنی کی حالتیں اس قدر غیر معمولی ہوں کہ نئی حسی کیفیت خود کو ہماری توجہ پر مستولی کرلے (مثلاً جیسے کہ برف سے ہمیں کوہ ایلپس کی گہری شفق کی روشنی میں سرخ رنگ کا ادراک ہوتا ہے)۔

خارجی حقیقت کے وجدان میں تجربے کے خواص کو خارجی اشیا سے منسوب کر دینے کو بھی دخل ہوتا ہے۔ اس کی ایک نمایاں مثال طبیعیات کی "قوت" ہے، جو ایسے تصور کے ذریعے سے مظاہر اسراع کی توجیہ میں پیش کی جاتی ہے، جو طلب کے انسی مفاہیم سے بری نہیں ہے۔ اس عمل کو اظلال ذات کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اظلال کے یہ اعمال ہمارے فکر کی نسبت غیر متمدن آدمی کی فکر میں زیادہ عام ہوتے ہیں، اور وحشی دریاؤں اور پتھروں سے ذہنی اوصاف منسوب کر سکتا ہے۔ لیکن معمولی متمدن آدمی کا فکر بھی خارجی حقیقت کی نسبت ایسے اظلالات سے بری نہیں ہوتا۔ اور علوم طبیعی کے صرف جدید ریاضیاتی انداز بحث میں آکر طبیعیاتی تصورات میں ذات کی مداخلت بالکل رفع ہوتی ہے۔

خارجی حقیقت کے ادراک میں خلقی اور اکتسابی اجزا

اگرچہ اس امر کے متعلق کہ خارجی اشیا اور ان کے مکانی علائق کا ادراک ان تجربات سے کس طرح سے پیدا ہوتا ہے، جن کو ہر شخص بچپن میں حاصل کرتا ہے، بہت سے لطیف نظریات تصنیف کیے جا سکتے ہیں، مگر یہ بات نہ بھولنی چاہئیے، کہ اس امر کا امکان کہ اشیا کا ادراک کرنے اور انھیں مکان میں مختلف مقامات سے منسوب کرنے کے رجحانات ممکن ہے فرد کے لئے (کم از کم جزواً) اکتسابی نہ ہوں، بلکہ خلقی ہوں۔

ہربرٹ اسپنسر کا خیال تھا کہ فرد کا اشیا اور ان کے مکانی علائق کا وجدان، ایسے ابتدائی ذہنی ۹۳
ساز و سامان کا جزو ہے، جو اس کے آبا و اجداد کے تجربے کے ذریعے سے عالم وجود میں آیا ہے۔ اس نظریے پر اس لحاظ سے اعتراض کئے گئے ہیں، کہ یہ اکتسابی خصوصیات کے موروثی انتقال کو فرض کرتا ہے، جس کے امکان سے اس زمانے کے تقریباً تمام حیاتیاتی انکار کرتے ہیں۔

اگر ہم اس اعتراض کو مان لیں تو بھی یہ امکان باقی رہ جاتا ہے کہ فرد کے اشیا اور ان کے مکانی علائق کے وجدان کی خلقی بنیاد ہو سکتی ہے۔ حقیقت خارجی کے علم کی عضویاتی بنیاد کرداری رجحانات ہوتے ہیں۔ کسی خارجی شئے کا ادراک ایسے کرداری ردعمل کا نفسیاتی رفیق ہوتا ہے، جو اس شئے کے مطابق ہوتا ہے، مثلاً اس سے بچنے اس کے پکڑنے اس کے دھکیلنے کا ردعمل وغیرہ۔ اسی طرح سے فاصلے کا ادراک اس تیاری کا نفسیاتی پہلو ہے جو چھوٹی یا بڑی حرکات کے انجام دینے کے لیے ضروری ہوتی ہیں، تاکہ اس شئے تک دسترس ہو سکے، اور اگر فاصلہ زیر بحث بلندی ہو تو کودنے کے لئے جو حرکات ضروری ہوتی ہیں، ان کے انجام دینے کے لئے تیار رہنا، یا ان کے انجام دینے سے انکار کرنا۔

اب یہ کرداری رجحانات جو خارجیت و فصل کی تہ میں مضمر ہوتے ہیں، ممکن ہے اسی طرح خلقی ہوں، جس طرح سے جبلتوں کے کرداری رجحانات خلقی ہوتے ہیں، اور یہ ممکن ہے کہ اکتسابی رجحانات کی حیثیت سے پیدا نہ ہوئے ہوں بلکہ (جیسا کہ ہم نے جبلتوں کے بارے میں فرض کیا تھا) عصبی ساخت کے ایسے از خود تغیرات ہوں، جو فطری انتخاب کے عمل کے ذریعے سے اپنے افادے کی بنا پر باقی رہ گئے ہیں۔

اس خیال کو کہ یہ رجحانات ایک حد تک خلقی ہیں، بلا غور و خوض کئے رد کر دینے کے خلاف یہ بھی ہے، کہ ایک زمانے میں تو ہمیں یہ یقین تھا کہ اکتسابی رجحان خلقی نہیں بن سکتا، مگر اب ہمارا یہ یقین باقی نہیں ہے۔ یہ بات تسلیم کی جاتی ہے کہ ان چوہوں کے بچے جن کی دم کاٹ ڈالی گئی تھی، بغیر دم کے پیدا نہیں ہوئے۔ اور ممکن ہے کہ اس قسم کی اکتسابی خصوصیات کے خلقی بن جانے کی نسبت تمام بیان غلط مشاہدے پر مبنی ہوں۔

حال ہی میں پروفیسر میکڈوگل نے اس امر کے متعلق قوی شہادت پیش کی ہے، کہ کردار کی بعض مطابقتیں جو ابتداءً ان حیوانات کی ذہنی کوشش سے پیدا ہوئی تھیں، جن میں ان کا پہلے پہل اظہار ہوا تھا، کئی نسل بعد وراثتۂً منتقل ہونے لگتی ہیں،

۹۳ اور حیوان میں ان کے اختیار کرنے کا میلان خلقی ہو جاتا ہے اگر یہ نتائج پایہ ثبوت کو پہنچ جائیں، تو یہ بات بالکل ممکن ہے کہ خارجی اشیا سے متعلق جو کرداری مطابقتیں ہوتی ہیں، اور جو فاصلے اور دوسرے مکانی علائق سے متعلق ہیں، ممکن ہے کہ اکتسابی کرداری رجحانات کی طرح سے ایک حد تک موروثی ہوں۔

ان رجحانات کے خلقی ہونے کی نسبت سب سے حیرت انگیز شہادت اسپالڈنگ کے ان اختبارات سے ملتی ہے، جو اس نے آنکھوں پر پٹی بندھے ہوئے مرغی کے بچوں پر کئے ہیں۔ یہ دیکھا گیا کہ جن مرغی کے بچوں کی آنکھیں پیدائش کے ساتھ ہی بند کر دی گئی تھیں، چند دن گزرنے کے بعد پہلے پہل ان کو کھولا گیا تھا وہ اس قسم کی رکاوٹوں سے جیسے کہ پتھر وغیرہ ہیں بچتے تھے، اور ان کے اندر ان سے ٹکرا جانے کا کوئی میلان ظاہر نہیں ہوا۔ نیز ان سے ایسے کردار کا اظہار ہوا جس میں فاصلے کے علائق کا صحیح لحاظ ہوتا تھا۔ بالکل ہی باریک چیزوں پر بھی وہ نہایت صحت کے ساتھ چونچ مارتے تھے، اور جو چیزیں ان کی دسترس سے باہر ہوتی تھیں، ان کے پکڑنے کی کوشش نہ کرتے تھے۔ حال ہی کے ایک اختباری نے ثابت کیا ہے، کہ اگر ایسے مرغی کے بچوں کو چند انچ اونچے صندوق پر بٹھا دیا جائے، تو وہ فوراً نیچے کود جاتے ہیں، اگر یہ ذرا اور اونچا ہوتا ہے تو وہ بہت تذبذب کے بعد کودتے ہیں، اور اگر انھیں اس سے بھی اونچے صندوق پر بٹھا دیا جاتا ہے، تو یہ ہرگز نہیں کودتے۔ لہٰذا مرغی کے بچوں میں، رکاوٹ اور فاصلے پر مناسب ردِ عمل خلقی رجحانات کے نتائج معلوم ہوتے ہیں، اور ان کے اندر کسی قسم کے سابقہ بصری تجربے کی شرکت معلوم نہیں ہوتی۔

اس امر کا قطعی ثبوت کہ خارجی اشیا اور ان کے مکانی علائق کے انسانی ادراکات میں بھی اسی قسم کے رجحانات مضمر ہوتے ہیں، انسانی بچوں کی آنکھوں پر پٹی باندھ کر اسی طرح کے اختبار سے دیا جا سکتا ہے، مگر یہ اختبار نہ تو عملاً ممکن ہے، اور نہ اس قسم کا اختبار کرنا چاہئے۔ قطع نظر اس کے کہ اگر انسان کے بچوں میں اشیا اور مکان کے ردِ عمل کلیتہً اکتسابی ہوتے، تو چوزوں اور انسانی بچوں میں اس بارے میں اتنا فرق نہ ہوتا۔ بچے جس سرعت کے ساتھ ادراکی تطابقات کو سیکھ لیتے ہیں، اس سے اس امر کا پتا چلتا ہے، کہ انسانی ادراک خلقی بنیاد رکھتا ہے۔ ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہ ضروری

نہیں کہ خلقی رجحانات پیدائش کے وقت موجود ہی ہوں، ممکن ہے ان کے کامل نشو ونما
۹۳ کے لئے تجربے کے تعاون کی ضرورت ہو، اور ان میں تجربے سے تغیر ہو سکتا ہو۔ لہٰذا اس امر کی کہ یہ رجحانات خلقی ہوتے ہیں، ازروئے اختیار متحققہ واقعات سے تردید نہیں ہوتی۔ جو حسب ذیل ہیں۔ یہ رجحانات بر وقت پیدائش مکمل نہیں ہوتے۔ مادر زاد اندھے کا جب جوانی میں علاج ہوتا ہے اور اسے نظر آنے لگتا ہے، تو وہ اپنے بصری ادراکات کا شروع شروع میں ایسے مکان میں اطلال نہیں کرتا، جس میں فاصلہ بھی ہوتا ہے۔ جب دماغی ضرر سے آنکھ بھینگی ہو جاتی ہے، اور چیزوں کی دو تمثالیں نظر آنے لگتی ہیں، تو بعد کو دونوں آنکھوں میں نقاط عینی کا ایک نیا نظام پیدا ہو جاتا ہے جس کی وجہ سے شبکی تصویروں میں امتزاج ہو جاتا ہے۔

اغلب یہ ہے کہ خارجی اشیا اور ان کے علائق کے ادراک میں خلقی اور اکتسابی دونوں طرح کے عامل ہوتے ہیں۔ اگر ایک خاص فاصلے پر متفرق نقطوں کی شبکی تمثالوں میں ایک شے کی حیثیت سے ضم ہو جانے کا خلقی رجحان ہوتا ہے تاکہ حرکی تحقیق کے مکان و اشیا اور بصری ساخت کے مکان و اشیا میں باہمی ربط قائم ہو، تو یہ بھی ظاہر ہے کہ اس سے پہلے کہ شیئیت اور مکان کے وجدانات وہ متعین اور صحیح صورت اختیار کریں جو ان کی جوان آدمی کی زندگی میں ہوتی ہے، فرد کے لئے حرکی اور بصری دونوں میدانوں میں، بہت کافی تجربہ حاصل کرنا ضروری ہے۔

ذاتِ مشخص

ادراکی سطح پر شعورِ ذات کے اندر کونسی چیزیں داخل ہوتی ہیں؟ اس میں تو شبہ نہیں ہے کہ اس میں لذت و الم اور مختلف اقسام کے جذبے کی بحیثیت موضوعی حالتیں داخل ہوتی ہیں۔ یہ تمام حسی اشتہاؤں اور طلب کی ان تمام اشکال پر حاوی ہوتا ہے، جو ذہنی ترقی کی اس منزل میں واقع ہوتی ہیں۔ اس میں عمل وقوف بھی داخل ہوتا ہے، یعنی وہ عمل جس میں مختلف اشیا کا باری باری ادراک ہوتا ہے اور ختم ہو جاتا ہے۔ یہ تمام چیزیں ذات کے ادراکی شعور میں داخل ہیں، اگرچہ ان میں ایک دوسرے سے امتیاز نہیں ہوتا، اور الگ الگ معلوم نہیں ہوتیں۔

لیکن ذات کے ادراکی شعور میں اس کے علاوہ بھی اور بہت کچھ داخل ہوتا ہے

یہ جسم یعنی جلد اور جلد کے اندر جو کچھ ہے، اس پر مشتمل ہوتا ہے۔ بعض اہم اعتبارات سے جسم دوسری خارجی اشیا کے مشابہ ہوتا ہے۔ مگر اس کے باوجود اس سے متعلق جو تجربات ہوتے ہیں، وہ موضوعی عمل کے ساتھ ایسے ملے جلے ہوتے ہیں کہ ان کے مابین امتیاز کرنے کے لئے تحلیلی فکر کی ایسی کوشش کی ضرورت ہوتی ہے جو ادراکی سطح پر بالکل ناممکن ہوتا ہے۔ حقیقت میں عام طور پر ہم خود یہ امتیاز صفائی اور باقاعدگی کے ساتھ
95 نہیں کرتے۔ جب ایک آدمی یہ کہتا ہے کہ "میں لندن جارہا ہوں" یا "میں دھم سے گر پڑا" تو ظاہر ہے کہ اس کے بیان میں جسم اور ذہن دونوں اس طرح گڈمڈ ہیں، کہ ان کو الگ الگ نہیں کیا جاسکتا۔

جسمانی تجربات اور ذہنی اعمال مختلف طریقوں سے باہم خلط ملط ہوجاتے ہیں۔ ان میں ربط زیادہ تر ان حسوں سے ہوتا ہے، جو براہ راست جسم کی حالت سے ہوتی ہیں، اور جو خارجی ارتسامات سے آزاد ہوتی ہیں۔ اس عنوان کے تحت وہ حسیں شامل ہیں، جو حالت حرکت و حالت سکون میں عضلات مفاصل اوتار سے ہوتی ہیں۔ جلدی حسیں جو مسلسل ایک مرکب کی صورت میں ہوتی رہتی ہیں، ان میں لمس حرارت و برودت کی حسیں داخل ہیں۔ حرارت و برودت کی حسوں کا تو خارجی اشیا کے مس کرنے پر انحصار بھی نہیں۔ یہ تو ویسے بھی ہوتی رہتی ہیں۔ آخر میں اصل عضوی حسیں ہیں، مثلاً بھوک پیاس وغیرہ۔

عضوی حسیں ایک طرف تو حسی اشتہاؤں اور لذات و آلام کے ساتھ ملی جلی ہوتی ہیں، دوسری طرف یہ حسی تجربات کے اس مجموعی مرکب سے مل کر ایک مسلسل وحدت قائم کرتی ہیں، جس کے ذریعے سے جسم کا ادراک ہوتا ہے۔ جذبات بھی عضوی اور حرکت نما اور دوسری داخل الاصل حسوں کے ساتھ ملے جلے ہوتے ہیں مثلاً گرمی کے شعلے، کپکپی، اوپری سانس یا گہرے سانس، دھڑکن، رونگٹوں کا کھڑا ہوجانا، عضلات کا کسا ہوا ہونا یا ڈھیلا ہونا وغیرہ۔ یہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں کہ آزاد حرکی فعلیت کے ایک ہی تجربے میں کس طرح سے طلبی شعور کی حرکی حس اور متحرک عضو کے مرئی و محسوس احضار کے ساتھ ملا ہوا ہوتا ہے۔

خارجی اشیا کے وقوف کا عمل، متغیر مکانی علاقے اور جسم کے احضار سے وابستہ

ہوتا ہے۔ ادراک ہونے کے لئے انھیں آلاتِ حس کی دسترس کے اندر آنا یا لانا ضروری ہے۔ کسی شئے کے دکھائی دینے کے لئے یہ ضروری ہے کہ یا تو شئے خود ساحتِ نظر میں داخل ہو، یا کھلی ہوئی آنکھیں اس کی طرف مڑیں۔ دباؤ اور عضلی تناؤ کے لئے حقیقی حس کی ضرورت ہے اور اس کا نظر کو مرئی اتصال کی حیثیت سے احضار ہوتا ہے۔ حسی لذات و آلام جو محض جسم کی داخلی حالتوں پر مبنی نہیں ہوتے، ایسے ہی اسباب و حالات سے پیدا ہوتے ہیں۔ زیادہ موثر و شدید صورتوں میں ان کا تعلق خارجی شئے اور جسم کی حقیقی حس سے ہوتا ہے۔ جس کے بعد اس حسی سطح میں جو متاثر ہوتی ہے، قابلِ ادراک مقامی تغیر ہوتا ہے مثلاً چوٹ لگنا یا کٹ جانا۔

اسی قسم کے حالات کی بنا پر ذات اور غیر ذات کے مابین ایک مکانی حد فاصل ہوتی ہے۔ جلد اور جو کچھ اس کے اندر کی طرف ہوتا ہے، اس کا فہم اس حیثیت سے ۹۶
ہوتا ہے کہ یہ ذات سے متعلق ہے۔ اور جو کچھ اس کے باہر ہوتا ہے اسے غیر ذات سمجھا جاتا ہے۔ یہ امتیاز اجمالاً اکہری اور دوہری حسوں کے امتیاز کے مطابق ہے۔ جب ہم خود اپنے جسموں کو چھوتے ہیں تو منتجہ تجربے میں دونوں سطحوں کی حسیں شامل ہوتی ہیں۔ ہر سطح چھوتی بھی ہے اور چھوئی بھی جاتی ہے، جب ہم جسم سے خارج اشیاء کو چھوتے ہیں تو اس تجربے کا نصف حصہ موجود نہیں ہوتا۔

باب (۱۰)

تصور اور تمثال

تصوری عمل

ادراکی عمل سے تصوری استحضار کے سلاسل کی طرف جو تغیر ہوتا ہے، وہ بے حد اہم ہے۔ انسان اور حیوانات کے کارناموں میں جو عظیم الشان فرق ہے، اس کا باعث صرف یہ ہے کہ انسانوں میں تصوری عمل بے حد ترقی کر جاتا ہے، خصوصاً زبان کے استعمال میں، جو اس ترقی کا نتیجہ بھی ہے، اور اس کا نہایت اہم آلہ بھی۔

ادراکات کے مقابلے میں تصورات میں ایک خاص قسم کی لچک ہوتی ہے۔ تصوری استحضارات ابتداءً ادراکوں کی نقل ہوتے ہیں، لیکن ان میں ... وہ ... کے ساتھ ترکیب پانے اور اس طرح سے مختلف صورتیں قبول کرنے کی قابلیت ہوتی ہے، کہ ان سے ایسی نئی اشکال بن جائیں جن کا ادراکی تجربے میں کبھی سامنا نہ ہوا ہو۔ ایک چھوٹا بچہ اپنے آلات حس کی کسی مطابقت سے یا کسی قسم کی دستکاری سے ایک چھڑی کو گھوڑے میں نہیں بدل سکتا، لیکن وہ چھڑی کا گھوڑے کی حیثیت سے تخیل کر سکتا ہے، اور اس پر سوار ہو کر خیالی سواری کا لطف اٹھا سکتا ہے۔ لیکن یہ لچک محض تخیل کی تفریحی پردازوں کا ہی باعث نہیں ہوتی۔

بلکہ عملی حیثیت سے بھی بے حد اہمیت رکھتی ہے۔ جب تصور سلاسل قایم کرنے کے لیے کافی حد تک پائیدار ہو جاتے ہیں، اور محض موجودہ حالات ہی سے تشکیل نہیں پاتے تو عمل کے بالکل نئے امکانات کھل جاتے ہیں۔ ہم ایسے تجربات میں پھر زندگی گزارنے کی خواہش کرتے ہیں، جن کے یاد دلانے کے لئے اس وقت درحقیقت کوئی چیز موجود نہیں ہوتی، اور ہم ایسے نئے تجربے کی بھی خواہش کرتے ہیں جو ابھی صرف خیال کے اندر ہوتا ہے۔ علاوہ بریں ہم پیش از پیش یہ تجویز کر سکتے ہیں، کہ اپنے مقاصد کو کس طرح حاصل کریں اس سے پہلے کہ ہمیں اپنی تجاویز کو عمل میں لانے کا موقع ملے۔ ہم پہلے سے مختلف امکانی راستوں کا مقابلہ کرتے ہیں، اور ان میں سے ایک کا انتخاب کرتے ہیں اور باقی کو رد کر دیتے ہیں۔ ہم تصور میں ۹۸
اپنے مقاصد کی تکمیل کے لیے وسائل کو ترکیب دیتے ہیں۔ ان کو اس طرح مرتب کرتے ہیں، کہ ادراکی تجربے میں ایسی ترکیب و ترتیب اس سے پہلے کبھی واقع نہ ہوئی ہو۔

محض ادراکی اعتبار سے یہ سیکھنا ممکن ہے کہ ایک چھڑی سے کس طرح سے کام لیا جائے، اور اس سے کس طرح مارا جائے، یا ایک تیز پتھر سے کیونکر کاٹا جائے لیکن تیز پتھر کو چھڑی کے سرے پر لگانا تاکہ یہ زیادہ موثر طور پر کاٹ سکے، صرف تصوری ترکیب ہی سے ابتداءً خیال میں آ سکتا ہے۔ اگرچہ چھڑی سے مارنے کا کام لیا جا چکا ہے مگر اس سے کاٹنے کے آلے کا کبھی کام نہیں لیا گیا۔ اور اگر موضوع تصوری پیش بینی اور مستقبل کو پہلے سے متعین کرنے کے بجائے صرف ادراکی تجربات کا انتظار کرتا تو یہ کاٹنے کے لئے کبھی استعمال نہیں ہو سکتی، کیونکہ اس کے لئے تو چھڑی کا نئی ترکیبات میں داخل ہونا ضروری ہے۔ اس عملی کام کے علاوہ تصوری تعمیر ادراکی معطیات کی اس تعبیر میں بھی ظاہر ہوتی ہے جو انھیں با وحدت نظام کے اجزا کی حیثیت سے مربوط کرتی ہے۔ ہم آگ کو جلتا ہوا چھوڑ جاتے ہیں اور واپسی پر دیکھتے ہیں کہ یہ بجھ گئی ہے، اور اس لئے خیال ہوتا ہے کہ درمیانی وقفے میں یہ یا تو خود بخود بجھ گئی ہے، یا کسی نے اسے بجھا دیا ہے۔ ادراکی معطیات کی اس تصوری بافت سے مربوط عالم کا احضار ہوتا ہے۔

تصور اور تمثال

"سلاسل تصورات" سے ایک مسلسل عمل کا پتا چلتا ہے، جس میں سلسلے کے بعض بین اجزا جنھیں تصورات کہتے ہیں زمانا ایک دوسرے کے بعد آتے ہیں۔ ان الگ الگ یا بین تصورات کی ماہیت کیا ہے۔

تصور کی تعریف میں کہا جا سکتا ہے کہ یہ با معنی ذہنی تمثال ہوتا ہے۔ اس طرح سے اس کے دو جزو ہوتے ہیں، تمثال اور اس کے معنی۔ تمثال ایسا احضار ہوتا ہے، جو حقیقی حسی تجربے کے مشابہ معلوم ہوتا ہے، مگر در حقیقت ویسا نہیں ہوتا۔ جن عناصر پر یہ مشتمل ہوتی ہے، وہ کیفیت کے اعتبار سے حقیقی حسوں کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اور ان کی زمانی اور مکانی تقسیم ادراک کے حسی مافیہ کی تقسیم کے مشابہ ہوتی ہے۔ جب میں اپنے ذہن میں سنگترے کی تصویر قائم کرتا ہوں، تو اگرچہ میرے حواس کے سامنے کوئی سنگترہ موجود نہیں ہوتا، مگر میں اپنے ذہن کی آنکھ سے ایسی شکل ایسا رنگ دیکھتا ہوں، جو کم و بیش اس سنگترے کے رنگ اور شکل کے مشابہ ہوتے ہیں، جس کو میں فی الحقیقت اپنی جسمانی آنکھ سے دیکھتا ہوں۔ اس رنگ اور شکل کی نسبت کہا جاتا ہے کہ یہ تمثال بن گئے ہیں۔ اسی طرح سے آواز کی تمثال کے معنی ذہنی کان سے آواز کے سننے کے ہیں بو کی تمثال کے معنی ذہنی ناک سے اس بو کے سونگھنے کے ہیں۔ ۹۹

کسی شئے کی تمثال قائم کرنا، محض اس کے خیال کرنے کے مساوی نہیں ہے۔ میں زرد رنگ کا خیال اسے اپنی ذہنی آنکھ سے دیکھے بغیر کر سکتا ہوں میں اس کا خیال لفظ زرد سے کر سکتا ہوں، یا طیف میں اس کے محل وقوع کا استحضار کر کے خیال کر سکتا ہوں یا اسی قسم کے اور طریقوں سے۔ ایسے بھی لوگ ہوتے ہیں جو رنگ کی تمثال قائم ہی نہیں کر سکتے مگر اس کے باوجود وہ رنگوں کا خیال اور ان کی نسبت معقول گفتگو کر سکتے ہیں۔

یہ اس وجہ سے ممکن ہے کہ تمثال تصور کا صرف ایک جزو ہوتی ہے۔ اس کا دوسرا جزو وہ مفہوم ہوتا ہے، جو تمثال ادا کرتی ہے، اور اس کا مدار بعض ائتلافی رجحانات میں خفی یا جلی ہیجان برپا کر دینے کی قابلیت پر ہوتا ہے۔

تصوری استحضار کے لئے تمثال کی قدر و قیمت کا مدار اس کے ائتلافات پر ہوتا ہے۔ اس لئے یہ بڑی حد تک اس شئے کے تجربہ حسی کی نقل ہونے کی حیثیت سے جس کا ہم تصوراً استحضار کرتے ہیں، صحت سے آزاد ہوتی ہے۔ ذہنی طور پر سنے ہوئے یا ادا کئے ہوئے الفاظ تمثالات کی سب سے اہم قسم ہیں۔ لیکن یہ اس شئے کے حسی تجربے کے مشابہ نہیں ہوتے، جس کو ہم ان کے

ذریعے سے ظاہر کرتے ہیں۔ ان کی قدر و قیمت ان کے استحضاری وظیفے پر مبنی ہوتی ہے، اور اس کا مدار ان خفی احیاؤں پر ہوتا ہے، جو ان کے ساتھ ایک قسم کے "ذہنی حاشیے" یا "ہالہ" کے طور پر ہوتے ہیں۔ (جیمس) پس جب ہم ان تمثالات سے کام لیتے ہیں، جو آنکھ یا دوسرے حاسوں کے لئے معروض فکر کی نقل پیش کرتی ہیں، تو یہ ضروری نہیں ہے، کہ نقل بالکل صحیح ہی ہو۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ ایک ہی تمثال میں داخلی طور پر بہت ہی مختلف چیزوں کے ظاہر کرنے کی قابلیت ہوتی ہے۔

میں سینٹ پال کا خیال کرتا ہوں، اور میرے ذہنی منظر کے سامنے کسی پیالہ نما شئے کی مبہم سی تصویر تیرنے لگتی ہے۔ اگر یہ ذہنی تصویر اس طرح سے ایک خارجی شئے کے اندر بدل سکتی، کہ ہر شخص اس کی طرف دیکھ سکتا، تو ممکن تھا کہ ہر شخص کا ذہن اس سے سینٹ پال کی طرف منتقل نہ ہوتا، بلکہ اس سے اور بہت سی چیزوں کی طرف ذہن منتقل ہو سکتا تھا۔ اگر میرے افکار کا عام رجحان اس سے مختلف ہوتا، تو میں نے اسی تمثال سے قسطنطنیہ کی ایک مسجد کے استحضار کا کام لیا ہوتا یا خود قسطنطنیہ کے استحضار کا۔ مختلف حالات اور مختلف سیاقوں میں اسی تمثال سے اختلافی رجحانات کے مختلف مجموعوں کا متہیج ہونا ممکن تھا۔ ۱۰۰

تمثال اور ارتسام۔ ارتسام سے میری مراد حقیقی ادراک کے حسی اجزا ہیں اب ہمیں یہ دریافت کرنا ہے کہ اس قسم کے ارتسامات کو کونسی خصوصیات تمثال سے ممیز کرتی ہیں جس کی وجہ سے ہمیں ارتسام اور تمثال میں سوائے استثنائی حالتوں کے کبھی غلط فہمی نہیں ہوتی۔ تمثال کی امتیازی خصوصیات حسب ذیل ہیں۔

(۱) یہ پارہ پارہ ہوتی ہے۔ (۲) یہ ہماری حرکات سے آزاد ہوتی ہے (۳) بقا و تغیر کے متعلق اس کا خاص کردار ہوتا ہے (۴) یہ غیر واضح ہوتی ہے (۵) اس میں شدت نہیں ہوتی۔

(۱) تمثال اور ارتسام کے مقابلے میں جزوی یا پارہ پارہ معلوم ہوتی ہے۔ ارتسام اپنے واقع ہونے کے وقت مجموعی تجربہ حسی کے ساتھ مسلسل ربط رکھتا ہے۔ وہ مہیج جو آلۂ سماعت کو متاثر کرتا ہے ارتعاش کی صورت میں لمسی حسیں بھی پیدا کرتا ہے، اور یہ جلدی حسوں کے مجموعے سے مسلسل تعلق رکھتی ہیں۔ اس کے ساتھ ہی یہ اپنی شدت

یا اچانک پن کے اعتبار سے کم و بیش عضوی حسیت کو بھی متغیر کرتا ہے۔ اسی طرح سے بصری حسیں آنکھ کی لمسی اور حرکی حسوں سے بھی بہت ہی گہرا تعلق رکھتی ہیں، اور بالواسطہ کل جسم کے لمسی تجربات کے ساتھ ترکیب پاتی ہیں۔

لمسی حسیں عام طور پر وضع و مقام اور اعضا کی حرکی حسوں سے خلط ملط ہوتی ہیں۔ اختصاصی حواس کی تمام حسیں کم و بیش اس پُر محکم حسیت سے جو جسم کے خارجی اعضا کی حالت کی بنا پر ہوتی ہے کم و بیش خلط ملط ہو جاتی ہیں۔ اس طرح سے ہر لمحے میں تجربۂ حسی کا ایک عام سیاق ہوتا ہے، جس میں ایک مسلسل وحدت کے اندر کوئی خاص ارتسام یا مجموعہ ارتسامات ہوتا ہے۔ سیاق میں اس کی جگہ وہ حسیں پہلے ہی سے لے لیتی ہیں، جو مہیج خارجی کے حقیقی عمل کی بنا پر ہوتی ہیں۔ جب میں اپنے ذہن میں ڈیوک آف ولنگٹن کی تصویر قایم کرتا ہوں تو جو چیز اس لمحے کے حسی تجربے کے مجموعی سیاق میں داخل ہوتی ہے، وہ میری ذہنی تصویر نہیں ہوتی، بلکہ وہ حسیں ہوتی ہیں، جو اس لمحے میں میری شبکیہ کے تہیج کی بنا پر ہوتی ہیں۔ اور یہ تمثال ان کے مطابق اپنا کوئی علیحدہ سیاق نہیں رکھتی، نہ نسبتہً الگ تھلگ واقع ہو جاتی ہے۔

(۲) جسمانی حرکت کے ساتھ ارتسامات میں تغیر ہوتا ہے، مثلاً جب میں اپنی آنکھیں بند کر لیتا ہوں، تو میری آنکھوں کے سامنے جو منظر ہوتا ہے، وہ غائب ہو جاتا ہے اس کے
۱۰۱ برعکس تمثالات حرکت پر اس طرح سے منحصر نہیں ہوتیں، کیونکہ یہ مہیج خارجی کی بنا پر پیدا نہیں ہوتیں۔ اس لئے آلاتِ حس کی وضع کے تغیر سے خارجی اشیا کے مقابلے میں ان میں کوئی فرق واقع نہیں ہوتا۔

(۳) ارتسامات سے مستقل مہیج کے عمل کی بنا پر ایک خاص قسم کے استقلال کا اظہار ہوتا ہے، جو تمثالات میں نہیں پایا جاتا۔ تمثال ہماری توجہ کے اتار چڑھاؤ کے ساتھ گھٹتی بڑھتی ہے اور جب ہمیں اس کے قائم کرنے سے دلچسپی نہیں رہتی تو یہ غائب ہو جاتی ہے۔ اور جب ہم اس کے غیر متغیر باقی رکھنے کی انتہائی کوشش بھی کرتے، اس وقت بھی ہمیں عموماً پوری کامیابی نہیں ہوتی۔ بصری مخیلہ خصوصیت کے ساتھ سوائے خاص استبصاریوں کے بقول ڈاکٹر وارڈ تماشے میں گیس کے فوارے کی طرح سے جاری رہتا اور ٹمٹماتا ہے۔ یہ تبدیلیاں بہت ہی بین ہیں، اور جب اور امتحانات ناکام

ہو جائیں، تو یہ تمثال کو ارتسام سے ممیز کرنے کے لئے کافی ہو سکتی ہیں۔

مہیج کے یکساں استمرار کی وجہ سے ارتسام میں جو خاص یکسانی ہوتی ہے، اس کے قطع نظر مہیج کے متغیر ہو جانے یا ختم ہونے کے ساتھ ارتسام میں جو تغیر ہوتا ہے اس میں ایک خاص قسم کا اچانک پن بھی پایا جاتا ہے۔ جاری رہنے اور ٹمٹمانے کے علاوہ جس کی طرف ابھی ہم نے اشارہ کیا تھا تسلاسلِ تصورات کے تغیر، چونکہ ذہنی دلچسپی اور پہلے سے بنے ہوئے ائتلافات پر مبنی ہوتے ہیں، اس لئے بتدریج ہوتے ہیں۔ اس کے برعکس ارتسامی تغیرات چونکہ تہیج کی تبدیلی پر مبنی ہوتے ہیں، اس لئے ذہن پر خارج سے واقع ہوتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں نہ کہ ایسے جن کا نشو و نما داخل سے ہوا ہو۔

(۴) تمثالات ارتسامات کے مقابلے میں زیادہ تر دھندلی اور غیر متعین ہوتی ہیں۔ ان میں متعین تفصیل کی وہ فراوانی نہیں ہوتی، جو ادراکی تجربے سے متعلق ہے۔ خصوصاً وہ لطیف فرق جن کا حقیقی ادراک میں امتیاز ہوتا ہے، عموماً تمثال میں نمایاں ہونے سے قاصر رہتے ہیں۔

لیکن اس بارے میں مختلف افراد میں بیحد اختلافات ہوتے ہیں، اور ایک ہی فرد میں مختلف اقسام کے ذہنی مخیلے میں بھی فرق ہوتا ہے۔ بعض لوگ غیر موجود یا خیالی مناظر کی صورت اور رنگ کی ایسی تفصیلی وضاحت کے ساتھ استبصار کر سکتے ہیں، جو حقیقی نظر کے قریب قریب آ جاتا ہے۔ بعض لوگ اشکال کی سفید و سیاہ میں محاکات کرتے ہیں، لیکن ان میں رنگ کا اعادہ کرنے کی مطلق قوت نہیں ہوتی۔ کہیں کہیں ایسا شخص بھی مل جاتا ہے، جو استبصار کرنے سے قطعاً قاصر ہوتا ہے، پھر یہ بھی ہو سکتا ہے کہ غیر واضح استبصاری بامعنی آوازوں کی نہایت ہی صحت کے ساتھ تمثال

۱۰۲ قائم کر سکے۔ لیکن یہ ہو سکتا ہے کہ وہی شخص بے معنی شور کا نہایت ہی مبہم اور غیر متعین طور پر اعادہ کر سکے۔

معمولی فکر میں جو مخیلہ کام کرتا ہے، وہ اس سے بہت ہی کم واضح ہوتا ہے، جتنا کہ مخیلے پر قابو رکھنے والوں کا اس کی باقاعدہ کوشش کرنے پر ہو سکتا ہے۔

(۵) شدت کی نسبت یہ ہے کہ ہم بلندی چمک کے فرقوں کا اسی طرح سے اعادہ کر سکتے ہیں جس طرح سے امتداد اور رنگ کے فرقوں کا اعادہ کرتے ہیں، لیکن عام

ذہنی مخیلہ اس اعتبار سے بہت ہی محدود ہوتا ہے، اور اس میں ادراک حسی کے مقابلے میں لطیف امتیازات بہت ہی کم ہوتے ہیں۔ بلندی اور چمک کے اتنے بلند درجے بھی ہوتے ہیں، جن کا احیا کرنا بالکل ناممکن ہوتا ہے، اور ممکن احیا کے حلقے میں بھی جو زیادہ تر بہت ہی محدود ہوتا ہے، شدتی فرق کے لطیف تر مدارج کا اعادہ نہیں ہوتا۔

لیکن ارتسام کی برتر شدت وضاحت قوت یا تازگی سے عام طور پر جو عدیم المثال اہمیت منسوب کی جاتی ہے، ان کوتاہیوں سے اس کی توجیہ نہیں ہوتی۔ اس کی حقیقی وجہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ ارتسام کی شدت کے لحاظ سے اس کی دوسری امتیازی خصوصیات بھی نمایاں ہوتی ہیں، اور یہ جب اس کی شدت بہت ہی خفیف ہوتی ہے تو حقیقۃً محو ہو جاتی ہیں۔ چنانچہ جب مہیج بلا کسی تبدیلی کے باقی رہتا ہے، یا جب یہ اس قدر خفیف ہوتا ہے کہ بس یونہی سا امتیاز ہو جائے، اس وقت ارتسامات کے مستقل وجود کا مشکل ہی سے پتا چلتا ہے۔ اسی طرح سے تجربۂ حسی کے عام مافیہ کے ساتھ تسلسل، ارتسام کی قطعی علامت ہونے سے اس وقت قاصر رہتا ہے، جب یہ اتنا کمزور ہو کہ اور حسوں کے ہجوم میں اسے مشکوک طور پر اور صرف کبھی کبھی پہچانا جا سکتا ہو۔

ذہنی تخیلہ کی قسمیں

ذہنی مخیلہ کی اس قسم کے اعتبار سے جس کا سلاسل تصورات میں غلبہ ہوتا ہے مختلف افراد میں بہت فرق ہوتا ہے۔۔۔۔ بعض زیادہ تر استبصاری ہوتے ہیں، بعض زیادہ تر سماعتی ہوتے ہیں بعض میں حرکی عمل اور لمسی تجربات کا یا دونوں کا غلبہ ہوتا ہے۔ بوؤں اور ذائقوں کی تمثالات کبھی غالب درجہ نہیں رکھتیں لیکن ایسے اشخاص بھی ہوتے ہیں، جن میں ان کی محاکات کی بالکل ہی غیر معمولی قابلیت ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ ہر فرد قطعی طور پر ان گروہوں میں سے کسی ایک یا دوسرے گروہ میں آتا ہے۔ غالباً ہم میں سے اکثر ایسی مجموعی قسم سے تعلق رکھتے ہیں، جس میں ایک طرح کا مخیلہ کم و بیش غالب ہوتا ہے مگر موقع آنے پر دوسرے مخیلے بھی آزادی کے ساتھ استعمال ہوتے ہیں۔

حرکی مخیلہ جس سے میری مراد ان عضلی مفصلی اور اوتاری حسوں کا ذہنی احیا ہے،
جو حرکت یا عضلی تناؤ کے ساتھ ہوتی ہیں، ایک خاص حیثیت رکھتا ہے۔ یہ دوسرے احیاؤں ۱۰۳
کے ساتھ عام طور پر واقع ہوتا ہے اور کم و بیش ان کے ساتھ خلط ملط ہو جاتا ہے، جس کی وجہ سے یہ ممکن ہے، کہ بعض اوقات اس کے علیحدہ وجود کا پتا لگانا دشوار ہے۔ الفاظ کی

آوازوں کا اعادہ کرتے ہوئے واضح یا غیر واضح میلان عموماً ان کے ذہنی طور پر ادا کرنے کا ہوتا ہے۔ اشیاء کی شکل قد و قامت اضافی وضع و مقام اور حرکت کا استبصار کرتے وقت کم و بیش چشمی حرکت کے ان تجربات کا احیا ہوتا ہے، جو حقیقۃً دیکھتے وقت مسلسل موجود رہتے ہیں۔ اسی طرح سے بوؤں کا اعادہ کرتے وقت سونگھنے کے عمل کی نقل کرنے کا رجحان ہوتا ہے ان صورتوں میں حرکی عنصر کا اضافی غلبہ بہت کچھ کم و بیش ہو سکتا ہے۔ بعض اوقات یہ بہت ہی نمایاں ہوتا ہے، بعض اوقات اس کا امتیاز بھی مشکل ہوتا ہے۔ جہاں پر اس کا وجود نمایاں ہوتا ہے، وہاں ہم حرکی سمعی، حرکی بصری، یا حرکی شامی مخیلے کا ذکر کرتے ہیں۔

ہم میں سے اکثر کی ذہنی زندگی میں کسی نہ کسی قسم کا لفظی مخیلہ بہت ہی اہم کام انجام دیتا ہے۔ ہم میں سے بعض میں تو بعض ہی تمثالیں کام کرتی ہیں، لہذا انفرادی نمونوں میں امتیاز کرتے وقت میں زیادہ تر ان مختلف طریقوں پر زور دوں گا جن کے مطابق مختلف اشخاص لفظوں کی محاکات کرتے ہیں۔

میں خود ایک خاص قسم سے تعلق رکھتا ہوں، اگرچہ شکل اور رنگ دونوں کی نسبت میری استبصاری قوت خاصی اچھی ہے، لیکن معمولی فکر میں میں اس سے نسبتۃً بہت ہی کم کام لیتا ہوں۔ میں زیادہ تر لفظی تمثالات پر بھروسہ کرتا ہوں، اور یہ ہمیشہ حرکی سمعی قسم کی ہوتی ہیں۔ الفاظ کی محاکات کرنے کے وقت میں انھیں فوراً ہی ذہنی کان سے سن لیتا ہوں، اور ذہنی طور پر ان کو ادا کرتا ہوں۔ مجھ میں ایسی آوازوں کے احیا کرنے کی قوت جنھیں میں خود پیدا نہیں کر سکتا بہت کم ہے۔ حقیقی شوروں کی نقل کرنے کے بجائے میں خود اپنی آواز کی کسی ناقص نقل کی محاکات کرنے پر مائل ہوتا ہوں۔ چنانچہ کتے کے بھونکنے میں جو شور ہوتا ہے اس کے اعادے کی کوشش کرتے وقت میں بھوں بھوں کی آواز ذہنی طور پر کہتا اور سنتا ہوں۔ میں جانتا ہوں کہ یہ کتے کے حقیقی بھونکنے سے بہت زیادہ مشابہ نہیں ہے، لیکن میں زیادہ سے زیادہ اس کی ایسی ہی نقل کر سکتا ہوں۔

الفاظ کے اعادے میں حرکی اور سمعی عناصر میرے یہاں تقریباً مساوی طور پر نمایاں ہوتے ہیں۔ اب میں ان دو صورتوں کا ذکر کرتا ہوں جن میں یہ توازن باقی نہیں رہتا ایک صورت میں تو حرکی رُخ کا بہت زیادہ غلبہ ہو جاتا ہے اور دوسری صورت میں سمعی رُخ کا۔

۱۰۴ چند سال ہوئے ایک ممتاز آسٹروی پروفیسر تشرمک نے جس کا نام اسٹرائکر ہے کلامی تمثالات پر ایک دلچسپ مقالہ شائع کیا تھا۔ اس میں اس نے خود اپنے لفظی مخیلے کو بیان کیا ہے، اور بلا شبہ یہ فرض کر لیا ہے کہ سب آدمی اسی جیسے ہوتے ہیں۔ اس بیان کے مطابق الفاظ کی محاکات محض اس طرح سے ہوتی ہے جیسے کوئی ہلکے سے کان میں کہہ رہا ہو بعض اوقات اس کے ساتھ آلات تکلم میں بھی ذرا سی جنبش ہو جاتی ہے۔ یہ کانا پھوسی ذہنی طور پر ناقابل سماعت ہوتی ہے اسے ذہنی طور پر ادا تو کیا جاتا ہے، لیکن سنائی یہ بالکل نہیں دیتی۔ اسٹرائکر کہتا ہے کہ منہ کو کھلا رکھ کر وہ حروف شفتی کی محاکات نہیں کر سکتا۔ اگر اس کے آلات صوت کو ایسی وضع میں رکھا جاتا ہے کہ وہ متعلقہ آوازیں نہ نکال سکیں تو عموماً اس کی ذہنی محاکات کی قوت معطل ہو جاتی ہے۔

تقریباً اسی زمانے میں ایک فرانسیسی مصنف وکٹر ایگر نے داخلی لفظ کے نام سے ایک کتاب شائع کی۔ اس کتاب میں وہ اس بات مدعی ہے کہ الفاظ کی محاکات عام طور پر سمعی تمثالات کی حیثیت سے ہوتی ہے، اور ان کے ساتھ حرکی عنصر کا وجود شاذ و نادر ہی ہوتا ہے۔

وکٹر ایگر کی صورت اسٹرائکر سے بھی زیادہ استثنائی ہے۔ غالباً ان دونوں میں سے کوئی بھی اپنے تجربات کو قطعی صحت کے ساتھ بیان نہیں کرتا۔ لفظ کے حرکی اور سمعی اجزائے ترکیبی حقیقی گفتگو اور ذہنی اعادے میں بالکل خلط ملط ہو جاتے ہیں۔ اس لئے اگر ان میں سے کوئی ایک نسبتہً مدھم ہو، تو بہت ممکن ہے کہ اس کی طرف توجہ منعطف نہ ہو سکے

ایک ایسی ہی غیر معمولی صورت اس شخص کا واقعہ ہے، جو الفاظ کی محاکات زیادہ تر چھپے ہوئے یا لکھے ہوئے حروف کی صورت میں کرتا ہے۔ انتہائی صورتوں میں ایک شخص الفاظ کا اس طرح سے استبصار کرتا ہے جس طرح وہ درحقیقت بولتا اور سنتا ہے۔ اس قسم کا آدمی ایک کتاب کی عبارت کا اعادہ چھپے ہوئے کاغذ کی تصویر کو اپنے سامنے لا کر کرتا ہے اور یہ بیان کر سکتا ہے کہ اس صفحے پر کوئی لفظ یا جملہ کہاں واقع ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ وہ الفاظ کو ذہنی طور پر مختلف ترتیبوں میں پڑھ سکے، مثلاً الٹی طرف بھی پڑھ سکے اور سیدھی طرف بھی۔ یادداشت کے بغیر ایسی تقریر کرتے ہوئے جیسے اس نے لکھ لیا ہو، وہ خود اپنے مسودے کے صفحوں کو دیکھے گا اور صفحے میں جو داغ یا دھبے آ جاتے ہیں ان سے بھی خلل واقع ہوتا ہے۔

بصری اور سمعی نمونوں میں فرق کی ایک عمدہ مثال مشترک تمثیل نگار اسکرائب اور

لیگو ولے مہیا کرتے ہیں۔ لیگو ولے نے اسکرائب سے کہا کہ "جب میں ایک منظر کو سپرد قلم کرتا ہوں
۱۰۵ تو میں سنتا ہوں اور تم دیکھتے ہو۔ ہر فقرے پر جو میں لکھتا ہوں بولنے والے شخص کی آواز میرے
کانوں میں آتی ہے، جیسے جیسے لفظ کاغذ پر ظاہر ہوتے ہیں، ایکٹروں کی آوازوں کے مختلف
آتار چڑھاؤ میرے قلم کے نیچے سنائی دینے لگتے ہیں لیکن تم خود تماشا ہو، تمہارے ایکٹر
تمہارے سامنے چلتے ہیں، وہ تمہاری آنکھوں کے سامنے اداکاری کرتے ہیں۔ میں سننے
والا ہوں اور تم ناظر ہو" اسکرائب نے کہا تمہارا خیال بالکل صحیح ہے، تمہیں یہ بھی معلوم
ہے کہ جب میں کہتا ہوں تو اس وقت کہاں ہوتا ہوں۔ دکانوں کے بیچ میں۔

حقیقی بوؤں کے اندر اکثر اوقات دوسرے احضارات کے یاد دلا دینے کی
غیر معمولی قوت ہوتی ہے لیکن بہت کم لوگ ان کا بہت ہی محدود اور بے قاعدہ طریق
کے سوا اعادہ کر سکتے ہیں۔ اب تک سب سے حیرت انگیز مثال جو تحقیق ہو سکی ہے، وہ
ناول نگار زولا کی ہے جس کے ذہنی مخیلے کا ڈاکٹر ٹولوز نے بہت غور و خوض سے مطالعہ
کیا ہے۔ زولا بوؤں کا بہت آسانی اور وضاحت کے ساتھ اعادہ کر سکتا تھا بلکہ کہا تو
یہ جاتا ہے کہ رنگوں یا اور تمام سابقہ حسوں کے مقابلے میں بہتر اعادہ کر سکتا تھا۔ اسے
تقریباً ہر شئے میں ایک خاص اور علیحدہ بو محسوس ہوتی تھی۔ بعض شہروں مثلاً مارسیلز
یا پیرس میں اسے الگ الگ بو محسوس ہوتی تھی بعض محلوں اور سال کی مختلف موسموں
میں وہ بو کا امتیاز کرتا تھا۔ مثلاً اسے خزاں سے کلاہ باراں اور گلے سڑے پتوں کی بو
آتی تھی۔ ذہنی محاکات میں ان تمام علیحدہ علیحدہ بوؤں کا واضح و جلی احیا ہوتا تھا۔
زولا نمایاں طور پر شامی واقع ہوا تھا۔

بالعموم مخیلہ کی بعض قسموں پر خاص طور سے قابو ہونا ان کی متعلقہ حسوں
کے لئے خاص طور پر موزوں ہونے، یا ان کے حسوں کے خاص طور پر واضح
ہونے سے کوئی تعلق نہیں رکھتا۔ اس کے عکس کا بھی یہی حال ہے، یعنی حسیں
واضح و لطیف امتیازات کی حامل ہو سکتی ہیں، بغیر اس کے ان کے محاکات کی ایسی ہی
قوت ہو۔ میں ایسے لوگوں سے بھی واقف ہوں جو ذہنی استبصار کی کوئی قوت
رکھتے ہی نہیں، حالانکہ ان کی نظر میں کوئی خرابی نہیں ہوتی۔ یہ ممکن ہے کہ ایک شخص
رنگوں میں امتیاز کر سکے اور انہیں دیکھتے ہی پہچان لے، مگر جب وہ اس کے

سامنے نہ ہوں، اس وقت ان کی ذہنی تصویر قایم کرنے کی مطلق قوت نہ ہو۔ وہ حالات و شرائط جن کی بناپر حقیقی ادراک ممکن ہوتا ہے، متعلقہ مخیلے کو ممکن بنانے کے لئے کافی نہیں ہیں۔

باب (۱۱)

تصوری احیاء کے شرائط

ساتویں باب میں ہم مسئلہ ائتلاف و محاکات یا اعادے پر بحث کر چکے ہیں اب اسی موضوع کو سلاسل تصورات کے ذیل میں پھر لیتے ہیں۔

ادراکی اور تصوری عمل کے دو پہلو ہیں، پیدائشی اور محاکاتی۔ ادراکی عمل میں حرکی فعلیت ایک حد تک ان راستوں پر چلتی ہے، جو سابقہ تجربہ اس کے لئے بنا چکتا ہے۔ اور کچھ یہ ترقی کی نئی راہیں تیار کرتی ہے، اور وہ اس طرح سے کہ موجودہ صورت حال کی ضروریات کے لحاظ سے نئے تطابق ہو جاتے ہیں۔ اسی طرح سے سلاسل تصورات گذشتہ تصورات و ادراکات کے احیاء پر مبنی ہوتے ہیں، لیکن جو مواد موجودہ حالات اور اغراض کے تحت سابقہ تجربے سے ملتا ہے، اس کی از سر نو تشکیل و تعمیر ہوتی ہے۔ آئندہ باب میں صرف تصوری محاکات کے حالات و شرائط پر بحث کریں گے

از خود احیاء بلاشبہ ہمارے تصوری احیاء کی ترتیب کا تعین پہلے سے قائم شدہ ائتلافات سے ہوتا ہے۔ لیکن اس کا ائتلاف ہی واحد سبب نہیں ہوتا تصورات خود بخود بھی شعور میں نمایاں ہو جاتے ہیں بغیر اس کے کہ دوسرے متعلقہ تصورات یا ادراکات انھیں داخل کریں۔ کسی موضوع کے متعلق تازہ

شدید یا طویل مشغولیت سے اس کی طرف بلا کسی محرک کے لوٹنے کا میلان ہوتا ہے۔
موزوں تسلسلوں کا خصوصیت کے ساتھ اس طرح سے اعادہ ہو جاتا ہے، جس طرح
سے مارک ٹوین کی مثال میں یہ مزاحیہ مصرعے بار بار از خود یاد آتے چلے جاتے ہیں:

"Punch, punch punch with care Punch in the presence of passenjare,

حال ہی میں حافظے پر بعض اختبارات کئے گئے ہیں۔ ان میں بے معنی الفاظ کے
ایک سلسلے کو چند بار پڑھنے کے بعد تقریباً پانچ منٹ کا وقفہ گزر جانے پر ان کے
۱۰۷ اعادہ کرنے کی قوت کا امتحان کیا جاتا ہے۔ اس امتحان میں بعض موضوع وقفے کے
دوران میں ان الفاظ کے خود بخود یاد آ جانے کو نہ روک سکے، اگرچہ انھوں نے اپنی
توجہ کو اور سمتوں میں منتقل کرنے کی بیحد کوشش کی۔ اختبارا یہ بھی ثابت کیا گیا ہے کہ کسی
ایسے میکانی مشغلے میں دیر تک مصروف رہنا جس کے لئے صرف خفیف سی توجہ کی
ضرورت ہو، دلچسپ مباحث کی نسبت غیر مربوط سلاسل تصورات کے آزادی کے ساتھ
ذہن میں گردش کرنے کے لئے زیادہ مناسب ہوتا ہے۔

ایک سلسلۂ خیال کو خلل یا تکان کی وجہ سے چھوڑتے وقت اس کے جاری
رکھنے کا میلان جتنا قوی ہوتا ہے، اتنا ہی اس کی طرف لوٹنے کا میلان قوی ہوتا ہے،
مگر شرط یہ ہے کہ اس کی طرف توجہ کئے بہت زیادہ عرصہ نہ گزر چکا ہو، یا اس سے
زیادہ منہمک کرنے والے مشاغل کی طرف توجہ منعطف نہ ہوئی ہو۔ ایسا معمہ جو حل
نہ ہوا ہو (مثلاً شطرنج کا نقشہ) ممکن ہے ہمارے ذہن پر اس شدت سے مشغولی
ہو جائے، کہ باوجود دوسرے اہم تر امور کی جانب متوجہ ہونے کی کوشش کے یہ ہمارا
پیچھا نہ چھوڑے۔ جنوبی افریقہ کی جنگ کے نازک دوروں میں اکثر لوگوں کے خیالات
اس کی طرف از خود منتقل ہوتے تھے، اور جب وہ کسی اور کام میں مصروف نہ ہوتے تھے
تو اتلاف وغیرہ کی صورت میں کسی محرک کے بغیر ان کے خیالات اس کی طرف منتقل
ہو جایا کرتے تھے۔

از خود احیاء ہی اکثر اوقات نیند کو اڑا دیتا ہے۔ ہم ذہن کو ایسے موضوع کی
طرف سے ہٹانے کی انتہائی کوشش کرتے ہیں، جو بار بار ذہن میں آ کر ہمیں جگائے رکھتا ہے۔

ممکن ہے ذرا دیر کے لئے ہم کامیاب بھی ہو جائیں اور نیند کا جھونکا آ جائے۔ لیکن ذرا ہی دیر کے بعد ہم اپنے آپ کو پھر بیدار، اور اسی سلسلۂ خیال میں تکلیف دہ شدت کے ساتھ مصروف دیکھتے ہیں۔

سب سے عام یعنی اتنی عام مثالیں کہ ان پر محض ان کے معمولی ہونے کی وجہ سے التفات نہیں ہوتا، وہ ہیں جن میں ہم ایک سلسلۂ فکر ذرا دیر کے وقفے کے بعد پھر شروع کر دیتے ہیں۔ فرض کرو کہ میں ایک نفسیاتی دشواری پر غور کرنے میں مصروف ہوں، کہ مجھے ایک خط پڑھنے کے لئے بلایا جاتا ہے، یا یہ بتانے کے لئے کہ میں شام کو کیا کھاؤں گا، یا نوکر کو ہدایات دینے کے لئے، یا آگ کو درست کرنے کی یا قلم میں نیا نب لگانے کی ضرورت پیش آتی ہے۔ یہ مداخلت بلاشبہ ذرا دیر کے لئے میری توجہ کو موضوع کی طرف سے ہٹا دیتی ہے، لیکن اس مداخلت کے ختم ہوتے ہی، میں بلا تکلف سابقہ سلسلۂ تصورات کی طرف اس طرح سے واپس آجاتا ہوں، جس طرح ایک رکاوٹ کے دور ہو جانے کے بعد ایک چشمہ اپنے سابقہ راستے پر پھر سے بہنے لگتا ہے۔

ائتلاف اور از خود احیاء

جن شرائط سے از خود احیاء کا تعین ہوتا ہے، وہ
اس وقت بھی عمل کرتی ہیں، جب سلسلۂ تصورات ۱۰۸
کا تعین ائتلاف سے ہوتا ہے۔ تصوری محاکات کا مدار معمولاً دونوں عاملوں کے مشترکہ عمل پر ہوتا ہے۔ وہ تصور جن کے از خود دوبارہ ہونے کا بہت زیادہ امکان ہوتا ہے، ان کی طرف ائتلاف سے بھی ذہن کے منتقل ہو جانے کا سب سے زیادہ قرینہ ہوتا ہے۔ احیا کا مدار کچھ تو پہلے سے قائم شدہ ائتلافات پر ہوتا ہے اور کچھ اس رجحان کی اصلی ہیجان پذیری پر جس کو یہ عامل بنانا چاہتا ہے۔ لیکن ٹھیک وہ حالات و شرائط جو از خود محاکات کے موید ہوتے ہیں، عام طور پر ذہنی رجحانات کو بھی زیادہ ہیجان پذیر بنا دیتے ہیں، اور اس طرح سے بعض جھتوں میں بعض کی نسبت ائتلاف کے عمل کو آسان کر دیتے ہیں۔

جب ا ائتلاف کے ذریعے سے ب یا ج یا د کا اعادہ کرتا ہے، تو ترجیح اس تجربے کے اعادے کو ہوگی، جو موضوع کے لئے سب سے زیادہ دلچسپی کا

باعث ہوگا، یا جس کا تجربہ زیادہ قریبی زمانے میں اور زیادہ شدت کے ساتھ ہوا ہو گا۔ اگر ایک شخص کو عارضی یا مستقل طور پر غالب دلچسپی نفسیات یا بحرِ منجمد شمالی کی تحقیق، یا سائکل چلانے، یا ٹک بندی کرنے سے ہوگی، تو جو کچھ وہ دیکھتا سنتا یا خیال کرتا ہے، اس سے دوسرے مباحث کی نسبت ان چیزوں کی طرف ذہن کے منتقل ہونے کا زیادہ قرینہ ہوتا ہے۔ اگر میں اسمتھ کا نام سنوں، تو اس سے (بشرطیکہ اور تمام باتیں مساوی ہوں) میرا ذہن اس اسمتھ کی طرف منتقل ہوگا، جس کی طرف میں حال ہی میں بہت کچھ متوجہ رہا ہوں اور ان دوسرے اسمتھوں کا خیال نہ آئے گا، جن سے میں بخوبی واقف ہوں۔ لفظ اسٹریلیا سے ایک کرکٹ کے کھلاڑی، آنے والے آزمائشی مقابلے کی طرف ذہن منتقل ہوگا، سیاست داں کا ان تعلقات کی جانب منتقل ہوگا، جو مادرِ وطن اور نو آبادیوں کے مابین ہیں۔

مختصر یہ کہ ائتلافی احیاء کے راستے کو ہم ایندھن کے ایسے انبار میں آگ کے پھیلنے سے تشبیہ دے سکتے ہیں، جس کے مختلف حصے اشتعال پذیر ہونے کے اعتبار سے ایک دوسرے سے بہت مختلف ہوتے ہیں۔ پھیلنے والا شعلہ پہلے سے قائم شدہ ائتلافات کی محاکاتی قوت کے مطابق ہوتا ہے۔ ایندھن کی اشتعال پذیری کا فرق ذہنی رجحانات کی ہیجان پذیری کے فرق کے مطابق ہے۔

ائتلاف مقارنت۔ ساتویں باب میں ہم نے ائتلافات پر بحث کی تھی، جو ایک ہی توجہی عمل کے سلسلے میں قائم ہوتے ہیں۔ یہ ایسا عمل ہے جس کا تعلق ہمیشہ ایک ہی مجموعی معروض سے رہتا ہے، تاکہ اس کی تدریجی خصوصیتیں اور پہلو بتدریج مرکزِ توجہ میں آجائیں۔ اس وقت ہم نے یہ کہا تھا کہ مجموعی معروض کا درجۂ وحدت بلحاظِ ائتلافات ۱۰۹ کی قوت کے متعین کرنے میں نہایت ہی اہم عامل ہے۔ شرطِ معاون کی حیثیت سے قربت یا مقارنت جو کام انجام دیتی ہے، اس کو بھی بیان کیا تھا وہ اجزا جو بتدریج مرکزِ توجہ میں آتے ہیں، ان میں اگر اور حالات مساوی ہوں تو جتنا وہ ایک دوسرے کے بہ اعتبارِ زمانہ قریب ہوں گے، اتنا ہی گہرا اور مستحکم ربط ہوگا۔ ائتلاف اس وقت سب سے قوی ہوتا ہے، جب اجزاءِ مؤتلفہ ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے ذہن کے سامنے آتے ہیں، مگر یہاں بھی شرط وہی ہے، کہ اور تمام حالات مساوی ہونے چاہئیں۔

اب ہمیں یہ دریافت کرنا ہے کہ کیا محض قربت زمانی قطع نظر اس شے کے جسے دلچسپی یا توجہ کا تسلسل کہتے ہیں بجائے خود ائتلافات پیدا کرنے کے لئے کافی ہے۔ مقارنت کے روایتی قانون کے مطابق جیسا کہ اس کو جیمس، جان مل، پروفیسر بین وغیرہ بیان کرتے ہیں تجربوں میں ائتلاف محض ان کے ایک ساتھ یا قریبی تسلسل کے ساتھ واقع ہو جانے سے پیدا ہو جاتے ہیں۔ اس کے امکان سے انکار کر دینا تو زیادتی ہو گی۔ لیکن ایسی مثالوں کا ملنا دشوار ہے جس میں محض قربت زمانی ہی واحد عامل ہو۔ عام طور پر کسی نہ کسی صورت اور کسی نہ کسی حد تک دلچسپی کا تسلسل بھی ضرور ہوتا ہے۔ ساتویں باب میں ہم نے ایسے توجہی عمل پر بحث کی تھی، جس کا تعلق ہمیشہ ایک ہی مجموعی معروض سے ہوتا ہے۔ لیکن جب توجہ ایک مجموعی معروض سے دوسرے مجموعی معروض کی طرف منتقل ہوتی ہے، تو تغیر کے لمحے میں ایک قسم کا تسلسل ضرور ہوتا ہے۔ اس لمحے میں ذہن دونوں بحثوں میں سے کسی ایک بحث میں بھی کلیۃً مشغول نہیں ہوتا۔ یہ ایک بحث سے دوسرے کی طرف منتقل ہونے میں مشغول ہوتا ہے ٹھیک اسی حد تک جس حد تک کہ نئے عمل کا تجربہ پہلے عمل میں خلل انداز کی حیثیت سے ہوتا ہے، یہ اس کا جزو ترکیبی ہوتا ہے، یعنی اس کی ترقی کے دوران میں واقع ہونے والا ایک واقعہ۔

اس قسم کا تسلسل بہت سے ائتلافات کا باعث ہو جاتا ہے۔ میں شطرنج کھیل رہا ہوں کہ اچانک کوئی شخص آتا ہے، اور مجھے ایک تار دیتا ہے جس میں اہم خبر ہوتی ہے۔ آئندہ جب میں اس تار کا خیال کروں، تو ممکن ہے یہ مجھے اس کھیل کو یاد دلا دے یا شطرنج کھیلتے وقت مجھے وہ تار اور اس کا مضمون یاد آ جائے۔ خلل جتنی زیادہ وضاحت کے ساتھ محسوس ہوا ہو گا، اتنا ہی زیادہ اس طرح سے محسوس ہونے کا قرینہ ہے۔

ہمیں یہ بھی یاد رکھنا چاہیئے کہ ایک توجہی عمل کے مجموعی معروض اور دوسرے توجہی عمل کے مجموعی معروض کے مابین جو امتیاز ہوتا ہے، اس کے معنی کامل بے تعلقی کے ہرگز نہیں ہوتے۔ ممکن ہے کہ ماہیت یا دلچسپی کا کم و بیش اشتراک پایا جائے۔ ایک شخص اخبار پڑھتے وقت ممکن ہے کہ یکے بعد دیگرے بوئروں کی لڑائی جاپانی معاہدے

۱۱۰ دارالعوام میں تدبیر اصلاح، آسٹریلیا کے کرکٹ کے مقابلے، گھوڑ دوڑ، یونیورسٹی کی خبروں مقدمۂ قتل وغیرہ کی طرف بتدریج متوجہ ہوتا رہے۔ یہ مختلف مباحث باہم اس حد تک مشابہ ہیں، کہ یہ سب آج کی خبروں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان میں سے ہر ایک سے جو دلچسپی ہے وہ اس عام دلچسپی کی ایک شاخ ہے کہ یہ معلوم کیا جائے، کہ لوگ کیا کہہ رہے ہیں، اور کیا کر رہے ہیں پھر یہ مباحث بھی علٰحدہ علٰحدہ قسموں کی ذیل میں آتے ہیں، اور ہر مبحث ماہیت اور دلچسپی کے ایک خاص اشتراک کے ذریعے سے باوحدت بنتا ہے۔ ایک قسم سیاسی مباحث کی ہے، ایک قسم کھیل کے مباحث کی ہے وغیرہ۔

ایک اور مثال لو معمولی دن کے مختلف مشاغل میں ایک قسم کا رشتۂ تسلسل قائم ہوتا ہے۔ یہ دن کے کاروبار کے عام سلسلے کا ایک جزو ہونے کی حیثیت سے مربوط ہوتے ہیں، اور یہ تسلسل مع اس واقعے کے کہ ان کی طرف بتدریج توجہ ہوئی ہے، ائتلافی ربط کے پیدا کر دینے کے لئے کافی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے دن کا مجموعی تجربہ اپنے بعد ایک مجموعی رجحان چھوڑ جاتا ہے، جو خفی احیا کی صورت میں بحیثیت مجموعی دوبارہ متہیج ہو جانے کی قابلیت رکھتا ہے۔ اگر کوئی شخص مجھ سے پوچھتا ہے، کہ کیا کل تم چھتری لے گئے تھے، تو میں فوراً قطعی طور پر جواب دے سکتا ہوں کہ نہیں۔ مجھے یہ دریافت کرنے کے لئے کہ آیا چھتری کا لیجانا کل کے کاموں میں داخل تھا اپنے کل کے کاموں کی تدریجی جزئیات کے دہرانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور میری وہ حالت ہرگز نہیں ہے جس میں کوئی واقعہ یاد آنے سے قاصر رہتا ہے۔ مجھے قطعی طور پر یاد ہے کہ تہیج جو کہا جا رہا ہے وہ میں نے نہیں کیا تھا۔ مجھے یہ بات کل کے تجربوں کے مجموعی ارتسام کے بالکل منافی معلوم ہوتی ہے، اور اس کی وجہ اس مجموعی رجحان کا از سرِ نو متہیج ہو جانا ہے، جو کل کے تجربات نے مل کر پیدا کیا ہے۔ کل کے اسی بحیثیت مجموعی ارتسام سے میں اس کے واقعات کو ایک ایک کر کے یاد کرنا شروع کرتا ہوں۔ تفصیلی اعادہ ایک عام خاکے کے پر کرنے کے مماثل ہوتا ہے، یہ خفی احیا کو جلی احیا میں منتقل کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔

دلچسپی کے تسلسل کو اسی وسیع معنی میں سمجھا جائے، تو بجا طور پر یہ شبہہ ہو سکتا ہے، کہ آیا کوئی ائتلاف بھی، اس کے بغیر قائم ہو سکتا ہے۔ جن صورتوں میں قربت محض علت کل

کی حیثیت سے عمل کر سکتی ہے، وہ صرف ان اتلافات کی صورتیں ہوتی ہیں جو ان احضارات کے مابین ہوتے ہیں جن پر توجہ مبذول ہونے سے قاصر رہتی ہے یا ان احضارات کے اور کسی ایسے احضار کے مابین ہوتے ہیں، جس کی طرف توجہ ہوتی ہے۔ لیکن اس کی غیر مبہم مثالیں ملنی دشوار ہیں، اور بہر صورت جو اتلافات محض قربت یا مقارنت کی بنا پر قایم ہوتے ہیں، وہ یقیناً ہماری ذہنی زندگی میں بہت ہی ذیلی کام انجام دیتے ہیں۔ ۱۱۱

جذبہ بھی تصوری احیا کا تعین کرتا ہے۔

سلسلۂ تصورات کی ترکیب ایسے تسلسل کا پتا دیتی ہے جس میں ہر تدریجی کڑی اگلی کڑی کو یاد دلاتی ہے۔ لیکن ہمیں ہمیشہ یہ بات اپنے ذہن میں رکھنی چاہئے کہ مسلسل توجہی عمل میں ہر تدریجی احضار کا فہم مجموعی معروض کی نسبت سے ہوتا ہے اور اس معروض کی نوعیت تصورات کی روانی کا تعین کرنے میں نہایت ہی اہم عامل ہے۔ ذہنی فعلیت کا عام رجحان یہ ہے کہ غیر متعلق تصورات کا احیا نہیں ہوتا اور اگر ہوتا بھی ہے تو اسی رجحان کی بنا پر یہ نمایاں ہونے کے ساتھ ہی نظر انداز ہو جاتے ہیں۔ جب ہماری غالب دلچسپی خرافات سے ہوتی ہے، تو قوس قزح کے خیال سے اس کی طرف ذہن کے منتقل ہونے کا زیادہ قرینہ ہوتا ہے، جو دیوتاؤں کا قاصد تھا۔ اگر طبعیات سے تو قوس قزح کا خیال انعطاف نور کے قوانین کی طرف ذہن کو منتقل کرے گا۔ انگریزی زبان کا لفظ "Match making" اس لحاظ سے کہ یہ ماؤں اور بیٹیوں کی گفتگو میں استعمال ہوتا ہے، یا برطانوی صنعتوں کے سلسلے میں، مختلف تصورات کے احیا کا باعث ہوگا۔

جذبے یا جذبی کیفیت کی ہر معیاری صورت میں دلچسپی کی ایک عام جہت ہوتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک کا ایک قسم کے معروض سے تعلق ہوتا ہے، مثلاً خوف کا خطرے سے، غصے کا توہینوں اور نقصانوں سے، غم کا مفارقت اور شکست سے، خوشی کا کامیابی اور تشفی سے، رشک کا ان چیزوں پر جنھیں خاص طور سے ہم اپنی سمجھتے ہیں، دوسروں کی دست درازیوں سے محفوظ رکھنا چاہتے ہیں۔ لہٰذا انفرادی طور پر یہ جذبی حالتیں تصورات کے بعض مجموعوں یا ان کی قسموں کے احیا کی تائید کرتی ہیں۔ پستی کی حالت میں ایک شخص اپنے ذہن کو پریشان کن توقعات اور حافظوں سے لبریز پاتا ہے، اور جس سمت میں بھی اس کے خیالات جاتے ہیں، ان ہی کا سامنا

رہتا ہے۔ غصے یا بدمزاجی کی حالت کو اپنی موزوں غذا تصوری احیا کی روانی کو بعض خاص راستوں کی طرف پھیر کر حاصل ہو سکتی ہے۔ ہر شئے سے اس کا ذہن حقیقی نقصان یا اس کی نیت، تغافل یا ایذا رسانی کی طرف منتقل ہوتا ہے اور اس کے بعد مقاومت یا انتقام کے خیالات آتے ہیں۔

اسی طرح سے قوی اور دیر پا خوف خطرے یا غیر محفوظ ہونے کے تصورات کو تازہ کرتا ہے۔ ذہنی پستی کی حالت میں ہمیں صرف اشیا کا تاریک رُخ دکھائی دیتا ہے۔ تازہ ہوا اور ورزش بشاشی کے رجحان کو واپس لا کر ممکن ہے، کہ ہمارے خیالات بالکل ایک نئی سمت میں منتقل کر دے اور جہاں ہمیں پہلے شکست اور ناکامی دکھائی دیتی تھی اب کامیابی اور ترقی دکھائی دینے لگے۔ جذبہ خود ایسے تصورات کا احیا کرتا ہے، جو اس کے مناسب ہوتے ہیں، اور اسے اپنی ترقی کے لئے ۱۱۲ مناسب میدان عطا کرتے ہیں، اور جب یہ تصورات پیدا ہوتے ہیں تو ان کا ایک دوسرے سے ائتلاف ہو جاتا ہے۔ اس طرح سے ایک جذبی حالت ممکن ہے، تصورات کے ایک مقررہ حلقے کا مرکز یا نقطۂ اجتماع بن جائے، اور جب کبھی یہ حالت پھر واقع ہو، تو ان تصورات کا بھی اعادہ ہو جائے۔ جن لوگوں پر پستی کے دورے پڑتے رہتے ہیں، وہ ہر دورے کی حالت میں ایک ہی قسم کی یاس اور افسردگی ایک ہی قسم کے مصیبت ناک مضامین کے چکر میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ یہ لوگ ان تصورات میں مبتلا رہتے ہیں، اور ان سے انھیں صرف اس وقت خلاصی ملتی ہے، جب کوئی بات ایسی ہو جاتی ہے، جس سے ان کی عام جذبی حالت میں تبدیلی ہو جاتی ہے۔ ایسا صرف اس وقت ہو سکتا ہے، جب غیر معمولی قسم کی کوئی کامیابی حاصل ہو جاتی ہے، یا اسی قسم کا کوئی اور اتفاق پیش آجاتا ہے۔ لیکن ان کی تمام جسمانی حالت میں تبدیلی سے بھی یہ جذبی حالت رفع ہو سکتی ہے۔

مشابہ چیزوں کے ذریعے سے محاکات

ممکن ہے آسمان کے ایک خاص منظر سے مجھے یہ خیال آجائے کہ بارش ہونے والی ہے ایسا اس وجہ سے ہوتا ہے کہ گزشتہ زمانے میں میں نے یہ دیکھا ہے، کہ جب آسمان کی کم و بیش یہ صورت ہوتی ہے تو بارش آتی ہے۔ احیا کا مدار مشابہت پر ہوتا ہے، لیکن مشابہت کا کامل ہونا ضروری نہیں، بلکہ مشابہت کا کامل ہونا تو تقریباً ناممکن

ہے۔ صرف اسی بات کی ضرورت ہے کہ آسمان کے موجودہ منظر اور ان منظروں میں جن کے بعد بارش ہوئی ہے کم و بیش مشابہت ہو۔

یہ مثال معیاری ہے، عام طور پر جب دو احضار ا اور ب گزشتہ تجربے میں اس طرح سے آئے ہوں کہ ان میں ائتلاف قایم ہوگیا ہو، تو ب کے تصوری احیا کے لئے جس چیز کی ضرورت ہے وہ ا کا کامل تکرار نہیں بلکہ صرف جزوی تکرار ہوتا ہے۔ سلسلۂ احضارات ا۱، ا۲، ا۳ وغیرہ میں سے کوئی ایک جو کم و بیش ا کے ساتھ اشتراک ماہیت رکھتا ہو، ب کے یاد دلا دینے پر مائل ہوگا۔

ایک چھوٹے بچے نے گائے کے دیکھنے پر "گئو ماں" کے لفظ کو استعمال کرنا سیکھ لیا ہے۔ وہ کھانے کی میز پر ایک چھوٹی سی چیز دیکھتا ہے، اور اسے بھی گئو ماں کہتا ہے۔ یہ کھیت یا اصطبل کے جانور سے اور تمام اعتبارات سے مختلف ہے، صرف اس کے کونے ہاتھی دانت کے ہیں جو گائے کے سینگوں سے تھوڑی بہت مشابہت رکھتے ہیں۔ اسی بچے نے باجے والوں کو باجہ بجاتے ہوئے دیکھا ہے اس کی تھوڑی دیر بعد وہ اپنی سیٹی منہ میں لے جاتا ہے، اور باجے والوں ۱۱۳
کی طرح سے اسے بجاتا ہے۔ ا ب ج لکھے ہوئے یا چھپے ہوئے دیکھ کر ائتلاف کے ذریعے سے د ہ و کو یاد دلاتے ہیں، اور یہ میلان ان کے قد و قامت رنگ اور کسی حد تک ان کی شکلوں کے فرق کے باوجود بھی عمل کرتا ہے۔ ایسی صورتوں میں فی الحقیقت کیا واقع ہوتا ہے۔ ا کا ب کے ساتھ ائتلاف قایم ہوگیا ہے، اور اس بناء پر کم و بیش مشابہ ا۱ ب کے یاد دلا دینے پر مائل ہوتا ہے۔ بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ درحقیقت ہوتا یہ ہے، کہ ا۱ ا کو یاد دلاتا ہے اور ا پھر ب کے یاد آجانے کا باعث ہوتا ہے۔ مگر یہ بیان صاف طور پر حقیقی تجربے کے واقعات کے خلاف ہے۔ جب آسمان کی موجودہ صورت سے مجھے یہ خیال ہوتا ہے، کہ بارش آنے والی ہے، تو یہ ضروری نہیں ہوتا کہ اس سے پہلے مجھے آسمان کی وہ شکل یاد آئے جس کے بعد سابقہ موقع پر بارش ہوئی تھی۔ ا ب ج کے د ہ و کو یاد دلا دینے کے لئے یہ ضروری نہیں ہے، کہ میرا ذہن پہلے کسی ایسی گزشتہ مثال کی طرف منتقل ہو، جس میں ا ب ج کے بعد د ہ و واقع ہوئے ہوں۔

جہاں تک نفسیاتِ مسک ومحاکات کا تعلق ہے، اس کی حقیقی توجیہ یہ ہے کہ مشابہت جزوی عینیت میں تحویل ہو سکتی ہے۔ جس حد تک ا۲ ا۱ سے مشابہ ہوتا ہے، اس کا واقع ہونا ا۱ کے جزوی طور پر دوبارہ واقع ہونے کے مساوی ہے۔ اس کے واقع ہونے سے وہ ذہنی نشان یا رجحان جزوی طور پر دوبارہ متہیج ہو جاتا ہے جو ا۱ نے اپنے بعد چھوڑا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ب نے اپنے بعد جو اتلافی رجحان چھوڑا تھا، وہ بھی دوبارہ متہیج ہو جانے پر مائل ہوتا ہے۔ آسمان کی موجودہ شکل کی صرف وہ خصوصیات جو ان گزشتہ صورتوں میں مشترک ہیں جن کے بعد بارش ہوئی تھی، اب میرے ذہن کو بارش کی جانب منتقل کرتی ہیں۔ وہ خصوصیات جو میرے موجودہ تجربے سے مخصوص ہیں، ہرگز تصوری احیا کے پیدا کرنے میں عمل نہیں کرتیں، اگرچہ وہ اس کو مختلف طریقوں سے متغیر کر سکتی ہیں، جیسا کہ ہمیں آئندہ باب میں معلوم ہوگا۔

مشابہ چیزوں کی محاکات

آسمان کا موجودہ منظر بارش کی طرف ذہن کو منتقل کرنے کے یا بارش کو یاد دلانے کے بجائے ممکن ہے آسمان کے ایسے ہی منظر کو یاد دلا دے جسے میں نے ہفتہ بھر یا سال بھر پہلے دیکھا تھا۔ ا۲ ممکن ہے کہ بجائے ب کے یاد دلانے کے جس کے ساتھ ا۱ کا اتلاف تھا خود ا۱ کو یاد دلائے۔

بعض نفسیاتی ا۲ کے ذریعے سے ا۱ کے احیا کو محاکاتِ مشابہت کی صورت کہیں گے، اور ان کے نزدیک ا۲ کے ذریعے سے ب کا احیا مشابہت کے ذریعے سے نہیں بلکہ مقارنت کے ذریعے سے ہوتا ہے۔ یہ انداز بیان گمراہ کن ہے۔ ۱۱۴
جس حد تک کہ مشابہت عمل کرتی ہے، یہ دونوں عملوں میں یکساں طور پر عامل ہوتی ہے دونوں عملوں میں ا۲ مجموعی احضار کی حیثیت سے ا۱ یا ب کو یاد نہیں دلاتا، بلکہ ا۲ کی ان خصوصیات کو یاد دلاتا ہے جو اس میں اور ا۱ میں مشترک ہیں۔ جس حد تک ا۲ ا۱ سے مختلف ہے یہ ا۱ یا ب کا احیا نہیں کرتا۔ اگر اس جزو کو جو ا۱ اور ا۲ میں مشترک ہے ہم ج قرار دیں تو دونوں صورتوں میں احیا کے لئے جو شے عمل کرتی ہے وہ ج ہوتا ہے۔ ا۱ اور ا۲ میں جو امتیازی خصوصیات ہیں ان میں سے ہم ا۱ کی خصوصیت

کو د سے ظاہر کرتے ہیں اور ۱؍ کی خصوصیت کو ۲؍ سے ۔ پس ۱؍ یا ب کی محاکات میں نہ تو د عمل کرتا ہے اور نہ ۲؍ ۔

{ اشتلاف کا ایک ہی اساسی اصول دونوں عملوں میں کام کرتا ہے ۔ تجربۂ ماضی میں ج اور ب ایک ہی سلسل توجہی عمل میں داخل ہوئے ہیں ج ب کے یاد دلادینے پر مائل ہے لیکن اسی اصول کی بنا پر ج د کے یاد دلادینے پر بھی مائل ہے کیونکہ ج اور د بھی گزشتہ تجربے میں ایک ہی سلسل توجہی عمل میں رہ چکے ہیں ۔ ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جس چیز کو ج یاد دلاتا ہے وہ صحیح معنی میں ۱؍ کا مجموعی احضار نہیں ہوتا، بلکہ اس کے صرف اس حصے کو یاد دلاتا ہے، جو اس وقت سامنے نہیں ہے ۔ خود ج اپنے کو یاد نہیں دلاسکتا بلکہ صرف د کو یاد دلاسکتا ہے ۔

مگر اس کے باوجود احیاء کی ان دو قسموں میں نہایت ہی اہم فرق ہے ۔ فرق اس جزو عامل میں نہیں ہے، جو اعادے کا باعث ہوتا ہے ۔ اور نہ اصول اشتلاف میں فرق ہے، کیونکہ دونوں صورتوں میں یہ ایک ہی ہے یعنی دلچسپی یا توجہ کا تسلسل ۔ فرق تو دونوں عملوں کے نتیجے میں ہے، اور اس کا مدار ہر صورت میں اس چیز کی خاص ماہیت پر ہوتا ہے، جس کی محاکات ہوتی ہے ۔

ب بھی ایسا ہی مجموعی احضار ہے جیسا کہ ۱؍ ہے، اور جب اس کا اعادہ ہوتا ہے تو خود کو بہ حیثیت مجموعی ۱؍ کے ساتھ مربوط کرلیتا ہے، تاکہ ایک ہی سلسلہ تصورات میں یعنی ایک ہی توجہی عمل کے سلسلے میں ایک انفرادی ربط قایم کرے ۔ آنے والے طوفان کو آیا حقیقی واقعہ خیال کیا جاتا ہے، جو آسمان کی موجودہ مجموعی شکل کے بعد ہوگا، جس طرح سے میرے دوسرے تجربوں میں آسمان کی ایسی ہی شکلوں کے بعد دوسرے طوفان واقع ہوچکے ہیں لیکن جب ج سے د یاد آجاتا ہے تو یہ ممکن نہیں ہوتا 115 دبجائے اس کے کہ خود کو ایک ہی سلسلۂ تصورات کی کڑی ہونے کی حیثیت سے ۱؍ کے مجموعی احضار سے متحد کرے، فوراً ج کے ساتھ متحد ہوجاتا ہے کہ ۱؍ کا مجموعی احضار از سر نو قایم ہوجائے ۔ لیکن اس عمل میں د کو ۲؍ کی جگہ لینی چاہئے کیونکہ د اور ۲؍ ایک دوسرے کے منافی ہیں ۔ ان دونوں کا ج سے ایک ہی رشتہ نہیں ہوسکتا اور نہ یہ ایک ہی مجموعی احضار کی خصوصیات کی حیثیت سے سمجھ میں آسکتے ہیں ۔ لہذا ج کا احضار دو مرتبہ ہوتا ہے، ایک مرتبہ ۱؍ کے مجموعی احضار کا جزو ہونے کی حیثیت سے

۱؎ اگر مبتدی کو قوسین کا حصہ بہت دشوار معلوم ہو، تو اسے پہلی بار پڑھتے وقت اسے چھوڑ دینا چاہئے بعد کو پڑھنے پر آسانی سے سمجھ میں آجائے گا ۔

اور دوسری مرتبہ ا کے مجموعی احضار کا جزو ہونے کی حیثیت سے۔ک

جب آسمان کی موجودہ شکل سے اس کی کم و بیش ایسی ہی کوئی سابقہ شکل یاد آتی ہے، تو دونوں شکلوں کی مشترک خصوصیات شعور میں دوہری ہوجاتی ہیں۔ یہ دو علٰحدہ مثالوں میں سامنے آتی ہیں۔ اگر موجودہ شکل سابقہ شکل کے بالکل مطابق ہو، تو بھی یہی صورت ہوگی۔ کیونکہ متعلقہ حالات میں فرق ہوگا، جس کی وجہ سے یہ بعینہ ایک شکل کے ساتھ ایک ہی نسبت میں اس طرح سے متحد نہ ہوسکیں گے، کہ ایک ہی مجموعی احضار بن جائے۔

ب کا ل کے ذریعے سے جو احیا ہوتا ہے اُسے سلسلہ واری احیا سمجھ سکتے ہیں، کیونکہ ب کا اعادہ اسی ذہنی سلسلے کی تدریجی کڑی کی حیثیت سے ہوتا ہے، جس سے ل کا تعلق ہے۔ ل سے ل کا احیا ہونا ایسی مثال ہے جس میں مشابہ مشابہ کو یاد دلاتا ہے یا یہ محض مشابہوں کے احیا کی مثال ہے۔ صحیح معنی میں اس عمل میں جس چیز کا اعادہ ہوتا ہے، ل نہیں ہوتا بلکہ ل کی وہ خصوصیات یا ان کے متعلقات ہوتے ہیں جو اِسے ل سے ممیز کرتے ہیں۔

یہ بات اچھی طرح سے سمجھ لینی چاہئے، کہ مشابہوں کا مشابہوں کے ذریعے سے جو احیا ہوتا ہے، اس کا انحصار مشابہت کی طرف سابق میں توجہ ہوجانے پر نہیں ہوتا۔ اگر احیا کا مدار مشابہت کی جانب گزشتہ زمانے میں توجہ ہوجانے پر ہوتا تو یہ سلسلہ واری احیا ہوتا۔ اگر کسی سابقہ موقع پر میں دو آدمیوں سے ملا ہوں، اور مجھے یہ محسوس ہوا ہو، کہ یہ دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں، تو ان میں سے ہر ایک مجموعی احضار کے مابین ایک ایک ائتلاف قایم ہوجاتا ہے۔ آئندہ جب ان میں سے میں صرف ایک سے ملوں گا، تو میری توجہ کے دوسرے کی طرف بھی مائل ہونے کا قرینہ ہوگا کیونکہ جب میں دونوں سے ایک ساتھ ملا تھا تو یہ دونوں پر ایک ساتھ یا یکے بعد دیگرے مبذول ہوئی تھی۔ لیکن اگر ایک بالکل ہی نئے ملاقاتی کو دیکھ کر مجھے کوئی اپنا پرانا دوست یاد آجائے، تو یہ صورت خالص مشابہت کے ذریعے سے احیا کی ہے۔ مشابہوں کا احیا ہماری ذہنی زندگی میں بیحد اہمیت رکھتا ہے۔ کیونکہ اس سے تصوری تعمیر کے لئے ایسا مواد ملتا ہے، جو اور کسی طرح سے حاصل نہ ہوسکتا تھا۔ اس اعتبار سے اس کی ۱۱۶

قدر و قیمت کا تعلق اس امر سے بھی ہے، کہ یہ احیائے منشعب یا احیائے منحرف کی اہم ترین صورت ہے۔

احیائے منحرف غیر مربوط ذہنی سلاسل کے دور میں یہ ممکن ہے کہ کم و بیش مشابہ احضارات کی طرف توجہ ہو اس سے متعلقہ رجحانات کو بہت سے مختلف ائتلافات حاصل ہو جاتے ہیں، چنانچہ ایک سلسلۂ تصورات کے بہت سے متقاطع ائتلافات ہو سکتے ہیں، جن میں دوسرے سلسلوں سے متعلق تصورات کے تازہ کر دینے کی قابلیت ہوتی ہے اسی لئے کسی سلسلۂ فکر کے جاری رکھتے ہوئے انتشارات کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔ ایسے تصورات یاد آجاتے ہیں جو کم و بیش غیر متعلق سلاسلِ فکر سے تعلق رکھتے ہیں قوانین بصریات کی مثال کے طور پر قوس قزح پر غور کرتے ہوئے ورڈسورتھ کا یہ مصرعہ۔ I need not proud philosophy to tell me what thou art

(مغرور فلسفے تیرے لیے مجھے یہ بتانے کی ضرورت نہیں کہ تو کیا ہے) میرے علمی تصورات کے سلسلے میں مداخلت کر سکتا ہے۔

منحرف محاکات دائمی عمل کی صورت میں بھی واقع ہو سکتی ہے۔ ممکن ہے کہ بچے کو اپنے جھنجھنے کے ہلانے، اور چوسنے کے لئے، اسے منہ میں رکھنے دونوں کی عادت ہو، اور وہ اچانک ایک کام سے دوسرے کی طرف متوجہ ہو جائے، لیکن ایسے انحرافات تصوری عمل میں بہت زیادہ کام انجام دیتے ہیں۔ تصوری انحراف ہمیشہ ممکن ہوتا ہے، اور اس کی وجہ یہ ہے، کہ تصورات کی روانی اس حقیقی ماحول سے آزاد ہوتی ہے جو اس کے سامنے ہوتا ہے۔ اگر ایک دوست کے معاملات پر غور کرتے ہوئے مجھے اس کتاب کا خیال آجائے جو میں نے اسے مستعار دی تھی، اور اگر یہ کتاب نینسن کی "اقصائے شمال" ہو تو یہ ممکن ہے کہ میرے خیالات بحر منجمد شمالی کے علاقوں کی طرف پرواز کر جائیں اور دوست کو بالکل نظر انداز ہی کر دیں، لیکن اور اکی سطح پر میں قطب شمالی کے خیال میں اس وقت تک مصروف نہیں ہو سکتا تھا، جب تک کہ اس تک میرے حواس کو دسترس نہ ہوتی۔

جب منحرف احیا واقع ہوتے ہیں، تو یا تو ہم پرانے سلسلۂ تصورات کو بالکل چھوڑ کر نئے سلسلے میں لگ جاتے ہیں جیسا کہ اوپر کی مثال میں ہوا، یا

یہ ہوتا ہے کہ ہم پہلے ہی سلسلے میں لگے رہتے ہیں۔ یہ پرانے تصورات کے سلسلے کو جاری رکھتے ہوئے یا تو یہ ہوتا ہے کہ ہم ان تصورات کو نظر انداز کر دیتے ہیں، جو متوازی ائتلاف سے تہییج ہوتے ہیں، یا یہ ہوتا ہے کہ ہم انھیں ضروری ترمیمات کے ساتھ اپنی تصوری تعمیر میں شامل کر کے ان سے کام لیتے ہیں۔ اسی طرح سے جب ہم سابقہ سلسلے کو چھوڑ کر، نئے سلسلے کو لیتے ہیں، تو ایسا کرتے ہوئے، قدیم سلسلے کے مواد کو باقی رکھ کر اسی سے کام لے سکتے ہیں۔ والٹر اسکاٹ کی "سرگزشت" میں ایک عبارت ہے جو سابقہ سلسلۂ تصورات میں متوازی اشارے کے شامل کر لئے جانے کی ایک عمدہ مثال ہے۔ مالی بربادی کے بعد اس کا ذہن شدت کے ساتھ ۱۱۶
ادبی محنت کے ذریعے سے روپیہ کمانے کی ضرورت پر مبذول رہا، تاکہ اس سے قرضوں کی ادائیگی کی جائے۔ یہ سوال کہ آیا اس کی تحریریں عوام میں مقبولیت حاصل کرسکیں گی اسے بہت پریشان رکھتا ہے اور وہ اپنی ڈائری میں بار بار اس کی طرف لوٹتا ہے۔

ذیل کی عبارت اس کی ایک خاص مثال ہے "وہ مصنفوں کا ذکر کرتے ہوئے کل میں نے اپنے چھ صفحے نہایت صفائی کے ساتھ ختم کئے (نوٹ) ساری رات میں سوتا رہا اور لیمپ سے تیل ٹپک کر میرے مسودے پر گرتا رہا۔ کیا یہ چکنائی اس کے قبول عام حاصل کرنے میں معاون ہوگی" یہاں پر مصنف کے اصل سلسلۂ فکر کا تعلق اپنے کام کی ترقی اور عوام میں کامیابی کی امید سے تھا۔ مسودے پر تیل کا گر جانا غیر متعلق خیال تھا۔ لیکن اسے وہ مزاحیہ انداز میں اپنی غالب دلچسپی سے متعلق کر لیتا ہے اور اس طرح سے وہ اسے تصورات کے سابقہ سلسلے میں شامل کر لیتا ہے۔ شاید تیل کی چکناہٹ سے مسودہ زیادہ آسانی سے قبولیت عام حاصل کرسکے۔ اس مثال کو میرا استعمال کرنا بھی مخالف صورت کی مثال ہے، جس میں سابقہ سلسلۂ فکر کا مواد باقی رکھا جاتا، اور اس سے دوسرے سلسلے میں کام لیا جاتا ہے جو صرف احیا کے ذریعے سے اس کی جگہ لے لیتا ہے۔ اس باب کے ایک حصے کو میں لکھ چکا تھا، کہ میں نے اسکاٹ کی سرگزشت کو پڑھنا شروع کر دیا، اور اس عبارت پر پہنچا جس کا اوپر اقتباس کیا گیا۔ مسودے پر تیل کے گرنے سے ذہن کا قبولیت عام کی طرف منتقل ہونا مجھے عجیب معلوم ہوا، اور اس سے میری توجہ نفسیاتی مباحث کی طرف منتقل

ہو گئی، اور خصوصاً اس بحث کی طرف جو میں ابھی لکھ رہا تھا۔ اس کے بعد میں نے یہ دیکھا کہ اسکاٹ کی عبارت اس طریق کی جس کے مطابق سلسلۂ تصورات ان تصورات کو شامل کر کے متغیر اور مکمل ہو سکتا ہے، جن کا انتشاری احیا ہوتا ہے، ایک خاصی سادہ مثال ہے۔

منحرف محاکات کی جن مثالوں کا میں نے اوپر حوالہ دیا ہے، وہ سلسلہ وار محاکات کی مثالیں ہیں، نہ کہ مشابہوں کے احیا کی۔ دوست کا خیال اس کتاب کے تصور کو تازہ کر دیتا ہے، جس کا نام "اقصائے شمال" ہے اور بحر منجمد شمالی کی تحقیقات کے تصور کو، اور ان تصوروں کے احیا کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے، کہ میں نے یہ کتاب اُسے مستعار دی ہے۔ کتاب اس کے مشابہ نہیں ہے اور نہ اس کے متعلق کسی شے کے۔ لیکن تعداد میں کہیں زیادہ اور نہایت ہی اہم صورتیں انتشاری احیا کی وہ ہوتی ہیں، جن میں مشابہ شے مشابہوں کا احیا کرتے ہیں۔ اسی قسم کا احیا ہمیشہ انتشاری یا منحرف ہوتا ہے، سوائے اس وقت کے جب فکر کی اصل دلچسپی واضح طور پر مشابہ چیزوں کے مجموعے یا سلسلے کی تلاش ہوتی ہے، جیسا کہ اصطفاف یا نظائر کی تلاش میں ہوتا ہے۔

عام طور پر تصوری تغیر کے لئے اہم ترین اور وافر ترین مواد مشابہوں کے احیا سے ملتا ہے۔ یہ ذہن کے سامنے ایک ہی نگاہ میں ایسی اشیاء کے لانے کا سب سے عام ذریعہ ہے، جو پہلے غیر مربوط اور ایک دوسرے سے زمان و مکان کے اعتبار سے بعید سلسلوں میں سامنے آئی تھیں۔ پس یہ روزمرہ کے بقول بین معمول کا اصل دشمن ہے، اور جن ذہنوں میں اس طرح کا تغیر اکثر ہوتا ہے، وہ اوروں کے مقابلے میں حیرت انگیز طور پر تازہ تصوری مجموعے بنا سکتے ہیں۔ خاص طور پر موازنے کے عمل کے لئے اس سے نہایت ہی کثرت سے مواد حاصل ہوتا ہے، جس کے ذریعے سے وہ خصوصیات جو مشابہ چیزوں اور حالتوں میں مشترک ہوتی ہیں، انھیں ان خصوصیات سے شعوری طور پر پہنچانا اور ممیز کیا جاتا ہے، جن میں یہ مختلف ہوتی ہیں۔ اس طرح سے یہ ادنیٰ حیوانات اور انسان کے ذہن میں ایک حد فاصل ہے، کیونکہ جیسا کہ جیمس کہتا ہے حیوانوں کے متعلق اس امر کی کوئی شہادت نہیں ملتی، کہ مشابہوں کی محاکات کے بعد موازنہ ہوتا ہو۔

جس طرح سے اس قسم کے منحرف احیا اصل سلسلۂ فکر میں شامل ہو سکتے ہیں۔ اس کے متعلق اگلے باب میں کہا جائے گا۔ یہاں پر ایک نہایت ہی سادا واقعہ کا حوالہ دینا کافی ہے، ایسے واقعہ کا جس میں مشابہت تصورات کے جاری سلسلے کی بعض خصوصیات کو واضح اور نمایاں کرتی ہے۔

تشبیہ استعارہ تمثیلی قصہ سب اس کی مثالیں ہیں۔ ... افسردگی کی ایک حالت کو بیان کرتا ہے جو اس ... اس کی بیوی کے انتقال کے بعد طاری ہوگئی تھی "مجھے اپنے ارد گرد حماقت کا ایک ... ادل چھایا ہوا معلوم ہوتا ہے گویا کہ لوگ جو کچھ کرتے یا کہتے ہیں وہ سب بے حقیقت ہے" سرگزشت میں بعد کو ایک جگہ یہ لکھا ہے "وہ آج میں اچھی طرح سے سویا، اور بیدار ... اس عجیب خواب جیسے احساس کی کوئی کیفیت نہ تھی، جس نے چند روز سے میرا ... لت اس شخص کی سی کردی تھی، جو ایسے علاقے میں حیران ہو جہاں کہر یا برف ... منظر کی ان خصوصیات کو چھپا دیا ہو، جن سے وہ اچھی طرح سے مانوس تھا" یہاں ... پر اس کا خود اپنی ذہنی کیفیت ... ایسے شخص کے مشابہ احساسات کی طرف منتقل ہوگیا ... جو ایک مانوس منظر کی خصوصیات کو کہر یا برف میں ڈھکا ہوا پاتا ہے، اور اس خیال ... ان مشا... ... کو واضح اور جلی کرنے کا کام لیا جاتا ہے جو انتشاری احیا کا باعث ... تے ہیں۔

(۱۲)

باب

تصوری عمل کا تخلیقی پہلو

تخلیق و محاکات | ذہنی عمل کا تخلیقی پہلو محاکاتی پہلو کو فرض کرتا ہے اور اس کے ۱۹۷
بغیر یہ سمجھ میں نہیں آتا۔ لیکن یہ دونوں پہلو بعینہ ایک کبھی نہیں ہوتے، اور ائتلاف ان میں سے صرف ایک کی توجیہ کے لئے کافی ہوتا ہے۔ یہ ان مجموعوں کے دوبارہ واقع ہونے کی تو توجیہ کرتا ہے، جن کا پہلے تجربہ ہو چکا ہے، لیکن نئے مجموعے بنانے کی اس سے توجیہ نہیں ہوتی۔ اس لئے تعمیری ائتلاف کی اصطلاح جسے ہیّن استعمال کرتا ہے، اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو بے معنی ہے۔ یہ کہنا (جیسا کہ وہ کہتا ہے) غلط ہے کہ ائتلاف کے ذریعے سے ذہن کو ایسی ترکیبیں یا ایسے مجموعے بنانے کی قوت حاصل ہوتی ہے جو تجربے میں آئی ہوئی چیزوں سے مختلف ہوتے ہیں۔ ائتلاف سے اعادے کی توجیہ ہوتی ہے، لیکن اس سے نئے، مجموعے کی توجیہ نہیں ہوتی، جس میں محاکاتی احضار یا تو عملِ محاکات میں یا اس کے بعد داخل ہوتا ہے اس سے اس واقعے کی توجیہ نہیں ہوتی کہ محاکاتی احضار اس نئے سیاق کو متغیر کرتا ہے یا اس سے خود متغیر ہوتا ہے جس میں یہ ضم ہو جاتا ہے۔

شیر کی حرکتوں سے میرا ذہن بلی کی حرکات کی طرف منتقل ہوتا ہے، اور میں

ان کا مقابلہ کرتا ہوں، اگر میں نے پہلے ان کی مشابہت اور فرق کو دیکھا ہے، تو یہ عمل زیادہ تر محاکات اور اعادے پر مشتمل ہو سکتا ہے، لیکن اگر یہ مقابلہ پہلی بار ہوتا ہے، تو یہ ایک نئی تخلیق ہے۔ جس کی ائتلاف سے پوری پوری توجیہ نہیں ہوتی۔ ائتلاف سے اس امر کی توجیہ تو ہوتی ہے، کہ موجودہ مسئلے میں مجھے بلی کا تصور کیوں ہوا ہے۔ لیکن خود اس سے بلی اور شیر کے مابین فرق کے احضار کی توجیہ نہیں ہوتی۔ اس احضار کی محاکات نہیں ۱۲۰
ہو سکتی، کیونکہ یہ میرے تجربے میں پہلے نہیں آیا۔ یہ مشابہتیں اور فرق پہلی بار میرے مشاہدے میں آئے ہیں۔ ان مشابہتوں اور فرقوں کا خیال، ان کی طرف توجہ کرتے وقت بلی اور شیر کے تصور سے مربوط ہو جاتا ہے۔ مگر یہ ربط یا ائتلاف نئے تجربے کا نتیجہ ہے نہ کہ اس کی علت۔

ایک اور مثال لو۔ میں مکانات سے واقفیت رکھتا ہوں، اور میں سونے سے بنی ہوئی چیزوں سے بھی واقف ہوں لیکن ابھی تک میں نے ایسے مکان کا خیال نہیں کیا، جو سونے کا بنا ہوا ہو۔ لیکن اتفاقاً میں ایک شخص کے گھر کی طرف دیکھتا ہوں جو بیحد دولتمند ہے، اور اس کے ساتھ ہی جسے اپنی دولت کے اظہار کا بھی بیحد شوق ہے۔ اس کے مکان کو دیکھ کر میں کہتا ہوں "اسمتھ کے مکان کے لئے اینٹ اور پتھر مشکل ہی سے موزوں ہیں، یہ تو سونے کا ہونا چاہئے تھا"

یہاں پر اسمتھ کے خیال سے ائتلاف کی بنا پر سونے کا خیال آتا ہے لیکن مکان کے سلسلے میں جو مجھے سونے کا خیال آتا ہے، وہ ائتلاف کی بنا پر نہیں آتا۔ یہ اس وجہ سے آتا ہے، کہ جس وقت سونے کا تصور ہو رہا تھا، اس وقت مجھے مکان سے پہلے ہی سے دلچسپی تھی، اور جس طرح سے میرے خیال میں سونا مکان سے نسبت قایم کر لیتا ہے، اس کی ائتلاف سے اور بھی کم توجیہ ہوتی ہے۔ مجھے سونے کا ڈلوں کی صورت میں سکوں کی صورت میں گھڑیوں کی زنجیروں کی صورت میں انگوٹھیوں اور زیورات کی صورت میں تجربہ ہوا ہے۔ لیکن مجھے سونے کا ایسے گھر کی شکل میں کبھی تجربہ نہیں ہوا، جو رہنے اور سونے کے کام میں آتا ہو۔ لہذا سونے کی اس شکل اور اس کے اس استعمال کے تصور کی ائتلاف کے ذریعے سے محاکات نہیں ہو سکتی۔ یہ ایک نئی ذہنی تخلیق ہے۔ یہ اس وجہ سے پیدا ہوتا ہے کہ مجھے عمارت بنانے کا جو سامان میرے سامنے ہے، اس سے ایک خاص قسم کی دلچسپی ہوتی

ہے۔ مجھے حقیقی اینٹ یا پتھر کے علاوہ اور کسی تعمیری سامان کی تلاش ہے جو اس اثر کے زیادہ مناسب ہو، جو اسمتھ اور اس کی دولت کا مجھ پر پڑا ہے جب میرے ذہن میں سونے کا خیال آتا ہے، تو میں اس سے کام لیتا ہوں اور اس کے تصور کی اس طرح سے ہئیت بدل دیتا ہوں کہ یہ اس خیال کو پورا کرے، جو ابھی دوران تکمیل میں ہے۔ سونے کا تصور میرے خیال کو متعین کر دیتا ہے، حالانکہ پہلے یہ غیر متعین تھا۔ لیکن اس کام کو انجام دیتے ہوئے، یعنی اس نئے رشتے کو حاصل کرتے ہوئے سونے کا تصور نئے اوصاف حاصل کرلیتا ہے، جو سابقہ تجربے میں نہ تھے، اور جن کی اس سے محاکات نہیں ہوسکتی۔

۱۲۱ **ترکیب کی صورتیں** نفسیاتیوں نے ذہنی تخلیق کی اشکال اور ان کے اسباب کا اس طرح سے مطالعہ نہیں کیا ہے، جس طرح سے انھوں نے محاکات کے اشکال اور اس کے اسباب کا کیا ہے۔ عام طور پر وہ ترکیب دینے اور علٰحدہ کرنے کے اعمال کا مبہم طور پر ذکر کرتے ہیں اور اس امر پر اصرار کرتے ہیں، کہ جس مواد کو ترکیب دیا جاتا ہے یا علٰحدہ کیا جاتا ہے وہ تجربۂ ماضی میں ضرور ہونا چاہئے۔ چنانچہ لاک کہتا ہے، کہ انسان کی حکومت خود اس کے فہم کی چھوٹی سی دنیا میں تقریباً ایسی ہی ہوتی ہے، جیسی کہ یہ مرئی اشیا کے بڑے عالم میں ہوتی ہے۔ وہ صرف اس مواد کو جو اس کی دسترس میں ہوتا ہے مرکب اور الگ الگ کرسکتا ہے۔

اس رائے کے خلاف پہلے تو یہ بتا دینا ضروری ہے کہ یہ غلط طور پر کل تخلیقی عمل کو تعمیری عمل کے مطابق قرار دیتی ہے۔ لیکن خالص مقابلے اور تجرید کے اعمال کے اندر صحیح معنی میں تعمیر نہیں ہوتی۔ تعمیر ہم اس وقت کرتے ہیں جب اس گھر کی تعمیر میں جس کی طرف ہم دیکھ رہے ہیں پتھر کے بجائے سونے کا تصور کرتے ہیں۔ لیکن شیر اور بلی کا مقابلہ کرتے وقت تعمیر نہیں کرتے صرف یہ ہوتا ہے کہ توجہ کبھی ایک کی طرف مرکوز ہوتی ہے، کبھی دوسرے کی طرف، تاکہ ان کے فرق اور مشابہتیں معلوم ہوجائیں۔

دوسرے یہ کہ جو مواد ترکیب پاتا ہے اس کا اور عمل ترکیب کا تقابل بہت ممکن ہے کہ گمراہ کردے۔ یہ اس واقعے کو چھپانے پر مائل ہے، کہ ترکیب کی شکلیں خود شعور کے معروضی مافیہ کا جزو ہوتی ہیں، اور ہر تعمیری عمل میں ابتدا ہم ایسی شکل سے کرتے ہیں، جو سابقہ تجربات سے حاصل ہوتی ہے۔ چنانچہ ہماری مثال میں جس طرح سے اینٹ پتھر وغیرہ یکجا

کئے گئے ہیں، وہ اس احضاری معروض کا جسے مکان کہتے ہیں، اتنا ہی جزو ہیں، جتنا کہ خود اینٹیں اور پتھر۔ جب ہم مکان کو سونے کا بنا ہوا خیال کرتے ہیں، تو ہم ترکیب کی عام ہیئت کو باقی رکھتے ہیں، اور صرف اس کے اجزا میں سے ایک کو بدل دیتے ہیں۔

مقابلہ اور تجرید۔ یہ تو بتا چکے ہیں کہ تخلیقی عمل کی دو قسمیں ہوتی ہیں۔ پہلی قسم میں توجہ خاص طریق پر عمل کرتی ہے، جیسا کہ مقابلے میں ہوتا ہے۔ دوسری قسم میں دیے ہوئے ساز و سامان میں سے ترکیب کی مقررہ ہیئت یا اضافتی تجویز کے بموجب نسبتۃً ایک نئی شے تعمیر پا جاتی ہے۔

مقابلے کرتے وقت توجہ کے مجموعی معروض میں وہ دونوں چیزیں داخل ہوتی ہیں، جن کا مقابلہ کیا جا رہا ہے۔ باری باری سے ان میں سے ہر ایک کو مرکز توجہ میں لایا جاتا ہے، اور یہ کوشش کی جاتی ہے، کہ دوسری چیز کی طرف توجہ کو مرکوز کرتے وقت پہلی بھی
۱۲۲ نظر کے سامنے رہے، تاکہ ذہنی طور پر ان کو برابر رکھا جا سکے۔ نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ مشابہت اور فرق کے علائق پیدا ہو جاتے ہیں، اور جن امور میں مشابہت ہوتی ہے، ان میں اور اختلافی امور میں زیادہ سے زیادہ صحت کے ساتھ امتیاز ہو جاتا ہے۔

مشترک خصوصیات کو مخالف خصوصیات سے ممیز کرنے کے اس عمل کو اس وقت تجرید کہتے ہیں جب اختلاف کسی خاص جنسی قسم کے نوعی تغیر پر مشتمل ہوتا ہے۔ قایم الزاویہ اور منفرج الزاویہ مثلث ہونے کے اعتبار سے مشابہ ہوتے ہیں، لیکن ان کے مثلث ہونے کے طریقے مختلف ہیں۔ مثلث ہونے کی عام خصوصیت، اور اس کے مختلف مثلثوں میں نوعی تغیرات میں امتیاز کرنا تجرید ہے۔ تجرید میں مقابلے کے عمل میں بھی ہوتی ہیں، اور زبان کے استعمال میں بھی، جیسا کہ آئندہ چل کر معلوم ہوگا۔

مقابلہ دراصل ایک تخلیقی عمل ہے، کیونکہ فطرت جنسی اس وقت تک سمجھ میں نہیں آتی، جب تک کہ اس کا اس نوعی تعین سے امتیاز نہیں ہو جاتا، جس کی تہ میں یہ مضمر ہوتی ہے۔ مثلثوں کا وقوف کرنے اور ان کے مثلث ہونے کے واقعے کے وقوف کرنے میں فرق ہے۔ یہ اس وقت تک شعور کے سامنے نہیں آتا، جبتک کہ مثلث کی مختلف قسموں کی عام صفت میں اور ان کے نوعی فرقوں میں امتیاز نہیں ہو جاتا۔

اسی طرح سے تین پتھروں کے یا دروازے پر تین دستکوں کے مجموعے سے واقف ہونا اس علم کے بغیر ممکن ہے کہ ان کی تعداد تین ہے۔ تین کی تعداد سے واقف ہونے کے لئے یہ ضروری ہے، کہ تین ہونے کی صفت کو، جو تین پتھروں یا دروازے پر کی تین دستکوں یا قیاس کی تین حدوں میں عام ہے، نوعی فرقوں سے ممیز کیا جائے۔

یہ کہا جاسکتا ہے کہ تجرید کے واقع ہونے سے پہلے ہم تجریدی خصوصیت سے باطنی طور پر واقف ہوتے ہیں شعور کے لئے کسی شئے کا باطنی فہم اس کے ظاہری فہم کے مساوی نہیں ہوتا۔ انتزاع سے جو فرق ہوتا ہے، اسے محض ترک پر مشتمل سمجھنا بہت بڑی غلطی ہے، یعنی کسی خاص مثلث کی خاص خصوصیات کو ترک کر دینا، تاکہ صرف اس کی مثلثی نوعیت کی طرف توجہ ہو۔ کیونکہ اول تو لفظِ ترک سے محض نظر انداز کر دینے کا خیال پیدا ہوتا ہے، لیکن یہ صرف اس وقت ممکن ہوتا ہے، جب پہلے تجرید ہو چکتی ہے۔ شروع میں محض نظر انداز کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی، بلکہ خصوصیت جنسی اور خصوصیت نوعی ۱۲۳
کے مابین واضح امتیاز کی ضرورت ہوتی ہے۔ لفظِ ترک ایک اور اعتبار سے بھی گمراہ کن ہے۔ اس سے یہ مترشح ہوتا ہے، کہ تجریدی خصوصیت اس سے پہلے کہ اور خصوصیات کو ترک کیا جائے، شعور کے سامنے پہلے سے موجود ہوتی ہے۔ لیکن تجرید سے پہلے یہ نام نہاد بقیہ شعور کے لئے اسی طرح موجود نہیں ہوتا جس طرح سے سنگ مرمر کے ٹکڑے میں سنگ تراش کے چھینی کے ذریعے سے ذرا ذرا سے ٹکڑوں کے خارج کرنے سے پہلے مجسمے کا وجود نہیں ہوتا۔

یہ بھی جان لینا چاہئے، کہ نوعی تعینات سے ہم اس وقت تک واقف نہیں ہوتے جب تک ہم فطرتِ جنسی سے واقف نہیں ہو جاتے۔ یہ دونوں وقوف ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں۔ تمھارے لئے کسی شکل کو کسی قسم کے مثلث کی حیثیت سے پہچاننے کے لئے یہ ضروری ہے کہ تمھیں اس عام خصوصیت کا علم ہو جو تمام مختلف مثلثوں میں پائی جاتی ہے۔

تصوری تعمیر کی قسمیں

یہ دعویٰ تو نہیں کر سکتا کہ میں تصوری تعمیر کی مختلف اقسام کا جامع بیان پیش کر سکتا ہوں۔ اس موضوع پر ابھی تک

نفسیاتیوں نے بہت کم توجہ کی ہے۔ یہاں تعمیر کی دو ایک بڑی قسموں کا مختصراً ذکر کر دینا کافی ہے۔

ترکیب یا اضافی خاکے کی ایک خاص شکل سے ابتدا کر کے ہم اسے نئے موضوع کی طرف منتقل کر سکتے ہیں۔ مثلاً غزل کہتے وقت غزل کی عام ساخت نئے الفاظ کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، تمام ادبی نقلیں، وہ شعوری ہوں یا غیر شعوری اس عنوان کے تحت آتی ہیں۔ ایک مصنف دور الزبتھ کے ادب سے متاثر ہو کر ممکن ہے، کہ سانٹ پر سانٹ لکھتا جائے، اور یہ وزن محاورے اور مواد کی ترتیب کے اعتبار سے قطعی طور پر شیکسپیر کے مشابہ ہوں۔ باایں ہمہ یہ ممکن ہے کہ ایک مخصوص ترکیب یا جملہ بھی ایسا نہ ہو، جو شیکسپیئر سے لیا گیا ہو، بلکہ ممکن ہے کہ مصنف کو اس امر کا احساس تک نہ ہو کہ وہ تقلید کر رہا ہے۔

بعض اوقات ذہن کے سامنے ارادۃً ایک نمونہ رکھا جاتا ہے۔ مثلاً میں اس وزن کی نقل لاش جری کی گھر پر لائیے ایں مصرعہ میں کر سکتا ہوں "پھر سب اٹھے اور چلے" اسکاٹ اور ورڈسورتھ کی جو مضحکہ خیز نقلیں Rejected Addresses میں کی گئی ہیں ان میں وزن اور لہجے کی خصوصیات ہی کو نہیں بلکہ خیال اور انداز بیان
کو بھی نئے اور مضحکہ خیز حد تک غیر موزوں مواد کی طرف منتقل کر دیا گیا۔ کامٹ نے اپنی ۱۲۴
اثباتی مملکت کے لئے جو نظام سیاست تعمیر کیا تھا، وہ بڑے پیمانے پر صوری انتقال کی ایک مثال ہے۔ اثباتی مملکت کو رومن کیتھولک کلیسا کی صوری تمثیل پر قایم کیا گیا ہے۔ غالباً کامٹ کے ذہن میں یہ منتقلی کم و بیش غیر شعوری طور پر ہوئی ہو گی جو شخص صوری منطق کے ضابطوں اور استدلال کے طریقوں میں غرق ہوتا ہے، وہ غیر محسوس طور پر انھیں ہر قسم کے مبحث پر عاید کر دیتا ہے۔ علم طبیعی کا طالب علم نفسیات کی طرف متوجہ ہوتے وقت بہت ممکن ہے، کہ ذہنی عمل کے واقعات کو میکانیکی خاکے میں ٹھونسنے کی کوشش کرے۔

اس میں شک نہیں کہ ترکیب کی ہر صورت کا ہر قسم کے مواد پر اضافہ کرنا ممکن نہیں مثلاً ہم خوشبوؤں یا رنگوں کا مسدس تیار نہیں کر سکتے، بلکہ صرف بامعنی آوازوں سے تیار کر سکتے ہیں۔ جہاں انتقال ممکن بھی ہوتا ہے، وہاں بھی ممکن

ہے، کہ یہ کم و بیش ناقص ہو۔ لاطینی مسدس کی صورت انگریزی مسدس میں بہت ہی ناقص طور پر باقی رہ گئی ہے، کیونکہ اس میں مقدار کی جگہ "تاکید" لے لیتی ہے۔ علاوہ اس کے نئے مواد کے لئے ممکن ہے کہ کم و بیش ترمیم کی ضرورت ہو۔ جس میں حذف اور اضافے داخل ہیں، اور اس کے بعد یہ کہیں اضافی خاکے میں بیٹھ سکے۔ اس کی ایک نہایت ہی سادا مثال قافیے یا ضلع کے لئے لفظوں کے تلفظ کے بدل دینے کی ہے۔ ذہنی عمل کے واقعات کو میکانیکی علائق کے خاکے میں بٹھالنے کی کوشش بہت ممکن ہے کہ سخت فروگزاشتوں اور غلطیوں کا باعث ہو۔ یہی بات کیڑوں مکوڑوں مثلاً شہد کی مکھیوں یا چیونٹیوں کے اجتماعوں کی انسانی معاشرے کی تمثیل پر ترجمانی کرلنے کی کسی نسبتہً مکمل کوشش کے متعلق، بھی صحیح ہے۔

دوسری قسم میں وہ صورتیں ہیں جن میں نقطۂ انحراف ایک خاص قسم کی ترکیب کے ساتھ ایک دیا ہوا کل ہوتا ہے، اور تعمیر اُن جزوی بدلات میں سے جو اس کی ساخت میں داخل ہوتی ہیں، ایک یا زائد مدوں کی تبدیلی پر مشتمل ہوتی ہے۔ اس کی تشریح ہماری سابقہ مثال سے ہوتی ہے، جس میں اینٹوں اور پتھروں کی جگہ ذہن نے تعمیر مکان کے سامان کی حیثیت سے سولنے کو دی تھی۔ اس کی اور سادہ مثالیں یہ ہوسکتی ہیں، ذہن میں سفید کوے کا تصور کرنا، یا بغیر رنگے ہوئے کمرے کی نسبت یہ تصور کرنا کہ یہ رنگنے کے بعد کیسا دکھائی دے گا۔ بعض اوقات مجوزہ تبدیلی ممکن ہے، اس کل کی دوسری خصوصیات کے لحاظ سے جس سے ہمیں بحث ہے، غیر مناسب یا ناممکن معلوم ہو۔ یہ دشواری ذہنی طور پر ان خصوصیات میں ترمیم کرلنے یا یہ فرض لینے سے دور ہوسکتی ہے، کہ ان میں مناسب تبدیلی ہوگئی ہے قطع نظر اس کے کہ کس طرح سے
۱۲۸ ہوئی ہے۔ یا یہ ہوسکتا ہے کہ ہم امور اختلافی کی طرف توجہ کرلنے سے انکار کریں لیکن اگر ہمیں ان سے بھی دلچسپی ہے، اور ان کے غیر مبدل رکھنے سے بھی، تو تعمیر ناکام ہوجاتی ہے۔ ہم ریت کی رسی کا خیال کرسکتے ہیں، لیکن اس کی ساخت کو پیش نظر رکھتے ہوئے یہ فرض نہیں کرسکتے کہ یہ کسی بھاری وزن کو سہار سکتی ہے۔ لیکن اگر اس کے بنانے کے کام کو شیطان سے منسوب کردیں تو پھر یہ خاص طرح سے کام دے جائے گی۔

تیسری قسم کی تعمیر میں شروع میں ایک کُل کا جزو دیا ہوا ہوتا ہے لیکن باقی

شروع میں غیر متعین ہوتا ہے، اور کم و بیش ترکیب کی مقررہ تجویز کے مطابق اس کو پورا کرنا ہوتا ہے۔ اس کی ایک معروف مثال یہ ہے کہ ایک شخص ایک افسانے کو شروع کرتا ہے، اور دوسرا اس کو ختم کرتا ہے، جس طرح سے کہ ڈکی کالنس نے اڈون ڈرڈ کو ختم کیا ہے۔ اس کی ایک مثال مسودے میں چھوٹی ہوئی عکجوں کا پُر کرنا ہے، یا مسودے میں ایسے مقامات پر مضمون کا ملانا ہے، جہاں اس کے بعض حصے مٹ گئے ہوں۔ اسی عنوان کے تحت ایسی حالت میں غیر معلوم نوع کے حیوان کی ہڈیوں کے ڈھانچے کا جوڑنا ہے، جہاں معطیات صرف چند ہڈیاں اور عام تشریحی تمثیلیں ہوں۔

سلسلہ واری ترتیب ایسی اضافی شکل ہے، جو اس قسم کی تعمیر کے لئے خاص طور پر موزوں ہے۔ یہ دراصل وساطت یا درمیان کی نسبتوں سے بنتی ہے۔ مثلاً ب کی نسبت یہ کہا جائے کہ یہ ایک اعتبار سے، ا اور ج کے وسط میں ہے، کیونکہ یہ اس اعتبار سے ان میں سے ہر ایک سے اس سے زیادہ مشابہ ہے، جتنے وہ ایک دوسرے سے مشابہ ہیں۔ خط پر ایک نقطہ دو اور نقطوں کے درمیان ہے اور یہ ان دونوں نقطوں سے اس سے زیادہ قریب ہوتا ہے، جتنے کہ وہ اس سے ہوتے ہیں۔ ایک خاکستری رنگ کو اس سے ہلکے اور گہرے خاکستری رنگوں کے درمیان وسطی کہا جاتا ہے، پہلے کے مقابلے میں یہ زیادہ ہلکا اور دوسرے کے مقابلے میں زیادہ گہرا ہوتا ہے۔ اگر اس طرح سے ب ا اور ج کے وسط میں ہو، اور اگر ج ب اور د کے وسط میں ہو، اور د ج اور ہ کے وسط میں ہو، تو ا ب ج د ہ ایک باترتیب سلسلہ ہے۔ اب اگر ایسے سلسلے کا ایک جزو مذکور ہو، جس سے ہم اس کی بناوٹ کے طرز کو دریافت کرسکیں، تو ہم ہمیشہ اس کو مسلسل خیال کرسکتے ہیں، اور سلسلے کو کم و بیش متعین تفصیل کے ساتھ ملا بھی سکتے ہیں۔ اگر اس سلسلے کے درمیان رخنے ہوں تو ہم ان رخنوں کو معلوم کرلیتے ہیں، اور بعض اوقات ہم انھیں کم و بیش صحت کے ساتھ پر کرسکتے ہیں۔ خاکستری رنگوں کے ایک مرتب سلسلے کے اندر ہر رنگ اپنے سے پہلے کے مقابلے میں کسی قدر زیادہ گہرا ہوتا ہے لیکن اچانک ایسا خاکستری آسکتا ہے، جو اس سے بہت زیادہ گہرا ہو جتنا کہ سلسلے کی صورت طالب تھی

اس وقت ہمیں ایک عدم تسلسل کا احساس ہوتا ہے، اور اپنے اچھے یا برے استبصاری
ہونے کے لحاظ سے ہم ذہنی طور پر درمیانی رنگوں کو کم و بیش صحت کے ساتھ مہیا کر لیتے ۱۱۶
ہیں۔ اور ممکن ہے کہ جس شخص کی استبصاری قوت بہت ہی ناقص ہو وہ اس کو مہیا
کر ہی نہ سکے۔

ایسے سلسلے میں جس میں خطوط کا طول کسی مقررہ نسبت سے گھٹتا جاتا ہے رخنوں کو پر کرنے کا عمل ہم میں سے اکثر کے لئے بہت زیادہ آسان ہوگا اور وہ اسے صحت کے ساتھ انجام دے سکیں گے۔ جہاں ہم کو عددی سلسلوں سے بحث ہوتی ہے، وہاں ہیئت بدلنے کا وہ عمل جس سے کسی ایک ہندسے سے اس کے بعد والے ہندسے کی طرف تغیر ہوتا ہے کلیۃً ہمارے اختیار میں ہوتا ہے۔ لہٰذا ہم ایسے سلسلوں کو جاری رکھ سکتے ہیں، یا ان کے کامل صحت کے ساتھ رخنے پر کر سکتے ہیں۔ اگر ہمیں ۱، ۲، ۴، ۸، ۱۶، کا سلسلہ دیا جائے، تو ہم اسے انتہا تک جاری رکھ سکتے ہیں۔

ذہنی تعمیر کی ایک اور عمدہ مثال جو سلسلہ واری ترتیب پر مبنی ہے حیاتیاتی ترقی میں گم شدہ کڑیوں کی تلاش سے دستیاب ہوتی ہے۔ ارضیاتی آثار کے ناقص ہونے کی وجہ سے حیوانی زندگی کی اشکال کے تسلسل میں بظاہر رخنے معلوم ہوتے ہیں۔ لیکن حیاتیاتی کسی حد تک اپنے ذہن میں ان رخنوں کو پر کر سکتا ہے اور بعد کے انکشافات سے بعض اوقات اس کے قیاسوں کی تصدیق ہو جاتی ہے۔

مشابہوں کا احیا تصوری تعمیر کے متعین کرنے کی حیثیت سے۔

ایک چھوٹے بچے کو کھڑکی میں ایک مری ہوئی مکھی پڑی ہوئی ملتی ہے، وہ اس کی طرف حیرت سے دیکھتا ہے۔ وہ اسے اٹھا لیتا ہے اور کھڑکی کے شیشے پر پھیرتا ہے، اور انتہائی کوشش کرتا ہے، کہ یہ اسی طرح چلنے لگے، جس طرح اس نے زندہ مکھیوں کو چلتے ہوئے دیکھا ہے۔ بچے کے ذہن میں اس وقت کونسی چیز واقع ہوئی ہے۔ اول تو مردہ مکھی کو دیکھ کر زندہ مکھی کے شیشے پر چلنے کا تصور تازہ ہو گیا۔ یہ محض مشابہوں کا احیا ہے۔ دوسرے خود مردہ مکھی کا تصوری طور پر شیشے پر چلتے ہوئے استحضار کیا جاتا ہے۔ یہ ایک تصوری تعمیر ہے، جو مشابہوں کے احیا پر مبنی ہے۔ مردہ مکھی

کی ہئیت کو تصور میں بدل دیا جاتا ہے تاکہ یہ زندہ مکھی کے مشابہ ہو جائے۔ تیسرے بچہ اپنے عمل سے جہاں تک ہو سکتا ہے، اس تصور کو عمل میں لانے کی کوشش کرتا ہے اور اس طرح سے اپنی تصوری تعمیر میں وضاحت اور صفائی پیدا کرتا ہے۔

یہ مثال اس اعتبار سے معیاری ہے کہ ان تمام تصوری تعمیروں میں جو اپنا اشارہ محرک مشابہوں کے احیا سے حاصل کرتی ہیں اسی امر کی کوشش کی جاتی ہے، کہ مشابہت کو نئے نقاط پر وسعت دے کر اسے مکمل بنایا جائے۔ ۱۲۷

پھر یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر بچہ مکھی کے از خود حرکت نہ کرنے پر غور کرتا رہے، تو وہ تصوری طور پر اس کو شیشے پر چلتا ہوا فرض کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکتا۔ اس کے شیشے پر حرکت کرنے سے سب سے زیادہ مشابہ صورت یہ ہو سکتی ہے کہ وہ یہ تصور کرے کہ کوئی اسے شیشے پر حرکت دے رہا ہے جس طرح سے کہ وہ خود عملاً اس کو حرکت دیتا ہے۔ اس سے بھی وہ بات ظاہر ہوتی ہے، جو ایسی تعمیروں میں عام ہوتی ہے۔ مشابہتی تبدیلی فرقوں کی بنا پر ہوتی ہے، اور فرق ہی اس کی ترمیم و اصلاح کا باعث ہوتے ہیں۔ جس حد تک کہ یہ ذہن میں باقی رہتے ہیں اور عمل میں شناخت ہوتے ہیں۔ اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ بالکل ہی مشابہ خصوصیات پیدا نہیں ہوتیں، بلکہ ایسی خصوصیات پیدا ہوتی ہیں، جو جہاں تک کہ حالات اجازت دیتے ہیں، ایک دوسرے کے مطابق ہوتی ہیں۔ ہم دیکھتے ہیں لرا کے مطابق ہے، اور ہم ذہنی طور پر ب مہیا کر لیتے ہیں جو ب کے مطابق ہوتی ہے۔

اوپر کی مثال میں بچے کے ذہن میں جو کچھ ہوتا ہے، وہ غالباً صرف رقص تصورات ہوتا ہے۔ لہٰذا وہ شے زیر بحث کی حقیقی خصوصیات کو اپنی مرضی کے مطابق نظر انداز کر سکتا ہے۔ اس لئے اس کے تصورات آزادی کے ساتھ جاری رہتے ہیں وہ مردہ مکھی کو زندہ اور از خود شیشے پر رینگتا ہوا فرض کر سکتا ہے جب ہم اپنے تصور کی باگ کو ڈھیلا چھوڑ دیتے ہیں تو اس قسم کی آزادی ممکن ہوتی ہے۔ جب ہم اشیا کے متعلق اس طرح سے خیال کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جس طرح سے کہ یہ در اصل ہیں۔ یا جب ہم عملی غایتوں کے لئے وسائل تجویز کرنے میں مصروف ہوتے ہیں، تو صورت حال مختلف ہوتی ہے۔ ایسی ذہنی حالتوں میں ہم خود کو اُس اقتدار کے تابع

کر دیتے ہیں، جو معروض کی ماہیئت سے پیدا ہوتا ہے، اس لئے ہم ان تصوری تعمیروں کو رد کرنے یا ان میں رد و بدل کرنے پر مجبور ہوتے ہیں، جو اس چیز کے معارض ہوتی ہیں، جسے ہم حقیقی سمجھتے ہیں۔

غایتوں کے لئے وسائل کے تجویز کرتے وقت فکر کو دلچسپی اس امر سے ہوتی ہے، کہ تبدیلیوں کے ایک ایسے سلسلے کا تصور کرے جن کا عمل میں لانا ہمارے اختیار میں ہو، اور جو ایسی بھی ہوں کہ درحقیقت عمل میں آنے کے بعد وہ مطلوبہ نتیجے کی طرف لے جائیں۔ ہمیں ایک تصوری پل کی ضرورت ہوتی ہے، جو ہمارے وزن کو اس وقت فی الحقیقت سہار سکے، جب ہم اپنی تجویز کو عملی جامہ پہنا کر اس پر سے گزرنے کی کوشش کریں۔

اس قسم کی تصوری تعمیر میں مشابہوں کا احیا بہت ہی اہم کام انجام دیتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک شخص کو کاغذ ایک پرزہ بہت بلندی پر پھینکنے کی ضرورت ہے۔ اس سے بہت پہلے کہ کاغذ منزل مقصود کو پہنچے یہ ہوا میں اڑتا ہوا الٹ آتا ہے۔ صرف یہی نہیں ہوتا کہ جب وہ اسے پھینکتا ہے، تو یہ آہستہ آہستہ واپس آجاتا ہے۔ بلکہ وہ اسے ایسا ہی کرتے ہوئے خیال کرنے پر مجبور ہوتا ہے، جب وہ اپنے آپ کو تصور میں پھینکتا ہوا فرض کرتا ہے۔ وہ اپنا مقصد نہ تو حقیقت میں حاصل کر سکتا ہے اور نہ تصور میں۔

لیکن اس مسئلے پر غور کرتے وقت اس کا ذہن پتھر پھینکنے کی مشابہ صورت کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو آسانی کے ساتھ اتنی بلندی پر یا موجودہ نشانے سے بھی زیادہ بلندی پر پتھر پھینکتا ہوا فرض کر سکتا ہے۔ اگر وہ ذہنی طور پر کاغذ کی صورت پتھر کی صورت کے مماثل بنا سکے، تو اس کی دشواری حل ہو جائے۔ یعنی اگر وہ کاغذ میں ایسی تبدیلی پیدا کرنے کا خیال کر سکے جس کا پیدا کرنا اس کی قوت میں ہو، جو عملی طور پر جہاں تک پھینکنے کے عمل کا تعلق ہے، اسے پتھر کے مماثل بنا دے۔ لیکن اپنے تجربۂ ماضی میں اس نے کاغذ کو چیزوں کے گرد لپیٹا ہے، اور یہ پایا ہے کہ استعمال کی اغراض سے اس وقت کاغذ درحقیقت اس شے کا جزو بن جاتا ہے، جس کے گرد اسے لپیٹا جاتا ہے۔ اس کے بعد وہ ذہنی طور پر موجودہ ۱۲۸

کاغذ اور پتھر کے واقعے کو ان صورتوں کے مماثل بنانے کی کوشش کرتا ہے، جو اسے یاد ہیں۔ اسے کاغذ کو پتھر کے گرد لپیٹنے کا خیال آتا ہے، اور پھر وہ اپنے آپ کو ان دونوں کو پھینکتا ہوا تصور کرتا ہے، اب اس کی تصوری تعمیر آزادی کے ساتھ اپنے مقصد کی طرف حرکت کرتی ہے۔ حقیقی حالات اور مطلوبہ نتیجے کے مابین ایک تصوری پُل بن گیا ہے۔ اس کے ہاتھ ایک تجویز آگئی ہے جسے وہ عمل میں لاتا ہے۔

شاید اسے پھر ناکامی ہوتی ہے، اور ناکامی کی وجہ یہ نہیں ہوئی کہ وہ پتھر کو کافی دور تک اونچا نہیں پھینک سکتا، بلکہ یہ ہوتی ہے کہ وہ کافی صحت کے ساتھ اس کو نشانے پر نہیں پھینک سکتا۔ اب اسے نئی تصوری تعمیر میں مصروف ہونا پڑتا ہے۔ ممکن ہے اسے کمان سے تیر پھینکنے کا خیال آجائے، اور اب وہ اپنے کاغذ کو تیر سے باندھ دے اور اس طرح سے فاصلے اور نشانے کی صحت دونوں حاصل ہو جاتے ہیں، اور وہ آخر کار کامیاب ہو جاتا ہے۔

تصوری تعمیر کی مثال خالص علمی مشغلے میں بھی مل سکتی ہے، جو عملی تدبیر سے مختلف ہوتا ہے۔ اور اس کی صورت یہ ہے، کہ ہم اس مسئلے کا عکس فرض کریں، جس پر ہم اب تک غور کر رہے تھے۔ فرض کرو کہ کاغذ کا کامیابی کے ساتھ پھینکنا فکر کے لئے نقطۂ آغاز ہے۔ اور مسئلہ یہ ہے کہ یہ دریافت کیا جائے کہ ایسا کس طرح سے کیا گیا ہے۔

یہ ایسے سلسلۂ فکر کی طرف لے جا سکتا ہے، جو اس سلسلۂ فکر کے مماثل ہے، جس سے ابتدائی تدبیر حاصل ہوئی تھی، جسے ہم اوپر بیان کر چکے ہیں۔ اس مثال میں جس واقعے کی توجیہ کرنی ہے وہ انسانی عامل کے ذریعے سے وقوع میں آیا ہے۔ لیکن جب ہمیں فطری مظاہر سے بحث ہوتی ہے تو اس میں ذہنی اعمال دراصل انھی اعمال کے مماثل ہوتے ہیں۔ ہمیں دنیا کی ساخت کی نسبت جو کچھ علم ہے، وہ درحقیقت زیادہ تر ان تجربات پر مبنی ہے، جو عملی فعلیت کے دوران میں حاصل ہوئے ہیں۔

اس موضوع پر مزید گفتگو ایسے اعمال کی نفسیات کی تحقیق کی طرف لے جائیگی
۱۲۹ جن پر منطق مختلف نقطۂ نظر سے، انتاج بذریعۂ تمثیل، استقراء، تدوین مفروضات

وغیرہ کے عنوانات کے تحت بحث کرتی ہے۔ یہ بحث ہمیں بہت دور لے جائے گی۔ لیکن ذہنی تعمیر کی وہ اشکال و شرائط جس سے اس بات میں بحث کی گئی ہے، گو وہ کتنی ہی نامکمل کیوں نہ ہوں، اسی قسم کے منطقی اعمال کی بنیاد ہوتے ہیں۔

تصوری عمل کی تعقلی نوعیت

تعقل جزوی کو چھوڑ کر کلی کے خیال کرنے پر مشتمل ہے یہ ہم پہلے ہی بتا چکے ہیں، کہ یہ متقابلے اور تجرید کے عملوں میں ہوتا ہے، اب ہمیں یہ بتانا ہے کہ تصوری عمل عام طور پر اپنی فطرت کے اعتبار سے تعقلی ہوتا ہے، تصوری استحضار ہمیشہ کلیات کا ہوتا ہے اور جزئیات کا صرف ایسی مثالوں کی حیثیت سے ہوتا ہے جس میں کلیات کو جزوی بنا لیا جاتا ہے۔

کلی دو قسم کے ہوتے ہیں، عام یا حصری اور مجموعی یا جیسا کہ بعض اوقات کہا جاتا ہے مقرون۔ جنس یا کسی ایسی شئے کا تصور جو جنس سے متعلق ہو، اس کا تعلق عام یا حصری کلی سے ہے عام کا خیال کرنا ایسی مشترک خصوصیات کے مماثل ہے، جن کا متعدد جزوی امثلہ میں اعادہ ہوا ہے، یا اعادہ ہو سکتا ہے۔ جب ہم جنس کی حیثیت سے گھوڑے کا خیال کرتے ہیں، تو ہم ان کی بعض خصوصیات کا خیال کرتے ہیں مثلاً ایک خاص قسم کی شکل، ایک خاص قسم کی تشریحی ساخت، جو سب گھوڑوں میں پائی جاتی ہے۔ جب ہم ایک حیوان کا گھوڑے کی حیثیت سے خیال کرتے ہیں، تو ہم اس کا ایک جزوی مثال کی حیثیت سے خیال کرتے ہیں، جس میں یہ عام خصوصیات پائی جاتی ہیں۔

مجموعی کلی ایک قسم کی ترکیب یا اضافی تجویز کی مرکب وحدت ہوتی ہے۔ جس کا ان جزوی تفصیلات سے علٰحدہ خیال کیا جاتا ہے جن میں یہ باہمی ربط قایم کرتا ہے۔ اس وقت اسکی مثال ہمارا وہ ریاضیاتی تعقل ہو سکتا ہے، جو ہمیں کسی ریاضیانی سلسلے سے اس عمل تغیر کے سمجھ لینے کے بعد ہوتا ہے، جو ایک حد سے آئندہ حد کی جانب ہوتا ہے۔ مثلاً ۱، ۲، ۴، ۸، ۱۶، ... ان کے سلسلے کو لو۔ سلسلے کا مجموعی تعقل ہمیں اس وقت ہوتا ہے، جب ہم اس کو اس حد تک سمجھ جاتے ہیں، کہ ہمیں ایک حد سے دوسری حد کی طرف قانون تغیر کا پتا چل جاتا ہے۔ ربط کی اس عام شکل کا ان جزوی حدود سے علٰحدہ خیال کیا جاتا ہے، جن کا ہم نے پتا چلا لیا ہے یا پتا چلاتے جائیں۔

۱۴۰ مکان وزماں مجموعی کلی ہیں۔ جزوی مکان مکان کے اجزا ہیں۔ یہ محض جنسی تصور کی مثالیں نہیں ہیں۔ یہ ایک مسلسل وحدت کے اندر مرکب ہیں جس کا اس کے الگ الگ حصوں سے علیحدہ خیال کیا جا سکتا ہے۔

اسی طرح سے ایک شخص یا شئے مجموعی کلی ہوتی ہے جب ہم جان جونس کا خیال کرتے ہیں، تو محض کسی خاص لمحے میں اس کی خاص حالت کا خیال نہیں کرتے، بلکہ اس کی مختلف تدریجی حالتوں اعمال وافعال اور جسمانی اور ذہنی علائق کی باضابطہ وحدت کا خیال کرتے ہیں، اس باضابطہ وحدت میں، جن حالتوں اعمال وافعال اور علائق کا دخل ہے ان سب کو ہم جان جونس کے انفرادی وجود کے متعلق خیال کرتے ہیں اگرچہ ہمیں یہ نہ معلوم ہو کہ وہ کیا ہیں۔

یہ ظاہر ہے کہ تصوری تعمیر تعقلی عمل ہونا چاہیے۔ وہ نسبتہً جدید نتائج، جن کو یہ پیدا کرتی ہے، رفتہ رفتہ ادراکی تجربے کی حقیقی تفصیل کی، جزئی خصوصیات اور پہلوؤں کے، نئی نئی طرح سے دوبارہ ترکیب پانے سے بنتے ہیں۔ یہ الفاظ دیگر یہ کلیات کی ایسی ترکیب ہے، جن میں سے ہر ایک کوئی اور ایسی خصوصیت بیان کرتا ہے، جس کو دوسروں نے غیر متعین چھوڑ دیا تھا۔ تصوری تعمیر کے عمل میں ہم اسی طرح سے ادراکی تجربے کے کل مافیہ کو استعمال نہیں کر سکتے جس طرح سے معمار اپنی اغراض کے لئے پتھر کو اس حالت میں استعمال نہیں کر سکتا جس حالت میں کہ یہ چٹانوں میں پایا جاتا ہے۔ دونوں صورتوں میں یکجا کرنے سے پہلے ٹکڑے ٹکڑے کرنا ضروری ہوتا ہے۔

ادراکی تجربے کے مافیہ کے ٹکڑے ٹکڑے کرنا، اور اس کے جزوی پہلوؤں کو علیحدہ علیحدہ کرنا تعقلی تحلیل کہلاتا ہے۔ تعمیر جدید کو تعقلی ترکیب کہہ سکتے ہیں دونوں عمل ایک ساتھ گہرے تعلق کے ساتھ چلتے ہیں۔ یہی نہیں کہ ترکیب تحلیل پر مبنی ہوتی ہے بلکہ نسبتہً نئی تعمیر سے مزید تعقلی امتیازات بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ یکجا کرنے کے عمل سے ٹکڑے ٹکڑے کرنے کے عمل کی تحریک بھی ہوتی ہے، اور اس کا تعین بھی۔ تعقلی تحلیل اور ترکیب کا شاندار آلہ زبان ہے، اور ہمیں اس کی ماہیت کا اس وقت بہتر علم ہو جائے گا جب ہم اس موضوع پر تیرھویں باب میں بحث کریں گے۔

تصوری تعمیر میں جس مواد کو ترکیب دیا جاتا ہے وہ عام یا جزوی قسم کے کلیات کا ہوتا ہے۔ مجموعی کُل کا خاص کام یہ ہے کہ ہمارے لئے ترکیب کے واسطے ایک تجویز یا اصول رہبر فراہم کرلے۔ تعمیری عمل کی زیادہ پیچیدہ اور اہم قسموں میں، ۱۳۱
جیسی کہ ہم نے پہلے بیان کی ہیں، ابتدا ایک قسم کی ترکیب یا اضافی تجویز سے کی جاتی ہے اور اس کے بعد تدریجی تعین کے ذریعے سے ہم تفصیلات کو پُر کرتے ہیں۔

صرف تعمیری اعمال ہی کلیات سے بحث نہیں کرتے۔ یہ بات تصوری استحضار کے متعلق عام طور پر صحیح ہے۔ یہ اس صورت میں بھی صحیح ہوتی ہے، جب ہم اپنی گزشتہ تاریخ میں سے واقعات کے کسی جزوی سلسلے کو یاد کرتے ہیں، جہاں ہماری غرض گزشتہ ادراکی تجربے کا محض اعادہ ہوتی ہے، اور ہم اس کی ہیئت نہیں بدلتے۔ فراموشی اور خصوصاً ذہنی مخیلے کی پریشان اور غیر واضح نوعیت اعادہ کو جزوی اور غیر متعین بنادینے کیلئے کافی ہے۔ اس کے علاوہ احیا کا مدار سابقہ توجہ پر ہے۔ حقیقی تجربے کے زیادہ تر ہم صرف ان جزوی پہلوؤں کی محاکات کرتے ہیں، جن کی طرف ہم نے تجربے کے وقت غور کیا تھا۔ جن خصوصیات کا ہم اعادہ کرتے ہیں وہ اس حقیقی کُل کا محض تجوڑ ہوتے ہیں جس کا دراصل تجربہ ہوا تھا۔

یہ صحیح ہے کہ ہم جزوی کا جزوی ہونے کی حیثیت سے خیال کرتے ہیں۔ لیکن شعوری طور پر اس کی جزئیت یعنی اس کی حقیقی اور کامل طور پر متعین تفصیل کا حق ادا نہیں کرسکتے۔ وہ خصوصیات جن کے ذریعے سے ہم اس کو ظاہر کرتے ہیں، اس جزئی شکل و صورت کے مقابلے میں عام معلوم ہوتی ہیں۔ لیکن اگر تصوری اعادہ اس سے زیادہ مکمل و متعین بھی ہو، جتنا کہ یہ درحقیقت کبھی معلوم ہوتا ہے، تب بھی جن خصوصیات کا اعادہ ہوگا، ان کے اندر کوئی ایسی بات نہ ہوگی، جو اس شے کو جس کا تصوری استحضار ہو رہا ہے بے مثال جزئی بنا سکے۔ اس امر کا ہمیشہ امکان ہوتا ہے، کہ یہ خصوصیات دوسرے جزئیوں میں بھی ہوں اور متعدد امثلہ میں ان کا اعادہ ہو جائے۔

تصوری استحضار کے لئے تمام جزئی، جزئی بنے ہوئے کلی ہوتے ہیں۔ تصوری طور پر کسی واقعے یا شے یا حادثے کو جزئی یا انفرادی کسی اور شے کے حوالے کے بغیر

نہیں کہہ سکتے، جس کا پہلے سے جزئی یا انفرادی ہونا مسلم ہوتا۔ اگر موجودہ شعوری لمحے کے اندر آخری حوالے کا مرکز نہ مل سکے، تو یہ لاتناہی رجعت کی طرف لے جائے گا جس چیز کو میں جزئی یا انفرادی خیال کرتا ہوں، وہ حقیقی تجربے کے "یہاں" اور "اب" سے مسلسل تعلق کی بنا پر میرے لئے انفرادی بن جاتی ہے، اگرچہ یہ تعلق کتنا ہی بعیدی اور بالواسطہ کیوں نہ ہو۔

۱۳۲

باب (۱۳)

زبان

انتقالِ تصورات ایک شخص ا اپنے تصورات کو دوسرے شخص ب کی طرف اس وقت منتقل کرتا ہے، جب وہ یہ کام اس لئے کرتا ہے کہ ب میں، جو کچھ وہ خود خیال کر رہا ہے یا خیال کر تا رہا ہے اس کے تصورات استحضار کرنے کی تحریک ہو، اور وہ استحضار کر سکے۔ اسی طرح سے ایک شخص کے متعلق یہ کہا جا سکتا ہے، کہ وہ اپنے تصورات خود اپنی ذات کی طرف منتقل کرتا ہے، جب وہ ایسا اس طرح سے کرتا ہے کہ اس میں اس چیز کے پھر خیال کرنے کی تحریک پیدا کر سکے، وہ اس کے خیال کرنے کے قابل ہو سکے مثلاً جب وہ آئندہ حوالے کے لئے بجائے اپنے حافظے پر بھروسہ کرنے کے یادداشت تیار کرتا ہے۔ تصوری انتقال اس وسیع معنی میں بہت سی صورتیں اختیار کرتا ہے، جن میں سے زبان صرف ایک صورت ہے۔

ہر وہ مادی انتظام جس کو انسانوں نے کسی مقصد کے پورا کرنے کے لئے بنایا ہے، وہ کم وبیش ان سلاسلِ تصورات کی ایک مستقل یادگار رہے جن کا یہ نتیجہ ہے۔ اگر میں اپنی کتابوں اور کاغذوں کو کل کے کام کے خیال سے ترتیب کے ساتھ رکھوں، تو جب کل ہو گی

یہ ترتیب مجھے اپنی پہلے سے بنائی ہوئی تجویز کو یاد دلا دے گی۔ اگر غلط اندازِ حالات کی کی وجہ سے اس سے پہلے کہ میں اپنے کام کو شروع کرسکوں ایک ہفتہ گزر جائے تو کتابوں اور کاغذوں کی ترتیب مجھے وہ بات یاد دلائے گی، جس کے کرنے کا میں نے ارادہ کیا تھا۔ اگرچہ اس کے بغیر یہ ممکن تھا کہ میں بھول جاتا اور طریقِ کار کے ازسرِنو سوچنے پر مجبور ہوتا۔

جب ایک شخص ایک آلے کے بنانے میں، یا جھونپڑی کی تعمیر میں یا اور ایسے کسی کام میں مصروف ہوتا ہے، تو اس کا جزواً مکمل کام اسے ان خیالات کو دوبارہ سوچنے کی تحریک پیدا کرتا ہے اور سوچنے کے قابل بناتا ہے، جو اس کے اندر مضمر ہوتے ہیں، اور اس طرح سے وہ اس نقطے سے جہاں سے کہ اس نے کام چھوڑا تھا، ہاتھ اور دماغ دونوں سے شروع کرتا ہے، اگرچہ اس کو چھوڑے ہوئے بہت کافی عرصہ گزر چکا ہو۔ اگر جو کچھ وہ کرچکا ہے، وہ برباد ہوجائے تو اس کے ازسرِنو انجام دینے کے لئے ذہنی اور جسمانی دونوں طرح کی محنت ازسرِنو کرنی ہوگی۔

۱۳۲ اس طرح سے تصوری تعمیر کے مادی اظہار وہ ذریعے ہوتے ہیں، جس سے ایک شخص خود اپنے تصورات کو اپنی طرف منتقل کرتا ہے۔ یہ وہ ذریعے بھی ہیں، جن سے تصورات ایک ذہن سے دوسرے ذہن کی طرف منتقل ہوتے ہیں۔ اپنے ہم جنسوں کے کام کو دیکھ کر اور اسے استعمال کر کے، ایک شخص کے دل میں یہ تحریک پیدا ہوتی ہے، کہ وہ اپنے طریقِ فکر کی ان راہوں کا پتہ چلائے جو ان کے اعمال میں رہبری کرتی تھیں، اور وہ اس کے قابل بھی ہو جاتا ہے۔ فرض کرو اگر اسے ایک نامکمل جھونپڑی ملتی ہے، تو وہ اُس غیر مکمل مقصد کو سمجھ سکتا ہے، جس کا اس سے اظہار ہوتا ہے، اور ممکن ہے کہ وہ پہلے بنانے والے کی تجویز کے مطابق اس کو مکمل کرنے لگے؛ اور یہ تجویز ایسی ہو، جو کم و بیش اُس تجویز سے مختلف ہو، جس کے مطابق وہ بطورِ خود بناتا۔ اسی طرح سے اگر وہ کسی کو عملاً تعمیر کرتے ہوئے دیکھتا ہے، تو وہ دوسرے شخص کے تصورات میں اس طرح سے داخل ہو سکتا ہے کہ ان کی تکمیل میں اعانت کرے۔

اس قسم کا تصوری انتقال نوعِ انسانی کی تاریخ کے لئے بیحد اہم ہے۔ نوعِ انسان نے مادی ماحول کو رفتہ رفتہ ڈھالا ہے، تاکہ اس سے انسانی تصورات کا اظہار ہو اور

انسانی مقاصد کی تکمیل ہوسکے۔ انگلستان جیسے متمدن ملک میں مشکل ہی سے ایسی کوئی شئے ہماری آنکھوں کے سامنے آئے گی جسے انسان نے تصوری طور پر استحضار کی ہوئی تجاویز کے مطابق کم وبیش ڈھالا یا مرتب نہ کیا ہو۔

اس لئے ہمارے مادی ماحول میں شاید ہی کوئی ایسی چیز ہو جو ہم میں اپنے ہم جنسوں کے افکار و خیالات کو دوبارہ سوچنے کی تحریک پیدا نہ کرے، اور ہم کو اس کے قابل نہ بنادے۔ مکانات، لباس، دخانی انجن، غلے کے کھیت، باغ، سڑکیں، چاقو، چھچے، ڈبل روٹیاں، یہ سب کے سب ایسے تصوری سلسلوں کے اظہار اور پائیدار نتائج ہیں، جنھیں ہمارے آبا و اجداد نے سوچا تھا، اور ان سے کہیں کم درجے میں ہمارے ہم عصروں نے سوچا ہے۔ یہ انسانی نسل کے متعدد فکر و ارادے کے نتائج ہیں، ان کے سمجھنے اور ان سے کام لینا سیکھنے میں، ہم اپنے اندر تصوری تعمیر کے ان اعمال کی تجدید کرتے ہیں، جو ان سے ظاہر ہوتے ہیں۔ اس طرح ہم اپنی روحانی میراث پالیتے ہیں۔

تصوری تدبیر کے یہ اظہارات جن پر ہم نے اب تک بحث کی ہے، دراصل انتقال خیالات کے لئے نہیں بنائے گئے ہیں۔ جب ایک آدمی ایک جھونپڑی بناتا ہے تو اس کا اصل مقصد گرمی اور پناہ حاصل کرنا ہوتا ہے، نہ کہ اپنے تصورات کو درج کرنا، یا ان کو دوسروں کی طرف منتقل کرنا۔ لیکن ایسی صورتیں بھی ہوتی ہیں، جن میں انتقال خیالات ہی ہمارے عمل کی اصل غایت ہوتی ہے۔ ہم اس ارادے سے عمل کرسکتے ہیں، کہ اپنے خیالات کو بعض خاص راہوں پر لے جائیں یا دوسروں میں وہی خیالات پیدا کریں، جو اس وقت ہماری توجہ کو مصروف کر رہے ہیں۔ ایسا اس وقت ہوتا ہے، جب ایک شخص اپنی انگلی کے گرد دھاگا باندھ لیتا ہے تاکہ جو کام اسے کرنا ہے یاد آجائے۔ پہلے وہ پیش نظر کام کے سلسلے میں دھاگے کی طرف توجہ کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ دھاگے کو اپنی انگلی کے گرد باندھ لیتا ہے، تاکہ یہ مستقل یاددہانی کی حیثیت سے اس کے سامنے رہے۔ انگلی کے گرد یہ دھاگا جس حد تک اپنا مقصد پورا کرتا ہے، ایک علامت ہے۔ علامت کوئی فعل یا سابقہ فعل کا قابل ادراک نتیجہ ہوتی ہے، جس کی غرض یہ ہوتی ہے، کہ تصورات اپنے ذات کی طرف یا دوسروں کی طرف منتقل ہوجائیں۔ جب یہ ظاہر کرنے کے لئے کہ پتھر کے پھینکنے یا تیر کے چلانے میں

۱۳۴

ہم کس حد تک کامیاب ہوتے ہیں، اور یہ کہاں تک پہنچا ہے، ہم ایک نشان بنادیتے ہیں، تو ہم علامت سے کام لیتے ہیں میل کا پتھر ایک علامت ہوتا ہے۔ اسی طرح سے سرحدی پتھر علامت ہوتا ہے جو متصلہ زمینوں کی حد کو ظاہر کرتا ہے، یا پتھروں کا ایک ڈھیر پہاڑ کے سب سے اونچے نقطے کو ظاہر کرنے کے لئے بطور علامت استعمال کیا جاتا ہے۔ زبان علامات کا ایک نظام ہے، لیکن ایک خاص قسم کا نظام ہے۔ اب ہمیں یہ بتانا ہے کہ اس کی خصوصیت کیا ہے۔

زبان زبان کی ماہیت اور اس کے مقصد کو سمجھنے کے لئے، ہمیں اپنے ذہن میں تصوری عمل کی اس عام خصوصیت کو رکھنا چاہیئے" جو اس سے کلیات کے متعلق ظاہر ہوتی ہے۔ زبان دراصل تعقلی تحلیل اور ترکیب کا آلہ ہے۔ انتقال تصورات کا ذریعہ ہونے کی حیثیت سے اس کا مقصد دراصل اس کے اس مقصد سے وابستہ ہے، جو یہ فکر کا آلہ ہونے کی حیثیت سے رکھتی ہے یعنی ایسے اوزار کی حیثیت سے جو ہمارے تصوری استحضار کی رہنمائی کرتا، اور اسے قابو میں رکھتا ہے وہ علامات جو لسانی نظام کو بناتی ہیں ان میں سے ہر ایک علامت حقیقی تجربے کے کسی کلی پہلو یا عام خصوصیت سے تعلق رکھتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک علامت صرف اسی کلی کی طرف ان جزئیات سے علٰحدہ جو اسکی مثالیں ہوتے ہیں، توجہ کو قایم کرتی ہے، اور اس کلی کا اعادہ کرنے کے لئے جب کبھی ذہنی طور پر یہ دوبارہ پیدا ہوتا ہے، یا اس کا از سر نو ادراک ہوتا ہے۔ پس زبان تعقلی تحلیل کا آلہ ہے۔ یہ تعقلی ترکیب کا بھی آلہ ہے کیونکہ جب لسانی علامات کے ایک سلسلے کا صحیح ترتیب کے ساتھ ادراک ہوتا ہے، یا ذہن میں اس کی تمثال قایم کی جاتی ہے، تو توجہ بتدریج ان کلیات پر مرکوز ہوتی ہے، جو ایک دوسرے کی تکمیل کرتے ہیں، اور یہ اس طرح سے متحد ہو جاتے ہیں کہ ایک ایسا کل بن جاتا ہے، جس کا تصوری طور پر استحضار ہوتا ہے۔

فرض کرو کہ میں ان مختلف اشیاء کا جو اب میرے ساحت نظر میں ہیں، بلا کسی ترتیب کے نام لینا شروع کر دیتا ہوں۔ میں یکے بعد دیگرے گھاس کھیتوں ڈیزی کے پھولوں درختوں اس مکان، اس دریا، اپنے بائیں بازو کے ایک پھاٹک کا نام لیتا ہوں، ہر لفظ جیسے ہی میں اسے استعمال کرتا ہوں، میری توجہ کو مجموعی نظر کی کسی جزوی خصوصیت کی طرف قایم کر دیتا ہے، اور ان جزوی خصوصیات میں سے ہر ایک خصوصیت کلی ہوتی ہے میں

ایک لفظ بھی ایسا استعمال نہیں کرتا، جس کا اطلاق اسی قسم کی دوسری چیزوں پر نہ ہو سکے۔

یہ بات ایسے لفظوں پر صادق آتی ہے، جیسے کہ "یہ" اور "وہ" ہیں۔ یا ایسے فقروں پر بھی جیسے کہ "میرے بائیں کو"۔ "یہ" کے معنی اس چیز کے ہیں، جس کی طرف میں اشارہ کر رہا ہوں یا جس کی طرف میں دیکھ رہا ہوں، یا جس کا میں نے ابھی ذکر کیا ہے یا جس چیز سے مجھے ابھی دلچسپی ہے۔ لیکن میرے لئے یہ علائق عام نوعیت رکھتے ہیں ممکن ہے کہ میں بہت سے اور مختلف جزئیوں کی طرف اشارہ کرتا ہوں، دیکھتا ہوں یا ان کا ذکر کرتا ہوں، یا ان سے اس لمحے میں دلچسپی رکھتا ہوں۔ بلاشبہ لفظ "یہ" میری توجہ کو کسی خاص شے کی طرف منعطف کرتا ہے لیکن یہ ایسا لسانی علامت ہونے کی حیثیت سے محض اپنے معنی کی بدولت نہیں کرتا۔ یہ ایسا اس لئے کرتا ہے کہ وہ حالات جن کے تحت یہ استعمال ہوا ہے جزوی ہیں۔ اس خاص لمحے میں میری انگلی صرف ایک خاص گائے کی طرف اشارہ کر رہی ہے اور کسی اور کی طرف نہیں۔ لہذا جب میں "یہ" گائے کہتا ہوں تو اس کے ذریعے سے اپنی توجہ اس خاص گائے کی طرف منعطف کرتا ہوں، جس کی طرف میں درحقیقت اشارہ کر رہا ہوں۔ لفظ یہ کا عام مفہوم اس خاص حالت کے تحت جس میں یہ استعمال کیا جا رہا ہے، جزوی بن گیا ہے۔

یہی بات معرفوں کے متعلق بھی صحیح ہے۔ بالآخر یہ خاص اشخاص یا مقامات پر عائد ہوتے ہیں، کیونکہ یہ نام ان اشخاص یا مقامات کے خاص ادراکی حالت کے تحت رکھے گئے ہیں، جو ان کے استعمال کو محدود و متعین کرتے ہیں۔ ایسے منظر کی خصوصیات کا بلا کسی ترتیب کے نام لینا، جو درحقیقت آنکھوں کے سامنے ہو، بڑی حد تک تعقلی تحلیل کا عمل ہے۔ تحلیل کی بنیاد اور شرط کی حیثیت سے بلاشبہ ترکیب بھی ہے، لیکن ترکیب ادراکی ہے۔ وہ کل جس کے ادراکی پہلوؤں میں امتیاز کیا جا رہا ہے ابتداءً اپنی منفرد ان وحدت میں مجموعی منظر کی حیثیت سے آتا ہے، جس کا احضار ادراک حسی کو ہوتا ہے۔ لیکن اگر اندھا دھند ہر چیز کا نام لینے کے بجائے دیکھنے والا جو کچھ دیکھ رہا ہو، اسے مربوط طور پر بیان کرے تو اس کا ذہنی عمل صاف طور پر تعقلی ترکیب اور تعقلی تحلیل دونوں پر مشتمل ہوگا۔ اس کے شعور کے سامنے اس کے تعقلی اجزاء کے یکے بعد دیگرے ترکیب پانے سے جن میں سے ہر ایک دوسرے کا اتمام کرے گا رفتہ رفتہ ایک تصوری کل کا نشو و نما ہو جائے گا۔

اگر وہ بعد کو اس منظر کو ایسے شخص کے سامنے بیان کرے، جو اس وقت موجود نہ ہو تو یہ بات اور بھی ظاہر ہوگی۔ اس صورت میں خود بولنے والے کو حقیقی ادراک کی مدد حاصل نہیں ہوتی، اس لئے سابقہ تجربے کو ذرا ذرا سا یاد کر کے تعقلی ترکیب کے ذریعے سے پھر پیدا کرنا ہوتا ہے۔ سننے والے کے لئے ادراکی کل کا تو کبھی وجود تھا ہی نہیں، اس لئے اس کا منظر تصوری تعمیر کا نتیجہ ہوتا ہے۔ یہ اس کے ذہن میں تعقلی ترکیب کے ایک عمل کے ذریعے سے رفتہ رفتہ نشو و نما پاتا ہے، اور یہ وہ لفظ جو بتدریج اس کے کان سے ٹکراتے ہیں، اس کے لئے محرک اور رہبر ہوتے ہیں۔

وہ کُلی جن پر الفاظ کے معنی مشتمل ہوتے ہیں، اور جو اس وقت جب کہ الفاظ بتدریج مربوط گفتگو میں ترکیب پاتے ہیں، اس طرح سے متحد ہوتے ہیں کہ ایک تعقلی ترکیب بن جائے خود بڑی حد تک سابقہ تعقلی ترکیب کا نتیجہ ہوتے ہیں۔ اس میں شک نہیں کہ شروع شروع میں تعقلی عمل کی ابتدا ادراکی تجربے سے ہوتی ہے اور ابتدائی کُلی مقرون معلیات کے محض تعقلی نچوڑ ہوتے ہیں۔ لیکن جیسے جیسے تصوری تعمیر ترقی کرتی ہے، خود ان کُلیات کی کم و بیش تعقلی تحلیل اور تعمیر جدید ہوتی ہے۔ ان کے مطابق جو لفظ ہوتے ہیں، ان کے معنی کی تعریف کی جاتی ہے، اور دوسرے الفاظ کو ملا کر جن سے زیادہ عمومیت رکھنے والے کلیات کا اظہار ہوتا ہے، ان کی تشریح کی جاتی ہے۔

اس قسم کے لفظ جیسے کُتا، کرسی، سنگترہ، وغیرہ ہیں، شروع میں محض بچے کی توجہ کو جزوی اشیا کی ان ادراکی خصوصیات کی طرف منعطف کرتے ہیں، جو ان میں اور دوسری ادراک شدہ جزوی اشیاء میں عام ہوتے ہیں۔ یہ محض مقرون تجربے کے تعقلی خلاصول کے لئے ہوتے ہیں۔ لیکن بعد کو بچہ کسی حد تک دوسرے الفاظ کو استعمال کر کے یہ بتا سکتا ہے، کہ اس کی ان لفظوں سے کیا مراد ہے، اور اس کے لئے اسے مقرون امثلہ کی طرف اشارہ کرنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ سنگترہ گول سی چیز ہوتی ہے، جس کے اوپر زرد چھلکا ہوتا ہے، اور اندر رسیلا گودا ہوتا ہے، جو کھانے میں مزیدار معلوم ہوتا ہے۔

اس قسم کے تعقلات جیسے کُتا کرسی یا سنگترہ وغیرہ ہیں دراصل ادراکی تجربے سے غیر تحلیل شدہ صورت میں حاصل ہوتے ہیں۔ جہاں تک یہ صورت ہوتی ہے، بعد کی

تصوری تعمیر انھیں تعریف اور تشریح کے ذریعے سے صرف بامعنی بنا دینے کا کام دیتی ہے۔ لیکن یہ تعقل کو، اس میں ایسی خصوصیات کا اضافہ کر کے، جو ادراکی تجربے میں براہِ راست سامنے نہیں آئی ہیں، وسیع بھی کر دیتی ہے۔ اس طرح سے بچے کو بتایا جا سکتا ہے کہ سنگترے درختوں پر لگتے ہیں۔ آئندہ کے لئے جب کبھی وہ سنگترے کا لفظ استعمال کرتا ہے، تو یہ بات اس کے معنی کا جزو ہو جاتی ہے۔ اگر اس نے سنگترے کے درخت پر پھل لگے ہوئے کبھی نہ دیکھے ہوں تو درختوں پر لگنے کی خصوصیت اس کے سنگترے کے تصور میں خالص تعقلی ترکیب سے شامل ہوتی ہے۔ ۱۴۷

بہت سے تعقلات کلیتہً یا زیادہ تر تعقلی ترکیب سے بنتے ہیں، اور ان کی حقیقی تجربات میں بہت ہی کم بنیاد ہوتی ہے، یا بالکل ہوتی ہی نہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ چیزیں جن کا علم دوسروں کے بیانات سے ہوتا ہے، ان کا استحضار صرف تصوری تعمیر سے ہوتا ہے۔ چنانچہ چین کی بڑی دیوار کا جو مجھے تصور ہے، وہ کلیتہً اس تصوری تعمیر سے ممکن ہوا ہے، جو سیاحوں کے بیانات کی بناء پر ہوئی ہے۔ یہی بات میرے برطانیہ کے قدیم باشندوں جولیس سیزر یا جیک وائکلف کی تاریخ کے تصور کے متعلق بھی صحیح ہے۔

تمام وہ مجموعی تعقل جن میں انتہا درجے کی پیچیدگی ہوتی ہے، زیادہ تر اسی طرح سے بنتے ہیں۔ برطانوی دستورِ حکومت میرے لئے زیادہ تر ایک نہایت ہی پیچیدہ تعقلی ترکیب کا باوحدت نتیجہ ہے۔ مقرون حیثیت سے اس کے متعلق میرا تجربہ نہایت ہی جزوی اور متفرق قسم کا ہے۔ یہی بات ایسے مجموعی تعقلات کی نسبت بھی صحیح ہے، جیسے کہ عالمِ حیوان، حیاتِ عضوی، نظامِ شمسی، میرا دوست جونس کائنات وغیرہ ہیں۔

خلاصہ یہ ہے کہ آلۂ فکر ہونے کی حیثیت سے زبان تعقلی تحلیل اور ترکیب کے نتائج کو ذہن کے مستقل مقبوضات کی حیثیت سے پائیدار بناتی ہے جس کی بنا پر انھیں بعد کی تصوری تعمیر میں حسبِ موقع استعمال کیا جا سکتا ہے۔ انتقالِ خیالات کے آلے کی حیثیت سے، یہ ایسا وسیلہ ہے، جس کے ذریعے سے فرد تعقلی تحلیل اور ترکیب کے اعمال کو دوسروں کے ذہنوں میں تحریک دیتا اور قابو میں رکھتا ہے۔

زبان کے یہ دونوں مقصد باہم متحد اور ایک دوسرے کے تابع ہوتے ہیں۔ جس حد تک ایک شخص زبان کے استعمال سے خود اپنے خیالات خود کو سمجھاتا ہے،

اس حد تک وہ دوسروں میں اسی قسم کے خیالات پیدا کرنے کی قابلیت رکھتا ہے۔ دوسری طرف تعقلی فکر بہت ہی ابتدائی منزل سے آگے نہ بڑھ سکتا، اگر مختلف ذہنوں کے مابین اس قسم کا تصوری ربط قایم نہ ہوتا، جو صرف زبان کی وجہ سے ممکن ہے تصوری
۱۴۸ تعمیر کی ترقی دراصل ایک معاشری معاملہ ہے ا اپنے تصوری سلسلے سے ب کو خبردار کرتا ہے، ب اپنے گزشتہ تجربات اور اپنے سابقہ فکر کے نتائج کے بموجب اس کو مزید ترقی دیتا ہے پس تعقلی نظاموں کی پیدائش میں بہت سے ذہن اس طرح سے ملکر کام کرتے ہیں کہ گویا وہ ایک ہی ذہن ہوں۔ اگر اس قسم کا اتحادِ عمل نہ ہوسکتا تو تصوری تعمیر کا مفید حد تک ترقی کرنا بھی مشکوک تھا۔ یہ امر مشتبہ ہے کہ آیا یہ اکیلے حیوان کے لئے کچھ فائدہ مند ہوسکتی ہے۔

فطری علامتوں کی زبان۔

صحیح معنی میں صرف زبانی گفتگو کو زبان کہہ سکتے ہیں۔ لیکن اس لفظ کے معنی کو وسعت دی گئی ہے اور یہ علامتوں کے دوسرے نظاموں پر بھی استعمال کیا جاتا ہے، جو اسی قسم کی اغراض کو پورا کرتے ہیں، چنانچہ تحریری زبان بہرے گونگوں کے لئے اناللی زبان اور تقلیدی اشارات کی زبان کا ذکر کیا جاتا ہے۔

اس وسیع معنی میں جن علامتوں سے زبان بنتی ہے، وہ بہت ہی مختلف نوعیتوں کی ہوسکتی ہیں۔ جس حد تک یہ بعض مطالبات کو بوجہ احسن پورا کرتی ہیں، اتنی ہی یہ اس مقصد کے لئے کم و بیش موزوں ہوتی ہیں۔ جس قدر یکسانی کے ساتھ اور بغیر کسی شرط کے حسب منشا یہ پیدا کی جاسکتی ہیں، اور پیدا ہونے کے بعد جس قدر آسانی اور صفائی کے ساتھ ان کا ادراک ہوسکتا ہے، اور اپنی وضاحت کو کھوئے بغیر جتنی سرعت کے ساتھ یہ یکے بعد دیگرے پیدا ہوسکتی، اتنی ہی اظہار خیال اور انتقال تصورات کے لئے یہ زیادہ موزوں ہوتی ہیں۔

زبانی گفتگو ان سب مطالبات کو بوجہ احسن پورا کرتی ہے۔ معمولی حالات میں ایک شخص جب چاہے بامعنی آوازیں نکال سکتا ہے جو آوازیں نکالی جاتی ہیں ان کا بولنے اور سننے والا دونوں آسانی کے ساتھ ادراک کر سکتے ہیں، اور جس وقت یہ ایک دوسرے کے بعد انتہائی سرعت کے ساتھ بھی نکلتی ہیں، اس وقت بھی یہ صاف طور پر سمجھ میں آسکتی

ہیں۔ گونگوں بہروں کے لئے جو انالی حروف تہجی ہوتے ہیں، وہ بھی اس شرط کو بڑی حد تک پورا کرتے ہیں، مگر نہ اس قدر مکمل طور پر۔ تحریری زبان اس قدر یکسانی کے ساتھ حسب منشا پیدا نہیں کی جاسکتی، جس قدر کہ زبانی بول چال۔ اس کے لئے لکھنے کا سامان پہلے سے موجود ہونا ضروری ہے۔ لیکن اس میں ایک بڑا فائدہ یہ ہے کہ یہ آنی نہیں ہوتی۔ ایک بار پیدا ہونے کے بعد یہ ایک مستقل یادداشت کی صورت میں باقی رہتی ہے۔ نوشتہ بماند سیہ بر سفید۔ نویسندہ را نیست فردا امید۔

ہماری معمولی بول چال اور تحریر اور وہ مصنوعی انالی زبان جسے بہرے
۱۴۹ گونگوں کو سکھایا جاتا ہے، سب کی سب علامات کے رواجی نظام ہیں۔ علامت اور شے کے مابین جو ربط ہوتا ہے اس کا مدار ان کے تجربۂ ماضی کے تعلق پر ہوتا ہے، اور ان پر ایک ساتھ توجہ کئے جانے پر۔ اگر یہ بات نہ ہو تو خود علامت کی فطرت کے اندر ایسی کوئی بات نہیں ہوتی جو اس کے معنی کی طرف ذہن کو منتقل کردے۔ لفظ گائے کی آواز کو اس حیوان کے ساتھ اسی طرح سے کوئی داخلی تعلق نہیں ہے جتنا کہ اور کسی آواز کو نہیں۔

لیکن فطری علامات یا نقلی اشاروں کی زبان کا معاملہ اس سے بالکل برعکس ہے۔ فطری علامات کے اندر ایسی کوئی نہ کوئی خصوصیت ہوتی ہے، جو اس شے میں بھی پائی جاتی ہے، جس کو یہ ظاہر کرتی ہے، اور یہ اشتراک فطرت ہی ان کے مابین تعلق پیدا کرتا ہے۔ اگر میں بلی کی میاؤں میاؤں کی نقل کروں، تو اس سے بلی کا تصور پیدا ہو جاتا ہے، کیونکہ وہ آواز جو میں نکال رہا ہوں، اس آواز سے مشابہت رکھتی ہے، جو بلی نکالا کرتی ہے۔ اس لئے جس شخص نے بھی بلی کو میاؤں میاؤں کرتے سنا ہے، وہ میری بات کو فوراً سمجھ جائے گا۔ اس کے برخلاف بلی کا لفظ اس شخص کے سوا اور کوئی نہ سمجھے گا، جو اس کے استعمال کو پہلے سیکھ چکا ہے۔

غالباً زبان کی سب سے ابتدائی صورت، فطری علامتوں کا ایک نظام تھا، یعنی نقلی حرکتوں اور آوازوں کا۔ یہ بات سمجھ میں آنی دشوار ہے، کہ باہمی مفاہمت اور علامات کی ماہیت کے علم کے بغیر جو کسی نہ کسی قسم کی زبان کے استعمال کو پہلے

سے فرض کرتا ہے، غیر فطری نظام کس طرح سے قایم ہو گیا۔ لیکن فطری علامات موافق حالات میں اپنی خود ترجمانی کرتی ہیں۔ اور ان کے پہلے پہل پیدا ہونے کی توجیہ آسان ہے۔ کیونکہ یہ واضح تصورات کے متعلقہ حرکات کی صورت میں ظاہر ہونے کے میلان کا نتیجہ ہیں۔

تصورات کے حرکی رجحان جس حد تک کہ یہ عملی تطابقات میں منتقل نہیں ہو سکتے حرکات اظہار میں تحلیل ہو جاتے ہیں۔ کھانے کا تصور ایک شخص کو اس وقت تک آمادہ نہ کرے گا، جب تک کہ غذا اس کی دسترس میں نہ ہوگی۔ لیکن کم از کم وہ اپنے ہاتھ اپنے پیٹ پر رکھ سکتا ہے، اور منہ سے چبانے کی حرکت کر سکتا ہے۔ اسی طرح سے جنگی قابلیت کا تصور اس وقت تک لڑنے کے قابل نہ بنائے گا، جس وقت تک دشمن قریب نہ ہو، لیکن ہتھیار کے ہلانے اور نقلی لڑائی لڑنے سے تو اسے کوئی شے باز نہیں رکھتی۔

اس قسم کے نقلی اعمال اپنے متعلقہ تصورات کے قائم رکھنے اور ترقی دینے میں مدد کرتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی یہ ان تصورات کو دوسروں تک منتقل کرنے کا ذریعہ ہیں۔ اگر ایک بھوکا شخص بنام ا دوسرے شخص ب کے سامنے ہو، جو غذا کا ذخیرہ
۱۴۰ رکھتا ہے، تو ا کا غذا کا تصور ایسی غذا کا تصور ہوگا جو ب کی طرف سے آتی ہوگی، اور تقلیدی حرکات
سے کام لیتے ہوئے، وہ اس امر کی کوشش کرے گا کہ ب کی توجہ اس کی طرف منعطف ہو۔ وہ انھیں ایسے وسیلے کے طور پر استعمال کرے گا، جو ب کے ذہن میں تصورات کی روانی کو متعین کریں، اور اس طرح سے حصول غذا کا موجب ہوں۔

فطری علامات وہی اساسی مقاصد پورے کرتی ہیں، جو رسمی علامات کرتی ہیں۔ اگرچہ رسمی علامات کے مقابلے میں یہ ان مقاصد کو بہت ہی ناقص طور پر پورا کرتی ہیں۔ یہ تعقل تحلیل و ترکیب کے آلات ہوتی ہیں۔ ہر تقلیدی علامت ایک کل کو ظاہر کرتی ہے، اور اس قسم کی حرکات کا مجموعہ ایک سیاق کے اندر کلیوں کی ایسی ترکیب کو ظاہر کرتا ہے، جن میں سے ہر ایک اس امر کو ظاہر کرتا ہے، جس کو اوروں نے غیر متعین چھوڑ دیا تھا۔ اس طرح سے صرف فطری علامات کے ذریعے سے طویل بیانات ممکن ہوتے ہیں، اور ایسے اشخاص کے مابین تبادلۂ تصورات ہو سکتا ہے، جن کی پہلے سے بالکل ملاقات نہ ہو اور جو کوئی مشترک رسمی زبان نہ رکھتے ہوں۔

لیکن تقلیدی حرکات میں خالص رسمی علامات کے مقابلے میں بڑے اور صریحی نقائص
ہیں رسمی زبان کے لئے سب سے آسان اور قابل انتظام مواد کا انتخاب کرنا ممکن ہے
اس طرح سے معمولی گفتگو کی با معنی آوازیں حسب منشا پیدا بھی کی جا سکتی ہیں اور ان
کا آسانی صحت اور سرعت کے ساتھ تقلیدی اشاروں کے مقابلے میں ادراک بھی
ہو سکتا ہے۔ انھیں اس وقت بھی پیدا کر سکتے ہیں جب ہاتھ اور جسم دوسرے کاموں
میں مصروف رہتے ہیں۔ ان کا اندھیرے اور فاصلے پر بھی ادراک ہو سکتا ہے حالانکہ
اس وقت وہ اشارے جو صرف آنکھ کے لئے ہوتے ہیں بیکار رہوں گے۔

ان نقائص کے علاوہ فطری علامات میں، ایک اور نہایت ہی اہم نقص ہے۔
ان سے بہت زیادہ عمومیت رکھنے والے کلیات کا اظہار نہیں ہو سکتا۔ ایسے کلیات کا
جن کا تعقل سابقہ تعقلی تحلیل کے نتائج کی تحلیل مزید سے ہوتا ہے۔ ٹیلر کہتا ہے گونگے بہرے
کے لئے "بنانا" ضرورت سے زیادہ مجرد تصور ہے۔ انھیں یہ بتانے کے لئے کہ
درزی کوٹ بناتا ہے یا بڑھئی میز بناتا ہے وہ درزی کو کوٹ سیتے ہوئے اور بڑھئی کو
میز کی لکڑی چھیلتے اور رندہ کرتے ہوئے تصور کرے گا۔ نقل کے ذریعے سے یہ بتانا کہ
ہر قسم کے بنانے میں قطع نظر کسی خاص شے کے بنانے کے کیا چیز مشترک ہے، بہت
دشوار بلکہ ناممکن ہے۔ لیکن اگر ہم لفظ "بنانا" جیسی رسمی علامت استعمال کریں، تو یہ
دشواری کافور ہو جاتی ہے۔ اشاری زبان میں ایک اور کمی یہ ہے، کہ تصوری تعمیر کے
طویل اور پیچیدہ اعمال کے باوحدت نتائج کو مختصر اور جامع طور پر بیان نہیں کیا جا سکتا۔ ۱۴۱
برطانوی دستور حکومت جیسا مجموعی تصور تو شاید محض نقل کے ذریعے سے ظاہر کیا ہی نہیں
جا سکتا۔ اس میں تو شبہہ ہی نہیں ہے، کہ یہ کسی ایک نقلی حرکت یا ایسی حرکات کے مختصر
سلسلے سے ظاہر نہیں کیا جا سکتا۔

زبانی بول چال کی رسمی علامات چونکہ اظہار خیال کے لئے بہت زیادہ موثر ہیں
اس لئے انھوں نے حرکاتِ نقل کی جگہ لے لی ہے۔ رسمی نظام والدین سے اولاد کی
طرف منتقل ہوتے ہیں یہ اپنی ساخت اور خزانۂ الفاظ میں نسل کی تاریخ ماضی میں بہت
سے ذہنوں کے متعدد سوچ بچار کا مجموعی نتیجہ ہوتے ہیں۔ ہر بچہ اپنی مادری زبان سیکھتے
وقت ایک پورے تعقلی تحلیل و ترکیب کے نظام کو جذب کر لیتا ہے، جس کا نشو و نما

گزشتہ نسلوں کی ذہنی فعلیت سے بتدریج ہوا ہے۔ اب میں یہ بتاتا ہوں، کہ بچے اس روحانی ورثے کو کس طرح سے حاصل کرتے ہیں۔

بچے کے اندر زبان کی تدریجی ترقی۔

اس سے بہت پہلے کہ بچہ لفظوں کو سمجھنا اور انھیں استعمال کرنا سیکھے، اس چیز کو حاصل کر لیتا ہے، جسے ہم صوتی مواد کہہ سکتے ہیں، اور جس سے بعد کو اظہار فکر کا کام لیا جاتا ہے۔ وہ اپنے آلاتِ صوت سے مختلف آوازوں کے پیدا کرنے میں کام لیتا ہے، شروع شروع میں یہ صوتی مشق بالکل از خود ہوتی ہے۔ لیکن جیسے جیسے زمانہ گزرتا ہے، یہ بتدریج نقل کی تحریک کی بنا پر ہوتی جاتی ہے۔

سب سے ابتدائی شور جذبے اور عضوی حس یعنی بھوک خوف تعجب بے صبری آرام واطمینان کے ابتدائی اظہار ہوتے ہیں۔ حروف علت کی آوازیں جیسے آہ آہ آہ اوٗ پہلے ہوتی ہیں یہ جلد ہی بعد کو ایسے سلسلے میں منسلک ہو جاتی ہیں، جیسے کہ اے، آ او، او، ہیں۔ بچہ اوندھا لیٹ کر غوں غوں کرتا ہے۔ اس کے بعد حروف علت کی آوازیں حروف صحیح سے ترکیب پاتی ہیں، جس سے ارکان ہجی بنتے ہیں مثلاً فرا، ما، پا،

جب تک یہ منزل آئے، اس وقت تک بڑبڑاہٹ کا مسلسل سلسلہ خاص جذبات یا عضوی حالتوں کے ظاہر کرنے کا کام نہیں دیتا۔ یہ کھیل کی پسندیدہ شکل بن جاتا ہے، بچہ جو آوازیں پیدا ہوتی ہیں، ان سے خوش ہوتا ہے، نیز اپنی ان کے پیدا کرنے کی قوت حلق زبان اور ہونٹوں کی حرکی فعلیت سے خوش ہوتا ہے۔ لہذا وہ اس مشغلے کو
۱۴۲ اس لذت کے خاطر جاری رکھتا ہے جو اس سے حاصل ہوتی ہے۔ وہ ان آوازوں کو دُہراتا ہے، جن سے اسے دلچسپی ہوتی ہے۔ اسی لئے ایک ایک آواز کو وہ بار بار کہتا ہے، اور یہ بچوں کی غوں غوں کی نمایاں خصوصیت ہوتی ہے۔

اس قسم کی از خود فعلیت کے ذریعے سے مختلف قسم کی ہجی آوازوں کی قوت پیدا ہو جاتی ہے۔ یہ آوازوں کی اس نقل کی جو دوسروں کے منہ سے نکلتی ہیں ضروری بنیاد اور شرط ہے، کیونکہ نقل صرف اسی شرط پر ممکن ہوتی ہے، کہ نقل کرنے والا پہلے ہی سے کم و بیش اس کام کے مشابہ کچھ کر سکے، جس کی وہ نقل کرتا ہے۔

شروع شروع میں نقل بہت ناقص ہوتی ہے۔ جن آوازوں کو بچہ نکالتا ہے، وہ

ان آوازوں میں جنھیں وہ سنتا ہے، آہستہ آہستہ اور تدریجی عمل سے ضم ہوتی ہیں۔ شروع میں اس کی نقل کی ہوئی گفتگو خود اس کے از خود آوازوں کے مشابہ ہوتی ہے نہ کہ ان لفظوں کے جن کی وہ نقل کرتا ہے۔ وہ پیچیدہ آوازوں کو سادہ بنا لیتا ہے، مثلاً پانی کو مم بسکٹ کو بک موم بتی کو بت مکھن کو مکھ وغیرہ۔ طفلانہ بکواس میں تکرار نقلی نوبت پر بار بار ہوتا ہے اور باقی رہتا ہے۔ بچہ غوں غوں گھی گھی کہتا ہے۔ ماؤں اور اناؤں نے بچے کی ضروریات کو روایتی گہوارے کی زبان استعمال کرکے پورا کرنا سیکھ لیا ہے اور اس کے لئے وہ ایسی زبان استعمال کرتی ہیں، جس کی نقل تجربے سے سب سے زیادہ آسان معلوم ہوتی ہے۔

نقلی نوبت کے آنے سے پہلے بھی بچوں میں یہ دیکھا گیا ہے کہ وہ ان لفظوں کو ایک حد تک سمجھتے ہیں، جنھیں وہ سنتے ہیں۔ لیکن ہمیں یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ شروع میں اس فہم کے اندر لفظی علامات کا مضمر تصورات ہونے کی حیثیت سے یعنی تعقلی ترکیب کے آلات کی حیثیت سے صحیح استعمال ہوتا ہے۔ فرض کرو کہ ایک بچہ لفظ مّما سنتا ہے اور یہ سنکر وہ اپنے سر اور آنکھوں کو پھیرتا ہے یہاں تک کہ اس کی ماں دیکھ لیتی ہے اور اس کے بعد وہ اپنے ہاتھ پھیلاتا ہنستا اور غوں غوں کرتا ہے۔

ٹھیک یہی اثر، اس کی ماں کی آواز سے، ماں کے لباس کی سرسراہٹ سے، ماں کے چھونے سے، یا بچے کی ساحتِ نظر کے دھندلے حاشیے میں اس کی شکل سے، پیدا ہو سکتا تھا۔ اگر یہ اس طرح سے پیدا ہوتا تو نفسیاتی عمل اپنی نوعیت کے اعتبار سے ادراکی ہوتا۔ ممکن ہے کہ یہ محض حس کی ردعمل پر مشتمل ہوتا، جس کی پہلے سے قائم شدہ ائتلاف سے تحریک ہوتی۔ جب بچے کے عام کردار سے یہ ظاہر ہو کہ اس کے ذہنی اعمال زیادہ تر یا کلیتہً ادراکی سطح پر ہیں، تو صرف یہی جائز تعبیر ہو سکتی ہے۔

۱۴۳ اب دوسری شہادت تو موجود نہیں ہے، اس لئے ہمارے یہ فرض کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے کہ مّما کی آواز، ماں کے بولنے کی آواز اس کے لباس کی سرسراہٹ، اس کے لمس یا ساحتِ بصر کے حاشیے میں اس کی شکل کے علاوہ اور کسی طرح سے عمل کرتی ہے۔ محض یہ واقعہ کہ جس صورت پر ہم غور کر رہے ہیں اس میں بچے کا کردار ہمارے لئے ایک لفظ سے پیدا ہوتا ہے درحقیقت کوئی فرق پیدا نہیں کرتا۔ نسبتہً بعد کی منزل میں بچے ائتلافی اشیا اشخاص اعمال یا مواقع کی طرف متوجہ ہوتے وقت از خود مفرد الفاظ ادا

کرتے ہیں۔ بجائے خود اس سے کسی نئی ترقی کا ترشح ضروری نہیں ہے۔ ایک شے کے
دیکھنے سے ممکن ہے، پہلے سے قائم شدہ ائتلاف کے مطابق کسی لفظ کے ادا کرنے کے
ردِ عمل کی تحریک ہو جائے، ٹھیک اسی طرح سے جس طرح سے کہ یہ پکڑنے اور منہ میں لینے
کی حرکی فعلیتوں کا باعث ہو سکتی ہے۔ الفاظ کا اس قسم کا ادراکی استعمال اور فہم بلند مرتبے
کے حیوانوں میں عام ہے، مثلاً طوطا، چروا ہے کا کتا۔ لیکن اوسط درجے کا انسانی بچہ
زیادہ تر یا کلیتہً ادراکی سطح پر نہیں رہتا۔ اس کی ذہنی تاریخ میں ایسی منزل آتی ہے
جس میں وہ کل کو جزوی سے ممیز کرنے اور غیر موجود اشیا کا، ان کی عام خصوصیات کے
ذریعے سے استحضار کرنے کے روز بروز زیادہ قابل ہوتا جاتا ہے۔

اس وقت زبان اس استعداد کو ترقی دینے کے لئے سب سے اہم اور لازمی آلہ
بن جاتی ہے۔ جیسے جیسے ایک نام اور بعض ایسی خصوصیات کے مابین جو بہت سی
مختلف اشیا میں عام ہوتی ہیں ائتلاف قائم ہو جاتا ہے، بچہ اس نام کو ادا کرتے وقت
ان مشترک خصوصیات کو اوراک کی مقرون تفصیل کے مقابلے میں شعور میں واضح اور نمایاں
بناتا ہے۔ اس طرح سے نام ایک آلہ بن جاتا ہے، جس کے ذریعے سے وہ اپنی ذہنی فعلیت
کے انتظام کو قابو میں رکھتا ہے۔

ترقی کی اس نوبت کے مبادی کا اظہار اس کے خارجی کردار سے ہوتا ہے۔
وہ شے کی طرف توجہ کرتے وقت اس کے نام کو اس طرح سے مزے لے لے کر بار بار دہراتا
ہے جس سے یہ صاف ظاہر ہو جاتا ہے کہ ایسا کرتے وقت وہ نہایت ہی دلچسپ ذہنی عمل
انجام دے رہا ہے۔ یہ صحیح معنی میں روح کا غیر مقدم ہوتا ہے۔ جب بچہ ڈنڈے
کو دیکھتا ہے، اور اس کا نام پن رکھ دیتا ہے، تو وہ ایسا کر کے اس کی اس خصوصیت
کو انتخاب کر لیتا ہے، جس میں یہ پن کے مشابہ ہوتا ہے، اور اسے مرکزِ توجہ میں
لاتا ہے۔ یہ مشابہت اٹھانے کے عمل کے سلسلے میں ہوتی ہے۔ یہاں پر ہمارے ۱۴۴
سامنے ابتدائی شکل میں زبان کا مخصوص تحلیلی کام ہے۔ لفظ کا استعمال حقیقی
اور اک کے مقرون ماغیہ کو عام یا مجرد خصوصیات میں توڑ دیتا
ہے اور ہمیں اس قابل بناتا ہے، کہ ہم ان پر علٰحدہ علٰحدہ توجہ کو مرکوز کر سکیں۔ بلا شبہہ
ایک حد تک اس قسم کی انتخابی توجہ لفظی علامتوں کے بغیر بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن ان علامتوں

کے بغیر یہ صرف عارضی اور غیر مستقل ہو سکتی ہے۔

توجہ کو حسب منشا کلی خصوصیات پر مرکوز کرنے کی مستقل قوت صرف زبان سے حاصل ہوتی ہے۔ کلی خصوصیات ایسی ہوتی ہیں کہ ان کو آلاتِ حس کے کسی تطابق سے الگ نہیں کیا جا سکتا۔ جب بوتل کا دودھ سب ختم ہو جاتا ہے، جب شعلہ بجھ جاتا ہے، جب گانا ختم ہو جاتا ہے، جب دروازہ بند کر دی جاتی ہے، تو ان سب تجربات میں ایک عام خصوصیت ہوتی ہے۔ ان سب میں سلسلے کے بند ہو جانے کا عجیب تجربہ ہوتا ہے لیکن یہ خصوصیت ایسی ہے جو متعین اور مستقل انداز میں علٰحدہ غور کرنے کے لئے زبان کے استعمال کے بغیر نمایاں نہیں ہو سکتی تھی۔ نام کا استعمال اس کو ممکن بناتا ہے۔ مثلاً ان حالات میں ایک بچے نے لفظ اتا استعمال کیا تھا، جس کے معنی یہ تھے کہ سب ختم ہو گیا۔

دوسروں کو لفظ استعمال کرتے ہوئے سننے سے بھی ایسا ہی اثر ہوتا ہے، اور اس کا ایک اور فائدہ بھی ہے۔ بچے کے افکار و خیالات کو دوسرے ڈھالتے ہیں، اور اس طرح سے ڈھالتے ہیں، جس طرح سے کہ وہ خود ان کو نہ ڈھال سکتا تھا۔ جو لفظ وہ سنتا ہے وہ ایک خاص صورتِ حال کی تعقلی خصوصیات میں امتیاز کا باعث ہوتے ہیں، جس کو علٰحدہ توجہ کے لئے اس نے بطور خود کبھی منتخب نہ کیا ہوتا۔ یہ سب باتیں اس وقت ہوتی ہیں، جب الفاظ ان جزئیات کے متعلق استعمال ہوتے ہیں جو درحقیقت ادراک کے لئے سامنے موجود ہوتی ہیں وہی الفاظ جب متعلقہ اشیا کی غیر موجودگی میں سنے جاتے ہیں تو ان سے تصورِ محض استحضارات پیدا ہوتے ہیں۔ ان کے واقعی طور پر ادا کرنے یا ان کی ذہن میں تمثال قائم کرنے سے بچہ ان کے حسب منشا تصورات بھی قائم کر سکے گا اور معروضاتی توجہ کی حیثیت سے ان پر غور بھی کر سکے گا اور ان کو روک بھی سکے گا۔

اگلا قدم ایک سیاق کے اندر الفاظ کو اس طرح سے ترکیب دینا ہے۔ کہ ان سے ایک پیچیدہ صورت متعین ہو جائے۔ ہر لفظ کے اپنے علٰحدہ معنی ہوتے ہیں، اور معنی متحد ہوتے اور ایک دوسرے کی تکمیل کرتے اور ایک دوسرے کو کم و بیش اس طرح سے متغیر کرتے ہیں کہ ایک قابلِ فہم کل بن جاتا ہے۔ اس طرح سے زبان کا ترکیبی عمل اپنے ۱۴۵
آپ کو تحلیلی عمل پر مبنی کرنے لگتا ہے۔

غالباً اس ترقی کی ابتدا لفظی مجموعوں کے اس فہم میں ملتی ہے جو بچہ دوسروں سے

سنتا ہے، نہ کہ خود اس کی از خود بول چال میں۔ میں اس کی ایک بہت ہی معمولی مثال دیتا ہوں، جو میں نے خود ایک بچے کے مشاہدے سے اخذ کی ہے۔ اس نے ابھی ان لفظوں کا سمجھنا سیکھا تھا۔ دادا کی ناک۔ اور جب وہ انھیں سنتا تھا تو وہ فوراً ہی متعلقہ شے کو چھو دیتا تھا۔ اس لئے کم از کم ادراکی طور پر لفظ بچے کو خود اپنے سے متعلق کرنا سیکھ لیا تھا۔ لیکن جب یہ پوچھا تھا کہ بچے کی ناک کہاں ہے تو وہ شروع میں پریشان ہو جاتا تھا، یا میری ناک کی طرف اشارہ کرتا تھا۔ بعد کی منزل پر صرف یہی نہیں ہوا کہ وہ اپنی ناک میں اور دادا کی ناک میں تمیز کرنے لگا بلکہ جب پھوپیوں چچاؤں اور دوسرے دوستوں اور رشتہ داروں کی ناکوں کا ذکر کیا جاتا تھا، تو وہ آسانی سے سمجھ لیتا تھا۔ اس وقت لفظِ ناک اس کے لئے ایک ایسے کلی کی علامت بن گیا تھا، جس کے معنی کا مختلف لفظی سیاقوں میں مختلف طور پر تعین ہوتا تھا۔

جلد ہی وہ آزادی کے ساتھ اپنی اپج سے اس طرح سے لفظوں کو جوڑنا شروع کر دیتا ہے کہ اس سے تعقلی ترکیب کا اظہار ہونے لگتا ہے مثلاً جب بچے کو نیند آرہی ہو، تو وہ محض بابا کہنا شروع کرتا ہے، اور جب وہ اپنی ماں کو دیکھتا ہے تو مما کہتا ہے۔ لیکن جب وہ اس وقت مما بابا کہتا ہے جب وہ ماں کی گود میں سونا چاہتا ہے تو یہ بالکل ایک نئی ترقی کی علامت ہوتی ہے۔ شروع شروع میں یہ ابتدائی جملے دو لفظوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ مثلاً اچھا کتا شریر خرگوش۔

اکثر اوقات جہاں ہم کوئی پیچیدہ جملہ استعمال کرتے بچے یہ سادہ لفظی ترکیبیں استعمال کرتے ہیں۔ لیکن ہمیں یہ فرض نہ کرنا چاہئے کہ بچے کا جملہ درحقیقت از روئے نفسیات ہمارے جملے کے مساوی ہوتا ہے۔ بچہ کہتا ہے بابا بِکو جہاں ہم کو یہ کہنا چاہئے کہ بابا کے پاس بسکٹ ہے۔ اس نے ان تصوروں کو پہچانا اور ترکیب دیا ہے، جن کا اظہار بابا اور بسکٹ سے ہوتا ہے۔ لیکن ہمیں یہ نہ فرض کرنا چاہئے کہ اس نے اس تصور کا بھی امتیاز کیا ہے جسے ہم "کے پاس ہے" سے ظاہر کرتے ہیں۔ اسی طرح سے اس واقعے پر کہ اسے پھوپی نے مٹھائی دی ہے، وہ کہتا ہے پھو مٹھائی۔ یہاں ہمیں یہ نہ فرض کرنا چاہئے، کہ اس نے درحقیقت ان لفظوں کے متعلق تصوری تحلیل اور ترکیب کی ہے، جو اس میں نہیں ہے یعنی نے دی ہے۔ عموماً دوسرے سال کے ختم

پھر زیادہ پیچیدہ جملے بننے لگتے ہیں مثلاً بابا باہر دیجئے۔ یعنی بابا باہر گئے۔ چنا ماموں ہے یعنی چاند ماموں ہے۔

جیسے جیسے لفظی مجموعے بنا لینے کی قوت بڑھتی ہے اسی قدر دوسرے جو زبان استعمال کرتے ہیں اس کے سمجھنے کی قوت میں اضافہ ہوتا ہے۔ یہ بات یاد رکھنی نہایت ہی ضروری ہے، کہ اس عمل میں بچہ ہمیشہ غیر مانوس لفظوں کا سمجھنا اور جن لفظوں سے وہ مانوس ہے ان کے صحیح معنی لینا سیکھتا رہتا ہے۔ دوسرے جو کچھ کہتے ہیں وہ اکثر ایسے الفاظ میں ہوتا ہے، جسے وہ اپنے سابقہ تجربے کی بنا پر صرف تھوڑا تھوڑا سمجھ سکتا ہے۔

بعض لفظوں کے معنی وہ تھوڑے تھوڑے سمجھتا ہے یا بالکل نہیں سمجھتا یا سابقہ واقفیت کی بنا پر ان کے غلط معنی سمجھتا ہے لیکن جن لفظوں کو وہ سمجھتا ہے، ان سے ایک تصوری تعمیر ذہن میں آجاتی ہے، جو دوسرے لفظوں کو بھی بامعنی بنا دیتی ہے۔ وہ ان کو سیاق سے سمجھتا ہے جس طرح سے ہم کسی غیر زبان کو پڑھتے وقت، بعض ایسے لفظوں کو سیاق سے سمجھتے ہیں جنھیں ہم نہیں جانتے۔

اس طرح سے جو نتائج حاصل ہوتے ہیں، ان کی برابر چھان بین ہوتی رہتی ہے اور دوسرے اس کے زبان کے استعمال کو جس طرح سے لیتے ہیں اس سے یا تو ان کی تائید ہو جاتی ہے یا ان کی تردید ہو جاتی ہے۔ بعض اوقات جس طرح سے وہ لفظوں اور فقروں کو استعمال کرتا ہے، اس پر لوگ اظہار حیرت کرتے ہیں، بعض اوقات، اس کی بات سمجھ میں نہیں آتی، کبھی ایسا ہوتا ہے کہ اسے اس کی غلطی بتا دی جاتی ہے، اور صحیح محاورے سے واقف کر دیا جاتا ہے اس طرح سے مسلسل تجربے اور کامیابیوں اور ناکامیوں کے مختلف مدارج سے گزر کر وہ اپنی مادری زبان اور اس کے تعقلی تحلیل و ترکیب کے نظام پر حاوی ہو جاتا ہے۔

باب (۱۴)

عالم اور ذات جس طرح سے انکا تصوری تعمیر سے علم ہوا ہے

شعور ذات اور خارجی عالم کا شعور ایک ساتھ ترقی کرتے ہیں، اور ان کے اندر نہایت ہی گہرا اتحاد اور متابعت ہے۔ ان کے مابین مسلسل اور پیہم داد وستد ہوتی رہتی ہے۔ ان میں سے ہر ایک مستقل طور پر دوسرے سے قرض لیتا رہتا ہے، اور سود کے ساتھ ادا کرتا رہتا ہے۔ یہ بات ادراکی سطح پر صحیح ہے۔ خارجی اشیا کا داخلی وجود صرف مدرک کے اپنے موضوعی تجربے کا دوسرا رخ معلوم ہوتا ہے دوسری طرف اسے صرف خارجی اشیا کے تقابل اور ان کی نسبت سے ذات کا امتیازی شعور ہوتا ہے۔ اظلالِ نفس شعورِ ذات کی شرائط میں سے ہے۔ جب ہم ادراکی عمل سے تصوری عمل کی طرف لوٹتے ہیں تو یہ دیکھتے ہیں، کہ شعورِ ذات اور شعور عالم کی یہ متابعت ناقابل بیان حد تک پیچیدہ اور گوناگوں صورتیں اختیار کرتی جاتی ہے۔ فرد کو عالم خارجی سے جو واقفیت ہوتی جاتی ہے، وہ بجائے خود اس کی ذات ہی کی توسیع ہے یعنی خود اس کے شعور ذات کے

معروض کی ترقی۔ جیسے جیسے اس کا اپنے مادی ماحول کا علم زیادہ سے زیادہ وسیع اور منظم ہوتا جاتا ہے اس پر اس کا قابو زیادہ اور اس میں اس کی دلچسپی بتدریج زیادہ گوناگوں زیادہ مکمل اور زیادہ منظم ہوتی جاتی ہے۔

لیکن یہ تمام باتیں فرد کی بے امداد کوششوں کے ذریعے سے نہیں ہوسکتی تھیں۔ وہ تصوری تعمیر جس کے ذریعے سے عالمِ خارجی کا علم ہوتا ہے ایک معاشری عمل ہے۔ اس عمل میں بہت سے ذہن مل کر کام کرتے ہیں اور نتیجہ ان سب کی مشترکہ ملکیت ہے اس قسم کے متعدد فکر اور ارادے میں جو کچھ ترقی ہوتی ہے، اس کے لئے باہمی مفاہمت ہمدردی اور دلچسپی لازمی ہوتی ہے۔

۱۴۸ اس سے اظلال نفس کی مزید ترقی مترشح ہوتی ہے۔ ہر فرد اپنے سامنے اپنے ہم جنسوں کے فکر ادراک جذبات خواہشیں ارادے وغیرہ صرف اپنے موضوعی تجربات کے لحاظ سے لاسکتا ہے۔ اسے اُن کی ذہنی زندگی کے اظہارات کی اس مواد کی تفصیلی تحلیل اور تعمیر جدید کے ذریعے سے ترجمانی کرنی چاہئے جو اسے خود اپنی ذہنی زندگی سے ملتا ہے۔ اس عمل میں خود اس کا شعورِ ذات لازمی طور پر زیادہ سے زیادہ متعین اور واضح ہوتا جاتا ہے۔ وہ دوسروں کے متعلق جاننا سیکھنے سیکھتے خود کو جان لیتا ہے۔

پھر یہ شعورِ ذات ہمیشہ ایسی ذات کا شعور ہوتا ہے، جس کے معاشری تعلقات ہوتے ہیں۔ یہی نہیں کہ فرد کو اپنے اور دوسروں کے مابین متنا بہتوں اور فرقوں کا احساس ہوتا ہے بلکہ اسے اپنی ذات کا اس حیثیت سے احساس ہوتا ہے، کہ وہ متعدد فکر ارادے اور عمل کی معاشری وحدت میں دوسروں سے تعلقات رکھتا ہے۔ اسے اپنے خیالات ارادے اور اعمال کُل کے اجزا معلوم ہوتے ہیں، جن کے معنی اور کارکردگی کا اس رشتے پر مدار ہوتا ہے، جو یہ دوسروں کے خیالات ارادوں اور اعمال سے رکھتے ہیں۔ دوسروں کی اس کی نسبت جو روش ہوتی ہے، دوسرے جو اس کی نسبت خیال کرتے اور اس سے امید رکھتے ہیں، اور اس کی نسبت ان کا جو احساس ہوتا ہے، اس کا خیال اس کی شعورِ ذات کا ضروری جزو بن جاتا ہے۔ اس طرح سے اس کے اندر بتدریج منظم دلچسپیوں کا ایک وسیع حلقہ پیدا ہو جاتا ہے، جن کا معروض اس کے ہم جنسوں کی حیاتِ نفسی ہوتی ہے۔ اس سے بھی خود اس کے وجود میں توسیع ہوتی ہے، بلاشبہ اس کی معاشری دلچسپیاں اس کی ذات کا سب سے اہم جزو ہوتی ہیں۔

ذات اور عالم خارجی کا شعور ساتھ ساتھ ترقی کرتا ہے۔ مگر اس کا تفصیلی بیان ہماری موجودہ حدود سے بہت زیادہ ہے۔ خاص دلچسپی کے صرف چند امور کی طرف توجہ کر لینا کافی ہے۔ ایسا کرتے وقت تشریح و توضیح کے خیال سے یہ ضروری ہوگا کہ مجموعی عمل کے ایسے پہلوؤں پر علٰحدہ علٰحدہ بحث کی جائے جو درحقیقت اس کا جزو لاینفک ہیں۔

تصوری سطح پر ذات اور حقیقت خارجی کے تقابل کی عام نوعیت

ذات معروض خارجی کے مابین (جس طرح سے کہ یہ تصوری استحضار کے لئے موجود ہوتی ہے) جو امتیاز ہے وہ کچھ تو تصوری تعمیر کے عمل میں داخل ہے، اور کچھ اسی تقابل پر مشتمل ہے، جو تصور اور ادراک کے مابین ہے۔ عملی تدبیر کی صورت معیاری اور اصل اہمیت
۱۴۹ کی حامل ہے۔ عملی تدبیر میں ہم اپنی موجودہ صورت حال اور نتیجۂ پیش نظر کے مابین ایک تصوری پُل
تعمیر کرتے ہیں۔ ہماری دلچسپی اس بات کی طالب ہوتی ہے، کہ پُل ایسا ہونا چاہئے جسے ہم جب
عملاً استعمال کریں تو یہ ہم کو منزل مقصود تک پہنچا دے۔

لیکن یہ صرف اسی حد تک ممکن ہے، جس حد تک ہماری تصوری تعمیر ایسی حقیقت کے تصوری استحضار کے مطابق ہوتی ہے، جو ہمارے قابو سے باہر ہوتی ہے جس طرح سے ادراکی عمل میں حرکی فعلیت صرف ادراکی حالات کی مطابقت سے کامیابی حاصل کر سکتی ہے اسی طرح سے عملی تدبیر میں اسی قسم کے حالات کی مطابقت لازمی ہوتی ہے جن کا تصور میں استحضار کیا جاتا ہے۔ طریق عمل کا خاکا تیار کرتے وقت ہمیں اپنے فکر کی راہ کو حالات کے اس مجموعے کے مطابق کرنا پڑتا ہے جس پر موجودہ صورتِ حال مشتمل ہوتی ہے جن کا تصور میں استحضار کیا جاتا ہے نیز ان تبدیلیوں کا جو ہماری پیش بینی کے بموجب عمل کی مختلف صورتوں سے اس میں واقع ہونگی۔

جو شے درحقیقت ایک تجویز کے عمل میں لانے میں رکاوٹ یا سہولت پیدا کرتی ہے، وہ جہاں تک کہ تصور میں اس کی پیش بینی ہوتی ہے اس تجویز کی تصوری تعمیر میں بھی رکاوٹ یا سہولت پیدا کرتی ہے۔ قید خانے سے بھاگنے کی کوشش کرتے وقت ممکن ہے کہ ایک شخص کی راہ میں ایسی دیوار حائل ہو جس پر وہ چڑھ سکتا ہو۔ بھاگنے کی تجویز قایم کرتے وقت اونچی دیوار کا خیال تصوری تعمیر کی روانی کو اسی طرح سے روکے گا جس طرح سے اس کی حقیقی موجودگی حرکی فعلیت کو روکے گی۔ عملاً بھاگنے کی کوشش کرتے وقت سیڑھی کے مل جانے سے دیوار کی رکاوٹ دور ہو جائے گی اسی طرح سے تصوری تعمیر کی راہ میں دیوار کے خیال سے جو رکاوٹ پیدا ہو گئی ہے وہ سیڑھی

کے ایسے مقام میں مل جانے کی تصوری پیش بینی سے رفع ہو جائے گی جس تک دسترس ہو سکے۔

اور اکی سطح پر حقیقت خارجی ان اور اکی حالات پر مشتمل ہوتی ہے جن کے خابتوں کے قرار واقعی حصول کی خاطر حرکی فعلیت کو مطابق ہونا پڑتا ہے۔ عمل کا تصور کے اندر پہلے سے انتظام سوچنے میں حقیقت خارجی اسی نوعیت کے حالات پر مشتمل ہوتی ہے جن کا تصوراً استحضار ہوتا ہے، اور جن کے تصوری تعمیر کی روانی کو، کامیابی کے لئے، مطابق ہونا پڑتا ہے۔

۱۵۰ دوسری طرف اور اکی یا تصوری عمل کی وہ چیزیں جو محض ذہنی مبدأ کے تابع ہوتی ہیں انھیں خارجی شے سے متعلق نہیں سمجھا جاتا۔ اور اکی سطح پر ہمارے حسی تجربے کے وہ تغیرات جو حسب منشا آزاد حرکی فعلیت سے پیدا کئے جا سکتے ہیں، ان کو اس حد تک ذات سے منسوب کیا جاتا ہے، نہ کہ غیر ذات سے۔ اسی طرح سے تصوری استحضار کی روانی کو ذات کا عمل خیال کیا جاتا ہے، جس حد تک کہ یہ محض ذہنی دلچسپی پر مبنی ہوتا ہے، اور پہلے سے قایم شدہ ائتلاف کے واسطے سے عمل کرتا ہے۔

اس طرح سے عملی تدبیر میں تلاش مقصد خود ہمارے ذہنوں کا عمل ہوتا ہے جن کا انحصار نتیجۂ پیش نظر میں ہماری دلچسپی پر ہوتا ہے۔ تجویز ہم قایم کرتے ہیں، ایک سلسلے کے اندر تصورات کا بتدریج تازہ ہونا، اور مٹ جانا ہمارے پہلے سے قایم شدہ ائتلافات اور موجودہ دلچسپی پر مبنی ہوتا ہے۔ باری باری مختلف تصوری ترکیبوں کو ہم آزماتے ہیں، اگرچہ ہمیں ان کو ایسے حالات کے لحاظ سے جانچنا پڑتا ہے، جن کی نسبت ہمارا یہ خیال ہوتا ہے، کہ ہم نے پیدا نہیں کئے بلکہ ہمارے لئے پیدا کئے گئے ہیں۔ لیکن یہ جانچ کا عمل بھی ہمارا ہی ہوتا ہے۔ خود کو اس جانچ پر اس لئے آمادہ کرتے ہیں کہ ہمیں اس مقصد سے دلچسپی ہوتی ہے، جسے ہم حاصل کرنا چاہتے ہیں خارجی قابو کی ہمیں تلاش ہوتی ہے، جو ان واقعات کی نوعیت سے پیدا ہوتی ہے جن کا ہم اپنے تصور میں استحضار کرتے ہیں، اور جس حد تک ہمیں اس کے حاصل کرنے میں ناکامی ہوتی ہے ہم مات کھا جاتے ہیں۔ ہم فعلی ہوتے ہیں تاکہ ہمارا تعین انفعالی طور پر ہو سکے اور ہمارا تعین انفعالی طور پر اس حد تک ہو سکتا ہے، جس حد تک ہم فعلی ہوتے ہیں۔ یہ کل عمل موضوع اور معروض کے مابین تعاون پر مشتمل ہوتا ہے۔ موضوع تصوری تعمیر کی صورت میں اختبارات کرتا ہے، لیکن نتیجے کا

تعین معروض سے ہوتا ہے۔

تصوری عمل میں حقیقت خارجی اور ذات کے اس تقابلی رشتے کے علاوہ خود تصورات کا تقابل اس حیثیت سے ادراکی تجربے سے ہوتا رہتا ہے کہ یہ ذات سے زیادہ واضح طور پر متعلق ہوتے ہیں یعنی ان کو حقیقت خارجی سے براہ راست کم تعلق ہوتا ہے۔ ذات کے ادراکی شعور اور معروض خارجی کے ادراکی شعور پر بحث کرتے وقت ہم نے یہ کہا تھا کہ ان کے مابین خط فاصل جسم کی سطح پر قائم ہوتا ہے جلد اور جلد کے اندر جو کچھ ہے اسے ذات سے متعلق سمجھا جاتا ہے اور اس کے باہر جو کچھ ہے اس کو غیر ذات خیال کیا جاتا ہے۔

تصوری عمل خارجی اشیا کے حقیقی وجود اور ادراکی علائق سے آزاد ہوتا ہے
جو ان میں اور مدرک کے جسم میں ہوتے ہیں۔ جو چیز باعتبار مکان غیر موجود اور باعتبار
زمان ماضی ہوتی ہے، اس کا ہم تصور میں استحضار کر سکتے ہیں، ادراک تو اس وقت ختم
ہو جاتا ہے جب ہم اس شے سے جس کا ادراک ہو رہا ہے دور ہو جاتے ہیں، یا اپنے
۱۵۱ آلات حس کو دوسری سمت میں تبدیل کر دیتے ہیں، لیکن ہم اپنے تصورات کو اپنے ساتھ
لے جا سکتے ہیں، جہاں کہیں ہم جائیں بہ خارجی اشیا کے بدلنے والے مکانی علائق سے
آزاد ہوتے ہیں۔

دوسری طرف تصوری عمل قطعی طور پر جسمانی تجربے سے وابستہ ہوتا ہے۔ یہ جذبہ اور منعطفہ عضوی حسوں کی مختلف حالتوں سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ عضلات کے تناؤ اور ڈھیل کی مختلف حالتیں اور اظہار یا عملی فعلیت کی مختلف حرکات پیدا کرتا ہے پس اسے ایسا عمل خیال کیا جانے لگتا ہے جو ہمارے جسم میں متغیر ہونے والے ماحول سے علحدہ جاری رہتا ہے۔ اسے ایسا عمل خیال کیا جانے لگتا ہے جو ذات میں خارجی اشیاء سے علحدہ واقع ہوتا ہے۔ ایک استعارہ ہے جسے عام عقل بالکل واقعہ مانتی ہے، اور وہ یہ کہ تصوری استحضار کو خارجی شے کی محض ایسی نقل سمجھا جاتا ہے، جو ہو بہو اصل کے مطابق ہوتی ہے۔

یہی نتیجہ ایک دوسرے اور نسبتہً زیادہ اہم طریق سے حاصل ہو جاتا ہے۔ عملی تدبیر بندی اور تصوری عمل کے ذریعے سے علم حاصل کرتے وقت ہم تصوری استحضار کے ذریعے

سے معروضات خارجی پر قابو حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ لیکن بہت سی باتوں میں ہمارا یہ خارجی قابو اس وقت تک نسبتہً ناقص رہتا ہے جب تک ہم خود کو تصوری استحضارات تک ہی محدود رکھتے ہیں۔ ہم سوالات کرتے ہیں جن کا ان معطیات سے کوئی قطعی جواب نہیں ملتا۔

یک شخص اس عمارت سے بچ نکلنے کی تجویز سوچتے وقت جس میں وہ قید ہے خود سے بے سود یہ سوال کرسکتا ہے کہ میں اس دیوار پر چڑھ سکوں گا یا نہیں۔ مجھے سیڑھی مل سکے گی یا نہیں۔ تصوری تجویز کو عمل جامہ پہناتے وقت یہ شکوک طے ہو جاتے ہیں تصوری تعمیر میں جو بات غیر متعین تھی، وہ متعلقہ ادراکی تجربے میں بلا کسی ابہام کے متعین ہو جاتی ہے۔

لیکن یہی نہیں کہ ادراکی تجربے سے ایسے نئے معطیات حاصل ہوتے ہیں، جو ان سوالات کا تصفیہ کر دیتے ہیں، جن کا بصورتِ دیگر جواب نہ ہو سکتا تھا۔ بلکہ اس سے نئے معطیات بھی حاصل ہو سکتے ہیں، جو تصوری تعمیر کے نتائج کے منافی ہوتے ہیں۔ بہترین تجاویز بھی حقیقی آزمائش پر ناکام ہو سکتی ہیں۔ ایسے حالات کی بنا پر جن کا پہلے سے اندازہ نہیں ہوتا ان کے ناکام ہو جانے کا ہمیشہ اندیشہ ہوتا ہے۔ ممکن ہے کہ قیدی نے اس مفروضے پر عمل کیا ہو، کہ ایک بار وہ دیوار کو پار کرلے، تو پھر کوئی دشواری نہ ہوگی، مگر عملاً یہ ممکن ہے کہ اس دیوار کے بعد ایک اور دیوار ہو، یا اس دیوار کے پرلی طرف لوگ پہرا دے رہے ہوں۔

۱۵۲ جب ادراک و تصور کے مابین اس قسم کا تصادم ہوتا ہے، تو تصوری استحضار ہی کو شکست ہوتی ہے۔ تصوری تعمیر جو خارجی حقیقت کو جاننا چاہتی ہے، ممکن ہے وہ ادراکی واقعات سے تجاوز کر جائے۔ ممکن ہے کہ یہ علم کو ان حدود سے بھی آگے لے جائے، جہاں تک کہ حواس کے ذریعے سے ادراک ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ ادراکی معطیات کی تردید کرے گی، تو خود اس کی غایت فوت ہو جائے گی کیونکہ بالآخر اس کی بنیاد ادراک پر ہوتی ہے۔ اس کا مواد ادراکی تجربے کے منفرد ماضیہ کی تعقلی تحلیل کے ذریعے سے حاصل ہوتا ہے، اور اس کا کام یہ ہے کہ ادراک کے متفرق اور بے ربط معطیات کو تعقلی ترکیب کے ذریعے سے ایک نظام میں مرتب کرے۔ اگر معطیات نظام میں آنے سے انکار کریں، تو اس حد تک تصوری تعمیر ناکام ہو جاتی ہے، اور اس کے از سرِ نو ڈھالنے کی ضرورت ہوتی ہے۔

اسی لئے تصوری پیش بینیوں اور متعلقہ ادراکات میں جو اختلافات ہوتے رہتے ہیں، ان کی وجہ سے ہم تصوری استحضار کو نسبتہً غیر حقیقی خیال کرتے ہیں ہم اپنی رایوں امیدوں مفروضوں قیاسوں کا اپنے ذہن کے مقبوضات کی حیثیت سے حقیقی تجربے کے واقعات سے مقابلہ کرتے ہیں، اور ان کو ایسی شے خیال کرتے ہیں، جو ہم سے علٰحدہ اور آزاد ہے۔

اب وقت آگیا ہے کہ ہم اُس شے کی طرف متوجہ ہوں، جسے اب تک نظر انداز کر رہے تھے یعنی اس واقعے کی طرف کہ تصوری تعمیر ایک معاشری وظیفہ ہے، اور اپنے ہمجنسوں سے علٰحدہ صرف ایک فرد کا کام نہیں ہے۔ وہ ادراکی معطیات جن سے یہ کام لیتی اور جنھیں یہ باوحدت بناتی ہے، بہت سے ذہنوں کو ملتے ہیں، اور بہت سے ذہن اس باوحدت بنانے کے عمل میں حصہ لیتے ہیں۔ اب ہم معاشری اشتراک کی نفسیات پر بحث کریں گے یا ذہنوں کے باہمی ربط وضبط پر، جس نام سے اس کو موسوم کیا جاتا ہے۔ اس کے بعد ہم زیادہ خصوصیت کے ساتھ اس اثر پر غور کریں گے، جو اس سے ذات اور عالم خارجی کے شعور کی ترقی پر ہوتا ہے۔

ذہنوں کے باہمی ربط وضبط کا نشو ونما

شروع ہی سے بچے کے جو علائق اشخاص سے ہوتے ہیں ان میں، اور ان علائق میں جو بیجان چیزوں سے ہوتے ہیں، ایک نمایاں فرق ہوتا ہے۔ اس کا باعث صرف یہ نہیں ہوتا کہ دوسرے انسانوں کی شکل وصورت اور حرکات وسکنات خود اس کی شکل وصورت اور حرکات وسکنات کے مشابہ ہوتے ہیں۔ اس سے کہیں زیادہ اہمیت اس امر کی ہوتی ہے، کہ ان کا کردار اس کی اغراض کی تکمیل اور عدم تکمیل سے خاص تعلق رکھتا ہے۔ عام طور پر بیجان چیزوں میں از خود ایسی تبدیلی واقع نہیں ہوتی کہ وہ خود کو اس کی ضروریات ومطالبات کے مطابق بنالیں، یا اس کے اعمال وافعال میں
۱۵۲ مزاحم ہوں۔ اگر وہ ارادے کے تابع نہ ہوں تو انھیں اپنے ارادے کے تابع بنانے کے لئے فعلی حرکات کے ذریعے سے قابو میں رکھنا پڑتا ہے، اب اس کے لئے خواہ براہ راست عمل کرنا پڑے یا بالواسطہ۔ اسے ان سے ربط قایم کرنا پڑتا ہے، اور مزاحمت کی صورت میں کوشش سے کام لینا ہوتا ہے۔

لیکن ماں یا کھلائی کا کردار خود بخود بچے کی مختلف ضروریات وتشویقات کے

مطابق ہو جاتا ہے، اور اسے کسی طرح سے قابو میں لانے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اگر جھنجھنا دور رہے تو بچہ کتنا ہی اس کی طرف ہاتھ بڑھائے، اور روئے، مگر یہ کسی طرح سے خود بخود اس کے ہاتھ میں نہ آئے گا۔ لیکن اگر کھلائی موجود ہو، تو وہ لاکر اس کے ہاتھ میں دے دے گی۔ اسطرح سے اُس کا عمل اِس کے عمل کے سلسلے کو مکمل کرتا ہے۔ بڑے برابر ایسی ضروریات کے پورا کرنے میں مداخلت کرتے رہتے ہیں، جنھیں بچہ خود کسی طرح سے پورا نہیں کر سکتا یا صرف کسی حد تک پورا کر سکتا ہے۔ ابتدائے طفلی سے تنگ اور بھیگے ہوئے کپڑوں، سردی، بھوک اور بدہضمی سے جو ناگوار حسیں پیدا ہوتی ہیں ان کو کھلائی یا ماں برابر دور کرتی رہتی ہے۔ یہ بچے کے خوش کرنے اور بہلانے کی بھی برابر کوشش کرتی رہتی ہیں، اس کے لئے شور کرتی ہیں، اسے گانا سناتی ہیں، اسے پیار کرتی ہیں، اِس کی توجہ کو دلچسپ چیزوں کی طرف منعطف کرتی رہتی ہیں، باجا بجاتی ہیں گیند اچھالتی ہیں وغیرہ۔

جب بچے کے اعمال وافعال زیادہ متنوع اور پیچیدہ ہو جاتے ہیں، تو ان میں سے اُسے اپنے ماحول سے زیادہ مختلف اور پیچیدہ تعاون حاصل ہوتا ہے۔ وہ دیکھتا ہے کہ دوسرے برابر اس کی مدد کے لئے آتے رہتے ہیں وہ ان کی امداد حاصل کرنا سیکھ لیتا ہے، اور اس پر بھروسا کرتا ہے۔ جو ذرائع ان کے کردار کو متاثر کرتے اور ان کی امداد کے حصول میں موثر ہوتے ہیں، وہ ایسے اعمال وافعال پر مشتمل ہوتے ہیں جن کا بیجان چیزوں پر کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اگر وہ سیب کو اپنی ماں باپ کی طرف پھینک دیتا ہے تو وہ تو اس کی قاشیں کر دیتے ہیں مگر چاقو کی طرف پھینکنے سے اس کی قاشیں نہیں ہوتیں۔

عام طور پر ٹھیک ایسے موقعوں پر جب کہ وہ خارجی اشیا پر دست درازی یا اس کے مماثل عمل سے اپنا مقصد حاصل نہیں کر سکتا اور خود کو لاچار پاتا ہے، تو دوسرے اشخاص دخل دیتے ہیں، اور کوششوں کے جاری رکھنے میں اور مقصد تک پہنچنے میں، جس چیز کی کمی ہوتی ہے، اس کو پورا کر دیتے ہیں۔ جب وہ چلنا سیکھتا ہے، تو اس کی ماں اسے گرتا دیکھ کر پکڑ لیتی ہے۔ نشوونما کی ایک خاص منزل پر، وہ چیزوں کو فرش پر پھینک کر بجد
خوش ہوتا ہے۔ لیکن وہ انھیں پھر اٹھا نہیں سکتا، اس لئے مدد کے بغیر یہ تفریح جلد ہی ۱۵۸
ختم ہو جائے۔ کھلائی چمچے یا جھنجھنے کو ہر بار اٹھاتی ہے اور جہاں یہ تھا وہیں رکھ دیتی ہے کھلائی کا فعل اس کا نہیں ہوتا، بلکہ یہ جو کچھ وہ کرتا ہے، اس کا تکملہ اور سلسلہ ہوتا ہے،

ایسا تکلہ اور سلسلہ، جس کی اس کی دلچسپی کو پورا کرنے کے لئے ضرورت ہوتی ہے۔ اگر وہ کرسکتا تو اس کام کو خود ہی کرتا۔

ایسے حالات میں بچے کے لئے دوسروں کے کردار کی اس طرح سے تعبیر کرنی لازمی ہے کہ ان سے ایسے ہی موضوعی تجربے کا اظہار ہوتا ہے جیسا کہ خود اس کا ہے لیکن اس معاشری شعور کے اظہار کے لئے جو اُسے اس منزل پر ہوتا ہے، صرف یہ دعوی کافی نہیں ہے۔ جب وہ معاشری تعاون حاصل کرتا اور اس کی تلاش کرتا ہے، اور اس پر بھروسا کرنا سیکھ جاتا ہے، تو وہ یہی نہیں کہ اس امر سے واقف ہو جاتا ہے، کہ دوسرے بھی اس جیسے ادراک تصور اور دلچسپیاں رکھتے ہیں بلکہ اسے یہ بھی احساس ہوتا ہے، کہ وہ اس کے متعلق ادراک و فکر کر رہے ہیں، اور ان چیزوں سے دلچسپی رکھتے ہیں، جن کا وہ خود ادراک و خیال کرتا ہے اور جن سے اسے دلچسپی ہوتی ہے۔ بعد کو اسے یہ احساس ہوتا ہے، کہ وہ اس سے واقف ہیں، اور اس کی ذات میں دلچسپی لیتے ہیں۔ اسے یہ احساس ہوتا ہے، کہ وہ اس کی حوائج و ضروریات کا خیال رکھتے ہیں، اور ان کی تشفی کے لئے اس کے ساتھ تعاون کرتے ہیں۔

جس حد تک وہ اس طرح سے اپنے معاشری ماحول کے کردار کی ترجمانی کرنا سیکھتا ہے، اسی حد تک وہ خود کو اس کے مطابق بناتا ہے، اور اس سے اپنی اغراض و مقاصد کی تکمیل کے لئے کام لیتا ہے۔ اس طرح سے قدیم زمانے کا رجحان کہ خارجی اشیا کی نسبت یہ سمجھا جائے کہ یہ ہمارے ہی جیسا داخلی وجود رکھتی ہیں، معاشری ربط وضبط میں اپنی ترقی کے لئے بے شل میدان پاتا ہے۔

معاشری شعور کی اس ترقی کے ساتھ دلچسپیوں کا ایک نہایت ہی اہم مجموعہ نشوونما پا جاتا ہے، اور اپنے حلقے اور پیچیدگی میں بتدریج بڑھتا جاتا ہے۔ بچے کی اس دلچسپی سے انسیت روز بروز بڑھتی جاتی ہے جو دوسرے خود اس کی ذات کے متعلق رکھتے ہیں، یعنی وہ اس کی نسبت کیا احساس رکھتے ہیں اور کیا خیال کرتے ہیں، وغیرہ۔ وہ مسلسل اپنے معاشری ماحول کی طرف ہمدردانہ تحسین اور ہمدردانہ تعاون کے لئے دیکھتا ہے وہ اس کی ناپسندیدگی اور مخالفت سے ڈرتا اور بچتا ہے۔ اس کے علاوہ دوسروں کی نفسی زندگی اور ان کے معاشری علائق سے بلحاظ اس کے کہ اس کا اس کی

ذات یا اس کے مقاصد سے کیا تعلق ہے اس کی دلچسپی بڑھتی جاتی ہے۔

۱۵۵ بین الموضوعی ربط و ضبط، نقل و تقلید اور زبان کے نشو و نما سے پہلے، جو تصوری تعمیر اور تصوری انتقال کا آلہ ہوتی ہے، بہت ہی ابتدائی منزل میں ہوتا ہے۔ گزشتہ باب میں زبان کے متعلق جو کچھ کہا جاچکا ہے، اس کے بعد یہاں پر اس نہایت ہی اہم کام کے متعلق جو زبان انجام دیتی ہے، صرف مختصر سے حوالے کی ضرورت ہے۔ بچہ اپنے سلاسلِ تصورات کو ان تصورات کی مدد سے جاری رکھ سکتا ہے، جن کی طرف اس کا ذہن دوسروں کے لفظوں سے منتقل ہوتا ہے، اور اپنے خیالات کو زبان میں ظاہر کرکے ہی وہ ان کے تصورات کے معنی کی وضاحت کرا سکتا ہے۔

اس طرح سے فی الحقیقت وہ ہمیشہ سوال کرتا اور جواب پاتا رہتا ہے۔ جواب خود اس کے بنائے ہوئے نہیں ہوتے بلکہ اس کے سوالات کے ہوتے ہیں۔ ان کو وہ صرف ایسا خیال کرسکتا ہے، کہ یہ ایک ایسے ذہن سے آرہے ہیں، جو یہی نہیں کہ انھیں چیزوں کا خیال کر رہا ہو، جن میں وہ خود مصروف ہے، بلکہ ان چیزوں کے متعلق خود اس کے خیالات کا بھی خیال کر رہا ہے۔ شروع شروع میں اس تبادلۂ تصورات میں اس کا حصہ زیادہ تر انفعالی ہوتا ہے، لیکن جلد ہی وہ لینا اور دینا دونوں سیکھ جاتا ہے۔ وہ سوالات کا جواب بھی دیتا ہے اور سوالات کرتا بھی ہے، تعلیم دینا عمل کی راہیں سمجھاتا اور دشواریوں کو حل کرتا ہے وغیرہ۔ وہ روز بروز یہ محسوس کرتا جاتا ہے، کہ دوسرے بھی اپنے سلاسلِ فکر کی ترقی کے لئے اس کے تابع ہیں، جس طرح سے وہ دوسروں کے تابع ہے۔

تقلید کے متعلق اصل بات غور کرنے کے لائق یہ ہے، کہ کسی عمل کا انجام دینا کیسا معلوم ہوتا ہے، اس کو ہم سوائے اس صورت کے نہیں جان سکتے کہ کم و بیش ویسے ہی افعال خود کریں۔ پس جو کچھ دوسرے کرتے ہیں، اس کی نقل کرکے، ہمیں ان کے خارجی کردار کی ترجمانی کا ایسا ذریعہ حاصل ہوجاتا ہے۔ جس سے ان کے داخلی تجربے یعنی وقوف احساس اور جذبے کا پتا چلتا ہے۔ ایک بچہ اپنی کھلائی کو گیند پھینکتے ہوئے دیکھتا ہے اور خود بھی پھینکنے کی کوشش کرتا ہے۔ جس حد تک وہ کامیاب ہوتا ہے، وہ اس تجربے کو حاصل کرلیتا ہے، جو اس فعل سے متعلق تھا، جس کی نقل کی گئی ہے، لہٰذا جب وہ اپنی کھلائی کو پھر گیند پھینکتے ہوئے دیکھتا ہے، تو اس کے لئے کھلائی کا خارجی کردار ایک نیا

مفہوم رکھتا ہے۔ وہ جانتا ہے کہ گیند پھینک کر کھلائی کو کیسا احساس ہوتا ہے کیونکہ وہ خود گیند کو پھینک چکا ہے۔

پہلے سال کے بعد سے نقل و تقلید بچے کی فعلیت میں بتدریج زیادہ کام کرنی جاتی ہے یہاں تک کہ ایک منزل ایسی آجاتی ہے، جب یہ تقریباً تمام کردار پر چھا جاتی ہے۔ بچپن کے تقریباً تمام کھیلوں میں یہ خصوصیت پائی جاتی ہے۔ چھوٹا لڑکا کرسی کو کھینچ کر اسے
انجن بنا لیتا ہے اور اس کے ساتھ ہی خود چھک چھک کرتا جاتا ہے۔ وہ اپنے باپ کے ۱۵۶
پائپ پینے کی یا اپنی ماں کے پیانو بجانے کی نقل کرتا ہے۔ وہ اپنے ساتھی کو گھوڑے کے بجائے استعمال کرتا ہے اور چابک اور لگام کے بجائے رسی اور قمچی سے کام لیتا ہے۔ وہ ٹین کے سپاہیوں کو لڑائی کے لئے آراستہ کرتا ہے۔ چھوٹی بچی اپنی گڑیا کو کبھی کپڑے پہناتی ہے کبھی اتارتی ہے کبھی اس کو کھانا کھلاتی ہے کبھی اسے ڈانٹتی ہے اور تھپڑ لگاتی ہے کبھی اسے پیار کرتی ہے اور بستر پر لٹا کر بہلا کر سلاتی ہے کبھی اسے گاڑی میں بٹھاتی ہے وغیرہ۔ اس قسم کے تقلیدی افعال بچوں کو اس قابل بناتے ہیں کہ وہ دوسروں کے تجربات کا تجزیہ کریں اور انھیں اپنا بنائیں۔ مثلاً ایک چھوٹی بچی جب گڑیا کو بہلاتی یا ڈانٹتی ہے تو وہ جان لیتی ہے کہ ڈانٹنا یا بہلانا کیسا ہوتا ہے جس طرح سے کہ ڈانٹے جانے اور بہلائے جانے کا اسے پہلے سے علم ہوتا ہے۔

نقل و تقلید کو ایسے طریقے کی حیثیت سے جو اہمیت حاصل ہے، جس سے فرد کو اس امر کے متعلق نسبتاً قطعی اور واضح علم ہوتا ہے، کہ دوسروں کے ذہنوں کے اندر کیا ہو رہا ہے، اس کی نسبت مبالغہ کرنا آسان نہیں ہے۔ لیکن ہمیں یہ بات بھی نہ بھولنی چاہیئے کہ یہ ایک نہایت ہی پیچیدہ عمل کا ایک رخ یا پہلو ہے۔ نقل زیادہ تر اسی وجہ سے اہم ہے کہ یہ فکر ارادے اور عمل میں معاشری تعاون کے ساتھ گہرا تعلق رکھتی ہے۔ تعاون دراصل تقلید محض سے مختلف ہوتا ہے۔ جب ا معاشری طور پر ب کے ساتھ تعاون کرتا ہے، تو یہ ہرگز ضروری نہیں ہوتا، کہ ا وہی کرے یا اسی کام کے کرنے کی کوشش کرے جو ب کر رہا ہے۔ اس کے برعکس زیادہ معیاری اور اہم صورتوں میں ا اس سے بہت مختلف کام کرتا ہے، یا کرنے کی کوشش کرتا ہے، جو ب کر رہا ہے۔ وہ اس طرح سے عمل کرتا ہے جس سے ب کے کام کا اتمام ہوتا ہے یعنی اس کا کام مائل

نہیں بلکہ مطابق ہوتا ہے۔

بچوں کی نقل ذہنی ترقی کے لئے تو اہم ہوتی ہی ہے، مگر اس کے اندر تمثیلی نوعیت بھی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ بچہ نقل کرتے وقت ایک خاص حصہ کو ادا کرتا ہے، اور یہ فرض کرتا ہے کہ دوسرے بھی اس تماشے میں جو کسی خاص معاشری حالت سے بنتا ہے، اسی طرح سے اپنے اپنے حصوں کی اداکاری میں مصروف ہیں۔ بعض اوقات دوسروں سے محض دلچسپی رکھنے والے تماشائیوں کا کام منسوب کیا جاتا ہے، جن سے ہمت افزائی اور تعریف یا ناپسندیدگی اور منع کرنے کی توقع ہوتی ہے۔ لیکن اکثر صورتوں میں زیادہ خاص قسم کے تعاون کی ضرورت ہوتی ہے۔ جب بچہ کبھی اپنا چہرہ ڈھکتا ہے اور کبھی کھولتا ہے۔ جس طرح سے اس نے اپنی کھلائی یا ماں کو اپنا چہرہ ڈھکتے اور کھولتے ہوئے جھاتے جھات کے کھیل میں دیکھا ہے تو اسی حد تک اس کا کردار محض تقلیدی ہوتا ہے لیکن وہ اسی پر مطمئن نہیں ہوتا ہے۔ اسے یہ بھی توقع ہوتی ہے، کہ ماں یا کھلائی موقع موقع سے شور بھی کریں، اور صحیح موقعوں پر تعجب اور خوشی کا اظہار کریں۔ اس طرح سے جھات جھات کے اس عجیب کھیل میں اسے دوسروں کے داخلی تجربے کی نسبت ایک نئی بصیرت حاصل ہو جاتی ہے جو محض اس کے تجربے کے مشابہ ہی نہیں ہوتا بلکہ اس کے تجربے کی ضروری تکمیل ہوتا ہے یعنی یہ اس کے ساتھ اس طرح سے وابستہ ہوتا ہے کہ گویا یہ اور وہ ایک ہی شے ہوں۔ ۱۵۷

یہ بات بھی نہایت اہم ہے، کہ نقل کرتے وقت بچوں سے بڑوں کے کاموں کے تبادلہ کرنے کا نہایت ہی قوی میلان ظاہر ہوتا ہے، یعنی ان کے ساتھ وہی باتیں کرنے کا جو پہلے ان سے کی گئی تھیں، یا ایسی حالتوں میں جن میں کہ وہ پہلے نسبتاً انفعالی رہے تھے فعلی بن جانے کا۔ شروع میں بچہ جس چیز کو پھینکتا ہے، اسے کھلائی اٹھا لیتی ہے لیکن جب ادھر ادھر دوڑنے اور خود چیزوں کو اٹھانے کے قابل ہو جاتا ہے، تو اسے دوسروں کے لئے چیزیں اٹھانے اور لانے سے دلچسپی ہو جاتی ہے۔ وہ کھلائی کو گیند لا کر دے دیتا

ہے تاکہ وہ اسے پھر پھینکے۔ دسترخوان پر وہ کانٹے چمچے سیب بسکٹ اپنے ماں باپ کو اٹھا کر دے دیتا ہے۔ اس قسم کے کھلونے سے کھیلتے وقت جیسے کپڑے کے جانور یا ٹین کے سپاہی ہوتے ہیں، وہ تحکم کی روش اختیار کرتا ہے۔ ان کے اعمال کو قابو میں رکھتا ہے ان کو شاباشی دیتا ہے ان کو ڈانٹتا ہے حکم دیتا ہے منع کرتا ہے غرض یہ کہ انھیں اسی طرح سے اپنے مرضی کے تابع بناتا ہے جس طرح سے وہ اپنے بڑوں کی مرضی کا تابع ہے۔ اپنے سے چھوٹے بچوں کے ساتھ بھی اس کا ایسا ہی طرز عمل ہوتا ہے۔ اس طرز عمل سے اس کے معاشری شعور کو ایسی نئی ترقیاں نصیب ہوتی ہیں، جو بصورت دیگر نہ ہوسکتی تھیں۔ وہ دوسروں کی ذہنی زندگی کا زیادہ سے زیادہ استحضار کرتا ہے، اور یہ تصور کرتا ہے کہ ان کی ذہنی زندگی اس پر مبنی ہے جس طرح سے کہ اس کی ان پر۔

بچوں کے زیادہ پیچیدہ اور نسبتہً ترقی یافتہ تمثیلی کھیل میں افراد تمثیل عام طور پر حقیقتہً موجود نہیں ہوتے۔ ان کو تصوری تعمیر کے عمل سے ظاہر کیا جاتا ہے، جس کو بقول آر۔ ایل اسٹیونس فرضی شکلیں اور تمثیلی خواص باقی رکھتے اور مدد دیتے ہیں۔ گڑیا ایسا مرکز ہوتی ہے، جو مستقل طور پر ایک دودھ پیتے بچے کی تاریخ حیات کے تصوری استحضار کو قایم رکھتی ہے، اور اس کے ساتھ ہی وہ حقیقت اور وضاحت بھی مہیا کرتی ہے، جو محض تصور کے اندر نہیں ہوتی۔ لڑکی گڑیا سے کھیلتے وقت اسے تصوری طور پر اور جہاں تک ممکن ہوتا ہے حقیقت میں بھی بچہ سمجھتی ہے۔ وہ اسے تخیل سے کام لے کر اپنی نسبت سے مختلف معاشری حالتوں میں رکھتی ہے۔ اس سے مناسب جذبات حوائج ضروریات ادراک اور کرداری اشکال منسوب کرتی ہے، اور خود کو اس کی نسبت سے اس کے مطابق احساس اور عمل کرتا ہوا تصور کرتی ہے۔ ۱۵۸

ظاہر ہے، کہ یہ معاشری حالتوں کی آزادانہ تصوری تعمیر معاشری بصیرت کے بڑھانے اور گہرا کرنے میں بہت مدد دیتی ہوگی۔ اس کے لئے مواد دراصل بچے کے خود اپنے معاشری تجربے سے حاصل ہوتا ہے لیکن تعمیری عمل میں اسے اس مواد پر تصوری تحلیل و ترکیب کا وہ قابو حاصل ہوجاتا ہے، جو اور کسی طرح سے حاصل نہ ہوسکتا تھا۔ بعد کو تصوری تعمیر کا خام مواد ایک حد تک کتابوں اور اسی قسم کے دوسرے ذرائع سے حاصل ہوتا ہے۔ جس حد تک یہ صورت ہوتی ہے کھیل کی تمثیل سے تصورات کو حقیقی وضاحت اور تفصیل حاصل ہوجاتی ہے جو اس کے بغیر مبہم اور خالی رہتے۔

بین الموضوعی ربط وضبط اور شعورِ ذات۔

معاشری شعور کی ترقی شعورِ ذات کی ترقی کا جزو لاینفک ہے۔ فرد دوسروں کے کردار کی جو ترجمانی کرتا ہے، وہ بالآخر خود اس کے موضوعی تجربے پر مبنی ہوتی ہے۔ لہٰذا ان سے بحث کرتے وقت وہ خود اپنی ذہنی زندگی کی تصوری تحلیل اور تعمیر جدید کرتا رہتا ہے۔ اس کے علاوہ ہر خاص معاشری حالت میں اسے دوسروں کا اپنی نسبت سے اور اپنا دوسروں کی نسبت سے احساس ہوتا ہے۔ اس طرح سے جو ذات کا تعقل بنتا ہے، اس میں درحقیقت دوسری ذاتوں سے تعلق شامل ہوتا ہے۔ یہ اس کام کا تعقل ہوتا ہے جو ذات اس اتحاد باہمی میں انجام دیتی ہے، جس سے معاشرہ بنتا ہے۔ اپنا خیال کرتے وقت ہم، اس روش کا بھی خیال کرتے ہیں، جو دوسرے ہماری نسبت رکھتے ہیں، اور اس روش کا بھی جو ہم ان کی نسبت رکھتے ہیں، یعنی ہم اور وہ ایک دوسرے کی نسبت کیا خیال، ایک دوسرے سے کیا توقعات، اور ایک دوسرے کی نسبت کیا احساس رکھتے ہیں وغیرہ۔ اگر کسی شخص سے پوچھو کہ وہ کون ہے، تو وہ جواب میں اپنی معاشری حیثیت اپنے پیشے اپنے خاندان اور اپنے ان کاموں یا ارادوں کو بیان کرے گا جو معاشری اہمیت رکھتے ہیں۔ ہماری زندگی ہماری حرکات وسکنات معاشرے میں ہوتی ہیں۔ ہم معاشرے میں سانس لیتے ہیں، اور اسی کے اندر ہمارا وجود ہوتا ہے۔ اگر ہم ذات کی ان تعریفوں کو نظر انداز کر دیں، جو معاشری علایق فرض کرتی ہیں، تو یہ کہنا مبالغہ نہ ہوگا کہ وہ سب جس پر انسانی شعورِ ذات ممیز طور پر مشتمل ہوتا ہے مٹ جائے گا۔

جب معاشری صورت میں تغیر ہوتا ہے، تو شعورِ ذات میں بھی اس کے مطابق تبدیلیاں ہو جاتی ہیں۔ جب ہم حکم دیتے ہیں، یا ہدایت ونصیحت کرتے ہیں تو ہمیں اپنے نسبتاً بالاتر ہونے کا احساس ہوتا ہے، اور یہ احساس ہوتا ہے، کہ ہم دوسروں کے ۱۵۹
ذہنوں میں تصورات اور اعمال وافعال کے سلسلوں کو شروع یا جاری کر رہے ہیں یا ان کو ترقی دے رہے ہیں۔ جب ہم کو احکام ملتے ہیں، یا ہدایات ونصیحت کی جاتی ہے تو ہمیں اپنے نسبتاً زیر دست یا ادنیٰ ہونے کا احساس ہوتا ہے، اور یہ محسوس ہوتا ہے کہ ہمارے افکار واعمال کا تعین دوسروں کے افکار واعمال سے ہو رہا ہے۔

جب ہمیں دوسروں کی حفاظت کرنے یا ان کو دلاسا دینے کا احساس ہوتا ہے، تو اس وقت ہماری ذات اس ذات سے مختلف ہوتی ہے، جب ہماری حفاظت کی جاتی ہے یا ہمیں دلاسا دیا جاتا ہے۔ یہ خاندانی حلقے اور دفتر میں مختلف ہوتی ہے۔ اس میں اس لحاظ سے بھی فرق ہوتا ہے کہ آیا ہم دوستوں سے معاملہ کر رہے ہیں یا دشمنوں سے۔ لڑکے کا شعورِ ذات اس لحاظ سے مختلف ہوتا ہے کہ وہ اپنے بڑے بھائی سے کھیل رہا ہے یا چھوٹے بھائی سے۔

شعورِ ذات کے نشو و نما میں نقل و تقلید نہایت ہی اہم کام انجام دیتی ہے خصوصاً اس کی ابتدائی منزلوں میں جبکہ تقلیدی کوشش ہنوز غیر مکمل ہوتی ہے اس وقت تک وہ تجربات جو اس فعل سے متعلق ہوتے ہیں جس کی نقل یا تقلید کرتی ہے، ابھی نقل کرنے والے کی دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ یہ اس کے لئے نسبتاً مبہم اور پر اسرار ہوتے ہیں۔ اپنی ذات کے تصور میں جو کچھ وہ عملاً ہے، اور کر رہا ہے، اور جو کچھ وہ بننے یا کرنے کی کوشش کر رہا ہے تقابل شامل ہوتا ہے۔ اور یہ تقابل ایسا ہے جو اس میں اور اس شخص کے مابین ہوتا ہے جس کی نقل کرتی ہے۔

جس حد تک نقل و تقلید کی کوشش کامیاب ہوتی ہے، صورتِ حال دو طرح سے بدل جاتی ہے۔ ایک ہی عمل سے فرد کو دوسری ذات کے ہمدردانہ اشتراک میں داخل ہونے کی قوت حاصل ہو جاتی ہے، اور وہی فعل خود اس کے شعورِ ذات کی ترقی اور تہذیب کا بھی باعث ہوتا ہے۔ ایک چھوٹا بچہ اپنی ماں کو گیند پھینکتے ہوئے دیکھتا ہے، اور وہ کہتا ہے بچے ڈینڈ پھینک۔ گیند اسے دی جاتی ہے، اور اس طرح سے وہ اسے پھینکتا ہے۔ وہ پھر کہتا ہے بچے ڈینڈ پھینک۔ لیکن اب لفظ اس کے لئے نیا مفہوم رکھتے ہیں۔ بچہ اب کامیاب بچہ ہے، اور وہ گیند دل کو پھینک سکتا ہے۔ اس کے بعد وہ گیند کو اٹھا کر ماں کے پاس لے جاتا ہے اور کہتا ہے اماں ڈینڈ پھینک۔ اس کی ماں کا گیند پھینکنا اب اس کے لئے ایک نئی دلچسپی اور نیا مفہوم رکھتا ہے، کیونکہ اپنے تجربے کے ذریعے سے، وہ بہتر طور پر یہ جان گیا ہے کہ جب وہ گیند پھینکتی ہے، تو کیا محسوس کرتی ہے، لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ نقل زیادہ تر معاشری اتحادِ عمل کے سلسلے میں اہم ہوتی ہے۔ بچے کا کامیاب ذات کا شعور زیادہ تر اس ہمدردانہ دلچسپی سے تعلق رکھتا

۱۶۰ ہے، جس کی یہ اپنی ماں میں تلاش کرتا اور جسے یہ حاصل کرلیتا ہے۔ یا جس کے حاصل کرنے میں یہ شاید ناکام رہتا ہے۔ اس بارے میں وہ نقلیں خاص اہمیت رکھتی ہیں جن میں بچے دوسروں سے وہ پارٹ بدل لیتے ہیں، جو پہلے وہ خود انجام دیتے تھے، اور جہاں وہ پہلے نسبتہً انفعالی تھے فعلی بن جاتے ہیں۔ اس طرح سے بچہ خود اپنی ذہنی زندگی کو دوسروں کی ذات میں اسی طرح سے منعکس دیکھتا ہے، جس طرح سے خود اس کے جسم کا آئینے میں عکس نظر آتا ہے۔

دوسرے برس کے ختم ہونے کے بعد یا اس سے بھی پہلے بچے ایسے کھلونوں کی طرف جیسے کہ گڑیاں یا مصنوعی پرندے وغیرہ ہوتے ہیں تقلیدی اور پرتحکم کی روش اختیار کر لیتے ہیں گڑیا کو پلنگ پر لٹایا جاتا ہے، اور سونے پر مجبور کیا جاتا ہے۔ اگر یہ نہیں سوتی تو اس طرح سے خفگی کا اظہار کیا جاتا ہے، جس طرح سے کھلائی کیا کرتی ہے۔ بعد کو شریر گڑیا کو سزا کے طور پر کونے میں کھڑا کر دیا جاتا ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ چھوٹی لڑکی اپنی گڑیا سے ٹھیک اس قسم کا برتاؤ کرتی ہے، جس طرح سے وہ لوگ جو اقتدار رکھتے ہیں، خود اس کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور یا اس کا اس طرح سے عمل کرتے ہوئے تصور کرتی ہے، جس طرح سے اسی قسم کی حالتوں میں وہ خود عمل کرتی ہے۔ پس تخیل میں اُس سے زندگی منسوب کرکے وہ تصوری طور پر خود اپنی سوانح زندگی کا استحضار کرتی ہے، اور اس طرح سے اس نے اس کو خارجی بنا کر دوسری ذات کی طرف منتقل کر دیا ہے۔ دوسری طرف اپنی ذات کے اس مثنیٰ کے ساتھ کھلائی یا ماں کا پارٹ ادا کرتے وقت وہ اپنی ذات کا مختلف طور پر شعور حاصل کرتی ہے۔ اسے اپنا حکومت و اقتدار رکھنے والی ذات کی حیثیت سے شعور ہوتا ہے۔

بین الموضوعی ربط و ضبط اور عالم خارجی۔

بین الموضوعی ربط و ضبط کا نشو و نما شعورِ ذات میں تدریجی وسعت اور اس کی ہیئت کی تبدیلی ہی کا باعث نہیں ہوتا، بلکہ یہی عمل دوسرے رخ پر خارجی عالم کے شعور کی تدریجی توسیع اور تبدیلیٔ ہیئت کا بھی باعث ہوتا ہے۔

یہ ہم بیان کر چکے ہیں کہ ادراک کی سطح پر تجربۂ حسی میں تغیرات ہوتے ہیں۔ اور یہ

تغیرات جو جسم مدرک کی متغیرہ حالتوں اور وضعوں کے سلسلے میں ہوتے ہیں ان خارجی اشیا سے منسوب نہیں کئے جاتے، جن سے اس کو دلچسپی ہوتی ہے، بلکہ ذات مجسم سے منسوب کئے جاتے ہیں۔ بین الموضوعی ربط وضبط سے یہ امتیاز اور بھی زیادہ صحت کے ساتھ متعین ہو جاتا ہے۔

جس طریق پر یہ ہوتا ہے اس کا سمجھنا دشوار نہیں۔ دو شخصوں یعنی ا اور ب کے سامنے
۱۶۱ ایک ہی خارجی شے د ہے۔ ب د پر مختلف نقاط نظر سے غور کرتا ہے، وہ اس کے گرد گھومتا ہے، اس کے قریب جاتا ہے، اور پھر ہٹتا ہے۔ پھر وہ اپنی نظر اس کی طرف سے ہٹاتا ہے، یا اس کی طرف سے پیٹھ موڑ لیتا ہے، یا کسی ایسی شے کے پیچھے جاتا ہے جو اس کے منظر میں حائل ہو۔ ممکن ہے وہ عینک لگائے اور اس کی طرف رنگین شیشوں میں سے دیکھے۔ ب کے جسم کی تمام حرکتیں ا دیکھتا ہے، اور ا خود اپنی صورت کی تمثیل اور ب کے الفاظ اور کردار سے یہ جان لیتا ہے کہ ان سے د کی نسبت ب کے تجربے میں تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ لیکن ا ان کے مطابق د میں کوئی تبدیلی نہیں پاتا۔ اسی طرح اگر ب بالکل چلا بھی جاتا ہے، تو بھی د میں کسی قسم کا تغیر واقع نہیں ہوتا۔ پس ا ان تبدیلیوں کی نسبت جو ب کے د کے تجربے میں ہوئی ہیں یہ خیال کرنے پر مجبور ہے کہ ان سے د میں کوئی تبدیلی واقع نہیں ہوتی بلکہ اس سے جو ب کو احساس ہوتا ہے اس میں تبدیلی ہوئی ہے، جس میں اس کے بالکل غائب ہو جانے کی صورت بھی شامل ہے۔

اس طرح سے ایک بہت ہی واضح امتیاز پیدا ہوتا ہے، جو ان اوصاف کے جن کا مدار ادراکی وقوفی عمل کے متغیرہ حالات پر مبنی ہوتا ہے، اور ان اوصاف کے مابین ہے جو خارجی شے کی فطرت سے ایک مستقل حقیقت کی حیثیت سے متعلق ہیں۔ اگر ہم پہلے چاند کی طرف کھلی آنکھ سے دیکھتے ہیں اور اس کے بعد دوربین میں سے، تو ہم یہ فرض نہیں کرتے کہ چاند کی مرئی شکل میں جو تبدیلی ہوئی ہے، وہ خود چاند میں ہوئی ہے۔ چاند درحقیقت بڑا نہیں ہو جاتا اور نہ یہ نئی خصوصیات حاصل کرتا ہے۔ بلکہ وہ تفصیلات جو دوربین کے ذریعے سے نظر آتی ہیں اور کھلی آنکھ سے نظر نہیں آتیں، درحقیقت چاند سے متعلق خیال کی جاتی ہیں۔

اس کی وجہ یہ ہے کہ جو فرق محسوس ہوئے ہیں، وہ ادراک کے غیر متغیر حالات

کے تحت معلوم ہوتے ہیں، چونکہ ادراک کے حالات میں کوئی تغیر نہیں ہوا اسلئے ان سے ان فرقوں کی توجیہ نہیں ہو سکتی جو اس شے میں معلوم ہوتے ہیں، جس کا ادراک ہو رہا ہے۔ اگر اسی دوربین کا رخ دوسری اشیا کی طرف کیا جاتا ہے، تو اور خصوصیات کا پتا چل سکتا ہے۔ اگر ایسا ہو کہ کسی شے کو بھی دیکھا جائے مگر اس میں ایک ہی قسم کی تفصیلات دکھائی دیں، تو ہم آلے پر غور کرتے ہیں اور دیکھتے ہیں کہ کہیں اس میں گرد و غبار تو نہیں ہے یا کوئی اور ایسی بات تو پیدا نہیں ہو گئی ہے جو اس کو متاثر کرتی ہے، اور ان چیزوں کو متاثر نہیں کرتی جنھیں ان میں سے دیکھا جا رہا ہے۔

جس شے کا مشاہدہ کیا جاتا ہے، اس میں اور اس کی اس شکل میں جس کا مشاہدہ کرنے والے کو احساس ہوتا ہے، جو امتیاز ہے، اس کا مادی شے اور آئینے میں شے کے
۱۶۲ عکس کی یا اصل اور اس کی نقل کی تمثیل پر تصور کیا جاتا ہے۔ یہ ہم کہہ چکے ہیں کہ ذات کی نسبت یہ خیال قایم ہو جاتا ہے کہ یہ جسم کے ساتھ ملکر ایک مسلسل وحدت قائم کرتی ہے۔ اس لئے شعور کے سامنے موجود ہونے، اور جسم کے اندر مقامی طور پر موجود ہونے میں خلط ملط کر دینے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے۔

اب جب ایک شخص یہ دیکھتا ہے، کہ لاٹھی اٹھ چکی ہے، اور اس پر پڑنے ہی والی ہے، اور نتیجۃً وہ بھاگ جاتا ہے، تو اس حالت میں یہ تو ظاہر ہے کہ لاٹھی اس کے جسم کے اندر تو نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس لاٹھی تو اُسے اپنے سے باہر دکھائی دیتی ہے۔ ادراک کے قریبی معروض کی حیثیت سے جو چیز اس کے اندر ہوتی ہے، وہ لاٹھی کی تصویر یا تمثال یا اس کا شبہہ ہوتا ہے۔ یہی خیال اس وقت اور بھی زیادہ شدت سے پیدا ہوتا ہے جب کوئی ایسی شے جو ادراک کے حلقے سے باہر ہوتی ہے، محض تصور میں موجود ہوتی ہے۔ آئینے میں عکس کی یا اصل و نقل کی تمثیل اساسی حیثیت سے گمراہ کن ہے، کیونکہ محض استعارے کو لغوی معنی میں صحیح سمجھ کر استعمال کرنے کا اندیشہ ہوتا ہے، یہ عوام کے فکر سے فلاسفہ کی تحریرات میں آ گیا ہے، اور نظریۂ علم میں اس سے بے حساب گڑبڑ پیدا ہوئی ہے۔

اب تک ہم نے صرف اس امر پر بحث کی ہے، کہ ان صفات کے جو وقوفی عمل کی متغیرہ حالتوں سے متعلق ہوتے ہیں اور ان کے مابین جو معروض خارجی کی فطرت سے

تعلق رکھتے ہیں، کیا فرق ہے، اور بین الموضوعی ربط و ضبط سے اس فرق کا کس طرح سے تعین ہوتا ہے۔ لیکن ایک اور نہایت ہی اہم طریقہ ہے جس کے بموجب معاشری اشتراک حقیقی اور محض ظاہری حقیقی میں فرق کرنے کے لئے ایک پہچان عطا کرتا ہے۔ صرف اس کو خارجی طور پر حقیقی خیال کیا جاتا ہے، جس کا معاشرے کے تمام افراد ہر حالت میں مساوی طور پر ادراک کر سکیں۔

عالم خارجی معاشری اتحادِ عمل کا نہایت ہی اہم واسطہ ہے

مشترک مقصد کی تکمیل کے لئے مختلف ذہن صرف اسی بنا پر مشترکہ کام میں متحد ہوتے ہیں، کہ ہر ایک یہ مانتا ہے، کہ دوسرے بھی انھی چیزوں کو دیکھتے اور انھی چیزوں کا خیال کرتے ہیں، جن کو وہ دیکھتا اور خیال کرتا ہے۔ لہذا بین الموضوعی ربط و ضبط جس قدر زیادہ وسیع اور موثر ہوتا ہے، اسی قدر خارجی حقیقت کے متعلق یہ خیال عام اور مستحکم ہو جاتا ہے کہ یہ ایسی شے ہے جس تک سب ذہنوں کی یکساں رسائی ہو سکتی ہے۔ اس طرح سے معاشرے کا رکن حقیقت خارجی کی نسبت عادۃً ایسا خیال کرتا ہے کہ یہ اس کے اور دوسروں کے لئے یکساں حالات میں موجود ہوتی ہے اور موجود رہے گی۔ جو شے یکساں حالات ادراک میں اس کے اور دوسروں کے لئے موجود نہیں ہوتی تو اس کو عموماً محض ظاہری شکل مخیلہ دھوکا یا واہمہ خیال کرتا ہے۔ اس جانچ کو تسلیم کرنے سے قاصر رہنا عموماً دیوانگی کی علامت ہوتی ہے، جو فرد کو معاشری نظام میں اپنا کام پورا کرنے کے
نا قابل بنا دیتی ہے۔ مجھے کچھ نظر آ رہا ہے، جسے میں آدمی سمجھتا ہوں، لیکن دوسروں کو ۱۲۳
اسی سمت میں دیکھنے سے کچھ نظر نہیں آتا، اس سے میں یہ نتیجہ نکالتا ہوں، کہ بصری شکل یا تو محض وہم ہے، یا کم از کم اس کا تعلق حقیقی خارجی شے کے وجود سے نہیں ہے، جیسا کہ میں نے فرض کر رکھا تھا، اگر مجھے یہ کہنے پر اصرار ہو، کہ نہیں سامنے درحقیقت آدمی ہے تو میرے دوست و احباب ڈاکٹر کو بلائیں گے اور بہت ممکن ہے کہ آخر میں مجھے پاگل خانے میں بند کر دیں۔

دوسری ذاتوں کا یہ لحاظ ہماری عالم خارجی سے متعلق کل روش پر طاری ہوتا ہے۔ جب اسے صاف طور پر بیان نہیں کیا جاتا اس وقت بھی یہ شعور کے پس منظر میں مخفی مفروضہ

یا سلسلے کی حیثیت سے موجود رہتا ہے۔ ہم فرض کرو کہ گاؤں میں سڑک پر چلے جا رہے ہیں" اور پتھروں کے ڈھیر، پاس سے گزر جانے والی گاڑی، ٹیلیفون کے تار کے کھمبے" اور ٹریفک روکا روالتے مکان کی طرف، یونہی یکے بعد دیگرے نظر دوڑا رہے ہیں اس وقت ہمیں کسی شخص کا احساس نہیں ہے، مگر مبہم طور پر ہم یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ تجربہ ایسا ہے جس میں اور لوگ بھی شریک ہیں، یعنی مشترک اور عام تجربہ ہے۔ یہ ذاتی یا نجی نہیں، اور دوسرے لوگ جو فی الحقیقت موجود ہیں، یا موجود ہو سکتے ہیں، انھی چیزوں یعنی مکان گاڑی اور پتھر کے ڈھیر کو دیکھتے ہیں، یا دیکھ سکتے ہیں۔ اگر منظر کا کوئی حصہ خصوصیت کے ساتھ ہماری دلچسپی کا باعث ہوتا ہے، تو ممکن ہے، ہم اس کے متعلق قریب ہی کھڑے ہوئے آدمی سے بات کرنے لگیں، یہ فرض کر کے کہ ہم نے اور اس نے دونوں نے اس کا ادراک کیا ہے یا کر سکتے ہیں" اور ایسا ہم اس احساس کے بغیر کہتے ہیں کہ ہم کسی قسم کا مفروضہ قایم کر رہے ہیں۔

آخر میں متعدد فکر و ارادے کی ترقی سے رفتہ رفتہ نوعِ انسان کی تاریخ میں فطرت کی نسبت میکانی نظریہ پیدا ہو جاتا ہے، جو ابتدائی انسیت کی جگہ لے لیتا ہے، جس کی رو سے ایسی نفسی زندگی جو کم و بیش ہماری نفسی زندگی کے مشابہ ہے، ان تمام خارجی اشیا سے منسوب کی جاتی ہے، جو اس قدر دلچسپ ہوتی ہیں کہ خاص توجہ کا باعث ہو سکیں۔

یہ تبدیلی اول تو اس شدید اور موثر تعامل کی بنا پر ہوتی ہے، جو ذی روح اور غیر ذی روح اشیا کے مابین ہوتا ہے۔ وہ جسم جو اس طرح سے عمل کرتے ہیں کہ معاشری اتحاد عمل ممکن ہو جاتا ہے، ان سے جو خود کو معاشری نظام کے مطابق نہیں بناتے ممیز ہو جاتے ہیں۔ عالم مادی کے وسیع اور گہرے علم سے انسی نقطۂ نظر کی تصدیق نہیں ہوتی، جو چٹانوں درختوں دریاؤں اور آبشاروں وغیرہ سے انسان جیسی ذہنی زندگی منسوب کرتی ہے، اور یہ مانتی ہے کہ وہ بھی ہماری طرح متاثر ہونے کی قابلیت رکھتے ہیں۔ اس کے برعکس ایک طرف انسانی حالات سے" اور دوسری طرف فطرت خارجی سے بڑھتی ہوئی واقفیت یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس قسم کی چیزیں کسی معنی میں بھی ہم سے معاشری علاقہ نہیں رکھتیں، اور ان سے اس طرح سے برتاؤ کرنا کہ جیسے وہ ہم سے معاشری علاقہ رکھتی ہوں عملی طور پر بے سود اور گمراہ کن ہے۔

سب سے زیادہ صنعتی فنون کی ترقی سے عالمِ خارجی کی نسبت خیال میں
یہ تبدیلی ہوئی ہے۔ جیسے جیسے انسان کا اپنے طبیعی ماحول پر قابو بڑھتا جاتا ہے،
وہ زیادہ سے زیادہ یہ خیال کرنے لگتا ہے، کہ مادی اشیا کوئی علٰحدہ نفسی
زندگی نہیں رکھتیں بلکہ انسانی اغراض کی تکمیل کے لئے وسائل و آلات ہیں۔ وہ
انھیں بے جان اوزار خیال کرتا ہے۔ کمہار سے مٹی یہ نہیں کہہ سکتی کہ تو نے مجھے
ایسا کیوں بنایا قدیم انسیت میں انحطاط ہو رہا ہے، اور جیسے جیسے اس میں انحطاط ہو رہا ہے اسکی جگہ نئی انسیت
لیتی جا رہی ہے، جو تجربے کی جانچ پر مقابلۃً زیادہ پوری اُتر سکتی ہے۔ مادی اشیا ایک اعتبار
سے اب بھی نفسی زندگی کے مظاہر یا آلات خیال کی جاتی ہیں لیکن یہ نفسی زندگی
ان انسانوں کی ہوتی ہے، جو انھیں انسانی اغراض کو معاشرے کے باہمی اتحاد میں
پورا کرنے کے لئے مناسب و مطابق بناتے ہیں۔ ریل گاڑی فکر اور ارادے کا مظہر
ہے، لیکن اس سے جو فکر اور ارادہ ظاہر ہوتا ہے، وہ اس کے موجدوں کا فکر
اور ارادہ ہوتا ہے، یا اُن سرمایہ داروں کا جو اس میں روپیہ لگاتے ہیں، یا عوام
کا جو اسے استعمال کرتے ہیں۔ جب کبھی ہم ریل کے وقت نامے کو دیکھتے ہیں یا کسی
ریل کے اسٹیشن پر ٹکٹ خریدتے ہیں تو ہم ان کا اسی طرح سے خیال کرتے ہیں۔

اس نقطۂ نظر کی پوری اہمیت سمجھنے کے لئے، ہمیں یہ محسوس کرنے کی کوشش
کرنی چاہئے، کہ متمدن معاشرے نے اپنے مادی ماحول پر کس قدر مکمل قابو حاصل کر لیا
ہے، اور خود اپنی اغراض کے پورا کرنے کے لئے کس طرح ڈھالا ہے۔ جدھر بھی نظر اٹھا کر
دیکھیں، انسانی فکر اور ذہانت کے خارجی مظاہر سامنے آ جاتے ہیں۔ محض فطرت کی
تلاش کے لئے ہمیں سنسان جنگلوں اور ویران پہاڑوں پر جانے کی ضرورت ہے،
اور وہاں بھی ہمیں پوری کامیابی نہیں ہوتی۔

عالمِ خارجی کی اس تمام از سرِ نو ترتیب و تشکیل میں، جس حد تک کہ یہ موثر
ہے، قدیم انسیت سے کوئی مدد حاصل نہیں ہوتی، اور اگر ہوتی بھی ہے، تو صرف شاذ
و نادر۔ ہر چیز کا مدار تعامل کے بعض اصول و قوانین کے دریافت کر لینے پر ہوتا ہے، ۱۶۵
جن میں مادی اشیا کی داخلی ذہنی زندگی کا کوئی حوالہ نہیں ہوتا۔ آخر میں جو نقطۂ نظر موثر
ثابت ہوتا ہے، وہ میکانی ہی ہوتا ہے کامیاب ہونے کے لئے انسان کو اپنی توجہ خارجی اشیا کے کردار کی

ان شکلوں پر مرکوز کرنی پڑتی ہے، جو مشینوں کو ممکن بنا دیتی ہیں۔

فطرتِ خارجی کا یہ نظریہ، پہلے تو عملی تدابیر کے سلسلے میں پیدا ہوتا ہے، جن کا مظہر آلات، برتن، ہتیار، مشینیں اور اسی قسم کے انتظامات ہیں۔ لیکن جیسے جیسے یہ فکر انسانی پر غالب ہوتا جاتا ہے اسے ایک اور استعمال بھی حاصل ہوتا جاتا ہے۔ اسے نظری طور پر فطری اعمال کی تعبیر و تشریح کرنے کے لئے استعمال کیا جاتا ہے، جو انسانی عمل سے علیحدہ واقع ہوتے ہیں۔ رجحان یہ ہوتا ہے کہ عام طور پر عالمِ خارجی کو ایسی ہی مشین خیال کیا جائے جیسی کہ انسان کی بنائی ہوئی مشینیں ہوتی ہیں جدید حکمت کو انھی اصول پر زیادہ تر کامیابی ہوئی ہے۔ اس لئے حیاتی اعمال کی بھی خالص میکانی نقطۂ نظر سے تعبیر کرنے کی شدید کوشش کی ہے۔

قدیم انسیت اور اس کے انحطاط کی نسبت جو کچھ ہم نے کہا ہے، اس کا تعلق نوعِ انسان کی تاریخ سے ہے۔ بچوں کے نشو و نما کی ایک خاص منزل میں ایسا انسی رجحان پایا جاتا ہے، جس کا مقابلہ وحشیوں کی انسیت سے کیا جاسکتا ہے۔ لیکن متمدن بچہ شروع سے ایسے معاشری ماحول میں رہتا ہے جو اس قسم کے خیالات کو دباتا ہے۔ اس لیئے یہ مقابلۃً بہت ہی تھوڑے عرصے تک رہتا ہے، اور بعض صورتوں میں تو اس کی موجودگی کا مشکل سے پتا چلتا ہے۔ تین یا چار سال کی لڑکی ممکن ہے پھول کو ٹوٹتے ہوئے دیکھ کر رونے لگے۔ کیونکہ وہ یہ سمجھتی ہے کہ اسے تکلیف ہو رہی ہے۔ بچوں کو کھلونے کے ٹوٹ جانے پر جو رنج ہوتا ہے اس میں اکثر انسی عنصر شامل ہوتا ہے لیکن بعض بچے ایسا معلوم ہوتا ہے، کہ شاید ہی اس منزل سے گزرتے ہیں۔ وہ اپنے ارد گرد ہر شخص کو اس طرح سے عمل کرتے اور بولتے دیکھتے ہیں گویا پودے اور بیجان چیزیں ان امور کو محسوس نہیں کرتے، جو ان پر واقع ہوتے ہیں اس لئے وہ بہت جلد انھیں بے حس خیال کرنا سیکھ لیتے ہیں۔

آخر میں ایک غلط فہمی سے بھی ہوشیار رہنے کی ضرورت ہے۔ ہم نے وحشی اور چھوٹے بچوں کی غیر انتقادی انسیت کے انحطاط کا ذکر کیا ہے۔ لیکن یہ فرض نہ کرنا چاہیئے کہ ذات کا انطلال جو ہمارے حقیقت خارجی کے سمجھنے کی اصل شرط ہے، کبھی کلیتہً کم از کم معمولی فکر سے مٹ جاتا ہے اس کے برعکس جب کبھی ہم اشیا کی نسبت یہ کہتے ہیں کہ یہ زور لگا رہی ہیں، یا مزاحمت کر رہی ہیں، یا ڈھکیل رہی ہیں، یا دبا رہی ہیں، یا دباؤ اور تناؤ ۱۶۶

کی حالت میں ہیں، یا عمل کر رہی ہیں، اور ان پر عمل ہو رہا ہے، یہ متغیرہ اور خفیف صورت میں مضمر ہوتی ہے۔ یہ ہمارے اشیاء کے معمولی تصور میں مضمر ہوتی ہے جو ان کو فی الحقیقت موجود و باقی اور ایسی وحدت و عینیت کا حامل خیال کرتا ہے، جو خود ان کی ذات سے متعلق ہوتی ہے، اور ہمارے حسی تجربے کے تغیرات پر اس کا مدار نہیں ہوتا۔

اس سوال کا تصفیہ مابعد الطبیعیات سے متعلق ہے، کہ آیا یہ موضوعی عنصر بھی حذف ہونے کے قابل ہے یا نہیں، اور آیا اس کو عالم خارجی کے نظریے سے بالآخر حذف ہو جانا چاہئے۔ میرے خیال میں تو ایسا نہیں ہے جو چیز انظلال نفس پر مبنی ہے، اس کے کلیۃً مٹا ڈالنے کے معنی اس بطخ کے مار ڈالنے کے ہونگے، جو سونے کے انڈے دیتی ہے۔

باب (۱۵)

۱۹۶

جذبہ

سابقہ ابواب میں ہم نے زیادہ تر وقوف کی ترقی پر بحث کی ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہم نے حیات ذہنی کی حقیقی وحدت کو کبھی نظر انداز نہیں کیا، جس میں طلب حالت احساسی اور تعقل لازمی طور پر مربوط ہوتے ہیں۔ بایں ہمہ ہماری بحث یک رُخہ رہی ہے کیونکہ ہم نے ادراکی تطابق اور تصوری تعمیر کے اعمال میں دلچسپی کا حوالہ زیادہ تر ایک جزو عامل کی حیثیت سے دیا ہے۔ ہم نے اس طریق پر بحث نہیں کی ہے، جس کے مطابق دلچسپی کی مختلف صورتوں میں امتیاز اور تنظیم ہوتی ہے۔

اب وقت آگیا ہے کہ اس مسئلہ پر بحث کی جائے۔ آگے چل کر ہم ترقی کے اسی حقیقی عمل پر بحث کریں گے، جس پر اب تک بحث کرتے آئے ہیں۔ لیکن اب اس پر مختلف نقطۂ نظر سے بحث ہوگی۔ اب ہمیں وقوفی فہم کے نشو ونما اور امتیاز کو، طلب اور احساسی روش کے نشو ونما اور امتیاز میں ایک عامل خیال کرنا ہوگا بجائے اس کے کہ دلچسپی کو وقوف کی ترقی کی محض ایک شرط خیال کریں۔ ہمارا پہلا قدم یہ ہوگا کہ ہم خاص جذبات پر بحث

کریں گے اور ان شرائط پر جن کے تحت ہمیں ان کا احساس ہوتا ہے۔ کیونکہ جذبی حالتوں کے بے پایاں تنوع سے ہماری ذہنی زندگی کو تنوع حاصل ہوتا ہے، اور یہ اس میں اسی قسم کا کام انجام دیتی ہیں جو احضار حسی و قوفی عمل میں انجام دیتا ہے۔

جذبات کی عام نوعیت

جذبے کی ہر امتیازی قسم اپنی خاص کیفیت رکھتی ہے جس کی مزید تحلیل نہیں ہو سکتی۔ یہ جاننے کے لئے کہ غصہ کیا ہے، ہمیں خود غصے کو محسوس کرنا چاہئے جس طرح سے ہمیں سرخ اور نیلے رنگ کی حسوں
کا ان کا خود تجربہ کر کے علم ہو سکتا ہے۔ ۱۶۸

اس کے معنی یہ نہیں ہیں، کہ جذبات قطعاً سادہ حالتیں ہیں، جن کی تحلیلی تشریح ہو ہی نہیں سکتی۔ اس کے معنی صرف یہ ہیں کہ ان کی ابتدائی قسم کے اجزائے ترکیبی کے ایک مجموعے میں ایسے باقی کے بغیر تحلیل نہیں ہو سکتی، جن کا اس مجموعے سے باہر بھی ہم کو علم ہو۔ جذبے کی وحدت کے اندر اس کے اجزائے ترکیبی کی حیثیت سے جذبی حالتوں کا ایک مجموعہ ہو سکتا ہے۔ لیکن اسے ان اجزائے ترکیبی کے مساوی نہیں کیا جا سکتا، جن کو اس کی ساخت میں دخل ہوتا ہے۔ یہ اس کے اندر شامل تو ہوتے ہیں، لیکن یہ بعینہٖ ان کے مطابق نہیں ہوتا۔ رشک میں غصہ متنفر خود پسندی رنج لطیف ملامت اور مختلف ایسے اجزا ہوتے ہیں جن کا ہمیں اس مجموعے سے علٰحدہ بھی علم ہوتا ہے۔ لیکن ان سب سے مل کر وہ خاص تجربہ جسے رشک کہتے ہیں نہیں بنتا۔ ان کے مجموعے سے رشک کا جذبہ اسی طرح نہیں بنتا جس طرح سے شکر اور کافی کا ذائقہ میٹھی کافی کے خاص ذائقے کے مساوی نہیں ہوتا۔ دونوں صورتوں میں مجموعہ اپنی ایک امتیازی کیفیت رکھتا ہے۔ جذبے کی مختلف اقسام میں پہلی عام خصوصیت جس پر ہمیں غور کرنا ہے، یہ ہے کہ وہ کتنے ہی مرکب کیوں نہ ہوں، ان میں مرکب کا ایک با وحدت مرکز ہوتا ہے جو ایک بے شکل اور ناقابل تحویل عنصر ہوتا ہے۔

دوسرے یہ بات کبھی نہ بھولنی چاہئے کہ جذبات ایک معروض کی نسبت موضوعی روشیں ہوتے ہیں۔ غصہ ہونے کے معنی کسی شے یا کسی شخص پر غصہ ہونے کے ہیں۔ رنجیدہ ہونے کے معنی کسی بات پر رنجیدہ ہونے کے ہیں۔ خوف کے معنی کسی شے سے ڈرنے کے ہیں خوش ہونے کے معنی کسی شے کے متعلق خوش ہونے کے ہیں۔ معروض ممکن ہے کہ مبہم اور غیر متعین ہو لیکن اسے

خاص بنانے کا ہمیشہ ایک میلان ہوتا ہے جذبہ متعین اشیا سے وابستہ ہو کر اپنی تحدید کرتا ہے۔

بدمزاجی کی حالت میں ایک شخص ایسی باتوں پر چڑچڑے پن غصہ یا خفگی کا اظہار کرتا ہے جن سے خوشی کی حالت میں یا تو متاثر ہی نہ ہوتا، یا اگر متاثر ہوتا، تو خوش ہی ہوتا۔ خوشی شروع میں کسی وجہ سے بھی ہوئی ہو گر اس سے ایسی چیزوں پر خوش ہونے کا رجحان پیدا ہو جاتا ہے، جو معمولی حالات میں یا تو ہمیں متاثر ہی نہ کرتیں، یا شاید ہماری ناراضی کا باعث ہوتیں۔ جو شخص رشک میں مبتلا ہوتا ہے، اسے اپنے رشک کے لئے ان تمام امور سے غذا مل جاتی ہے، جن سے اگر یہ جذبہ پہلے سے موجود نہ ہوتا، تو پیدا نہ ہوتا۔
امید کی حالت میں اشیاء کے روشن پہلو کو دیکھا جاتا ہے اور مایوسی میں تاریک پہلوؤں ۱۶۹
کو۔ اسی طرح سے ایک ہی جذبہ بتدریج ایک معروض سے دوسرے معروض کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ خادمہ پر گھر کی مالکہ ناراض ہوتی ہے، وہ اپنے غصے کو اپنے ماتحتوں پر نکالتی ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ہم ایک شخص ا پر محض اس لئے بگڑتے ہیں کہ ہمیں دوسرے شخص ب نے غصہ دلایا ہے۔ جذبے کی معیاری قسموں میں سے ہر ایک طلب کی مخصوص جہات سے تعلق رکھتی ہے، یعنی فعلیت کے مختلف میلانوں سے۔ غصے کے اندر برباد کر دینے اور مخالفت کو قوت کے ساتھ توڑ دینے کا میلان ہوتا ہے۔ غصے کی حالت میں انسان کسی شخص یا شے کو ٹھوکر مار دینا چاہتا ہے۔

خوشی میں وہ فعلیت داخل ہے، جسے ہم توسیعی کہہ سکتے ہیں۔ اس سے توجہ اور کردار کی ایسی حرکات میں زیادہ مزا آنے لگتا ہے، جو فی نفسہٖ تکلیف دہ نہیں ہوتیں۔ ان کے اندر دباؤ اور کوشش کو دخل نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہنس مکھ اور پر مذاق ہونا اس کی خصوصیات میں سے ہے۔ توجہ ارادی نہیں بلکہ از خود ہوتی ہے۔ یہ کسی محدود راہ پر مرکوز نہیں ہوتی، جس سے کسی انتہائی غایت کا حاصل کرنا مقصود ہو۔ اس کے برعکس یہ ایسی اشیا کے گرد گھومتی رہتی ہے، جو براہ راست خوشگوار ہوتی ہیں، اور جیسے ہی ان کی دل کشی ختم ہوتی ہے، ان کو چھوڑ دیا جاتا ہے۔ خارجی کردار سے علاقہ بہت ہی کم خارجی تطابق کا اظہار ہوتا ہے۔ حرکت میں عام طور پر تیزی اور قوت ہوتی ہے ہنسی تالیاں بجانا اوپر نیچے کودنا گانا سیٹی بجانا اس کی مخصوص علامات ہیں۔ معاشری خود نمائی اور فیاضی کا میلان ہوتا ہے۔ خوشی کی حالت میں ایک شخص

فقیر کو راستہ چھوڑ کر چھ پینس دے سکتا ہے، جو اگر وہ افسردہ یا غضبناک ہوتا تو ایک پینی بھی اس سے وصول نہ کر سکتا تھا۔

اس کے برعکس غم و خوف کمزوری کا باعث ہوتے ہیں۔ ان میں جسمانی و ذہنی عمل بحیثیت مجموعی گھٹ جاتا ہے غم میں اس کے مناسب معروضات یعنی نقصان و مصیبت پر بار بار خیال کرنے کا میلان ہوتا ہے۔ دوسری سمتوں میں فعلیت مقابلتہً کمزور ہو جاتی ہے، اور اس میں کم و بیش کوشش کرنی پڑتی
ہے۔ ہم ایک شخص کے متعلق کہتے ہیں، کہ وہ غم میں ڈوبا ہوا ہے، اور اسے ۱۷۰
اس سے نکالنے کا تذکرہ کرتے ہیں۔ غم میں حیاتی اعمال میں عام اضمحلال اور خلل واقع ہو جاتا ہے جس کے ساتھ گریہ گلے اور ایسی حرکتیں ہوتی ہیں جن سے عصبی توانائی کے خارج ہونے سے سکون ہوتا ہے اور وہ خاص حرکی روشیں نہیں ہوتیں جن سے گرد و پیش کے حالات سے عملی تطابق پیدا کیا جاتا ہے۔ عملی تطابق کی غیر موجودگی کا تعلق معروض جذبہ کی ماہیت سے بھی ہے جو عام طور پر لا علاج نقصان یا بدقسمتی خیال کیا جاتا ہے۔ اس کی حالت گرے ہوئے دودھ کی سی ہوتی ہے جس پر ہم آہ بکا کرتے ہیں۔

اس کے برعکس خوف ایسی حالت میں پیدا ہوتا ہے، جو ایسے نقصان یا مصیبت سے بچنے کے لئے مدافعت کا طالب ہوتا ہے، جو ابھی واقع نہیں ہوا ہے۔ لیکن ساتھ ہی صورتِ حال ایسی ہوتی ہے جو اپنی ندرت یا آنے والی مصیبت کے اندیشے سے ہمیں عمل کے ناقابل اور ہماری عملی قوتوں کو پریشان کر دیتی ہے۔ انتہائی حالتوں میں ہر قسم کی فعلیت سلب ہو جاتی ہے اور ڈرنے والا صرف اس چیز کی طرف انتہائی توجہ سے گھورتا ہے جس سے وہ ڈر رہا ہے۔ اس کو خوف کی دلاویزی کہتے ہیں۔ لیکن عام طور پر بھاگنے یا چھپنے اور اس قسم کی دوسری حرکتوں سے یا شاید مقابلے سے عملی تطابق ہو جاتا ہے۔ لیکن جذبۂ خوف جتنا شدید ہوتا ہے، اتنا ہی یہ ان افعال کی کارکردگی کو نقصان پہنچاتا ہے، جن کا یہ محرک ہوتا ہے، اور اس طرح سے حاضر دماغی کو زائل کر دیتا ہے۔ خطرے کا بہترین مقابلہ صرف بہادر ہی کر سکتا ہے۔

جذبہ اور عضوی حس۔ نظریۂ جیمس۔

معمولی تجربے کا یہ ایک معروف واقعہ ہے،

کہ جذبات (کم از کم جب وہ ایک خاص درجۂ شدت سے تجاوز کر جاتے ہیں) کے ساتھ خاص قسم کے جسمانی تغیرات ہوتے ہیں جن میں سے کچھ کو باہر سے دیکھنے والا دیکھ سکتا ہے، اور کچھ داخلی اعضا کے اندر ہوتے ہیں۔ چہرے پر خاص قسم کی حرکات نمایاں ہوتی ہیں۔ عضلات کے تناؤ اور نرمی میں تغیر ہوتا ہے۔ رطوبات یا تو زیادہ ہو جاتی ہیں یا کم ہو جاتی ہیں، تنفس قلب کی رفتار اور دورانِ خون میں تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ جسم کی حالت کے یہ تغیرات اپنی متعلقہ عضوی حسیں پیدا کرتے ہیں اور یہ جذبی تجربے کے اجزا بن جاتی ہیں۔ جذبے کے ساتھ جو عصبی ہیجان ہوتا ہے، وہ عموماً جسم پر اسی طرح سے عمل کرتا ہے، جس طرح موسیقی میں بول تختہ پر، ہوتا ہے، اور پھر یہ عضوی تقویت یا کمک خود اسے بھی متغیر کر دیتی ہے۔

اختیاری تحقیقات سے ان تغیرات کی ماہیت کا کسی حد تک صحت کے ساتھ پتا چل گیا ہے جو خاص خاص جذبات کی بنا پر داخلی اعضا میں ہوتے ہیں، اور یہ ثابت ہوا ہے کہ یہ ۱۷۱
تغیرات اس وقت بھی واقع ہوتے ہیں، جب دیکھنے والے پر ان کی کوئی علامت ظاہر نہیں ہوتی۔ اس قسم کے واقعات سے بعض نفسیاتیوں کا ذہن جن میں پروفیسر جیمس سب سے زیادہ مشہور ہیں اس نظریے کی طرف منتقل ہوا ہے، جس کی رو سے جذبہ محض عضوی اور حرکت نما حسوں پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس نظریے کے مطابق اچھی یا بری خبر کے ملنے پر جو عصبی ہیجان ہوتا ہے، اس کا براہ راست خوشی یا غم کے جذبے سے تعلق نہیں ہوتا۔ جذبہ ایک قسم کے بازگشت سے پیدا ہوتا ہے۔ ابتدائی عصبی ہیجان کو پہلے برآئندہ اعصاب میں طغیانی پیدا کرنی چاہیے، اس سے داخلی اعضا میں تغیرات پیدا ہوں گے جو عضوی حسوں کا باعث ہوں گے۔ اس طرح سے جو عضوی حسیں پیدا ہوتی ہیں، جذبہ صرف انھیں پر مشتمل ہوتا ہے۔ یہ ہے جیمس کا نظریہ

اس میں تو شک نہیں کہ جب ہم ڈرتے یا خوش ہوتے ہیں، تو احشائی اور عرقی حرکی تغیرات جو جذبے کے ساتھ ہوتے ہیں، ہماری مجموعی ذہنی حالت کا بہت اہم جزو ہوتے ہیں۔ وہ غیر دلچسپ احساسی کیفیت جس کا ہمیں کسی خطرناک شے کے ادراک کے بعد تجربہ ہوتا ہے، جذبہ خوف کے انھیں احشائی متلازمات کی احساسی کیفیت ہوتی ہے۔ جلد سے غیر خوشگوار حسیں ہوتی ہیں، جو اس کی سطح کے شعری اوعیۂ دموی کے انقباض کی بدولت خون کے ہٹ جانے کا نتیجہ ہوتی ہیں۔ اسی طرح سے پستی و اضمحلال کا ایک خاص احساس ہوتا ہے، جس کو مبہم طور پر معدے سے منسوب کیا جاتا ہے، اور جو داخلی اعضا

سے خون کے ہٹ جانے کا نتیجہ ہوتا ہے۔

خطرناک صورت حال پر جو رد عمل ہوتا ہے، اگر اس میں یہ حسیں نہوں تو ہمارے ذہن کی مجموعی حالت بہت ہی مختلف ہو۔ خوف زدہ ہونے کا تجربہ بھی اس سے بہت ہی کم غیر خوشگوار ہو، جتنا کہ یہ درحقیقت ہوتا ہے۔ جذبات کے عضویاتی نظرئیے کے متعلق اتنا تو ماننا پڑتا ہے۔ مگر یہ مان لینا اس کے تو مساوی نہیں ہے کہ ان تبدیلیوں کی حس ہی جذبۂ خوف ہے۔

اس نظریے پر اور بھی صریحی اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔ کوئی قوی اور غیر مبہم شہادت تو اس کی تائید میں ہے نہیں، اس لئے اگر ان اعتراضات کی بنا پر اس کو رد کر دیا جائے تو کچھ بیجا نہ ہوگا۔ یہ اعتراضات حسب ذیل ہیں۔ اول تو یہ کہ ابتدائی عصبی ہیجان ۱۷۲
جس کی طغیانی منتشر عضوی ہل چل کا باعث ہوتی ہے اپنے متلازم نفسی تغیر کے لئے کوئی گنجائش نہیں چھوڑتا۔ بری خبر کے سننے سے جو صدمہ ہوتا ہے، اس سے دل دھک سے ہو کے رہ جاتا ہے۔ یہ فرض کرنا کہ یہ صدمہ اس وقت تک محسوس نہیں ہوتا، جس وقت وہ جسمانی تغیرات واقع نہیں ہو لیتے جو اس سے پیدا ہوتے ہیں، نفسی طبیعی متوازیت کے عام اصولوں کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر یہ محسوس ہوتا ہے، تو یہ جذبے کے علاوہ اور کس صورت میں محسوس ہو سکتا ہے۔ اس کی شدت جذبی شدت کے علاوہ اور کچھ کیسے ہو سکتی ہے۔

دوسرے جن عضوی حسوں کی نسبت یہ فرض کیا گیا ہے، کہ ان پر جذبہ مشتمل ہوتا ہے، ان کی ایسی خصوصیات دریافت کرنا، جو ان کے اور دوسری عضوی حسوں کے مابین مابہ الامتیاز ہو سکیں، بہت مشکل ہے۔ بھوک، پیاس، درد سر، بخار یا نزلے کی عام بے چینی جذبات نہیں ہیں۔ لہذا سوال یہ ہوتا ہے، کہ جو عضوی تبدیلیاں جذبی شعور کا باعث ہوتی ہیں ان کی امتیازی خصوصیت کیا ہوتی ہے۔ یہ نظریہ تو کوئی کافی توجیہہ پیش نہیں کرتا۔ وہ عضوی حسیں بھی جو مسلمہ طور پر مجموعی جذبی حالت میں داخل ہوتی اور اسے متاثر کرتی ہیں، ان کی طرف بھی جب علٰحدہ توجہ کی جاتی ہے، تو محض احضار حسی کی حیثیت سے فہم ہوتا ہے۔ جھرجھریاں اور تمتماہٹ جھرجھریاں اور تمتماہٹ ہی معلوم ہوتے ہیں، نہ کہ موضوع کی معروض کی نسبت احساسی روشیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ عضوی حسیں جذبی نوعیت

صرف اس وقت حاصل کرتی ہیں، جب ان کا کسی جذبے کے ساتھ امتزاج ہو جاتا ہے۔ لہذا اس کا نسبتہً آزاد وجود ہونا لازمی ہے۔

تیسرے جدید ترین اور نہایت ہی صحیح اختباری تحقیقات جو ہوئی ہے، وہ صاف طور پر اس نظریے کے خلاف پڑتی ہے۔ جذبے کی مختلف قسموں اور علٰحدہ علٰحدہ جسمانی تبدیلیوں میں جو ربط فرض کیا گیا ہے، وہ نہ تو اس قدر سادہ ہے، اور نہ اتنا یکساں جتنا کہ نظریے کا تقاضا ہے۔

نظریے کی تائید میں ایک قسم کے تاملی اختبار کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔ یہ دعویٰ کیا گیا ہے کہ اگر ہم ارادی کوشش سے متلازم عضوی تبدیلیوں اور ان کی متعلقہ حسوں کو خارج کر دیں، تو ہم دیکھتے ہیں کہ جذبہ بھی رفع ہو جاتا ہے۔ ایسی کوئی چیز باقی ہی نہیں رہ جاتی جس کو ہم جذبہ کہہ سکیں۔ اس دعویٰ کی نسبت شاید معقول طور پر شک کیا جا سکتا ہے۔ لیکن اگر ہم اس صداقت کو مان بھی لیں تو اس سے وہ بات ثابت نہیں ہوتی، جس کے ثابت کرنے کے لئے یہ پیش کیا جاتا ہے۔ ممکن ہے جذبے کی علامات ضروری ہوتی ہوں۔ ممکن ہے کہ ہم علامات کو غیر موجود فرض کر کے جذبے کو موجود نہ فرض کر سکتے ہوں۔ لیکن اس سے یہ نتیجہ تو کسی طرح سے نہیں نکلتا کہ جذبہ محض آثار و علائم اور ان ۱۰۳
کی عضوی حس کے مطابق ہے۔

اس پر بھی زور دیا گیا ہے کہ ہم جذبے کے خارجی آثار و علائم کو دبا کر اس کو قابو میں رکھ سکتے ہیں۔ بلا شبہہ یہ ایک خاص حد تک ممکن ہے۔ لیکن اس واقعے کی اس نظریے کے فرض کیے بغیر بھی آسانی سے توجیہہ ہو سکتی ہے۔ ہم جذبی ہیجان کو اس کے صحیح مخرج سے محروم کر کے، براہ راست دبا سکتے ہیں، یا ٹھنڈا کر سکتے ہیں۔ علاوہ بریں جو شخص جذبے کے خارجی آثار و اظہارات کو روکنے کی کوشش کر رہا ہے، وہ تو پہلے ہی اس پر کچھ نہ کچھ قابو رکھتا ہے۔ اس کو اس کا غلام نہیں کہا جا سکتا۔ اس کا ذہن تو پہلے ہی سے دوسرے محرکوں سے متاثر ہو چکا ہے، جو اس کے روکنے پر مائل ہیں۔ پھر یہ کہ خارجی کردار کے متغیر کرنے کی کوشش میں اس کی توجہ اور عصبی توانائی نئے راستوں کی طرف منتقل ہو جاتی ہے، اور اس طرح سے جذبی ہیجان دھیما پڑ جاتا ہے۔

لہذا ہم جیمس کے نظریے کو قبول نہیں کر سکتے۔ اور اتنا اور اضافہ

کئے دیتے ہیں کہ اگر ہم اس کو قبول بھی کر لیں تو بھی اس کی اہمیت عضویاتی ہوگی، نہ کہ نفسیاتی۔ اس کے درحقیقت یہ معنی نہ ہونگے جذبہ ایک قسم کی حس ہے۔ اس کے صرف یہ معنی ہونگے کہ جذبات کے شرائط وقوع وہی ہیں، جو حسوں کے ہیں یعنی یہ بھی ان ہیجانات سے ہوتی ہیں جو درآئندہ اعصاب کے ذریعے سے سفر کرتے ہیں۔ جذبہ بمعروض کی نسبت موضوع کی احساسی بردوش ہوتی ہے۔ جس میں ایسی کوئی بات نہیں ہوتی یہ امتیاز کسی ایسے نظریے سے متاثر نہیں ہو سکتا جو جذبات کے پیدا ہونے کے طریق سے متعلق ہو۔ موضوع کے داخلی نقطۂ نظر سے جس کو اس کا تجربہ ہوتا ہے، یہ حسی احضار سے بالکل مختلف رہتا ہے خواہ جیمس کا نظریہ صحیح ہو یا غلط۔ نفسیاتی کے لئے ٹھیک یہ داخلی نقطۂ نظر ہی اہم ہوتا ہے، لیکن عضویاتی کا حال اس سے مختلف ہے۔

جذبات اصلی اور غیر اصلی (ماخوذ)

جب ہماری کسی جذبے کو محسوس کرنے کی استعداد سابق میں دوسرے جذبات کے محسوس کر چکنے یا کم از کم ان کے محسوس کرنے کی قابلیت کے حاصل کر لینے پر مبنی ہوتی ہے، تو جذبے کو غیر اصلی یا ماخوذ کہا جاتا ہے۔ وہ جذبات جن پر یہ مبنی ہوتا ہے مقابلتہً اصلی کہلاتے ہیں۔ ایک شخص کو دوسرے شخص کے غم یا لاچاری کے غصے پر جو رحم آتا ہے وہ ایسا ہو سکتا ہے جیسے اگر خود اس کو اسی قسم کے تجربات نہ ہوئے ہوتے تو وہ محسوس نہ کر سکتا۔ اس حد تک جذبۂ رحم ماخوذ ہوتا ہے۔ یہ اس کے غم یا لاچاری کے غصے کے سابقہ جذبات پر مبنی ہوتا ہے۔ ۱،۲،۴

اس کے لازمی طور پر یہ معنی نہیں ہیں کہ جب اسے اس شخص پر رحم آتا ہے، جو ان جذبوں کو اب محسوس کر رہا ہے، تو اس کے سابقہ جذبات، ازراہ ہمدردی پھر تازہ ہو جاتے ہیں۔ ممکن ہے کہ وہ کم و بیش حد تک پھر تازہ ہو جائیں لیکن اس کے جذبۂ رحم میں یہ اجزا مفقود بھی ہو سکتے ہیں یا ایسے ہو سکتے ہیں کہ ان کا مشکل ہی سے پتا چلے۔ صرف یہ ضروری ہے، کہ غم یا لاچاری کے غصے کے سابقہ جذبوں نے اپنے بعد ایسے ذہنی رجحانات چھوڑے ہوں، جو آئندہ اس کے جذبی تجربے کو متاثر کر سکیں خصوصاً اسے ایک قسم کا رحم محسوس کرنے کے قابل بنا دیں، جو بصورتِ دیگر اس کو محسوس نہ ہوتا۔

پس لفظ ماخوذ سے لازمی طور پر پیچیدگی کا ترشح نہیں ہوتا۔ اس سے یہ ظاہر نہیں ہوتا کہ جذبے کی نسبتہً اصلی قسمیں ایسے جذبے کی ساخت میں اجزا کی حیثیت سے شرکت

کرتی ہیں، جو انھیں بطور شرائط کے فرض کرتا ہے۔ زیادہ تر تو اصلی جذبے جذبۂ ماخوذ میں دوبارہ واقع نہیں ہوتے اور اگر واقع ہوتے ہیں، تو بہت ہی خفیف اور مبہم صورت میں۔ لیکن یہ فرض کرنے سے کہ یہ ہمیشہ واقع ہوتے ہیں بلاوجہ مشکلات پیدا ہوں گی۔

غصہ خوف غم خوشی اور تعجب اپنی ابتدائی صورتوں میں بالکل اصلی یا اولی جذبات معلوم ہوتے ہیں۔ یہ اپنی شرائط یا اجزائے ترکیبی کی حیثیت سے دوسرے جذبی تجربات کو پہلے سے فرض نہیں کرتے۔ دوسری طرف استحسان شکر ندامت اور غرور متفرر ماخوذ یا غیر اصلی جذبوں کی مثالیں ہیں۔

یہ پتا چلانا کہ ماخوذ جذبے کن کن اصلی جذبوں سے پیدا ہوئے ہیں نفسیاتی تحقیق کے لئے ایک بڑا میدان مہیا کرتا ہے۔ مگر بدقسمتی سے اس جہت میں جو کچھ کام ہوا ہے وہ بہت ہی کم اہمیت رکھتا ہے۔ پہلے کے نفسیاتی زیادہ تر مختلف جذبوں کی قسموں کی صرف تعریف اور اصطفاف کی کوشش کرتے ہیں، گویا کہ یہ عجائب گھر کے اندر نمونوں کی حیثیت رکھتے ہوں۔ یہ انداز بیان ہماری جذبی زندگی کی روانی اور اس طریق سے جس کے مطابق جذبی احساس کے داخلی فرق ایک دوسرے میں لاتناہی طور پر ضم ہوجاتے ہیں، قطعاً عہدہ برا نہیں ہوتا۔ پروفیسر جیمس لکھتے ہیں "جذبات کا محض بیانی حصہ نفسیات کے نہایت ہی اُکتا دینے والے اجزا میں سے ہے۔ اس کے مقابلے میں اگر میں نیوہمپ شائر کے ایک کھیت کے متعلق چٹانوں کی شکلوں کے تذکرے پڑھوں تو بہتر ہے۔ ان میں مرکزی نقطۂ نظر یا استخراجی اور پیدائشی اصول کہیں بھی نہیں ہے"۔

اس قسم کے کام کے غیر تشفی بخش ہونے کی وجہ سے جدید مصنف جذبات کی نفسیات پر بہت سرسری بحث کرتے ہیں، اور اس کے بجائے ان کے عضویاتی متلازمات و شرائط کی بحث کو داخل کر لیتے ہیں۔ لیکن اگر ہم اس مسئلے پر پیدائشی نقطۂ نظر سے استقلال کے ساتھ بحث کرنے کی کوشش کریں اور باقاعدہ طور پر یہ بتائیں کہ ماخوذ جذبات اصلی جذبات پر کس طرح سے مبنی ہیں، تو بہتر امیدوں کے پیدا ہوجانے کی توقع ہے۔

اس کتاب کی گنجائش کے لحاظ سے ہم اس کام کا صرف ایک نمونہ پیش کرسکتے ہیں جو ان خطوط پر انجام دیا جاسکتا ہے۔ یہ نمونہ آئندہ باب میں موجود ہے جو جذباتِ لطیف پر ہے۔ یہ باب میں نے نہیں لکھا بلکہ مسٹر اے ایف شینڈ نے لکھا ہے، جنھوں نے اپنے آپ کو اس مسئلے اور اس سے متعلقہ مسائل کیلئے وقف کر دیا ہے۔

باب (۱۶)

جذبۂ لطیف کے ذرائع ۱۷۶

از الیگزینڈر شینڈ

جذبات سے بحث کرنے کا ایک نفسیاتی طریقہ۔

کچھ عرصے سے جذبات کے متعلق ہمارے علم میں جو ترقی ہوئی ہے، وہ زیادہ تر ان کے عضویاتی اثرات اور شرائط تک محدود ہے۔ سربرآوردہ نفسیاتی ان عضوی اور دوسری قسم کی حسوں پر زور دیتے ہیں، جو ان میں داخل ہوتی ہیں۔ مگر مجھے یہ خیال آیا ہے کہ ان پر بحث کرنے کا ایک دوسرا اور اتمامی طریقہ بھی ہے، جو نفسیاتی ہونے کے باوجود نتائج سے اس قدر عاری نہیں، جس قدر کہ الگ الگ جذبوں کی تعریف کر دینے کا طریقہ ہے جس کی پروفیسر جیمس اس قدر مذمت کرتے ہیں۔ جیمس کے قول کے بموجب یہ تعریفیں اکثر عضوی امتیازات پر مبنی ہیں، اور ان کی صحت ایک دھوکا ہے، کیونکہ سوائے چند اصلی جذبوں کے باقی میں فکر و احساس کی اتنی استواری نہیں ہوتی، کہ ان کی علمی تعریف ہو سکے۔ ان کے اندر جو احساسات داخل ہوتے ہیں، وہ اپنی قوت اور ترکیب دونوں لحاظ سے ایک حالت تحول میں ہوتے ہیں۔ جب تک ان پر ہم ایک نام عاید کریں

وہ متغیر ہو جاتے ہیں۔ یہ ہماری تعریفوں کے قابو میں نہیں آتے۔

اب اس واقعہ کو تو ہم سب تسلیم کرتے ہیں، لیکن اس سے نتیجہ کیا نکالیں۔ ہم یہ تو فرض کر سکتے ہیں کہ جذبات پر اس کے علاوہ کوئی علمی بحث نہیں ہو سکتی کہ ان کی جسوں کا عضویاتی شرائط کے لحاظ سے مطالعہ کیا جائے۔ لیکن ایک اور نسبتاً زیادہ امید افزا صورت بھی ہے۔ خود کو جذبے کے اس تحول کے مطابق بنا لو۔ اس سے پورا کام لو، کوئی تعریفات کے ذریعے سے اس کے بند کرنے کی بے سود کوشش نہ کرو۔ اس کی متقاطع لہروں اور ملانے والے گردابوں کا مطالعہ کرو اور خود سے پوچھو کہ یہ کس طرف مائل ہیں۔ کیونکہ جذبات مرکب رجحان رکھتے ہیں۔ یہ اپنی علٰحدہ تسویقیں رکھتے ہیں اگرچہ یہ کتنی ہی خوابیدہ کیوں نہ ہوں، ۱۷۷
ان کی غایتوں سے تم انھیں پہچان سکتے ہو۔ ان کی غایتوں سے تم ان کی موجودگی کا نہایت ہی غیر استوار مجموعوں میں پتا چلا سکتے ہو جہاں کہ ان کے احساس کا پتا نہیں چل سکتا۔ ان کے احساسات کو ان کے فطری ابہام پر چھوڑ دو۔ ان کی غایتوں سے ان کی تعریف کرو۔ صرف اس طریقے سے یا اس طریقے کی مدد سے ہم جذبی ترقی کے پیچیدہ دور کا پتا چلا سکتے ہیں اور اگر ہماری امید بے بنیاد نہیں ہے، تو اس کے امتزاجات اور تصادموں کے حقیقی قوانین کو بیان کر سکتے ہیں لیکن ہمیں اس طریق کے مجرد بیان پر نہ جھگڑنا چاہیئے بلکہ اس پر اس کے نتائج سے حکم لگانا چاہیئے اس کے بعد جذبۂ لطیف کی بڑی قسموں پر اس کا اطلاق کرنا چاہیئے، اور اگر اس کے ذریعے سے ہم اس شے کے ذرائع کا پتا چلا سکیں، جسے نفسیاتی سادہ اور اصلی دونوں کہتے ہیں، تو یہ کام بالکل بے سود نہ ہوگا۔

جذبۂ لطیف اور ہمدردی

جذبۂ لطیف کو اکثر ہمدردی اور محبت دونوں کے ساتھ خلط کیا جاتا ہے۔ اور جب اس پر علٰحدہ سے بحث بھی کی جاتی ہے (جیسا کہ بین نے مسلسل ابواب میں کی ہے) اس وقت بھی ان کا تعلق واضح نہیں ہوتا۔ معمولی شخص کو محبت ہمدردی اور احساس لطیف ایک ہی معلوم ہوتے ہیں، یا انھیں کوئی اہم فرق معلوم نہیں ہوتے۔ لیکن بین کے بیان میں محبت ایک لطیف جذبہ ہے۔ ہمدردی پر وہ علٰحدہ باب میں بحث کرتا ہے لیکن محبت پر وہ اس طرح سے بحث نہیں کرتا۔ وہ گرم اور نازک جذبے کا ذکر کرتا ہے، جو اس کے نزدیک عشق و محبت کی حقیقت ہے۔ وہ کہتا ہے عشق و محبت اور

محبت آمیز لحاظ سے جو کچھ مراد ہے اس کا منبع اجتماعی صورتِ حال ہوتی ہے۔

پروفیسر ریبو کی ایک کتاب ہے، جس کا نام ہے سائیکولوگی ڈیس سینٹی میٹ یعنی نفسیاتِ عواطف اس کا ایک نہایت ہی عمدہ اور اچھوتا باب ہمدردی اور جذبۂ لطیف پر ہے اس میں ان کے فرق کو نہایت ہی صفائی کے ساتھ بیان کیا گیا ہے، وہ ہمدردی کی دو منزلوں میں امتیاز کرتا ہے۔ پہلی منزل خالص یا غیر مخلوط ہے۔ مگر یہ لطیف یا نازک نہیں، مثلاً جب ہم ان لوگوں کی صحبت میں جو خوش ہوتے ہیں اپنے آپ کو خوش پاتے ہیں، اور خاموشی اور افسردہ لوگوں کی صحبت میں خود کو افسردہ۔ ہمدردی کی دوسری منزل پر ایک نئے عنصر کا ظہور ہوتا ہے۔ یہ لطیف جذبہ ہوتا ہے مثلاً کرم ہمدردی رحم وغیرہ۔ یہ خالص ہمدردی نہیں رہتی بلکہ یہ دو عنصری مرکب بن جاتا ہے۔

۱۷۸ یہ اس لفظ کے محدود اور عام معنی ہیں، اور یہاں یہ بھی بتائے دیتے ہیں کہ بین کی بھی اس سے یہی مراد ہے جو اس کی یہ تعریف کرتا ہے، کہ دوسرے شخص کے احساسات میں داخل ہونا اور اس شخص کی خاطر اس طرح سے عمل کرنا کہ گویا یہ احساسات خود ہمارے ہوں۔ یہ تعریف ایسی ہے جس کی بنا پر اس کی ہمدردی اور جذبۂ لطیف کی علیحدہ علیحدہ بحث پریشان کن معلوم ہونے لگتی ہے، اور اس کی وجہ سے یہ ہم کو مرادف معلوم ہونے لگتے ہیں اور اگر جذبۂ جنسی کو الگ کر لیا جائے تو محبت کے بھی۔

لیکن جو امتیاز پروفیسر ریبو کے نظریے میں اس قدر نمایاں ہے اس پر سرسری طور پر بین بھی توجہ کرتا ہے اور اس بڑے مسئلے کو نمایاں بھی کرتا ہے کہ ہم ہمدردانہ جذبے کو دوسرے کی شخصیت سے کس طرح سے وابستہ کرتے ہیں کہ اس کی تحریکیں اسی کی خاطر عمل کرنے لگتی ہیں۔ لیکن غالباً اسے اس کے اندر دوسرے جذبے کی موجودگی کا شبہ نہیں ہوا جو اس کو نرمی میں بدل دیتا ہے، اور اسے معمولی معنی میں ہمدردی بنا دیتا ہے۔

دوسری طرف پروفیسر ریبو نے ان صورتوں کی طرف توجہ نہیں کی ہے جہاں ہمدردی محض لطیف ہوتی ہے مثلاً جب دوسرے کو مصیبت میں دیکھ کر ایک شخص کا رحم دوسروں کے بھی ہمدردانہ رحم کا باعث ہوتا ہے۔ کیونکہ جہاں اصل جذبہ لطیف ہے، وہاں وہ ہمدردانہ جذبہ بھی لطیف ہونا چاہیئے، جس میں یہ منعکس ہوتا ہے۔ لیکن جہاں یہ لطیف نہیں ہے، تو خالص ہمدردی اس کو لطیف نہیں بنا سکتی۔ جنگ میں ہم دشمن

کے خلاف انتقامی احساسات سے ہمدردی کرنے پر مائل ہوتے ہیں۔ ایک شخص کا تند و وحشیانہ اظہار کہ "مجھے امید نہیں ہے، کہ ان پر رحم کیا جائے گا" ممکن ہے دوسرے کے اندر بھی اسی انتقامی جذبے کو پیدا کر دے۔

یہاں تک تو تمہید تھی اور چونکہ پروفیسر ریبو نے یہ بات تو قطعی طور پر ظاہر کر دی ہے، کہ خالص ہمدردی اساسی طور پر لطیف اور بے غرض نہیں ہوتی، مگر اس مسئلے کے عکس پر بحث نہیں کی ہے، اس لئے میں اس کی طرف توجہ کرتا ہوں، اور پہلے یہ دریافت کرتا ہوں کہ کس حد تک خود لطیف جذبہ ہمدردانہ ہوتا ہے، اور کس طرح سے اسے بے غرضانہ روش حاصل ہو جاتی ہے اور آخر میں اس امر کی تحقیق کروں گا، کہ اس لطیف جذبے کا منبع کیا ہے، جسے پروفیسر ریبو نے سادہ اور اصلی کہا ہے، اور بین نے انسان کے اگر سب سے پہلے جذبوں میں سے نہیں، تو اولین جذبات میں سے ضرور قرار دیا ہے۔

ہمدردی احساس کی کسی خاص نوع سے محدود نہیں ہے اور اس لفظ کے معنی یا تو اس طریق کے ہو سکتے ہیں، جس کے مطابق دہرا جذبہ ہم میں پیدا ہو جاتا ہے، یعنی دوسروں کی نظروں یا ان کے الفاظ اور حرکات و سکنات میں اس کی اصل کو دیکھ کر۔ یا اس کے معنی مختلف ذہنوں کے دو یا زاید جذبوں کے بعینہ یکساں یا متوارد ہونے کے ہو سکتے ہیں۔ پہلے معنی چونکہ زیادہ پیچیدہ ہیں اس لئے دوسرے معنی اس کے اندر شامل ہیں لیکن ہم دونوں کو معمولی معنی میں استعمال کرتے ہیں۔ جو لوگ ایک بڑے مقرر کی تقریر سنتے ہیں، وہ اس کے ساتھ ہمدردی رکھتے ہیں، کیونکہ اس کے جذبات کے اظہار سے ہم میں بھی اسی قسم کے جذبات پیدا ہو جاتے ہیں۔ یہ ایک دوسرے کے ساتھ ہمدردی رکھتے ہیں، کیونکہ ان کے ہم وقت جذبات ایک ہی نوعیت رکھتے ہیں۔

رحم اور تاسف کی اساسی تسویقات

رحم کو ہمدردانہ جذبہ خیال کیا جاتا ہے، لیکن اس نرمی و لطافت کو ہمدردی میں تحویل نہیں کیا جا سکتا۔ ایک مرد غصے اور تلخی میں مبتلا ہو سکتا ہے، ممکن ہے عورت اس پر رحم کھاتی ہو، مگر اسے ان دونوں میں سے کوئی بھی محسوس نہ ہو۔ اس کے احساس کے اندر ہمدردانہ کونسی چیز ہے۔ عورت کا جذبہ لطیف و نازک ہے، مرد کا جذبہ غیر لطیف و سخت ہے۔ عورت تو متاسف ہے۔ مرد غضبناک ہے۔ عورت کی ہمدردی اس کی

تکلیف کے دیکھنے پر مبنی ہے۔ دونوں کے جذبوں میں الم کی آمیزش ہے، مگر اس کے علاوہ ان کے مابین اور کوئی مشابہت نہیں۔ اس کا نہایت ہی کامل رحم بہت ہی ناممکل ہمدردی ہے۔ اگر اس کی ہمدردی مکمل ہوتی تو یہ بھی لطیف نہیں بلکہ درشت ہوتی۔

خالص ہمدردی کی تمام صورتوں میں، جہاں جذبہ منعکس نئے اجزائے ترکیبی سے متغیر نہیں ہوتا، ہم اس طرح سے عمل کرتے ہیں، گویا کہ یہ جذبہ ہم میں معمولی طور پر متہیج ہوا ہو، یعنی جیسے کہ منعکس نہ ہو، بلکہ بذاتِ خود پیدا ہوا ہو۔ جب ہم کو ہمدردانہ غصے کا احساس ہوتا ہے، تو اس طرح سے ضرر یا الم کے عائد کرنے پر مائل ہوتے ہیں، جیسے جھگڑا خود ہمارا ہو۔ جب ہم اپنے ہمسائے کو رحم کھاتا ہوا دیکھ کر رحم کھاتے ہیں، تو ہم میں تکلیف و مصیبت کے دور کرنے کا اس طرح سے میلان ہوتا ہے، گویا اس کے دیکھنے سے ہم براہ راست متاثر ہوئے ہوں۔ اور جس طرح سے جب کسی چیز کو دیکھ کر خوش ہوتے ہیں، تو اپنے آپ کو اس کے سامنے رکھنا چاہتے ہیں، اسی طرح جب اپنے ساتھی کی خوشی کو دیکھ کر ہمدردانہ خوشی سے متاثر ہوتے ہیں، تو ہم اس کے پاس سے نہیں ہٹتے اور اگر ہٹتے بھی ہیں، تو بادل ناخواستہ۔ اور جس طرح سے اگر کوئی شے ہماری ناخوشی کا باعث ہوتی ہے، تو ہم اس سے بچنے پر مائل ہوتے ہیں اسی طرح سے جب افسردہ شخص کو دیکھ کر افسردہ ہوتے ہیں، تو ہم اس کے پاس سے چلے جانے پر مائل ہوتے ہیں۔

لیکن جب ہم اس پر رحم کھاتے ہیں، تو ہمارا عمل بالکل مختلف ہوتا ہے۔ بجائے ۸۰۔
اس کے کہ ہم اس سے گریز کریں ہم اس کے ساتھ رہتے ہیں۔ اور تغافل سے کام لینے کے بجائے ہم اس کے کام آنا چاہتے ہیں۔ وہ ہمدردانہ تاسف جو ہم اس سے منعکس ہوتا ہوا، محسوس کرتے ہیں، لطیف نہیں ہوتا۔ مگر رحم جو ہمدردانہ یعنی اسکے احساسات کا پرتو نہیں ہے، لطیف ہوتا ہے۔ کیا یہ نیا اور لطیف جذبہ ہمارے احساس و روش میں اتنی بڑی تبدیلی کا باعث ہوتا ہے۔ کیا یہ گریز و تغافل کی تسویقات پر صرف غالب نہیں آجاتا بلکہ ان کے بجائے التفات و خدمت کی نئی تسویقات پیدا کر دیتا ہے لیکن معلوم تو یہ ایسا ہی ہوتا ہے، اور بالفاظ بین ارادے کی عام حرکات سے جو لذتوں کی تائید میں ہوتی ہیں، مستثنے معلوم ہوتا ہے۔

لیکن ایسے حیرت انگیز واقعے کے لئے وہ صرف اجتماعی صورتِ حال اور

مقررہ تصور کی تمثیل کا حوالہ دے دیتا ہے۔ اس توجیہ سے وہ خود بھی مطمئن نہیں ہے اور بہتر توجیہ نہ ہونے کی وجہ سے عارضی طور پر قبول کر لیتا ہے۔ کم ازکم یہ لطیف احساس اور غیرمعمولی کروانا ہمدردانہ احساس کی بنا پر تو نہیں ہوتا بلکہ رحم کی بنا پر ہوتا ہے۔

اچھا تو رحم کیا ہے۔ کیا ہم اس کی تحلیل کرسکتے ہیں۔ کیا ہم اس کا اصطفاف کرسکتے ہیں، اور اس طرح سے اس امر کا تعین کرسکتے ہیں، کہ آیا اس کی تسویق اتنی ہی غیرمعمولی ہے، جتنی کہ یہ معلوم ہوتی ہے۔ ہاں! ہم اس کا اصطفاف کرسکتے ہیں اور اس کی تسویق غیرمعمولی نہیں ہے جتنی کہ یہ معلوم ہوتی ہے۔ رحم ایک قسم کا تاسف ہے، اور یہ دھیما ہوتا ہے شدید نہیں ہوتا۔ اسی سے اس کو تسویق حاصل ہوتی ہے۔ کیونکہ ہر وہ تاسف جو کورانہ سطح سے بلند ہو جاتا ہے، اور ایک معروض پالیتا ہے، وہ اپنے معروض کو اپنے سامنے باقی رکھنے پر مائل ہوتا ہے اور اس کی غیرموجودگی میں اس کا خیال کرتا ہے۔ اور علاوہ براں غیرموجودگی کی صورت میں وہ اسکا تعاقب کرتا ہے، تاکہ اس کے ساتھ ملجائے۔ اسکی وجہ یہ ہے، کہ اگرچہ تاسف کا تکلیف دہ جذبہ ہے مگر یہ اپنے معروض کو چھوڑتا نہیں بلکہ اس کے ساتھ رہتا ہے۔ ہملیٹ خود کو اوفیلیا کی قبر میں ڈال دیتا ہے، تاکہ اس سے جدا نہ ہو۔ جب ہمیں دولت مرتبہ یا طاقت کے نقصان کا غم ہوتا ہے اور اشخاص کا نہیں ہوتا اس وقت بھی ہم معروض کا بار بار خیال کرتے ہیں اور اسے خیال سے جدا نہیں کرتے بلکہ قایم رکھتے ہیں۔

اور جب ہم اس کو خارج کر دیتے ہیں، اس وقت بھی تاسف کی حقیقی تسویق کا محرک اس کا اخراج نہیں ہوتا، بلکہ اس کی وجہ تفکر اور ضبط نفس ہوتے ہیں۔ اس فرق کا ہم آسانی کے ساتھ امتیاز کرسکتے ہیں ہم اپنے آپ سے کہتے ہیں، کہ بے فائدہ رنج کرلنے سے کیا حاصل ہے۔ رحم کی تسویق بھی ایسی ہی ہوتی ہے۔ اگر رحم کی حالت استثنائی ہوتی ہے، تو تاسف و رنج کی حالت بھی استثنائی ہی ہوتی ہے۔ لیکن یہ
۱۸۱ نظریہ جیسے ایک مسلمہ واقعے کی حیثیت سے مانا جاتا ہے، کہ تمام تکلیف دہ یا مولم احساسات میں اپنے معروضات سے کترانے کی تسویق ہوتی ہے، ضرورت سے زیادہ وسیع ہے۔ یہ تمام المناک حسوں کے متعلق تو صحیح ہو سکتا ہے، لیکن تمام المناک جذبوں کے متعلق صحیح نہیں تاسف اور غصے سے اس کی تردید ہو سکتی ہے۔ اور تاسف اصلی جذبے کی حیثیت سے اپنی پیچیدہ سعی رکھتا ہے۔ یہ سعی ویسی نہیں ہوتی، جیسی

اور تکلیف دہ جذبوں کی ہوتی ہے۔ غصے میں اپنے معروض کو نقصان پہنچانے یا تکلیف دینے کی سعی ہوتی ہے۔ خوف میں اس سے چھپنے یا بھاگ جانے کی کوشش ہوتی ہے، نفرت میں اس سے کترانے یا اس کے رد کرنے کی کوشش ہوتی ہے لیکن تاسف میں اس کو اپنے سے لگائے رہنے کی کوشش ہوتی ہے۔

تاسف کی ایک اور خاص تسویق ہے جس کو دبایا جا سکتا ہے، مگر مٹایا نہیں جا سکتا۔ جہاں اس کے معروض کو ضرر یا نقصان پہنچتا ہے تو یہ اس کو اپنی حالت کے بحال کرنے یا اس کی اصلاح کرنے کی کوشش کرتی ہے۔ اور یہ تسویق اشخاص ہی سے متعلق نہیں ہوتی، بلکہ اشیا سے بھی متعلق ہوتی ہے ٹوٹا ہوا شیشہ سوراخ کھونچ داغ غرض کہ ہر چیز سے جسے ہم عزیز رکھتے ہیں اور جس کی صورت کے بگڑ جانے پر ہمیں افسوس ہوتا ہے۔

مگر دیکھو کہ یہ تاسف کی تسویق بھی بعض اوقات دبائی جاتی ہے کیونکہ مایوسی بھی خاموش تاسف ہے۔ اس میں آنسو اور سسکیاں تو نہیں ہوتیں، اور جس حد تک معروض کی اصلاح کے امکانات نظر سے اوجھل ہو جاتے ہیں، (یعنی یہ کام جس کو میں بہتر بناؤں گا، یہ دولت جسے میں بڑھاؤں گا یہ مرتبہ جسے میں مستحکم کرونگا) اتنی ہی یہ اصلاح کی تسویق کمزور ہو جاتی ہے۔ لیکن پھر بھی خیال میں یہ معروض سے وابستہ رہتی ہے اور تنہائی میں اس کی ناکامی پر رنج و افسوس کا باعث ہوتی ہے۔

ملال بھی اس کے مشابہ ہے مگر اس میں پائیداری کا زیادہ میلان ہوتا ہے بعض لوگ کہتے ہیں کہ اس میں ایک خوشگوار عنصر بھی ہوتا ہے، کیونکہ یہ گزشتہ زمانے کے خوشگوار مناظر یاد دلاتا ہے۔ لیکن یہ اپنے معروض کی بہتری کا کوئی امکان نہیں دیکھتا، یعنی زندگی کو اسی خوشی کی حالت میں لانے کا جس میں یہ پہلے تھی، یا جس حالت میں اس کے ہونے کی توقع تھی اس لئے اس کی تسویق کو دبایا جاتا ہے۔ مگر اس کے باوجود یہ خیال میں معروض سے وابستہ رہتا ہے، اور اکثر تمثل میں اس تسویق کو ظاہر کرتا ہے جسے عالم حقیقت میں نکلنے کے لئے کوئی راستہ نہیں دیا گیا ہے۔ یہ عزیز دھوکوں سے زندگی کو از سر نو تعمیر کرتا ہے اور ہمیشہ اسے دل کی خواہش کے مطابق ڈھالتا ہے۔

اور ان جذبات میں سے جن میں ایک عام احساس اور عام تسویق طاری

رہتی ہے، آخری جذبہ مایوسی کا ہے۔ مایوسی انتہائے تاسف ہے۔ بحال کرنے والی تشویق کو بار بار دبایا جا چکتا ہے۔ کوئی مخرج باقی نہیں رہ جاتا، اور اس کی اندرونی لڑائی بے سود ہوتی ہے۔ اسی وجہ سے اس سے انتہائی تکلیف ہوتی ہے۔ بایں ہمہ اگر مُردے میں زندگی
۱۸۲ کی خفیف ترین علامات آسکتیں تو تاسف مایوسی نہ رہتا اور اپنی بحال کرنے والی تشویق کا اظہار کرتا۔

رحم جو اپنے معروض سے وابستہ رہتا ہے، اور اس کو چھوڑتا نہیں، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایک قسم کا تاسف ہے، نہ اس وجہ سے کہ یہ ہمدردی ہے۔ رحم ہم میں تکلیف کے دور کرنے اور ضرر رسیدہ کے نقصان کی تلافی کرنے کی جو تحریک پیدا کرتا ہے، تو اس کی وجہ یہی ہے کہ یہ ایک قسم کا تاسف ہے نہ کہ ہمدردی۔ رحم کے بے غرضانہ ہونے کی وجہ بھی یہی ہے، کہ یہ ایک قسم کا تاسف ہوتا ہے جو اپنی ذات کے لئے نہیں بلکہ دوسروں کے لئے محسوس ہوتا ہے اور یہ وجہ نہیں کہ یہ ہمدردی ہے۔

ہمدردی کسی اور جذبے کی خصوصیات کی ترجمانی نہیں کرسکتی، اور نہ ان کے مخصوص کردار کی۔ یہ محض ایک گونج عکس یا نقل ہوتی ہے۔ رحم میں معمولی طور پر ہمدردی کا کچھ لگاؤ ہوتا ہے اور کسی اور جذبے کی طرح جیسے غصہ خوف یا نفرت ہے یہ ہمدردانہ طور پر بھی متہیج ہوسکتا ہے لیکن یہ در اصل آزاد ہوتا ہے، اور رحم کی ایسی صورتیں بھی ہیں، جن میں ہمدردی کو مشکل ہی سے دخل ہوسکتا ہے۔ ہم مرے ہوئے لوگوں پر رحم کرتے ہیں، جن کے جذبات کا ہمیں کوئی علم نہیں ہوتا ہم کہتے ہیں غریب لاش اور یہ کہنے کی وجہ صرف یہ ہوتی ہے، کہ اس کی زندگی ختم ہوچکتی ہے۔ لیکن اگر ہم یہ جانتے کہ مُردے خوشی اور تکلیف سے بالاتر ہیں تو کیا ہم ان پر کم رحم کرتے؟ ان کے غائب شدہ وجود میں ایسی کوئی چیز نہ ہوتی جس کے ساتھ ہمدردی کی جاسکتی لیکن رحم کے لئے بہت کچھ موقع ہوتا۔

نیک آدمی بدوں کے عیوب اور بدکاریوں سے بھی ہمدردی نہیں کرسکتا۔ ان سے اس میں احساس تنفر پیدا ہوتا ہے۔ لیکن وہ اس پر آسانی کے ساتھ رحم کرسکتا ہے۔ وہ اس پر اس لئے رحم کرتا ہے، کہ اپنی بلند تر فطرت اور حقیقی مسرت اس کی نظر سے اوجھل ہوگئی ہے۔ وہ اس کی حالت کو نہایت ہی زبوں خیال کرتا ہے، اور بد کو اس زبوں حالی کا یقین دلانا چاہتا ہے جسے وہ محسوس نہیں کرتا۔ اس کا رحم لطیف جذبہ ہے۔ لیکن یہ ہمدردی نہیں۔ جو چیز اس کو برانگیختہ کرتی ہے، وہ اس شخص کی سیرت کی بربادی ہے،

اس سے اس میں بے غرضانہ تاسف پیدا ہوتا ہے۔

ملامت۔ ملامت اکثر لطیف جذبہ ہوتی ہے، اس میں تاسف اور خفگی ملی ہوئی ہوتی ہے۔ ہم ان لوگوں کو جن سے ہم محبت کرتے ہیں ان کی بے مہری بے رحمی یا بے انصافی پر ملامت کرتے ہیں۔ لیکن ہم ان احساسات کے ساتھ آسانی سے ہمدردی نہیں کر سکتے، جو ان کے اس کردار کا باعث ہوتے ہیں۔ اگرچہ محبت اور نرمی کی گہرائی غصے کو دباتی ہے، پھر بھی ہم سے یہ نہیں ہو سکتا۔ "مجھ پر حسین التفات ہوئے، میں اس کے چہرے کا عاشق تھا، بیوی اور ماں کا افسوس کے ساتھ نرم نرم الفاظ میں ملامتیں کرنا ناقابل برداشت تھا۔" کیونکہ ملامت میں ایک قسم کا الزام ہوتا ہے، اگرچہ ایسا الزام نہیں ہوتا، جو سزا کا طالب ہو، بلکہ یہ الزام تو پشیمانی کا طالب ہوتا ہے اور یہاں بھی افسوس کی یہ عام تسویق ظاہر ہوتی ہے کہ معروض کو اپنی سابقہ حالت پر بحال کر دیا جائے، جس طرح سے یہ ہمارے عام رحم میں مصیبت میں مدد کرنے کی تسویق کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، اسی طرح سے ملامت میں اس کا اظہار خاموشی کے ساتھ
۱۸۲ پشیمانی کا مطالبہ کرنے کی صورت میں ہوتا ہے۔

ملامت کا جب ہم شدید الزام عائد کرنے سے مقابلہ کرتے ہیں۔ تو اس کی نوعیت زیادہ واضح ہو جاتی ہے۔ الزام تو اس میں بھی ہوتا ہے، لیکن یہ ارادۃً اختیار کیا جاتا ہے، اسے افسوس کے ساتھ اس کے موضوع سے جدا نہیں کیا جاتا۔ شدید الزام کی حالت میں کوئی لطیف احساس نہیں ہوتا، کیونکہ اس کی بنیاد تاسف پر نہیں بلکہ غصے پر ہوتی ہے ملامت کی بنیاد تاسف پر ہوتی ہے، اور غصہ جس حد تک اس میں داخل ہوتا ہے، اسے دبا یا جاتا ہے۔ اسے انتقام لینے کی اجازت نہیں دی جاتی۔ تاسف کی تسویق غالب ہوتی ہے، جو ضرر پہنچانے کی کوشش نہیں کرتی بلکہ اس کے بحال کرنے کی کوشش کرتی ہے۔

شکرگزاری۔ شکرگزاری اسی طرح سے ایک لطیف خوشی ہے جس طرح سے رحم ایک لطیف تاسف ہے۔ لیکن ہر قسم کی خوشی لطیف نہیں ہوتی۔ وہ خوشی جو دوسروں کے خود کو فائدہ پہنچا دینے سے متعلق ہوتی ہے اس کے بغیر ہوتی ہے۔ اور اسی طرح سے نئے تحفے پر بچے کی خوشی۔ جب اس میں دینے والے کے لئے شکرگزاری کا کوئی داخلی احساس نہیں ہوتا، کیونکہ ابتداءً خوشی تحفے یا اس کی ابتدائی

پر مرکوز ہوتی ہے، جو کی گئی ہے۔ لیکن شکرگزار دل میں اپنے محسن کی نسبت یہ ایک نیا تعلق حاصل کر لیتی ہے، اور اب وہ لطافت میں بدل کر اس کے اندر مرکوز ہو جاتی ہے۔ لیکن حوالے کو کون چیز بدلتی ہے، اس کی تبدیل ہئیت کا باعث کیا ہوتا ہے، اور کونسا نیا جذبہ عمل کرنے لگتا ہے۔

خوشی ایک پھیلنے والا جذبہ ہے، یہ اپنے صحیح معروض سے بالا ہوتا ہے۔ جب خوش قسمتی ہماری تائید میں ہوتی ہے، تو ہم اس سے زیادہ خوش ہوتے ہیں جتنا کہ بصورت دیگر دوستوں اور ملاقاتیوں کے ہونے سے خوشی محسوس کرتے۔ زمین ہمارے لئے خوشگوار بنجاتی ہے، اور معروف چیزیں روشن ہو جاتی ہیں۔ گرد و پیش کے اشیا میں سے کوئی شے ہمیں متاثر نہیں کرتی، یا ہماری توجہ کے اس قدر مصروف کرنے کا باعث نہیں ہوتی جتنا کہ ہماری خوش بختی کی علت۔ خود زمین تک ہمیں خوشگوار معلوم ہونے لگتی ہے اور معروف چیزیں روشن نظر آنے لگتی ہیں۔ گرد و پیش کی اشیا میں سے کوئی شے ہمیں اس قدر متاثر نہیں کرتی اور ہماری توجہ کو اتنا مصروف نہیں بناتی، جتنی کہ وہ شے جو ہماری خوش بختی کی علت ہوتی ہے۔ اگر یہ دوسرے شخص کے واسطے سے آئی ہو، اگرچہ اس کا یہ فعل بلا ارادہ ہو تو وہ بھی ہماری خوشی میں شریک ہو جاتا ہے، اور ہم چاہتے ہیں کہ وہ ہمارے نفع میں حصہ دار ہو۔ اور جب یہ اس کے ارادۂ نیک کی وجہ سے ہوتی ہے، تو اس وقت تو وہ اور بھی زیادہ ہماری خوشی میں شریک ہوتا ہے۔ اس طرح سے خوشی کا منتشر ہونا اور اس کا معلول سے علت کی جانب قدرتی گزر ہمارے اپنے محسن کے سامنے خوش ہونے کی توجیہ کرتا ہے۔ اور ہم صرف اس کی موجودگی ہی سے خوش نہیں ہوتے بلکہ اس ذہنی حالت سے بھی خوش ہوتے ہیں جو وہ ہماری نسبت رکھتا ہے۔ کیونکہ یہ تو حقیقی علت ہوتی ہے۔ اس کی مہربانی کی وجہ سے ہمیں فائدہ نصیب ہوتا ہے۔ ہماری خوشی معلول سے علت کی طرف جاتے وقت، خود کو منسوب کرتی ہے لیکن احساس کا خیال کونسی تبدیلیاں احسان سے محسن کی طرف منتقل کرتا ہے۔ ناشکرگزار
۱۸۴ دل کی خوشی کیوں نرمی اور لطافت سے عاری ہوتی ہے، اور شکرگزار کی خوشی کیوں اس سے لبریز ہوتی ہے۔ شکرگزاری کی حالت میں آنسو بھی آجاتے ہیں، اس میں اس کی خوشی کے ساتھ تاسف بھی چھپا ہوا ہوتا ہے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جب خیال میں ہم دوسرے کی مہربانی

پر خوش ہوتے ہیں، تو اس کے ساتھ ہی ہم کو ان تکالیف پر افسوس بھی ہوتا ہے جو اس کی وجہ سے اس کو ہوئی ہیں اور نیز وقت اور روپے کے صرف کا بھی۔

کیا یہ توجیہ خیالی ہے؟

کم ازکم اس سے بعض صورتوں کی تعبیر تو ہو جاتی ہے بیوہ کے دھیلے کی حکایت سے ہم متاثر ہوتے ہیں، کیونکہ جو کچھ اس کے پاس تھا اس نے دے ڈالا۔ ہم کو اس کی غربت پر ترس آتا ہے، لیکن دولت مند آدمی اپنے نمائشی عطیے کے باوجود دولت مند ہی رہتا ہے اور اس کے لئے اُسے کسی تکلیف دہ کوشش کی ضرورت نہیں پڑتی اس کی نسبت ہم کسی قسم کا ترحم یا شکر گزاری محسوس نہیں کرتے۔

جس حد تک ہم کو یہ احساس ہوتا ہے، کہ جو احسان ہم پر کیا گیا ہے، اس میں ہمارے محسن کو تکلیف بھی ہوئی ہے، اور اس کا وقت اور روپیہ صرف ہوا ہے، اُس حد تک ہم کو اس کی تکلیف و صرف پر تاسف ہوتا ہے، اور ہماری شکر گزاری زیادہ ہو جاتی ہے۔ لیکن جس حد تک ہم یہ محسوس کرتے ہیں، کہ نہ اس کا کچھ صرف ہوا ہے، اور نہ زحمت ہوئی ہے، اس حد تک اس کی طرف سے افسوس اور شکر گزاری دونوں کم ہو جاتے ہیں۔ اسی وجہ سے اکثر دولت مند اہل دنیا کے ناشکر گزار ہونے کی شکایت کرتے ہیں۔ دنیا والے ان کی آسانی اور عیش کو دیکھ کر ان کی مخفی تکالیف کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ ان کے عطیوں میں کسی قسم کا ایثار یا قربانی معلوم نہیں ہوتی اور ان کی بڑی بڑی دعوتیں اور مہمانوں سے بھرے ہوئے مکانات ان لوگوں میں جو ان سے مستفید ہوتے ہیں، کوئی شکر گزاری کا احساس پیدا نہیں کرتے۔

لیکن جذبۂ شکر گزاری کے برانگیختہ کرنے میں "صرف" کا تصور اہم کام انجام دیتا ہے، اور اسی کا ہم اس رسمی انداز گفتگو سے بھی استنباط کر سکتے ہیں، جو برنائے خوش خلقی ہم اس وقت اختیار کرتے ہیں، جب ہمارا کوئی بہت معمولی سا کام بھی دوسرا انجام دیدیتا ہے ہم باعث تکلیف ہونے پر اظہار افسوس اور شکریہ ادا کرتے ہیں۔

لیکن جب انجام دادہ خدمت کا صرف ناقابل اعتنا ہوتا ہے، اس وقت بھی ایک بات ایسی ہوتی ہے، جو جذبۂ شکر گزاری کے برانگیختہ ہونے کا باعث ہوتی ہے۔ ذرا ذرا سے تحائف اور معمولی سی خدمات پر کچھ صرف تو نہیں ہوتا، مگر چونکہ ان سے محبت کا اظہار

ہوتا ہے اس لئے ہم شکرگزار ہوتے ہیں۔ ہم محبت کے احسان مند ہوتے ہیں جو کام بادلِ ناخواستہ کیا جائے یا جس کا مقصد ہماری توہین ہو یا جس کو مربیانہ انداز سے کیا جائے اس پر ہمیں احسان مندی اور شکرگزاری کے کسی جذبے کا احساس نہیں ہوتا۔ جب ہمیں محبت کا ثبوت ملتا ہے، تو ہمارا دل فوراً متاثر ہوتا ہے۔ اگر محبت سے معمولی کام بھی کر دیا جاتا ہے، تو اس سے ہم اس بڑے کام کی نسبت زیادہ متاثر ہوتے ہیں۔ جو بلا محبت کے کیا جاتا ہے۔

لیکن اگر صرف بہت ہی کم ہو، تو تاسف کا موقع کہاں ہوتا ہے، اور ہم احسان مندی و شکرگزاری کو کیونکر محسوس کرتے ہیں۔ کیا یہ ظاہر نہیں ہے کہ جہاں محبت ہوتی ہے، وہاں ایثار و قربانی کرنے کا یہ رجحان بھی ہوتا ہے۔ ہمارا خیال حال تک ١٨٥
محدود نہیں رہتا، بلکہ مبہم طور پر آئندہ کے امکانات کو بھی محسوس کرتا ہے۔ اور اگر ہدیے کی خوشی کے ساتھ ہمیں اس صرف پر تاسف بھی ہوتا ہے، جو اس سے دینے والے پر عائد ہوتا ہے، تو گویا ہدیۂ محبت پر ہمیں اس بے پایاں قیمت کا زیادہ احساس ہوگا جو اس سے ظاہر ہوتی ہے۔ اور اسی سے اس واقعے کی توجیہ ہوتی ہے، کہ حقیقی زندگی یا ادب کے اندر کسی شریف کردار کا حال دیکھ کر ہم میں اس کی لطیف تحسین کا جذبہ پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اسی سیرت کا آدمی ایسی چیز بھی دینے کے لئے تیار ہوتا ہے جسے دینے کا وہ اچھی طرح سے متحمل نہیں ہو سکتا، اور دوسروں کے لئے کوششیں کرتے وقت وہ اپنی اغراض کو بھول جاتا ہے۔ اور وہ تاسف جس کی وجہ سے ہماری تحسین میں لطافت پیدا ہوتی ہے، اس وقت اور بھی بڑھ جاتا ہے، جب اس قسم کے کرداروں کے عام انجام پر غور کرتے ہیں، اور یہ دیکھتے ہیں کہ کس قدر احسان فراموشی و غفلت سے ان کے ساتھ کام لیا جاتا ہے۔

لیکن اس امر کی شہادت ملتی ہے کہ جہاں ہم تاسف کے حقیقی احساس کا پتا نہیں چلا سکتے، وہاں بھی اس کی مخصوص تشویق موجود ہوتی ہے۔ ممکن ہے صرف اور ایثار کے عامل تصورات کا جذبے کے اندر اعادہ نہ ہو، مگر وہ اس کے رجحان کو ضرور متہیج کر دیتے ہیں، اور خوشی کو نرمی و لطافت میں بدل دیتے ہیں۔ کیونکہ جس طرح سے ان تصورات یا ان کے مساوی تصورات کے بغیر احسان مندی کا جذبہ نہیں ہوتا اسی طرح سے محسن کو جزا دینے یعنی احسان کرنے میں جو چیز اس کی ضائع ہوتی ہے اس کی تلافی

کرنے کی تسویق کے بغیر بھی شکرگزاری کا جذبہ نہیں ہوتا۔ یہ بدلی ہوئی صورت میں وہی تاسف کی عام تسویق ہے جو معروض کی تلافی کے لئے عمل کرتی ہے، لیکن صرف تلافی کے بنیادی تصورات اس میں دبی ہیں۔

شکرگزاری میں ہمدردی کیا کام انجام دیتی ہے۔ چونکہ ہمدردی محض گونج ہے اور اس سے نہ تو رحم کا احساس پیدا ہو سکتا ہے اور نہ اس کی تسویق، اس لئے اس سے شکرگزاری کی تعبیر نہیں ہو سکتی۔ اور جس طرح سے اکثر صورتوں میں ہمدردی کے ساتھ رحم کی آمیزش ہوتی ہے، اور یہ ہمیں دوسرے کے احساس سے واقف کرنے کا راستہ تیار کرتی ہے، اس لئے شکرگزاری میں بھی اس کی آمیزش ہوتی ہے۔ لیکن ان میں ایک فرق ہوتا ہے۔ مظلوم کے احساسات اکثر اوقات لطیف و نرم نہیں ہوتے ہم ان کی ناکامیوں مایوسیوں اور مصیبتوں کی وجہ سے اس پر رحم کرتے ہیں، جو اُسے اکثر اوقات تلخ کام اور افسردہ چھوڑ جاتی ہیں۔ لیکن یہ اُسے ایسی حالت میں منہمک نہیں چھوڑتیں کہ وہ اپنے اوپر رحم کر رہا ہو (سوائے اس کے کہ وہ ان لوگوں کے غم کو بنظر ترحم دیکھتا ہو جو اسے عزیز ہیں) اور نہ وہ کسی ایسے لطیف جذبے کو محسوس کرتا ہے، جو وہ ہمدردی کے ذریعے سے ہماری طرف منتقل کر سکے۔

لیکن شکرگزاری و احسان مندی کے بارے میں صورت اس سے مختلف ہوتی ہے جو شخص احسان کرتا ہے، اور جس پر احسان ہوتا ہے دونوں ممکن ہے کہ ایک جذبہ محسوس
۱۸۷ کریں، جو اس کے تبادلے کو ممکن بنا دیتا ہے۔ اور ہمدردی کے ذریعے سے یہ تبادلہ احساس ایک میں شکرگزاری کو اور دوسرے میں کرم کو شدید بنا کر اہم کام انجام دیتا ہے۔ لیکن جب تک دونوں میں سے کسی ایک میں لطیف جذبے کا اصلی سرچشمہ نہ ہو، اس وقت تک ہمدردی کے منعکس کرنے کے لئے کوئی چیز ہی نہ ہوگی۔

کرم۔ جس طرح سے شکرگزاری میں اس کے لطیف جذبے کے دو ماخذ ہوتے ہیں، جس میں ایک اصلی ہوتا ہے، اور دوسرا [illegible] اسی طرح سے اکثر کرم کے لطیف جذبے کے بھی دو ماخذ ہوتے ہیں۔ رحم دل آدمی بعض اوقات اس مصیبت پر جس کے دور کرنے میں وہ مدد کرنے والا ہے، رحم کھاتا ہے، اور بعض اوقات تخیل میں اس شخص کی احسان مندی اور شکریہ کا تصور کرتا ہے، جس کی

وہ مدد کر رہا ہے۔ لیکن اور اوقات ہیں مثلاً معمولی سا کام انجام دیتے وقت وہ رحم کو تو شاید ہی محسوس کرے، اور ممکن ہے کہ اُسے احسانمندی اور شکر گزاری کی بھی توقع نہو۔ بایں ہمہ خود اس کی عاطفت میں احساس لطیف کا مستقل سرچشمہ ہو سکتا ہے۔ بعض لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں، جن کے نیک کاموں میں یہ احساس نہیں ہوتا۔ وہ ان کو فریضے کے سرد احساس کے ساتھ انجام دیتے ہیں، اور محبت کی بنا پر نہیں کرتے، اور انھیں اس مسرت اور شکر گزاری کا بھی خیال نہیں ہوتا، جس کا وہ باعث ہوتے ہیں۔

لیکن محبت کی طرح سے کرم میں بھی، اگرچہ جہاں موقع داعی نہو، وہاں ممکن ہے رحم کا احساس نہو، مگر اس کی افق موجودہ عمل کی نسبت زیادہ وسیع ہوتی ہے۔ اور جس طرح سے وہ شخص جو چھوٹی چھوٹی خدمات کی تہ میں محبت کو پہچان لیتا ہے، مبہم طور پر ان قربانیوں کو بھی محسوس کرتا ہے، جو ان کی بنا پر ہوتی ہیں، اسی طرح سے وہ شخص جو محبت کی بنا پر خفیف ترین خدمت بھی انجام دیتا ہے مبہم طور پر یہ محسوس کرتا ہے، کہ اگر بڑی ضرورتیں پیش آئیں، تو وہ بخوشی ان کو بھی پورا کرے گا۔ اور جس طرح سے شکر گزاری ان ممکنہ خدمات پر ان ممکنہ قربانیوں کے تاسف سے متہیج ہوتی ہے، اسی طرح جذبۂ لطیف ان ممکنہ مصائب کے تاسف سے برانگیختہ ہوتا ہے

اوپر کے صفحات میں جو مفروضہ پیش کیا گیا ہے، وہ تکلیف دہ احساس کی صرف انھی اقسام کی تعبیر نہیں کرتا، جو لطیف ہوتی ہیں، بلکہ لذت بخش احساس کی متعلقہ اقسام کی بھی تعبیر کرتا ہے، جن کے بادی النظر میں یہ مناسب نہیں معلوم ہوتا۔ شکر گزاری اور کرم کی لطافت تاسف رحم اور ملامت کے حقیقی یا امکانی اختلاط پر مبنی ہے۔ لیکن تاسف کی عام تسویق کو جو معروض کے نقصان یا ضرر کی تلافی کے لئے ہوتی ہے۔ نئی شرائط اور نئی جذبی حالتوں میں عمل کرتے ہوئے دیکھنا اور بھی اہم ہے۔ مصیبت دور کرنے کے لئے رحم کی تسویق، ملامت کا طالب پشیمانی ہونا اور شکر گزاری کی محسن کو بدلہ دینے کی خواہش اسی تسویق پر مبنی ہیں۔

۱۸۷ بقیہ جذبات لطیفہ میں مبہم تاسف کا ان کے | آرزو اعتماد صبر احترام پشیمانی

احساس یا تسویق کے ذریعے سے آسانی سے پتا لگا سکتے ہیں۔ آرزو کی بلند نظری گناہ اور ناکامی کے آنسوؤں سے دھندلی پڑ جاتی ہے۔ نہ گھٹنے والے اعتماد میں تاسف کا رجحان

کمزوری کے احساس سے پیدا ہوتا ہے۔ خاموشی، ابتھا ہماری مغرور آزادی کے سہارے بیہار، ہتھیار ڈال دیتے ہیں۔ ایک حد تک ہم دوسرے کے اختیار میں ہوتے ہیں اور دھندلے طور پر ان خرابیوں کو محسوس کرتے ہیں، جو وہ ہم پر لا سکتا ہے۔ لیکن کمزوری پر تاسف ہوتا ہے، وہ اعتماد کی خوشی میں جذب ہو جاتا ہے، اور ہماری حفاظت کی خوشی لطیف بن جاتی ہے۔ اور اس طرح سے ایک قسم کا صبر تو وہ ہوتا ہے، جس میں شجاعت کی خاموش روش سے اٹل کا مقابلہ کیا جاتا ہے، لیکن نسبتہً کمزور روش میں اعتماد شریک ہو جاتا ہے اور اس کے لئے، لطیف تسلی مہیا کرتا ہے۔

اعتماد اور صبر میں لطیف احساس عام طور پر موجود نہیں ہوتا! لیکن احترام اور پشیمانی اس کے بغیر نہیں ہو سکتے۔ دوسرے میں تاسف نمایاں ہوتا ہے، پہلے میں یہ شکرگزاری کی طرح سے چھپا ہوا یا بالقوہ ہوتا ہے۔ احترام میں ہم دو جذبوں کا امتیاز کر سکتے ہیں خوف اور استعجاب جو اس کے معروض کی عظمت اور سربیت کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ ہم میں انکی مخالف تسویقیں بھی ہوتی ہیں، کیونکہ استعجاب تو ہمیں معروض کے سامنے لاتا ہے، اور وہاں باقی رکھنا ہے، اور خوف ہمیں فاصلے پر رکھنا چاہتا ہے۔ خوف ہمیں ہر قسم کی بے تکلفی سے کام لینے سے باز رکھتا ہے۔

لیکن احترام اور ہیبت میں کیا فرق ہے، کیونکہ ہیبت بھی اپنے معروض کی عظمت اور سربیت سے پیدا ہوتی ہے۔ ہیئبت میں بھی استعجاب اور خوف دونوں ہوتے ہیں اور تسویقیں بھی اسی طرح سے مخالف ہوتی ہیں۔ کھڈ اور سمندر کو دیکھ کر ہیبت پیدا ہوتی ہے۔ ہم میں ان کے قریب جانے اور ان سے بھاگ جانے دونوں کی تسویق ہوتی ہے۔ لیکن یہ پیچیدہ جذبہ اس وقت سادہ خوف کی صورت اختیار کر لیتا ہے جب ہم ان کے ظاہری خطرات سے زیادہ قریب ہوتے ہیں۔

بایں ہمہ ہیبت احترام سے مختلف ہوتی ہے۔ یہ لطیف جذبہ نہیں۔ کیونکہ احترام صرف عظمت اور سربیت ہی سے متہیج نہیں ہوتا بلکہ اس کے ساتھ نیکی اور اچھائی کا ہونا بھی ضروری ہے۔ اور نیکی کے ساتھ جب ہمیں اس عام انجام کا خیال آتا ہے، جو نیکوں کا ہوتا ہے تو رحم کا احساس بھی ہوتا ہے۔ یہ معروض کی قوت میں ایک صریحی کمی معلوم ہوتی ہے، جو اسے حملوں کے اندیشوں میں مبتلا کر دیتی ہے، جن کو بصورت دیگر یہ جانتا، اور ان کے

مقابلے میں اپنی حفاظت کرتا۔ دوسروں کی محبت اسے اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ ان کے ہشیپچ کریئے اوران سے نفرت کرنے کی قوت کو نظر انداز کرے، اور اسے ان کے بے اصول [illegible] میں ڈال دیتی ہے۔ لہذا احترام اس بڑی اور پُراسرار سیرت میں نیکی اور محبت کو تسلیم [illegible]، مگر اس کا خیال کرتے ہوئے ایک خفیف سا تاسف بھی ہوتا ہے، اور اسی کے ساتھ ہی انتہائی تعلق خاطر بھی ہوتا ہے۔ کیونکہ وہ سمجھتا ہے کہ میری کمزور کوششوں کی بھی ضرورت ہے۔ یہاں پر تاسف کی یہ تشویق کہ معروض کے نقصان کی تلافی کی جائے، تمثل میں مصیبتوں سے پہلے ہوتی ہے، اور انھیں دور رکھنے کی کوشش کرتی ہے۔

احترام کے لطیف احساس کا اصل منبع یہ ہے، لیکن اور جذبے بھی اس میں خلط ملط ہوجاتے ہیں، جو اس کی لطافت کو بڑھا دیتے ہیں۔ اس کی ہمدردی لطیف ہوتی ہے، کیونکہ اس کے پُرعظمت معروض کے احساسات ہمارے لئے لطیف ہوتے ہیں، اور اس کا رجحان نفع رسانی ہم میں ایسی شکرگزاری کا جذبہ پیدا کر دیتا ہے، جس کی بدولت ہم بھی اُسے نفع پہنچانا چاہتے ہیں اس طرح سے تاسف کی پائدار تشویق جس میں اپنے معروض کو واپس لانے یا اس کی فلاح وبہبود کے واپس دلانے کا جذبہ ہوتا ہے، احترام کی عقیدت مندی پشیمانی کے عزم اور حالت کمال کی تمنا پر مبنی ہوتی ہے۔ اعتماد اور صبر میں استقلال اور تشویق کا اسطرح سے ردعمل ہوجاتا ہے جس طرح سے مایوسی اور ملال میں صورتِ حال کی ناامیدی سے ہوجاتا ہے۔ پہلی صورت میں تم اپنے راز اور اپنے چھپی ہوئی کمزوری کو ظاہر کر دیتے ہو اور تمھیں وہ قوت پھر سے حاصل نہیں ہوسکتی جو اخفا سے ہوتی ہے۔ دوسری حالت میں تم اپنی کمزوری کا علاج نہیں کرسکتے۔ تمھیں اُن حالات کا مقابلہ کرنا ہوتا ہے۔ اور اگر ممکن ہو تو اعتماد کے ساتھ صبر کرنا ہوتا ہے۔ اور اگر اعتماد نہ بھی ہو تو صبر ضرور کرنا پڑتا ہے۔

عشق ومحبت۔

عام رائے کے مطابق محبت لطیف جذبہ ہے۔ چنانچہ بین نے اپنی جامع کتاب میں محبت پر کوئی باب نہیں لکھا بلکہ اس کے متعلق اسے جو کچھ کہنا ہے اسے جذبۂ لطیف کے باب میں بیان کر دیا ہے۔ لیکن کوئی جذبہ محبت پر حاوی نہیں ہوسکتا، اور نہ یہ کسی ایک بعض شعور کے اندر شامل ہوسکتا ہے۔ محبت ہمیشہ ایک جذبی نظام ہوتا ہے۔ جس سے نرمی اور لطافت ہمیشہ متعلق نہیں ہوتی۔ طاقت کی محبت میں یہ موجود نہیں ہوتی۔ علم کی پُرعظمت محبت قطع نظر دوسرے عواطف کے اختلاط کے

اس کے لئے کوئی جگہ نہیں رکھتی۔ جذبۂ جنسی کی محبت اس کے مخالف ہوتی ہے لیکن ہماری مجنونوں میں یہ اس کثرت سے آتی ہے کہ گویا یہ ان کا خلاصہ ہے۔ یہی نہیں کہ انسانی محبت لطیف ہوتی ہے، بلکہ مفارقت کے تاسف بھی لطیف ہوتے ہیں، گر مفارقت کی ابتدائی تلخی کے گزر لینے کے بعد۔ اس کی امیدوں پریشانیوں اور اندیشوں میں گزشتہ اور آئندہ ۱۸۹
جذبوں کے ساتھ لطافت کا اختلاط ہوتا ہے، اور اگر بعض ایسے تلخ رنج ہوتے ہیں جو کسی طرح سے نرم نہیں پڑتے اور بعض غصہ سخت بنائے رکھتا ہے، پھر بھی لطیف جذبہ اس محبت کی نوعیت کا خلاصہ ہوتا ہے، اور شعور کی کسی ایک حالت میں اس کا قریب ترین مماثل

لیکن سوال یہ ہے، کہ محبت نرمی اور لطافت سے اس کثرت کے ساتھ کیوں متاثر ہوتی ہے۔ کیونکہ یہ وہاں ظاہر ہوتی ہے، جہاں ہمیں اس کی سب سے کم امید ہونی چاہئے تھی۔ کیا اس کی موجودگی اور بے غرضی کی ہمدردی سے توجیہ ہو سکتی ہے۔ ماں اپنے بچے کی خوشیوں سے ہمدردی رکھتی ہے مگر اس کے باوجود ان کے اظہار پر ایک قسم کی لطیف تمنا محسوس کرتی ہے۔ بیٹے کا بچپن کا جوش وخروش جو اپنے ٹین کے سپاہیوں کی لڑائیوں سے پیدا ہوتا ہے، اس کے اندر ایک ہمدردانہ خوشی پیدا کر دیتا ہے، لیکن اس کی نرمی کی توجیہ نہیں کر سکتا۔ لڑکا اپنی ماں کی نرمی کو بہت کم محسوس کرتا ہے، اور وہ بھی اس کے معنی نہیں سمجھتی، کیونکہ احساسِ تاسف کی توجیہ کرنے کے لئے اس کے ذہن میں کوئی شے نمایاں نہیں ہوتی۔ یہ موقع مفارقت کا نہیں ہے جس میں جدائی کی تکالیف کا اثر ہو۔ اس کے سامنے صرف بچپن کی خوشی کا ایک منظر ہے، اور باوجود اس کے اس کی ہمدردی اس سے اس قدر مختلف ہے، کہ لطیف محسوس ہوتی ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ محبت اپنے معروض کو بحیثیت مجموعی ڈھانپ لیتی ہے، اور ایسے جذبے کے مانند نہیں ہے جو اس کے کسی خاص پہلو تک محدود ہو۔ اس پھیلی ہوئی امید اور اس کے خیالات میں ڈوبی ہوئی خوشی کے ساتھ کوئی نامعلوم افسردگی ضرور مل جاتی ہے۔ عاطفت کی مہک اس کے موجودہ جذبے پر محیط ہوتی ہے، اور محبت کی مہک لطافت اور تاسف پر مشتمل ہوتی ہے۔

لطافت مرکب اور ماخوذ جذبے کی حیثیت سے۔	جذبۂ لطیف ایک جنسی نام ہے، جس میں بہت سی اقسام داخل ہیں۔ یہ خوف اور غصے کے ماخذ نہیں۔ ہم ان کا انفرادی

جذبوں کی حیثیت سے خیال کرتے ہیں، اور اگرچہ یہ جنسوں کو ظاہر کرتے ہیں مگر ان کے

ارکان کے فرق نسبتۃً غیر اہم ہوتے ہیں۔ لیکن جذبۂ لطیف کی اقسام میں، ایسی ہی بین الفرادیت ہوتی ہے، جیسی کہ رحم شکرگزاری ملامت احترام اعتماد اور پشیمانی میں۔ چنانچہ ہم اس کا ایک علیٰحدہ جذبے کی حیثیت سے خیال نہیں کرسکتے بلکہ ایک جنس کی عام خصوصیت سمجھتے ہیں، اور اگر جیسا کہ فرض کیا جاتا ہے، یہ سادہ اور اصلی ہوتا ہے، اور بہ لحاظ زمانے کے ہمارے پہلے جذبوں میں سے ہوتا ہے، تو یہ اپنی اقسام میں سے کسی کے مشابہ نہیں ہوتا، کیونکہ یہ سب کی سب مرکب ہوتی ہیں، بلکہ یہ ایسے جذبے کی حیثیت رکھتا ہے، جو ان سب میں شریک ہوتا ہے۔

۱۹۰ تمام لطیف جذبوں میں رحم سب سے سادہ معلوم ہوتا ہے۔ شکرگزاری احترام آرزو ملامت پشیمانی افسردگی یہ سب ایسے جذبے ہیں جن میں دو یا زائد اقسام ملی ہوئی ہوتی ہیں۔ لیکن رحم تاسف پر مشتمل ہوتا ہے، اور تاسف ہی اس کی لطافت کا باعث ہے۔ کیا تاسف لطیف ہی ہوتا ہے۔ کیا بچے کا ماں کی گود میں دودھ ڈال دینا لطیف تاسف کا باعث ہوتا ہے۔ کیا لڑکے کا چاقو گم ہونے پر یا ہمارے ایک قیمتی گلدان کے ٹوٹ جانے پر تاسف لطیف ہوتا ہے۔ کیا اس تلخ افسوس میں جو ہمیں دولت مرتبے یا قوت کے چھن جانے پر ہوتا ہے، لطافت پائی جاتی ہے۔ تاسف شدید بھی ہوتے ہیں اور لطیف بھی۔
اکثر یہ کہا گیا ہے، کہ رحم میں ایک شیرینی ہوتی ہے، لیکن کوئی جذبہ قطعی طور پر اس کی توجیہ نہیں کرسکتا۔ اگر ہم ایسے رحم کا تصور کرنے کی کوشش کریں، جو محض تکلیف و تاسف پر مشتمل ہو، تو یہ نہ تو شیریں ہوگا، اور نہ لطیف۔ اکثر دوسروں کے لاعلاج مصائب پر ہمیں کسی نہ کسی قسم کا رحم محسوس ہوتا ہے، ہم رسمی تسلیوں سے گریز کرتے ہیں، جو بالکل کھوکلی معلوم ہوتی ہیں۔ ہم محسوس کرتے ہیں کہ ہم کچھ نہیں کرسکتے۔ ہم کہتے ہیں کہ کس قدر ہولناک بات ہے۔ اگر ہم ایسے چھوٹے چھوٹے کاموں سے محبت کا اظہار کرسکیں، جو بیجا مداخلت نہ معلوم ہو، تو تاسف میں شیرینی پیدا ہو جائے گی۔ کیونکہ رحم کی لطافت ان تصورات اور توقعات سے پیدا ہوتی ہے، جو مصیبت اور تکلیف میں مدد کرتے ہیں۔ اگر انھیں شکست ہو جاتی ہے، اور یہ بے فائدہ رہتے ہیں، اور سب باتیں ہم زمانے پر چھوڑنے پر مجبور ہوتے ہیں، تو رحم کی لطافت اپنے عناصر میں سے ایک عنصر میں تحویل ہو جاتی ہے۔ ہمیں ایک حد تک اس خوفناک تاسف کا احساس ہوتا ہے، جو مصیبت زدہ کو ہوتا ہے۔

لیکن رحم اکثر شیریں اور خوشگوار ہوتا ہے۔ عواطفی اس کے ساتھ اپنا دل بہلاتا ہے۔ اس کے لئے اس کے تاسف میں بھی مزہ ہوتا ہے۔

رحم کے اندر جو لذت بخش عنصر ہوتا ہے، اسے ہم بعض اوقات خوشی قرار دے سکتے ہیں۔ یہ خوشی ایسے نیک کاموں کے خیال پر ہوتی ہے، جو مصیبتوں کو پلٹ دیتے ہیں۔ اس لیے ہمیں شبہ ہوتا ہے، کہ ممکن ہے خوشی اور افسوس کا کوئی لطیف تعاون نرمی اور لطافت کا ذریعہ ہوسکتا ہے۔ ممکن ہے کہ ایک کا غلبہ ہو، اور دوسرا اس قدر خفیف مقدار میں موجود ہو، کہ اس کا پتا نہ چل سکے یا اس کا رجحان تو دوبارہ متہیج ہو اور غالب جذبے پر عمل کرے مگر اس کے احساس کا شعور میں اعادہ نہ ہو۔ لیکن یہ نتیجے کے بدلنے کے لئے کافی ہوسکتا ہے، کیونکہ ہم احساس کا تو پتا نہیں چلا سکتے، اس کی تسویق کا امتیاز کرسکتے ہیں۔

چنانچہ شکرگزاری پر بحث کرتے ہوئے، جہاں تاسف کا احساس غیر معلوم یا غیر موجود ہو، جہاں خوشی اس کو دبا دیتی ہے، لیکن لطافت میں بدل جانے کے بعد یہ اس کے
۱۹۱ پا مدار اثر کے آگے دب جاتی ہے، ہم نے بحث کا یہی طریقہ اختیار کیا ہے، کیونکہ ہر خوشی
اسی طرح سے لطیف نہیں ہوتی، جس طرح سے ہر رنج لطیف نہیں ہوتا۔ مثلاً دوسروں پر اقتدار حاصل کرنے یا دوسروں سے انتقام لینے یا دوسروں سے بغض رکھنے کی خوشی۔ اور نہ یہ کسی دوسرے تکلیف دہ جزو کے عمل سے لطیف بن سکتی ہے۔ صرف افسوس ہی اسے لطیف بنا سکتا ہے۔ مغرور آدمی میں ہدیے کی خوشی کے ساتھ ایک طرح کی بے توقیری ملی ہوئی ہوتی ہے۔ دوسرے لوگوں میں خوف کی آمیزش ہوتی ہے مثلاً ہدیہ پانے کی خوشی کے ساتھ ایک دوشیزہ کو ممکن ہے، ان قربانیوں کا خیال ہو، جن کا ممکن ہے کہ اس سے مطالبہ کیا جائے۔ ان اختلاطوں کا نتیجہ لطیف احساس سے کوئی مشابہت نہیں رکھتا۔ دونوں شکرگزاری کے خلاف ہوتے ہیں۔

لیکن شکرگزاری میں اس کی اہم تسویق یعنی کہ محسن کے احسان کا بدلا دیا جائے، اس امر کی شہادت ہے، کہ یہ نہ تو غصے سے ماخوذ ہے، نہ غرور سے اور نہ خوف سے۔ جن میں اس قسم کی کوئی تسویق نہیں ہوتی بلکہ صرف تاسف سے ماخوذ ہے۔ اور اس تسویق کو ہم صرف خوشی سے بھی اخذ نہیں کرسکتے۔ افسوس کی طرح سے خوشی بھی اپنے معروض کی موجودگی یا خیال کے باقی رکھنے پر مائل ہوتی ہے لیکن خوشی معروض کو جیسا کہ یہ ہے، ویسا ہی باقی رکھنے پر مائل ہوتی ہے، اور اس کی

اصلاح نہیں کرتی۔ کیونکہ جہاں کوئی شے غم کو برانگیختہ کرنے والی نہ ہو، وہاں بحالی یا اصلاح کی کوئی تسویق نہیں ہوتی لہذا شکر کی اس امتیازی تسویق کو ہم صرف تاسف کے چھپے ہوئے اثر سے اخذ کرسکتے ہیں۔

لیکن شکرگزاری میں جو خوشی ہوتی ہے، وہ اس کے لطیف احساس کے لئے ضروری ہوتی ہے۔ ہم سب جانتے ہیں کہ جب ہمیں کوئی ایسی چیز دی جاتی ہے، جس سے ہم ناخوش ہوتے ہیں، یا جو ہمارے لئے بالکل بیکار ہوتی ہے، ہم احسان مند ہونے کی کوشش کرتے ہیں۔ ہم یہ خیال کرتے ہیں کہ دینے والے کی غرض صرف محبت تھی، ممکن ہے کہ ہم اس کو بھی پہچان لیں، کہ ہمیں اس کا مناسب بدلا دینا چاہیئے۔ لیکن ہمیں اکثر لطیف احساس کا تجربہ نہیں ہوتا۔ اور جن حالتوں میں ہمیں لطیف احساس کا تجربہ ہوتا ہے، ہم خوشی کے وجود کا پتا چلا سکتے ہیں، کیونکہ اس کے بغیر تو شکرگزاری کا جذبہ ہوتا ہی نہیں۔ ایک شریف طبع انسان اس بات کو نظر انداز کر دیتا ہے، کہ ہدیے میں تخیل سے کام نہیں لیا گیا ہے، اور جب یہ ہدیہ محبت کی علامت ہوتا ہے، تو خوش ہوتا ہے۔ اس طرح سے رحم اور شکرگزاری دونوں میں اگرچہ بے غرضانہ تسویق تاسف سے ہوتی ہے، خوشی اور تاسف کو لطیف احساس پیدا کرنے کے لئے مل کر عمل کرنا پڑتا ہے۔

اگر ہم بقیہ لطیف جذبات پر غور کریں تو ان میں خوشی اور افسوس کی کوئی نہ کوئی آمیزش یا ان کا تعامل نظر آئے گا۔ مثلاً احترام میں تحسین کی خوشی ہوتی ہے، اور اس کے ساتھ ساتھ ایک مخفی تاسف بھی ہوتا ہے۔ آرزو میں نصب العین کو دیکھتے ہوئے خوشی ہوتی ہے، اور حقیقت پر نظر کرکے افسوس ہوتا ہے۔ اعتماد میں حفاظت پر خوشی ہوتی ہے، اور کمزوری کا افسوس ہوتا ہے۔ پشیمانی میں نئی زندگی کی ابتدا سے خوشی ہوتی ہے، پرانی زندگی پر جو ابھی ختم نہیں ہوئی ہے، افسوس ہوتا ہے۔

لیکن لطیف ملامت میں ہم یہ فرض کرسکتے ہیں، کہ صرف تاسف ہی ہوتا ہے۔ زیادتی بے رحمی ناشکری فراموشی پر غور کرنے سے کیا خوشی ہوسکتی ہے، جو اس کا باعث ہوتی ہیں لیکن ملامت ان جذبوں میں سے ہے، جو صرف عواطف میں ترقی کرتے ہیں۔ 192
لطیف ملامت اس شخص کو کی جاتی ہے جس سے ہمیں محبت ہوتی ہے۔ اور جب کسی سے

ہم محبت کرتے ہیں، تو خوشی کی ایک چھپی ہوئی سوج ضرور ہوتی ہے۔ یہ ایک مخفی رجحان کا عمل ہوتا ہے، جو بہت سی یادوں سے مل کر بنتا ہے، اور جو اس وقت بھی جب کہ اس کا معروض بےحد تکلیف دہ ہوتا ہے، مخفی طور سے زمانۂ ماضی سے اس کی طرف آتی رہتی ہے۔ کیونکہ جس سے ہم محبت کرتے ہیں وہ ہمارے لئے خوشی کا ذریعہ ضرور رہا ہوگا۔ وہ کبھی ایسا دکھائی نہیں دے سکتا جس کی طرف سے ہم بے پروا ہوں۔ ذہن کے سامنے ایک تقابل ہوتا ہے، اور اکثر یہ تقابل بہت ہی نمایاں ہوتا ہے، کہ وہ کیا تھا اور کیا ہے اور موجودہ تاسف اور خفگی سابقہ خوشی کے رجحان کے ساتھ مل کر عمل کرتے ہیں۔

اس طرح سے خوشی تاسف اور غصہ تینوں عمل کرتے ہیں، لیکن غصہ تو تاسف کو درشت بناتا ہے خوشی اس کے ساتھ مل کر اسے نرم بناتی ہے۔ یہ مخالف اثرات موجود ہوتے ہیں، اور اس لئے اکثر ایسا ہوتا ہے کہ ملامت لطیف جذبہ نہیں رہتی اور غصے کا اثر خوشی اور محبت کے رجحانات کو باطل کر دیتا ہے۔

اکثر لطیف جذبات میں خوشی یا تاسف کا غلبہ ہوتا ہے اور ستمم احساس بعض اوقات محسوس نہیں ہوتا۔ اس طرح سے ہم اس نمایاں تقابل کا پتا لگا سکتے ہیں، جو شکرگزاری اور رحم کے مابین ہے، کہ ایک میں خوشی کا غلبہ ہوتا ہے، اور دوسرے میں تاسف کا، کیونکہ عموماً ادراک سے تصورات کے مقابلے میں زیادہ قوی جذبہ پیدا ہوتا ہے۔

لیکن سوز و گداز میں دونوں جذبے مساوی طور پر ملے ہوئے ہوتے ہیں، اور اور ہم زیادہ وضاحت کے ساتھ دیکھ سکتے ہیں، کہ ان کا لطیف احساس کس طرح سے ہیجیج ہوتا ہے۔ جس کا جمالیاتی احساس خوشی کی قسم کا ہوتا ہے، جو تاسف کے ساتھ مل کر سوز و گداز کا باعث ہوتا ہے۔ چنانچہ ہمارے سب سے شیریں نغمے وہ ہوتے ہیں جن میں سب سے زیادہ غم کے خیال کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم میں ان کے حسن کا احساس نہ ہو، تو پھر وہ پستی کا باعث ہوتے ہیں۔ شیکسپیر کے حزنیے اور ابسن کے خانگی حزنیے میں یہی فرق ہے۔ شیکسپیر کے حزنیے کا حسن، اس کی شان و شوکت، وہ بڑی شخصیتیں جو اس میں حصہ لیتی ہیں اُن کے گرد و پیش کا ماحول سب کے سب خوشی اور

استحسان کو باقی رکھتے ہیں، اور ہمیں ان کے انجام پر جو افسوس ہوتا ہے اس کے ساتھ مل جاتے ہیں لیکن اِس کے حُزنیہ میں حُسن تو ہے نہیں اور ادنیٰ درجے کے واقعات سے تاسف کی تلافی نہیں ہوتی۔ اگر زندگی سے حسن اور مسرتوں کو نکال دو، تو صرف ایک ملال اور افسردگی باقی رہ جائے گی جس میں کسی قسم کی نرمی اور لطافت نہ ہوگی۔ ۱۹۳

لیکن جب کبھی ہم زندگی پر جامع نظر ڈالتے ہیں، تو خوشی اور رنج کا احیا ایک ساتھ ہوتا ہے، اگرچہ رنج کا غلبہ ہی ہو۔ ہم انسانیت کے غم آگیں اور خاموش نغمے کو محسوس کرتے ہیں معمولی زمین و آسمان بھی دونوں جذبوں کو یاد دلاتے ہیں اور شاعر موسم خزاں کے مسرت بخش کھیتوں کی طرف دیکھتے ہوئے اپنے آنسوؤں کے راز کو محسوس کرتا ہے۔ اور اسی طرح سے انسانی محبت چونکہ اپنے معروض پر جامع نظر رکھتی ہے، اس لئے زیادہ تر لطیف ہوتی ہے۔ اگرچہ جن لفظوں سے یہ اپنے آپ کو ظاہر کرتی ہے۔ بالکل معمولی ہوتے ہیں، مثلاً "عزیز اور عزیز ترین" مگر ایسے موقع بھی ہوتے ہیں جن میں یہ معنی سے اسقدر لبریز ہوتے ہیں، کہ یہ ایک لمحے کے اندر محبت کو مرکوز کر دیتے ہیں۔ ملاقات اور مفارقت کے وقت ان میں کس قدر نرمی اور لطافت ہوتی ہے، کیونکہ ملاقات کی خوشی مفارقت کے رنج کے ساتھ مل جاتی ہے۔ جدائی کے وقت جو افسوس ہوتا ہے، وہ اس خوشی کو جو یکجائی کی صورت میں تھی، تحلیل کر دیتا ہے، اور اس لئے جب کبھی ہم ان لفظوں کو محبت کے مختصر اظہار کے لئے استعمال کرتے ہیں تو یہ لازمی طور پر لطیف جذبے کو ظاہر کرتے ہیں۔ حب الوطنی کی نسبت شیکسپیر کا انداز بیان کس قدر لطیف ہے "یہ عزیز روحوں کی سرزمین، یہ پیارا ملک"

اور جب شیکسپیر یہ کہتا ہے کہ "وہ خفیف سے واقعے پر غم خوشی مناتا ہے، اور خوشی غم کا اظہار کرتی ہے" تو وہ ان مخالف جذبوں کے ایک دوسرے میں منتقل ہو جانے کو بیان کر رہا ہے جو عموماً ہوتا ہے۔ مگر یہ جذبے ایک دوسرے کے اتنے مخالف نہیں ہیں، جتنا کہ لوگ خیال کرتے ہیں، کیونکہ دونوں عام کوشش میں شریک ہوتے ہیں، دونوں اپنے معروضوں کو اور آگے یا فکر میں باقی رکھنے پر مائل ہوتے ہیں۔ دونوں اگرچہ بہ اعتبار احساس مخالف ہوتے ہیں، مگر ہمنوائی کے ساتھ متحد ہو جاتے ہیں۔ خوشی اور خوف کا اتحاد اس کے مقابلے میں کتنا غیر پائدار ہوتا ہے۔ اس ترکیب کے اندر

کوئی چیز بے چین ہوتی ہے۔ اپنے معروض احترام کے ہم قریب بھی آنا چاہتے ہیں، اور اس کے پاس سے ہٹ جانا بھی چاہتے ہیں۔ ہیبت میں جو خوف ہوتا ہے اسے دب جانا چاہیئے۔ ورنہ اس سے جذبہ ضائع ہو جائے گا۔ کھڈ کے کنارے جو رفعت و عظمت کا احساس ہوتا ہے، ممکن ہے کہ وہ خوف میں بدل جائے۔

پس بحیثیت مجموعی جب ہم شہادت پر غور کرتے ہیں تو جذبۂ لطیف سادہ اور اصلی معلوم نہیں ہوتا۔ کم از کم دو جذبے اس سے پہلے ہوتے ہیں۔ یہ ان سے اور ان کے رجحانوں سے ماخوذ ہوتا ہے، اور اصلی نہیں ہوتا۔ خوشی اور تاسف کی بہت سی قسمیں ہوتی ہیں، اور ان سب کے امتزاج سے یہ جذبہ پیدا نہیں ہوتا۔ لیکن یہ جذبہ جس طرح سے بھی پیدا ہوا ہو، ذہنی ترقی کے تمام نتائج کی طرح سے یعنی معمولی حسیت سے تمام
۱۹۴ حسوں کے اور غیر ممیز وقوف سے فکر کی اساسی اقسام کے پیدا ہونے اور ابتدائی طلب سے ارادے کے اقسام کے عالم وجود میں آنے کی مانند، لطیف جذبے کو ایسے اجزا میں تحلیل نہیں کیا جا سکتا، جن کا علٰحدہ علٰحدہ پتا چلایا جا سکتا ہو۔ نتیجہ اپنے اجزا کا حاصل مجموعہ نہیں ہوتا۔ تعامل کے دوران میں اس کی مخصوص کیفیت کا نشوونما ہوتا ہے۔ اس طرح سے ایک ایسی قسم عالم وجود میں آجاتی ہے، جسے ہم لطیف جذبے کے نام سے موسوم کرتے ہیں، جس کے ارکان میں باوجود ان کے الگ الگ نمایاں فرقوں کے لطافت کی خصوصیت عام ہوتی ہے۔

باب (۱۷)

۱۹۵

عواطف

دلچسپی کا اختصاص

وقوفی شعور کی ترقی سے ہمیں اس امر کا روز بروز کامل اور واضح احساس ہوتا جاتا ہے، کہ ہم کیا چاہتے ہیں، اور اسے کس طرح سے حاصل کرنا چاہئے۔ طلب کے معروض زیادہ پیچیدہ اور اختصاصی بنتے جاتے ہیں۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ طلب خود زیادہ پیچیدہ اور تمیز بنتی جاتی ہے۔ دلچسپی وقوف کے ذریعے سے خود کو محدود کر دیتی ہے اور محدود کرتے وقت اپنی ہیئت بھی بدل دیتی ہے۔ ایک دلچسپی کی تشفی کے عمل میں نئے نتائج کا تجربہ ہوتا ہے، جو نئی دلچسپیوں کا باعث ہوتے ہیں۔ بچہ زمین پر چیزیں پھینک کر خوش ہوتا ہے۔ وہ گیند کو پھینکتا ہے اور گیند اچھلتی ہے۔ خود اچھلنا موثر اور دلچسپ ہوتا ہے۔ اس لئے آیندہ سے چیزوں کے نیچے پھینکنے کا عام رجحان گیند کی صورت میں اُسے اچھالنے کی دلچسپی کی خاص صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اسی طرح سے ممکن ہے کہ ابتداءً ایک شخص ایک کتاب

کو محض امتحان پاس کرنے کی غرض سے پڑھے۔ لیکن پڑھتے پڑھتے اُسے اس موضوع سے براہ راست دلچسپی ہو جائے۔ دلچسپی کے اندر یہ تدریجی ترقی کم و بیش تمام عمر ہوتی رہتی ہے۔

عواطف کی پیدائش

ایک اور صورت بھی ہے جس میں سابقہ دلچسپی نئی دلچسپی کی پیدائش کا باعث ہو جاتی ہے اور یہ صورت بےحد اہم ہے۔ ایک شے جس کا خوشگوار اور تکلیف دہ انفعال سے تعلق رہا ہے، اور جو متعدد جذبوں کا باعث ہوئی ہے اور جو تشفیوں اور عدم تشفیوں کا سبب بنی ہے، بذات خود قدر و قیمت حاصل کر لیتی ہے، یا خود اِسے بُرا سمجھا جانے لگتا ہے۔ اِسے خود اس کی خاطر پسند یا ناپسند کیا جاتا ہے یا اس سے محبت و نفرت کی جاتی ہے۔

بچے کو اپنی ماں سے جو دلچسپی ہوتی ہے، وہ ابتداً اس کے اس عمل سے متعلق ہوتی ہے، جو وہ اس کی ضروریات اور خواہشوں کے پورا کرنے میں انجام دیتی ہے۔ یہ عمل اس کے بہلانے اس کے ساتھ کھیلنے اور عام طور پر نفسی زندگی کی ترقی میں اس کی مدد کرنے پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن رفتہ رفتہ وہ اپنی ماں سے محبت کرنے لگتا ہے۔ اسے قطع نظر اپنی ذاتی اغراض کے جنھیں وہ ممکن ہے کہ پوری کرے یا نہ کرے جو کچھ وہ کرتی ہے، یا جو کچھ اس کے ساتھ پیش آتا ہے، اس سے تعلق خاطر ہو جاتا ہے۔ اس کے رنجیدہ ہونے کا خیال اسے براہ راست رنجیدہ کرتا ہے۔ اس کے خوش ہونے کا خیال، اسے براہ راست خوش کرتا ہے۔ یہ یقین یا گمان کہ اس کے ساتھ بدسلوکی کی جا رہی ہے، اسے غضبناک بناتا ہے۔ محض اس کی غیر موجودگی سے وہ رونے لگتا ہے، اور اس کے واپس آجانے سے خوش ہو جاتا ہے۔ اس کے بجائے اس جیسے اور کسی شخص کو لا کر کھڑا کر دیا جائے تو اس سے اس کی تلافی نہیں ہوتی۔ 196

اسی طرح سے ممکن ہے کہ وہ بے جان چیزوں خصوصاً اپنے کھلونوں سے قدر و قیمت وابستہ کرنے لگے۔ ممکن ہے کہ وہ ٹین کے سپاہی اور کپڑے کے خرگوش سے ایک قسم کی محبت کرنے لگے مثلاً وہ اُسے اپنے پاس سُلائے اور اس وقت تک مطمئن نہ ہو جب تک یہ اس کے تکیے کے نیچے نہ رہے۔ جب وہ کھلونا ٹوٹ جائے تو ممکن ہے، وہ اس جیسا دوسرا کھلونا یا اس سے بہتر کھلونا پا کر کافی طور پر مطمئن نہ ہو۔

اس میں شک نہیں کہ چھوٹے بچے اپنے کھلونوں میں ایسی نفسی زندگی سمجھتے ہیں، جو
کسی حد تک ان کی نفسی زندگی کے مماثل ہوتی ہے۔ اس لئے ان کی محبت کا معروض ان
کے لئے خالصۃً غیر شخصی نہیں ہوتا۔ لیکن یہ بالکل ممکن ہے، کہ ایک بے جان شے سے
غیر شخصی بنائے بغیر یا نہایت ہی مبہم طور پر متشخص کر کے عواطفی قدر و قیمت منسوب کی جائے۔
ایک پرانے اور آزمودہ حقے سے ہمیں محبت ہو سکتی ہے، یا ایسی کتاب سے ہمیں محبت
ہو سکتی ہے، جو برسوں ہمارے زیر استعمال رہی ہو۔ بہترین حقہ یا اسی کتاب کا خوبصورت ترین
جلد کا نسخہ بدل کے طور پر کام نہیں دیتا۔

بچے کو اپنی ماں سے یا اپنے کھلونے سے جو محبت ہو جاتی ہے، وہ اس کیفیت
کی مثال ہے، جسے ہم بہتر لفظ نہ ملنے کی وجہ سے عاطفت[1] کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔
معمولی زبان میں اس لفظ کے معنی کچھ متعین سے نہیں ہیں، اور عام طور پر نفسیاتی بھی
۱۹۷ اس کے زیادہ قطعی معنی مقرر کرنے میں ناکام رہے ہیں۔ لہذا اسے اس طرح سے
استعمال کرنے میں کوئی نقصان نہیں ہے، جس طرح سے کہ ہم نے اس کو استعمال کیا تھا۔
اس استعمال میں اور عواطفیت کے لفظوں کے عام استعمال میں ایک ربط پایا جاتا ہے۔
ایک شخص جب ایک شے کو ان خاص فوائد سے قطع نظر کر کے جو اس سے حاصل ہوتے
ہیں، غیر معمولی طور پر عزیز رکھتا ہے، تو کہا جاتا ہے کہ وہ اس سے عواطفی قدر و قیمت منسوب
کر رہا ہے۔ ایک کتاب کے پرانے اور فرسودہ نسخے کو نئے بہتر چھپے ہوئے اور جلد والے
نسخے پر ترجیح دینا، عواطفی بات ہوتی ہے۔ رسکن نے ریلوں پر جو اعتراض کیا تھا وہ بھی
عواطفی کہلاتا ہے، کیونکہ یہ کسی ایسے حقیقی نقصان پر مبنی معلوم نہیں ہوتا، جو ان سے

---

[1] یہ لفظ سب سے پہلے مسٹر شینڈ نے تجویز کیا تھا "سیرت اور جذبات"، مائنڈ این ایس جلد ۵
انگریز نفسیاتیوں نے لفظ عاطفت کے استعمال کو عام طور پر اختیار کر لیا ہے لیکن یہ براعظم یا (سوائے
چند مستثنیٰ صورتوں کے) امریکی مصنفین نے اختیار نہیں کیا۔ یہ لوگ عموماً لفظ عاطفت کو بہت ہی
مبہم معنی میں استعمال کرتے ہیں، اور ان میں ان کے معنی کی نسبت بھی کچھ اتفاق نہیں ہے۔
عموماً یہ ان کے یہاں پائندار جذبے کے معنی میں آتا ہے۔ مسٹر شینڈ کے لفظ عاطفت کے قریب ترین معنی کے
اعتبار سے ربو کے یہاں لفظ جوش ہے۔ اس بات کی بہت ضرورت ہے کہ اکتسابی جذبی رجحان کے لئے

پہنچتا ہوگا، اور یہ ان عظیم انسانی غایتوں کو نظر انداز کرتا ہے، جو اُن سے وابستہ ہیں۔ سیڈ یا لیگونش کا معمولی شادی پر فراز کو ترجیح دینا ایک عواطفی بات ہے۔

یہ بات تو صحیح نہیں ہے کہ اصلاح کے، جو معنی ہم لیتے ہیں، اس اعتبار سے تمام عواطف عواطفی ہوتے ہیں۔ لیکن اس میں شک نہیں، ان سب میں ایک شے سے محض اس کی خاطر اور قطع نظر ان فوائد کے جو ان سے حاصل ہو سکتے ہیں قدر و قیمت منسوب کی جاتی ہے۔ عام استعمال میں یہ لفظ ان خاص صورتوں میں استعمال ہوتا ہے، جہاں وہ چیزیں جن سے قدر و قیمت منسوب کی جا رہی ہے درحقیقت قیمتی اور قابل قدر معلوم نہیں ہوتیں۔

عواطف رجحانات ہوتے ہیں، نفسی احساسات نہیں ہوتے۔ عاطفت کی جس طرح سے ہم نے تعریف کی ہے اس کو اس طرح سے کسی لمحے میں حقیقتہً محسوس نہیں کیا جا سکتا جس طرح سے کہ جذبات کو محسوس کیا جا سکتا ہے۔ جذبات طلب لذات اور الم سے جس طرح سے کہ یہ حقیقتہً محسوس ہوتے ہیں سے دو طرح سے تعلق ہوتا ہے۔ اول تو یہ کہ یہ ان سے پیدا ہوتی ہے۔ میں خوشگوار دلچسپی کی مختلف صورتوں کو وقتاً فوقتاً ایک شخص سے ملتے جلتے ہوئے محسوس کرتا رہا اور اس کے بعد مجھ میں دوستی کی عاطفت پیدا ہوئی ہے۔

اس کے برعکس عواطف ایک بات پیدا ہونے کے بعد خود بہت سی احساسی روشوں اور طلبوں کا مخرج ہوتے ہیں اور متغیرہ حالات کے ساتھ متغیر ہوتے رہتے ہیں۔ یہ مرکب ذہنی رجحانات ہوتے ہیں اور جیسے جیسے مواقع پیدا ہوتے جاتے ہیں، یہ جذبات کے مکمل مجموعے کی پیدائش کا باعث ہو سکتے ہیں مسٹر شینڈ کہتے ہیں "ایک شے سے محبت کے یہ معنی ہیں، کہ اس کی موجودگی سے خوشی ہوتی ہے اور یہ موجود نہ ہو، تو اس کی خواہش ہوتی ہے۔ اس کے انتظار میں امید یا مایوسی ہوتی ہے، اس کے ضائع ہونے یا اسے نقصان پہنچنے کے خیال سے خوف ہوتا ہے۔ اس کی غیر متوقع تبدیلیوں سے حیرت یا تعجب ہوتا ہے۔ جب ہماری دلچسپی کی راہ میں خلل پڑتا ہے، تو غصہ آتا ہے، جب ہم رکاوٹوں پر غلبہ پا لیتے ہیں، تو فخر ہوتا ہے، اپنی خواہش کے حاصل کرنے میں تشفی یا ناکامی ہوتی ہے۔ شے کے نقصان ضرر یا ضائع ہو جانے سے افسوس ہوتا ہے۔ اس کے مل جانے ۱۹۸

بقیہ حاشیہ صفحہ گزشتہ۔ ایک مستقل نام ہونا چاہئے۔

یا درست ہو جانے سے خوشی ہوتی ہے اور اس کی خوبی اور عمدگی پر استحسان ہوتا ہے، اور جذبات کا یہی سلسلہ کبھی ایک ترکیب سے واقع ہوتا ہے، اور کبھی دوسری سے۔ اس کا مدار مناسب حالات کے جمع ہونے پر ہوتا ہے۔"

حالات کے بدلنے کے ساتھ ہر عاطفت کی سوانح حیات میں جسے ہم پسندیدگی یا نفرت کہتے ہیں ایک ہی طرح کے جذبوں کا بار بار اعادہ ہوتا ہے۔ اسی شے کی موجودگی سے بجائے لذت کے الم ہونے لگتا ہے، اس کے دفع کرنے کی خواہش ہوتی ہے، اور ہم اس کے سامنے سے چلے جانا چاہتے ہیں، سوائے اس حالت کے جب ہم اسے نقصان پہنچا سکیں یا اس کی کیفیت کو گھٹا سکیں۔۔ جب یہ ہم پر عائد کر دی جاتی ہے یا زبردستی ہمارے سامنے رہتی ہے تو ہمیں غصہ یا خوف رہتا ہے۔۔۔ اس کے نقصان یا ضرر پر غم یا افسوس نہیں ہوتا بلکہ اس کی موجودگی اور خوش حالی پر غم و افسوس ہوتا ہے۔"

عواطف کی پیچیدگی اور تجرید کا نشوونما۔

عواطف کو مفرد ن اور مجرد میں تقسیم کیا جا سکتا ہے اس تقسیم میں سہولت تو ہے، لیکن ہے یہ بے ڈھنگی ہی سی۔ مفردن کے معروض افراد یا افراد کے وہ مجموعے ہوتے ہیں، جو ایک قسم کے کُل میں متحد ہوتے ہیں۔ اسی معنی میں بچے کو اپنی ماں سے جو محبت ہوتی ہے وہ مفردن ہوتی ہے۔ دوسری طرف مجرد عواطف کے معروض میں مفردن تجربے کی کوئی عام خصوصیت ہوتی ہے۔ طاقت شہرت انصاف اور سچائی کی محبت اس عنوان کے تحت آتی ہے۔

پہلے مفردن عواطف افراد کی طرف مائل ہوتے ہیں۔ بچہ منفرد اشخاص سے محبت کرنا شروع کرتا ہے۔ مثلاً اپنی کھلائی یا ماں سے۔ لیکن جیسے اس کا تجربہ وسیع اور منظم ہوتا جاتا ہے ایسی عاطفت پیدا ہوتی جاتی ہے، جس کا معروض معاشری مجموعے کی حیثیت سے خاندان ہوتا ہے۔ جس کے اندر وہ تمام چیزیں داخل ہیں، جن کا خاندانی زندگی سے بہت گہرا تعلق ہے۔ اسے گھر کی عاطفت کہہ سکتے ہیں۔ جب یہ کافی ترقی کر جاتی ہے تو یہ گھر کے ٹوٹ جانے کے بعد بھی مدتوں باقی رہتی ہے۔ مدرسے میں ایک خاص عاطفت پیدا ہوتی ہے، جو ممکن ہے زندگی بھر باقی رہے۔ ساٹھ یا ستر برس کا آدمی ممکن ہے ایک

پرانے مدرسے کے ساتھی کو دیکھ کر اپنے دل کے اندر ایک قسم کی حرارت محسوس کرے حالانکہ بحیثیت فرد وہ اس کی پروا نہ کرتا ہو بلکہ بنظر نفرت دیکھتا ہو۔ اس کے کچھ عرصے بعد حب الوطنی کا جذبہ پیدا ہوتا ہے اور یہ کم و بیش جامع ہو سکتا ہے۔ اسے مقامی حب الوطنی کہہ سکتے ہیں، جو اس شہر گاؤں یا تحصیل تک محدود ہوتی ہے جس میں ایک شخص پیدا ہوتا ہے یا رہتا سہتا ہے۔ یہ محدود معنی میں اپنے ملک کی محبت بھی ہو سکتی ہے مثلاً انگلستان ۱۹۹
یا آئرستان کو چھوڑ کر اسکاچستان کی محبت، یا یہ ایک قسم کی شہنشاہی عاطفت ہو سکتی ہے۔

حب نفس جب حد سے متجاوز ہو جاتا ہے، تو اسے خود غرضی کہتے ہیں اور اسے ایک منفرد عاطفت شمار کرنا چاہیے، جس کا معروض فرد ہوتا ہے۔ اس کا تعلق ایسی ذات کے تصور سے ہوتا ہے جو نجی اغراض رکھتی ہے، جن کا تصادم دوسروں کی نجی اغراض سے ہوتا ہے۔ جس حد تک خدمتِ عام کی دلچسپی اپنے بجائے کسی دوسرے شخص کو اسے انجام دیتے ہوئے دیکھنے سے پوری ہو جاتی ہے، حُبِ نفس کو اس میں دخل نہیں ہوتا۔ جس حد تک اس کی تشفی کا انحصار اس کام کے خود انجام دینے میں ہوتا ہے اور دوسرے کے انجام دیتے سے اسے تشفی نہیں ہوتی یہ حُبِ نفس پر مبنی ہوتی ہے۔

عام طور پر حبِ نفس کے اندر وہ تمام خصوصیات ہوتی ہیں، جو محبت کی دوسری صورتوں میں پائی جاتی ہیں کسی شخص کے محبت کرنے کے معنی یہ ہیں، کہ اس کی موجودگی سے تشفی ہوتی ہے اور اس کے موجود نہ ہونے سے بے اطمینانی اور بےچینی۔ اب ایک شخص خود اپنے لئے تو ہمیشہ مقامی طور پر موجود ہوتا ہے۔ اس لئے اس مقامی موجودگی سے کوئی خاص تسکین نہیں ہو سکتی۔ لیکن وہ لذت جو ہمیں ایک دوست کی موجودگی سے ہوتی ہے زیادہ تر اس کے ساتھ معاشرتی ربط و ضبط کی لذت ہوتی ہے، اور اس سے ہمیں واضح طور پر ان معنی کا تحقق ہوتا ہے، جو اس کا وجود ہمارے لئے رکھتا ہے حُبِ نفس میں بھی اس کا ایک رُخ پایا جاتا ہے۔ حُبِ نفس کی ایسے مواقع سے تسکین ہوتی ہے جن میں ایک شخص اپنی ذات کی طرف اس طرح سے متوجہ ہوتا ہے، کہ اسے اپنی اہمیت کا واضح طور پر احساس ہو جاتا ہے۔ اپنی ذات کے متعلق باتیں کرنے سے، اپنے متعلق دوسروں کی باتیں سننے سے، دوسروں کے اپنے سے مدد اور مشورہ طلب کرنے سے اس کی تشفی ہوتی ہے۔ بعض لوگوں کو اپنا نام چھپا ہوا دیکھ کر یا اپنے نام کو کسی دستاویز کے ساتھ

منسلک دیکھ کر خوشی ہوتی ہے یہ حبِ نفس کی تسکین کی ایک خاص مثال ہے۔

دوسری طرف جب اپنی طرف توجہ کرنے اور اپنی اہمیت کے محسوس کرنے کے رجحان میں کسی طرح سے خلل واقع ہوتا ہے، تو حبِ نفس کی ناکامی کا بہت ناگوار احساس ہوتا ہے۔ مثلاً جب ہم اپنی نسبت باتیں کرنا چاہتے ہیں، اور ہمیں ایسے لوگ نہیں ملتے جو ہماری باتوں کو سنیں۔

اور امور میں حبِ نفس اور دوسروں کی محبت کے مابین تمثیل بہت ہی قریبی ہوتی ہے۔ ہمیں ذات کو نقصان یا ضرر پہنچنے کی توقع سے خوف کا احساس ہوتا ہے۔ اور جب ذاتی دلچسپی کی تشفی کی مخالفت ہوتی ہے، تو غصے کا احساس ہوتا ہے۔ جب ہم اپنے نجی فائدے کے حاصل کرنے میں رکاوٹوں پر غالب آجاتے ہیں، تو فخر کا احساس ہوتا ہے ۲۰۰
جب ہمیں ضرر یا نقصان پہنچتا ہے تو رنج ہوتا ہے، اپنی اعلیٰ صفت یا فوقیت محسوس کر کے استحسان ہوتا ہے۔

غرور، فخر، قوت و امتیاز کا شوق اور حبِ شہرت حبِ نفس کی یک رخہ ترقیاں ہیں، اور ان کے یک رُخہ ہونے کی وجہ سے مقرون عواطف میں سے نہیں بلکہ مجرد عواطف میں سے شمار کرنا چاہیے۔ ان میں سے ہر ایک ذات کی زندگی کے ایک عام پہلو کو اپنا معروض بناتا ہے۔ غرور میں جو چیز خاص طور پر قیمتی سمجھی جاتی ہے، وہ اپنا دوسروں کے مقابلے میں تفوق یا کم از کم مساوات ہوتی ہے۔ زخمی غرور کے جذبات خصوصیت کے ساتھ اس وقت برانگیختہ ہوتے ہیں جب ہم اپنی نسبت یہ محسوس کرنے اور تسلیم کرنے پر مجبور ہوتے ہیں کہ ہم دوسروں کے تابع ہیں ان کا مشورہ طلب کرنے ان کے راستے پر چلنے یا ان سے روپے قرض لینے پر مجبور ہیں۔ دوسری طرف غرور آسودہ کے جذبات خاص طور سے اس وقت مُہیج ہوتے ہیں جب ہمیں صاف طور پر خود اپنے لئے کافی ہونے یا دوسروں کے اپنے تابع ہونے کا احساس ہوتا ہے۔

مغرور آدمی کی امتیازی خصوصیت یہ ہے کہ وہ اس آزادی یا تفوق سے خوش ہوتا ہے جس کی نسبت وہ یہ فرض کرتا ہے کہ اسے حاصل ہو چکی ہے۔ اس کی اس خوشی میں صرف اس وقت خلل واقع ہوتا ہے جب کوئی ایسی بات ہو جاتی ہے جس سے اس کی اس رائے میں جو اس نے اپنے آپ، اپنے مرتبے، اور اپنے مقبوضات کی نسبت، پہلے سے

قائم کر رکھی ہے، خلل واقع ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے غرور اور قوت و امتیاز کی عام محبت میں
فرق ہے۔ حریص آدمی ممکن ہے قوت و امتیاز کے لئے بےچینی سے کوشش کرے اور خود کو اپنے مقاصد
کو پورا کرنے کے لئے ایسے احسانات کا ممنون بنائے جن کو وہ ادا نہ کر سکے، ممکن ہے وہ
دوسروں کے آگے جھکے اور ان کی خوشامد کرے۔ لیکن جو شخص محض مغرور ہوتا ہے وہ اس قسم
کے کردار کو اپنے لئے قابل نفرت پاتا ہے۔

وہ اپنے موجودہ مرتبے اور حالت پر بالکل مطمئن ہوتا ہے اور ایسے امتیاز و قوت
کے حاصل کرنے کے لئے جو اسے پہلے سے حاصل نہیں ہے دوسروں کے ساتھ مقابلہ
کرنے کی کوئی تحریک محسوس نہیں کرتا۔ فخر و غرور میں فرق ہے۔ کیونکہ یہ محض ذات کے
تفوقوں یا فضیلتوں ہی کو قابل قدر نہیں سمجھتا بلکہ اس بات کا بھی طالب ہوتا ہے کہ دوسرے
ان تفوقوں اور فضیلتوں کو صاف صاف طور پر تسلیم کریں۔ اس لئے اس میں دوسروں
کے تابع ہونے کو دخل ہو جاتا ہے جو خالص غرور کے لئے قابل نفرت ہے۔ تفاخر کرتے
وقت انسان ڈینگیں مارتا ہے، وہ اس کو ضروری سمجھتا ہے، کہ دوسرے آدمی اس کی
تعریف و تحسین کریں، تاکہ وہ ان اعلیٰ صفات کمالات یا مقبوضات سے لطف اندوز ہو سکے
جو وہ سمجھتا ہے کہ اسے حاصل ہیں لیکن مغرور آدمی ڈینگیں نہیں مارتا وہ صرف اپنی حقیقی
برتری کو قیمتی سمجھتا ہے، اور اس کے اظہار کو ضروری نہیں سمجھتا۔ جب فخر کا احساس ہوتا ۲۰۱
ہے، تو ہم ہمیشہ اپنے آپ کو بالواسطہ اور خارج سے دیکھتے ہیں اس طرح سے جس طرح کہ ہم ایک باہر
سے دیکھنے والے کو دکھائی دیتے ہیں، لہٰذا آئینہ فخر کا نشان اور علامت ہوتی ہے۔

ان مجرد عواطف میں سے جو حبِ نفس سے تعلق نہیں رکھتے ہیں ہم بے انصافی
و ظلم کی نفرت، علم و حکمت یا مذہب کی خدمت، کفایت شعاری یا ترتیب یا صفائی
کے شوق، اگر بہ تصنع یا چاپلوسی سے متنفر کا ذکر کر سکتے ہیں۔ کارلائل کی بطل پرستی بڑی
حد تک طاقت اور کمال کی مجرد صفت کو خود اس کی خاطر عزیز رکھتی تھی۔ اس کے برعکس
کمزوری اور نااہلی اس کے تنفر کا باعث تھی۔ بے انصافی سے نفرت رکھنے کے معنی
محض ان زیادتیوں پر ناراض ہونے کے نہیں، جو ہمارے یا ہمارے دوستوں کے ساتھ
کی جائیں، بلکہ یہ زیادتیوں پر ناراض ہونے کے ہیں، جہاں کہیں بھی یہ واقع ہوئی ہوں اور
اس وقت بھی، جب کہ یہ ہمارے دشمنوں کے ساتھ یا ایسے اشخاص کے ساتھ کی جائیں جن

سے ہمیں خاص دلچسپی نہ ہو۔

جو شخص اس عاطفت یا اس کے مماثل عواطف کو شدت کے ساتھ محسوس کرتا ہو، اس میں مجرد کیفیت کے مشخص کر لینے کا رجحان ہوتا ہے مثلاً شیلی اور بائرن نے آزادی یا ورڈسورتھ نے فریضے کی نسبت جس انداز میں لکھا ہے کہ اس پر غور کرو۔ کفایت شعاری کو پسند کرنے والا، فضول خرچی اور اسراف کو جہاں کہیں دیکھے یا سنے گا اس کو تکلیف ہوگی، بلکہ اس کے خیال تک سے اُسے کوفت ہوگی۔ دولت کے پجاری کو کسی کروڑپتی کے ملنے یا خزانے کے دیکھنے ہی سے عواطفی لذت حاصل ہو جاتی ہے۔

باب (۱۸)

جبلت

کہا جاتا ہے کہ انسان کا، معاشری علائق میں، یا بحالت جنون، ان خلقی رجحانات کو فرض کئے بغیر جنھیں اب عام طور پر جبلتیں کہا جاتا ہے، کافی وشافی بیان پیش کرنا ناممکن ہے۔ یہ تصور معاشری نفسیات اور مرضیات نفس سے ماخوذ ہے، اور اِسے عام نفسیات میں بھی جگہ ملنی چاہئے۔ کیونکہ نفسیات کا عام نظریہ ایسا ہونا چاہئے، جس سے ان تمام جزئی مظاہر ذہن کی کافی وشافی توجیہ ہوسکے، جن کا نفسیاتی تحقیق کے مختلف شعبوں میں مطالعہ کیا جاتا ہے۔

جبلی کردار حیوانات کے اندر

حیوانات میں ہم کردار کی ایسی اقسام دیکھتے ہیں، جو ایسے نتائج کا باعث ہوتی ہیں جو خود اُن کے لئے مفید ہوتے ہیں، مگر جو تحصیل واکتساب اور سابقہ تجربے کے استعمال سے جزوًا یا کلیتہً آزاد ہوتے ہیں۔ ایسے حشرات الارض

ہوتے ہیں جو انڈے دینے سے پہلے پیچیدہ قسم کے افعال انجام دیتے ہیں، اور ایسے مقامات اور ایسے حالات میں انڈے دیتے ہیں، جہاں بچوں کو نکلنے کے بعد کافی اور مناسب غذا میسر آسکے۔ حیوانی زندگی کی اس سے بلند سطح پر، ہم ایک سال کی عمر والے پرندے کو گھونسلا بناتے ہوئے دیکھتے ہیں، جو انھیں چیزوں سے اور اسی قسم کا گھونسلہ بناتا ہے جیسا اس کی نوع کے پرندے بنایا کرتے ہیں حالانکہ یہ بڑا ہو کر اپنی نوع کا گھونسلا نہیں دیکھتا، اور یہ فرض کرنا محض لغو ہے کہ اس کو ماں باپ کا گھونسلا یاد ہوتا ہے، جہاں سے گزشتہ بہار کے ختم پر یہ رخصت ہوا تھا۔ بطخ کے وہ بچے جو مرغی کے نیچے نکلتے ہیں، اپنے نوع کے بڑے پرندوں کی مثال کو دیکھے بغیر تیرتے ہیں اسی طرح سے مشین کے ذریعے سے جو مرغی کے بچے نکلتے ہیں، وہ چھوٹے چھوٹے دانوں پر بالکل اسی طرح سے چونچ مارتے ہیں، ایک دوسرے سے چھینتے اور نگل لیتے ہیں، جس طرح سے اس جنس کی خصوصیت ہے۔

اکیلی بھڑ کا اپنے بچے کے لئے انتظام، نوجوان پرندے کا گھونسلا بنانا، بطخ ۲۰۳
کے بچے کا تیرنا، مرغی کے بچوں کا کھانا، یہ سب جبلتوں کی مثالیں ہیں۔ یہ کردار کے رجحانات ہیں، جو خلقی ہوتے ہیں، اور ان کا تجربے سے اکتساب نہیں کیا جاتا۔ اگرچہ یہ ان غایتوں کے لئے موزوں و مناسب ہوتے ہیں، جو اس حیوان کے لئے ضروری ہوتی ہیں، لیکن ان جبلتوں کے ابتدائی ظہور کے ساتھ غایتوں کا علم نہیں ہو سکتا۔ پرندہ جو پہلے پہل گھونسلا بناتا ہے، اسے اُن انڈوں کا علم نہیں ہو سکتا جن کی گھونسلے میں حفاظت ہو گی۔ اگر ہم اس پرندے کے شعور میں داخل ہو سکتے، جو پہلے پہل گھونسلا بناتا ہو، تو ہمیں یہ معلوم ہوتا، کہ گھونسلے کی تعمیر کسی داخلی اقتضا کی بنا پر ہو رہی ہے، جو بطور خود کافی ہے، اور یہ بلاشبہہ ایسی فعلیت ہے، جو یقیناً بجائے خود لذت بخش ہے۔

میزان حیوانی میں جیسے جیسے ہم بلند ہوتے ہیں (یعنی کم پیچیدہ نظام عصبی والے حیوانات سے زیادہ پیچیدہ نظام عصبی رکھنے والے حیوانوں پر آتے ہیں) تو کردار کے خود کار و خلقی نمونوں کی جگہ ایسا کردار لے لیتا ہے، جس کے اندر تجربے سے متغیر ہونے کی قوت زیادہ ہوتی ہے۔ بہ الفاظ دیگر ہم یہ دیکھتے ہیں کہ کردار خود کار تو کم ہو، تجربے کے ذریعے سے تغیر پذیر زیادہ ہوتا جاتا ہے، اور اس کے ہمراہ وقوف

بڑھتا جاتا ہے۔

جبلتیں جو تقریباً خود کار اور غیر متغیر ہوتی ہیں، اُس حیوان کے لئے بیحد مفید ہوتی ہیں جو ایسے یکساں حالات میں رہتا ہو، کہ مفرد ردات عمل سے بہ حیثیت مجموعی کام چل جائے، کیونکہ تمام تالابوں میں پانی ایک ہی کثافت کا سیال ہوتا ہے، اور اس کے کیمیاوی خواص بھی ایک ہی ہوتے ہیں، اس لئے سطح کے نیچے کا اس میں اترنا اور بچوں سے جیوؤں کی سی حرکت کرنا بہر حال مفید و کار آمد ہوتا ہے۔ اگر تالاب میں سیال مادہ کبھی تو پانی ہوتا، اور کبھی گندک کا تیزاب اور کبھی خالص الکوہل، تو رد عمل میں انتخاب ضروری ہوتا، جس کے لئے نظام عصبی کی زیادہ پیچیدگی اور شعور عمل کی زیادہ مداخلت ضروری ہوتی۔

نظریۂ ارتقا کے بموجب جو عام طور پر مسلم ہے، ہم کو یہ فرض کرنا چاہئے کہ جبلتیں کردار کے ایسے موروثی رجحان ہیں، جو اس نوع کی بقا کے لئے مفید ہوتے ہیں جس کے اندر یہ پائے جاتے ہیں اور جو فطری انتخاب کے قوانین کے ذریعے نوع کے تمام ارکان میں پیدا ہو گئے ہیں۔ ایک زمانے میں یہ فرض کیا جاتا تھا، کہ جبلتوں کی ابتدا انفرادی حیوانات کی اکتسابی عادات سے ہوتی ہے، اور یہ عادتیں چونکہ مسلسل کئی پشت تک ۲۰۴
جاری رہتی ہیں، اس لئے آخر کار موروثی ہو جاتی ہیں۔

برسوں اس نظریے کو اس بنیاد پر ناقابل قبول قرار دیا گیا ہے کہ اختباری شہادت نہایت ہی شدت کے ساتھ اس امر کا پتا دیتی ہے کہ اکتسابی خصوصیات کبھی متوارث نہیں ہوتیں۔ موجودہ زمانے میں مسلمہ نظریہ یہ ہے کہ رجحانات کردار میں جسمانی ساخت کی جزئیات کی طرح سے کہیں کہیں تغیر ہوتا ہے، (غالباً یہ تغیرات نظام عصبی کی ساخت کے تغیرات پر مبنی ہوتے ہیں) اور یہ تغیرات مینڈل کی اکائی کی خصوصیات کی حیثیت سے متوارث ہوتے ہیں اس صورت میں ایسے خلقی کردار کے تغیرات جو اس فرد کی بقا کے مخالف ہونگے، جس سے ان کا اظہار ہوتا ہے جلد ہی مٹ جائینگے، اور وہ افراد جن کے کردار میں ایسے تغیرات ہوئے ہیں، جو ان کی بقا کے مناسب ہیں، آخر کار ان افراد کو مٹا دیں گے جن کے اندر یہ نہ ہوں گے۔

یہ بات تو ایک حد تک یقینی ہے کہ مفید رجحانات کردار کا انتخاب جبلت

کی ترقی میں ایک اہم عامل ہے۔ لیکن اب ہمیں یہ بات یقینی معلوم نہیں ہوتی کہ اکتسابی رجحانات کردار کے متوارث ہونے کے قدیم نظریے میں کسی حد تک بھی حقیقت نہیں ہے۔ یہ ہم بتا چکے ہیں کہ میکڈوگل نے اس امر کی شہادت پیش کی ہے کہ جس کردار کا ایک مقصد کے پیش نظر اکتساب کیا جاتا ہے، اس کے رجحانات کو چند پشت کے بعد زیادہ آسانی سے حاصل کیا جا سکتا ہے۔ اگر ان نتائج کی توثیق ہو جائے تو اکتسابی خصوصیات کا ٹھیک ویسا ہی توارث ہوگا، جو جبلت کی اصل کی نسبت قدیم توجیہ کے صحیح ثابت کر دینے کے لئے ضروری ہے لیکن ان نتائج کی اہمیت کی نسبت ابھی کوئی رائے قایم کرنا قبل از وقت ہے۔ لیکن کم از کم اس امکان کے قبول کر لینے کے لئے تیار رہنا ضروری ہے، کہ جبلتوں کے ارتقاء میں چند پشتوں کی مسلسل اکتسابی عادات جن سے ان کی اولاد کے رجحانات کردار میں تبدیلیاں واقع ہو جاتی ہیں، اہم کام انجام دیتی ہیں۔

جبلت انسان کے اندر انسان میں کل جسم کے مخصوص اور از خود ہونے والے ردات عمل جو خلقی ہوں اور اکتسابی نہوں بہت ہی کم ہیں۔ ان میں سے ایک جس کا مشاہدہ ہو سکتا ہے، یکے بعد دیگرے دونوں ٹانگوں کا پھیلنا اور سکڑنا ہے جو چلتے وقت ہوتا ہے۔ یہ حرکت اکثر بچے پیدائش کے ابتدائی چند روز کے بعد اس وقت کرنے لگتے ہیں جب انھیں اس طرح سے لیا جاتا ہے کہ ٹانگیں حرکت کرنے کے لئے آزاد ہوتی ہیں۔ لیکن اگرچہ ٹانگوں کا اس طرح سے یکے بعد دیگرے حرکت کرنا خلقی ہے، مگر چلنا بعد کو سیکھنے کے عمل سے آئے گا جس میں شعوری کوشش بڑا کام انجام دے گی۔

اس طرح سے انسان کا کردار ان حشرات الارض اور ادنی درجے کے حیوانوں کے کردار سے بالکل مختلف ہے، جن کا کردار ایسے خاص خاص خلقی ردات عمل پر مشتمل ہوتا ہے، جن کے سیکھنے کی ضرورت نہیں ہوتی۔ اگر جبلت کی ہم یہ تعریف کریں کہ یہ کل جسم کا مقررہ خلقی ردعمل ہوتا ہے، تو اس کے معنی یہ ہونگے کہ انسان کے اندر بہت ہی کم اور نہایت ہی غیر اہم جبلتیں ہیں۔

لیکن اس کے معنی یہ نہیں ہیں کہ انسانی کردار کی خلقی بنیاد بھی غیر اہم ہے۔ بچے، محبت، مواصلت، لڑنے، وفاداریوں کے عہد و پیمان کرنے وغیرہ کے میلانات انسان کے اندر خلقی ہوتے ہیں۔ اگرچہ ان خاص معروضات کا تعین جو میلانوں کو مہیج کرتے اور اپنے کردار کے لئے استعمال کرتے ہیں، فرد کی ذہنی تاریخ سے ہوتا ہے۔ انسانی جبلت پر جن مصنفوں نے خامہ فرسائی کی ہے (مثلاً پروفیسر میکڈوگل) ان کے نزدیک اسی قسم کے میلانوں کو جبلتیں کہتے ہیں۔ جو لوگ انسانی جبلتوں کے تصور کی صحت سے انکار کرتے ہیں عام طور پر جبلت کی کچھ اسی قسم کی تعریف کرتے ہیں کہ یہ ایک خاص مہیج کا ایک خاص ردعمل ہوتا ہے، اور پھر یہ بتاتے ہیں کہ انسان سے اس قسم کے بہت کم روایتِ عمل کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن اس کو ہر شخص تسلیم کرتا ہے، اور ایسا استدلال ظاہر ہے کہ انسانوں میں کردار کے عام خلقی میلانات کی اہمیت و عمومیت کے مسئلے سے غیر متعلق ہے واقعے کے متعلق کسی سوال کا تصفیہ کرنا محض تعریفوں پر جھگڑنے سے ناممکن ہے۔

مثلاً ہم یہ کہتے ہیں کہ انسان میں جنگجوئی کی جبلت ہوتی ہے، تو اس بارے میں وضاحت ہونی ضروری ہے کہ ہماری اس سے مراد کیا ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں، کہ بعض مواقع پر یا بعض اشخاص کی موجودگی سے اُسے غصے کے جذبے کا تجربہ ہوگا، اور وہ شدید کردار یا اس کا کوئی بدل عمل میں لائے گا، (مثلاً گالی طعن و تشنیع وغیرہ)

اس سے جو خاص کردار پیدا ہوتا ہے وہ زیادہ تر نہ تو خلقی طور پر منظم ہوتا ۲۰۶
ہے اور نہ از خود۔ بہت چھوٹا بچہ اس شے یا اس شخص کے تھپڑ مار دیتا ہے جس سے یہ ناراض ہوتا ہے، اور غالباً یہ صحیح معنی میں ایک خلقی ردعمل ہے۔ لیکن یہ بہت موثر قسم کا ردعمل نہیں ہے۔ اور جو شخص اپنے حریف کو ہاتھوں کی ضرب سے حقیقتہً ضرر پہنچانا چاہتا ہو، تو اسے سیکھنا چاہئے کہ ایسا کس طرح کیا جاتا ہے۔ اُسے گھونسہ بنانا اور اپنے انگوٹھوں کو ایسی جگہ رکھنا سیکھنا چاہئے جہاں کہ ان میں موچ نہ آئے اور اسے اپنے حریف کے جبڑے پر یا پسلیوں پر وار کرنا چاہئے، اور ایک بازو کو اسطرح سے رکھنا چاہئے کہ اس سے خود اس کے جسم کے ان اہم حصوں کی حفاظت ہوسکے اور علی ہذا۔ اس حقیقی کردار کو جو ہاتھ سے مارنے کے خلقی میلان کو موثر بناتا ہے، سیکھنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ نیز یہ کہ جنگجوئی میں جو کردار ہوتا ہے، وہ لازمی طور پر

از خود نہیں ہوتا۔ تسویقات کا شعوری انتخاب ہوسکتا ہے، اور انھیں دبا یا بھی جاسکتا ہے۔ مارنے کا سادہ کردار بھی بہت موثر نہ ہوگا، اگر اسے شعوری طور پر قسابو میں نہ رکھا جائے۔ یہ بھی ممکن ہے، کہ مارنے کی تسویق بالکل دب جائے، اور اس ردعمل کی جگہ سخت کلمات یا طعن کا تلطیف حربہ لے لے۔ اور ممکن ہے اسے بھی روک لیا جائے اور ضرر رسیدہ یا وہ شخص جس کی توہین ہوتی ہے، بدی کا بدلا نیکی سے دے اور اس طرح سے مخالف کو شرمسار کرے۔ کہتے ہیں کہ ایک پادری دوسرے پادری سے بحث کر رہا تھا۔ بحث میں تلخی و شدت بہت زیادہ تھی، آخر کار اس نے اس سلسلے کو یہ کہ کر ختم کیا کہ میں تمھارے لئے دعا کروں گا۔ اس قسم کی صورتوں کو جہاں اس قسم کے کردار کی جگہ جو حیاتیاتی اعتبار سے جبلت کی معمولی غایت کی طرف لے جاتا ہے (جو موجودہ صورت میں ضرر یا تباہی ہے) ایسا کردار لے لیتا ہے جو اس سے بالکل مختلف قسم کا ہوتا ہے، ہم "تلطیف" یا "انحراف" جبلت کہتے ہیں۔

کردار کے ان رداتِ عمل میں ایک چیز مشترک ہوتی ہے، اور یہ غصہ ہے، اور جذبوں کی طرح سے اس جذبے کے ساتھ بھی ایک مبہم قسم کا طلبی میلان، یا ایک طرح کی بےچینی ہوتی ہے، جو صرف بعض خاص افعال سے رفع ہوتی ہے۔ عام طور پر یہ افعال ایسے ہوتے ہیں، جن سے معروض غضب کو جسمانی یا ذہنی ایذا پہنچتی ہے۔ انحراف کی صورت میں یہ بےچینی کسی اور ذریعے سے رفع ہوجاتی ہے، شاید اس شخص کے ساتھ جو ہمارے غصے کا معروض نیکی کرنے سے۔

ہم یہ فرض کرتے ہیں، کہ ادنیٰ حیوانات کی خود کار جبلتوں کی بنیاد نظام عصبی کی ایک خلقی تنظیم ہوتی ہے، اور نظام عضلی اس کے ماتحت ہوتا ہے، اس لئے ایک خاص ہیجان کے ادراک سے اس نظام عضلی سے ایک خاص ردعمل واقع ہوتا ہے۔ اسی طرح سے انسان کے وہ خلقی ردات عمل جو کم مختص ہوتے ہیں، ان کی عضویاتی ۲۰۷
بنیاد بھی نظام عصبی کے اس حصے کی خلقی تنظیمات کو قرار دیا جاسکتا ہے (یعنی خود کار نظام عصبی) جو دروں افرازی غدود عرقی حرکی نظام اور غیر دھاری دار عضلات کو قابو میں رکھتا ہے، جن کے تغیرات بقول ولیم جیمس عضویاتی اعتبار سے جذبے کے ساتھ ہوتے ہیں۔ عضویاتی اعتبار سے صاحب جبلت ہونے کے معنی یہ ہیں، کہ از خود ہونے والے

ردِ عمل کا ایک خلقی نمونہ ہے جو خاص قسم کی صورتوں سے روبہ عمل آسکتا ہے، اور اس کے ساتھ ایک خاص جذبہ اور ایک مبہم قسم کا طلبی میلان ہوتا ہے، جس کی تشفی ایسے مختلف افعال سے ہوسکتی ہے، جن کا مقصد ایک ہی ہوتا ہے۔

انسانی جبلت کے عمل سے جو کردار واقع ہوتا ہے، وہ نہ تو خلقی ہوتا ہے اور نہ ازخود۔ بلکہ اس کے متعلق تو یہ بات بھی یاد رکھنی چاہئے کہ اس کا تعین کہ کون کون سے اشخاص یا مواقع، جبلی ردِ عمل کے برانگیختہ ہونے کا باعث ہوں گے، زیادہ تر (لیکن غالباً کلیتہً نہیں) فرد کی ذہنی تاریخ سے ہوتا ہے۔ ابتدائی بچپن میں جن مواقع پر تشدد یا مار پیٹ کا اظہار ہوتا ہے، عام طور پر ایسے مواقع ہوتے ہیں، جو اس فرد سے مخصوص نہیں ہوتے مثلاً ہاتھ پاؤں کی بندشیں اور غذا کا نہ ملنا بالعموم پرتشدد ردِ عمل کا باعث ہوتے ہیں لیکن بعد کو زندگی میں یہ ردِ عمل صرف بعض افراد اور بعض مواقع سے پیدا ہوتا ہے، اور اس اختصاص کا تعین فرد کی ذہنی تاریخ سے ہوتا ہے۔ مثلاً ایک اٹھارہ ماہ کے بچے کا قصہ ہے کہ وہ عینک لگائے ہوئے تمام آدمیوں سے گھبراتا تھا، اور اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ ایک ڈاکٹر نے جو عینک لگائے ہوئے تھا، پہلے پہل اس کے سینے کا معائنہ کیا تھا، جو اسے بہت ناگوار ہوا تھا۔

ہماری رائے میں فرد میں ہمیشہ ایسے اشخاص یا ایسے طبقوں کے خلاف نفرت کی عاطفت ہوتی ہے، جن کے دیکھنے سے اسے ہمیشہ غصہ آتا ہے۔ اسی وجہ سے ہم کسی سابقہ باب میں یہ کہہ چکے ہیں کہ جبلتیں عواطف کی بنیاد ہوتی ہیں۔

یہاں پر ہم نے انسانی جبلت کی مثال کے طور پر جنگجوئی کی جبلت کو بیان کیا ہے۔ لیکن اس کے متعلق جو کچھ کہا گیا ہے، وہ دوسری انسانی جبلتوں کے متعلق بھی صادق آتا ہے۔ بچ نکلنے کی جبلت، جبلتِ جنسی، جبلتِ معاشری وغیرہ۔ ان تمام جبلتوں میں جس چیز کا خلقی طور پر تعین ہوتا ہے، وہ کردار کی کوئی خاص راہ نہیں ہوتی، بلکہ اس کی ایک عام جہت ہوتی ہے۔ وہ معروضات جن سے جبلت اور وہ خاص کرداری تنظیمات برانگیختہ ہوتی ہیں، جو اس کی غایتوں کے حصول کے اندر عمل کرتی ہیں ان کا تعین بڑی حد تک خلقی طور پر نہیں ہوتا۔ جب ہم کہتے ہیں کہ فلاں شخص کے اندر جبلتِ جنسی ہوتی ہے، تو اس سے ہماری مراد یہ ہوتی ہے، کہ وہ مخالف جنس کے

فرد کی تلاش اس سے اظہارِ محبت اور مواصلت کرنے پر مائل ہوگا۔ ہم یہ نہیں جانتے کہ مخالف جنس کے کون سے فرد سے اس کے اندر یہ ردِ عمل برپا ہوگا، یا وہ اس سے اظہارِ محبت کے لئے کون سے طریقے استعمال کرے گا۔ ان امور کے متعلق ہم اگر کوئی بات کہہ سکتے ہیں تو وہ صرف اجمالی اور عام ہی ہو سکتی ہے۔

جبلت اور عقل

یہ تو ہم معلوم کر چکے ہیں، کہ ایسا کردار جس میں کل عضویہ کسی خاص موقع پر ہمیشہ اور از خود ردِ عمل کرتا ہے، صرف ایسے جانداروں کے لئے بہت مفید ہو سکتا ہے، جو اس قدر یکساں ماحول میں رہتے ہوں، کہ انھیں کردار کے صرف ایسے غیر متغیر مسائل کو حل کرنا ہو، جن سے موروثی خود بخود ہو جانے والے اعمال کافی طور پر عہدہ برا ہو سکیں۔ یہ شرط مثلاً سینگ دار بھورے کا ماحول پوری کرتا ہے۔ یہ اپنا دیدانی زمانہ درخت کے تنے کے اندر گزارتا ہے اور فابرے نے اس کے ان پیچیدہ اور از خود ہونے والے اعمال کو بیان کیا ہے، جو یہ درخت کے اندر سوراخ بنانے میں انجام دیتا ہے جہاں کہ یہ شفرقہ میں بدل سکتا ہے۔

از روئے حیاتیات غیر متغیر خودکار رودات میں نقص یہ ہے کہ اگر ماحول کے حالات میں غیر معمولی تبدیلیاں واقع ہو جائیں تو یہ بیکار ہو تے ہیں۔ وہ کیڑا جس سے ماحول کے معمولی حالات میں حیرت انگیز طور پر ٹھیک اور مناسب رودات عمل ظہور میں آتی ہیں اگر اس کے خارجی حالات میں ایسی تبدیلی ہو جائے کہ یہ بیکار ثابت ہوں، تو ممکن ہے ان رودات عمل میں کوئی مفید تبدیلی نہ کر سکنے کی وجہ سے مر جائے سینگ دار بھورے کی جبلتیں اس کے لئے بیکار ثابت ہوں اگر یہ اپنے آپ کو درخت کے تنے سے باہر پائے۔ زندگی کے نئے حالات کے تحت اس کے پاس مفید کردار کی کوئی قسم باقی ہی نہ رہ جائے گی۔

انسان کے ماحول کی ضروریات پیچیدہ اور ہر آن متغیر رہتی ہیں اس لئے ۲۰۹
ان کے مطابق عمل کرنے کے لئے خودکار جبلتیں اس کے واسطے بالکل بیکار ہوتیں۔ اس کے برعکس اسے ہر وقت اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ شعوری سوچ بچار سے اپنے کردار کو موجودہ صورت کے خاص مطالبات کے مطابق بناتا رہے۔ اپنے کردار میں وہ موجودہ عمل کی اصلاح کے لئے سابقہ تجربات سے کام لیتا ہے، تاکہ مستقبل

کے تجاویز مرتب کرسکے، اور اپنے تفکر کی رہبری کے لئے لفظی علامات اور شعوری طور پر قابو میں رکھی ہوئی تمثالات کو استعمال کرتا ہے۔ اس قسم کے مطابق و مناسب کردار کو ہم عقلی کردار کہتے ہیں۔

اگرچہ کردار میں عقل کے ذریعے سے رد و بدل کرنے اور اسے خارجی صورت حال کے مطالبات کے مناسب بنانے کی قوت انسان کے اندر تو بلا شبہہ سب سے زیادہ ہے، مگر کسی حد تک یہ ارتقا کی نسبتہً بہت ہی پست منزلوں میں بھی پائی جاتی ہے۔ یہ یقین کرنے کے لئے کافی وجہ ہے، کہ یہ جزوی صورت میں انتہا درجے کے خود کار حشرات الارض میں بھی پائی جاتی ہے۔ مہرہ پشت یا ریڑھ والے جانوروں کی میزان جیسے جیسے ہم مچھلیوں اور پرندوں کے واسطے سے دودھ پلانے والے جانوروں تک بلند ہوتے ہیں تو ردعمل کی خود کاری بلا شبہہ گھٹتی جاتی ہے اور عقل بڑھتی جاتی ہے۔ نفسیاتی رخ پر یہ فرض کرنے کے لئے کافی وجہ ہے کہ اسی اعتبار سے کردار میں شعور کی شرکت بھی بڑھتی جاتی ہے۔

یہ نہ فرض کرنا چاہئے، کہ کردار کی اس نئی خصوصیت کی توجیہ عقل کی ایک خاص استعداد کے حوالے سے ہوسکتی ہے۔ یہ غلطی ہے جس سے بچنا نہایت ہی ضروری ہے۔ عقلی کردار خود کار کردار کی طرح سے کل جسم کا بہ حیثیت مجموعی ردعمل ہوتا ہے۔ یہ کہنا کہ جس عضو یہ سے عقلی کردار ظہور میں آتا ہے وہ اپنی عقل سے کام لیتا ہے، عوام کی گفتگو کا ایک جزو ہے، جس کے لئے حکمت قطعی میں کوئی گنجائش نہیں ہے۔ اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک حیوان کی عقل اسی طرح سے اس کے ذہن کا ایک حصہ ہوتی ہے، جس طرح سے آنکھیں اس کے جسم کا حصہ ہوتی ہیں۔ واقعہ یہ ہے کہ ہم صحیح طور پر عقل کا اس مغالطے میں پڑے ہوئے ذکر کرہی نہیں سکتے کہ ایک ایسے مصنوعی وجود کو پیدا کرلیں جس کا حقیقت میں وجود نہیں ہوتا۔ لیکن ایک خاص قسم کے کردار کو ہم عقلی کہہ سکتے ہیں اور کردار کے اس خاصے کے لئے جس کی بنا پر ہم اس کے عقلی ہونے کا حکم لگاتے ہیں، ہم لفظ "عقل" استعمال کرسکتے ہیں۔

اور نہ ہم صحیح معنی میں عقلی اور جبلی کردار کا تقابل کرسکتے ہیں جو حیوان دشمن سے موثر طور پر بچ کر بھاگ جانے کے لئے تجربہ ماضی سے کام لیتا ہے، وہ بھی اتنا ہی بچ نکلنے کی جبلت کے تحت عمل کرتا ہے جتنا کہ وہ حیوان جو میکانی طور پر خطرے سے بھاگ جاتا ہے

جبلت مادری انسانی ماں میں بچے کی عقلی نگہداشت و احتیاط کی (جس میں غور و فکر اور احتیاط کے ساتھ حیاتیوں کے متعلق جدید ترین تحقیقات کا مطالعہ بھی شامل ہوتا ہے) اتنی ہی محرک ہوتی ہے، جس قدر کہ بلی کے میکانکی اور مقابلتًا اندھا دھند مادری کردار کی۔ اصل تقابل عقلی اور خود کار کردار کے مابین ہوتا ہے۔ دونوں قسم کا کردار جبلی ہو سکتا ہے۔ جیسے جیسے قشر دماغ کا نشو و نما بڑھتا جاتا ہے، خود کار جبلی روات عمل گھٹتے جاتے ہیں۔ انسانی مائیں بے سوچے سمجھے خود بخود وہ کام نہیں کرنے لگتیں جو ان کے بچوں کے لئے مفید ہوتے ہیں (اگرچہ یہ وہم عام ہے) کم عقل والے دودھ پلانے والے جانور بہ حیثیت مجموعی خود بخود وہ کام کرتے ہیں جو ان کے بچوں کے لئے مفید ہوتے ہیں، مگر یہ اتنی عمدگی سے نہیں کرتے جتنا کہ عام طور پر فرض کیا جاتا ہے۔

اور جبلتوں کی طرح سے مادری جبلت میں بھی خود کار روات عمل کی جگہ عقلی روات عمل کے لئے لینے سے نفع و نقصان دونوں ہوتے ہیں۔ خود کار جبلتیں صرف معمولی حالات میں مفید ہوتی ہیں۔ انسان کا بچہ عقلی احتیاط کی وجہ سے ممکن ہے کہ ابتدائی چند ماہ میں بہت سے غیر معمولی اور غیر عادتی حالات کے باوجود بچ جائے (مثلاً ماں کے دودھ کا کم ہونا، یا ماں کی علالت یا موت وغیرہ) عقل ان کے اور معمولی حیاتیاتی حالات دونوں کے انتظام کر سکتی ہے۔ اگر یہ بچہ بلی کا ہوتا جس کی ماں اس کی نگہداشت کے لئے خود کار روات عمل کے تابع ہوتی ہے، تو یہ لازمًا مر جاتا۔

اگرچہ ایسی جبلتیں جیسے کہ پرندے کا گھونسلا بنانا۔ اور مرغی کا انڈوں پر بیٹھنا ہیں، بظاہر ایسی معلوم ہوتی ہیں کہ ان کو پہلے سے سیکھا نہیں جاتا، مگر پھر بھی ان کو خالص خود کار اور ان غایتوں کے شعور سے بالکل خالی قرار نہیں دیا جا سکتا جن کی جانب کردار کا رخ ہوتا ہے۔ اس میں شک نہیں کہ یہ فرض کرنا تو لغو ہے، کہ جو پرندہ پہلے پہل اپنا گھونسلا بنا رہا ہو، اسے یہ خیال ہوتا ہے کہ یہ کس کام آئے گا، یا جو مرغی پہلے پہل انڈوں پر بیٹھتی ہو، اسے اُن بچوں کا کوئی شعور ہوتا ہے، جو ان سے نکلیں گے۔ لیکن یہ بات کہی جا سکتی ہے کہ جبلی عمل کو پہلی بار انجام دیتے وقت بھی ایک قسم کا مبہم توقعی شعور، یا اُس امر کا خفیف سا احساس ہوتا ہے کہ موجودہ

صورت حال تغیری ہے[1]۔

۲۱۱ اسی عمل کے بعد کے اعادوں میں کردار اندھا دھند نہیں رہتا، اور پرندے سے دوسری یا تیسری بار گھونسلا بناتے وقت تغیری سعی کا اظہار ہوتا ہے، جس سے اس غایت کے کسی حد تک تصور پیشین کا پتا چلتا ہے جسے حاصل کرنا ہے۔

عقل کی پیمائش

حیوانات کے مقابلے میں انسان کے اندر نئے مواقع کی ضروریات کے لحاظ سے عقلی طور پر کردار میں رد و بدل کرنے کی قوت بہت زیادہ ہوتی ہے۔ اس استعداد کے لحاظ سے مختلف افراد میں بھی فرق ہوتا ہے۔ چونکہ عقلی طور پر سیکھنے اور مہارت حاصل کرنے کی قوت کا مدار فرد کی عقل کی وسعت پر ہے، اس لئے عقل کی پیمائش نہایت ہی اہم عملی مسئلہ ہے۔

اس مسئلے کو بینے کی طباعی نے حل کیا تھا، جس نے سب سے پہلے عقلی امتحانات کے لئے پیمانہ تیار کیا تھا۔ یہ پیمانہ مختلف اصلاح شدہ صورتوں میں اب بھی رائج ہے، اور دوسرے عقلی پیمانے بھی ہیں، جو بعض اعتبارات سے بینے کے پیمانے سے بہتر ہیں۔ ان عقلی امتحانات کی خصوصیت یہ ہوتی ہے کہ مسائل کا ایک سلسلہ ہوتا ہے جن کی دشواری بتدریج بڑھتی جاتی ہے، ان کو یا تو مناسب کردار کے ذریعے سے یا زبانی طور پر حل کرنا ہوتا ہے اور زبانی طریقہ زیادہ عام ہے۔

بچوں کے لئے جو عقلی امتحانات ہوتے ہیں وہ نفسیات عملی میں بہت کامیاب ثابت ہوئے ہیں۔ خلقی استعداد کی پیمائش ممکن ہوگئی ہے، اور اس لحاظ سے آئندہ اکتساب و کامیابی کی نسبت ایسی صحت و وثوق کے ساتھ پیشین گوئی کی جا سکتی ہے جو پہلے ممکن نہ تھی۔

عقلی امتحانات کے عملی طور پر مفید اور قابل وثوق ہونے کو پہلے ثابت کیا گیا، اور اس ذہنی استعداد کی صحیح ماہیت کی نسبت، جس کی یہ پیمائش کرتے تھے، نظری مسئلہ بعد کو اطمینان بخش طور پر حل کیا گیا۔ جو لوگ عقلی امتحان کے عملی مسائل میں مصروف

۱؎ مینویل آف سائکالوجی اسٹاؤٹ۔

تھے، وہ عقل کی ماہیت کی تشریحیں اور تعریفیں کیا کرتے تھے۔ اگرچہ یہ اس بارے میں تو اساسی طور پر متفق تھیں، کہ عقل ہی انسان اور ادنیٰ حیوانات میں مابہ الامتیاز ہے، اور کردار کو نئی صورتوں کے مفید طور پر مناسب بنانا اس کا خاصہ ہے مگر عقل کی ماہیت کی نسبت زیادہ تفصیلی بیانات میں بیحد گڑبڑ تھی۔ اس گڑبڑ سے اسے پروفیسر اسپیرمین[1] نے اپنے شاندار ریاضیاتی انداز بحث کے ذریعے سے نکالا ہے۔

پروفیسر اسپیرمین نے یہ ثابت کیا ہے کہ اگر مختلف قسم کے کاموں کے انجام دینے میں، اشخاص کی بڑی تعداد کا امتحان کیا جائے، اور ان تلازمات[2] کا پتا چلایا جائے جو مختلف مدارج کے اندر دریافت ہوئے ہیں تو یہ دریافت کرنا ممکن ہے کہ کس حد تک مختلف قابلیتیں ایک دوسرے سے آزاد ہیں اور کس حد تک یہ ایسے عاملوں پر مبنی ہیں، جو دوسری قابلیتوں میں مشترک ہوتے ہیں۔ انھوں نے ثابت کیا ہے کہ عام اصول یہ ہے کہ کسی فرد کی کوئی خاص قابلیت کچھ تو عام عامل پر مبنی ہوتی ہے جو تمام قابلیتوں میں مشترک ہوتا ہے، اور کچھ ایک خاص عامل پر مبنی ہوتی ہے، جو صرف اسی قابلیت سے مخصوص ہوتی ہے۔ ان عاملوں کو اس نے ع اور خ کے نام سے موسوم کیا ہے۔ ایسے عامل جو اعمال کے چھوٹے سے مجموعے میں مشترک ہوں (جیسے کہ ذہنی استعدادوں کے قدیم نظریے اور اسی قسم کے جدید نظریوں میں مضمر ہوتے ہیں) بہت کم اور مقابلتاً غیر اہم پائے گئے۔ یہ نظریہ "قابلیت کے دو عاملی نظریے" کے نام سے مشہور ہے۔ ہمارے

---

[1] "انسان کی صلاحیتیں۔ ان کی ماہیت اور پیمائش" سی اسپیرمین طبع لندن ۱۹۲۷ء

[2] دو قسموں کے مابین جو تلازم ہوتا ہے، وہ ان کی باہمی مشابہت کا پیمانہ ہے۔ اگر ایک ہی جماعت کا دو قابلیتوں کے بارے میں امتحان کیا جائے، اور اس سے جو قسمیں حاصل ہوں وہ تقریباً دونوں میں یکساں ہوں، تو دونوں عملوں کے مابین تلازم بہت زیادہ ہوتا ہے اس کے برعکس اگر دونوں قسمیں بہت مختلف ہوں تو دونوں عملوں کے مابین تلازم بہت کم ہوتا ہے۔

موجودہ مبحث کے لحاظ سے یہ اس وجہ سے اہمیت رکھتا ہے کہ وہ عام عامل جو تمام اعمال میں مشترک ہوتا ہے، عقل ہے، جس کی عقلی امتحانات میں ہم پیمائش کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ عملی نظریے سے ہمیں ایک ایسا معیار بھی مل جاتا ہے، جس کے ذریعے سے عقل کے مختلف امتحانات کی خوبی کی نسبت ہم رائے قایم کر سکتے ہیں۔ سادہ میکانیکی اعمال (مثلاً کھٹکھٹانے کی رفتار) کا عام عامل پر بہت کم مدار ہوتا ہے۔ اعلیٰ ذہانت کے انسان سے شاذونادر ہی ان میں بازی لیجانے کا رجحان ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن وہ اعمال جن کا مدار استدلال پر ہوتا ہے، گو وہ کتنا ہی سادہ کیوں نہو، اس کے انجام دینے کی خوبی و کارکردگی کا انحصار تقریباً کلیۃً ع پر ہوتا ہے۔ اس لئے ذکاوت و عقل کے امتحانات کے لئے آخرالذکر قسم کے اعمال ہی بہترین مواد ہیں۔

۲۱۳

باب (۱۹)

ارادی فیصلہ

ارادے کا نشو و نما

لفظ ارادہ بعض اوقات بہت ہی وسیع معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ اور کبھی کبھی اِسے نہایت ہی محدود معنی میں ارادی فیصلہ عزم یا پسند کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ اس قسم کے فیصلے عزم یا پسند کے اندر کم ازکم دو طلبی میلانوں کا ہونا ضروری ہے، اور ذات ان میں سے کسی ایک کو ترجیح دیتی ہے۔ نتیجۃً جو عمل ہوتا ہے، اس کا تعین اِسی ترجیح سے ہوتا ہے، اور ان امکانی میلانوں سے نہیں ہوتا، جن کے مابین فیصلہ کیا جاتا ہے۔ کردار کی امکانی راہوں میں فیصلہ کرنے کے لئے ذات کی اسی مداخلت کے لحاظ سے ارادے کی آزادی یا اختیار کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔

ارادی فیصلہ ذہنی نشو و نما کا نسبتہً بعد کا نتیجہ ہوتا ہے۔ خالص ادراکی سطح پر وقتی حالات سے جو فوری تسویق ہوتی ہے، اس پر عمل ہو جاتا ہے۔ اس کی مدرکہ صورت حال

محرک و رہبر ہوتی ہے، اور غایت یا اس کے وسائل کی نسبت تصورات کا کوئی سلسلہ نہیں ہوتا۔ اس نوبت پر ارادی فیصلہ نہیں ہو سکتا، کیونکہ فیصلہ کرنے کے لئے کوئی نگراں ذات ہی نہیں ہوتی۔ ادراکی شعور کی ذات صرف وقتی ذات ہوتی ہے، جس طرح سے اس کی دنیا صرف وہ صورت حال ہوتی ہے، جو اس وقت حواس کے سامنے عملاً موجود ہے۔ مخالف تسویقات کے مابین تذبذب ہو سکتا ہے، جس طرح سے کتے کے دل میں اس وقت ہوتا ہے۔ جب خرگوش کے تعاقب سے اسے اپنے مالک کے واپس بلا لینے والی سیٹی کی آواز سنائی دیتی ہے۔ لیکن نتیجے کا تعین مخالف رجحانات کی براہ راست کشمکش سے ہوتا ہے اور ایسے ارادی فیصلے سے نہیں ہوتا، جس میں ایک کو دوسرے پر ترجیح دی جاتی ہو۔

جیسے جیسے تصورات کی زندگی ترقی کرتی ہے، ادراکی تسویق کی جگہ خواہش لینی جاتی ہے۔ طلب بجائے اس کے کہ براہ راست جسمانی عمل کی صورت اختیار
۲۱۴ کرے یا مخرج کے حاصل کرنے سے بالکل ہی قاصر رہے، اپنی غایت اور اس کے حاصل کرنے کے وسائل پر تدبر کرتی ہے۔ علاوہ بریں ممکن ہے خود معروض بھی کم و بیش آزاد تصوری تعمیر کا نتیجہ ہو۔ یہی نہیں کہ ہم ان تجربات میں دوبارہ زندگی گزارنے کی خواہش کر سکتے ہیں، جن کے یاد دلانے کے لئے فی الحال ہمارے پاس کوئی چیز نہیں ہوتی بلکہ ہم اس چیز کی بھی خواہش کر سکتے ہیں، جس کا ہمیں پہلے کبھی تجربہ نہیں ہوا۔

تعقلی تحلیل اور ترکیب کی ترقی سے یہ غایتیں موجودہ صورت حال سے زیادہ بعید اور زیادہ عام ہو جاتی ہیں۔ اس طرح سے ایسی غایتوں کے حاصل کرنے کی بھی کوشش کی جاتی ہے، جن کے لئے زندگی بھر کی محنت و جانفشانی کی ضرورت ہوتی ہے۔ بعض غایتیں ایسی ہوتی ہیں، جن کے لئے بہت سے افراد کی مشترکہ کوشش کی ضرورت ہوتی ہے، جن میں سے ہر ایک عام مقصد کے حصول میں تھوڑی سی خدمت انجام دیتا ہے۔ کبھی معروض خواہش ایسا ہوتا ہے، کہ اس کا کامل حصول عامل کی زندگی میں نہیں ہو سکتا۔

اس عمل کا ایک پہلو یہ ہے، کہ طلبی میلانات کم و بیش باوحدت نظام کے اندر منظم ہو جاتے ہیں۔ ہر علٰحدہ علٰحدہ غایت کے حاصل کرنے کی محض اسی کی خاطر

کوشش نہیں کی جاتی، بلکہ دوسری غایتوں کے حصول یا ان سے گریز کے ایک قدم ہونے کی حیثیت سے بھی کوشش کی جاتی ہے۔ اسے عام زندگی کے نقشے کا ایک جزو خیال کیا جاتا ہے۔ ہم صرف اس لئے نہیں کھاتے کہ ہمیں کھانے کی اشتہا ہوتی ہے، بلکہ اس لئے بھی کھاتے ہیں کہ کھائے بغیر ہم دوسرے کام انجام نہیں دے سکتے یا زندہ نہیں رہ سکتے۔ ایک طالب علم نصاب کی کتاب محض اس وجہ سے نہیں پڑھتا کہ اُسے اس موضوع سے دلچسپی ہوتی ہے، بلکہ اس لئے بھی پڑھتا ہے، کہ وہ امتحان پاس کرنا چاہتا ہے، اور امتحان وہ محض اس لئے پاس نہیں کرنا چاہتا کہ اُسے اس امر کی شہادت کی ضرورت ہے، کہ وہ اس موضوع کے متعلق کچھ جانتا ہے، بلکہ اس لئے بھی کہ وہ سند حاصل کرنا چاہتا ہے۔ اور سند کی خواہش کسی پیشے کے اختیار کرنے کے لئے کی جاتی ہے، اور پیشہ وہ کچھ تو اس لئے اختیار کرنا چاہتا ہے، کہ وہ معاشرے کے عام نظام میں ایک معزز مرتبہ حاصل کرنا چاہتا ہے اور کچھ اس لئے کہ وہ اس کے ذریعے سے روپیہ کمانا چاہتا ہے، جس کی بدولت وہ شادی کرسکنے کے قابل ہوگا۔

اس نظام کے اندر بعض غایتیں نسبتہً زیادہ جامع اور انتہائی ہیں بعض نسبتہً خاص اور فوری ہیں۔ ڈاکٹر یا وکیل بن کر معاشری نظام کے اندر اپنی جگہ لینا نصاب کی کتاب پڑھنے اور امتحان کے پاس کرنے سے زیادہ انتہائی اور جامع غایت ہے۔ طلبی میلانات کی اسی قسم کی تنظیم کے ذریعے سے ذات کو اپنی زندگی کے مختلف
پہلوؤں یعنی ماضی حال مستقبل واقعی اور امکانی کی مستقل وحدت و عینیت اور اس کی ۲۱۵
معرفت حاصل ہوتی ہے۔ جس حد تک موجودہ لمحے کی ذات دلچسپی کے تسلسل کی بنا پر گزشتہ لمحوں کی ذات سے وابستہ ہے، اسی حد تک یہ گزشتہ ذات کے فعل کو اپنا کہہ سکتی ہے، اور ان افعال کا اپنے کو ذمہ دار گردان سکتی ہے۔ اب ایک شخص اپنے آپ کو صرف اس بات کا ذمہ دار محسوس کرتا ہے، جو بالواسطہ یا بلا واسطہ اس کے ارادی فیصلوں پر مبنی ہوتی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ کردار کی امکانی راہوں کے مابین جو فیصلہ ہوتا ہے، اس کے اندر ذات سے اغراض کا ایک باوحدت نظام ہونے کی حیثیت سے رجوع کیا جاتا ہے۔

وہ افعال جو ارادی تو ہوتے ہیں مگر ارادی فیصلے پر مبنی نہیں ہوتے	جس حد تک

ایک فعل کے انجام دینے سے پہلے اس کے عمل، غایت حصول شدنی، اور متعلقہ نتائج کا تصور ہوتا ہے، وہ فعل ارادی ہوتا ہے تمام وہ افعال جو ارادی فیصلے پر مبنی ہوتے ہیں ارادی ہوتے ہیں۔ لیکن اس کا عکس صحیح نہیں ہے۔ معمولی کردار بغیر اس کے کہ اس کے انجام دینے میں کسی فیصلے یا عزم کو دخل ہو ارادی ہو سکتا ہے۔ ہم کھانے کے مقررہ اوقات پر ارادةً کھاتے ہیں، اور روزمرہ کے معمول کا کام ارادةً انجام دیتے ہیں، مقررہ اوقات میں معمولی تفریح کے لئے ارادةً نکلتے ہیں۔ مگر یہ تمام باتیں معمول کے مطابق بلا سمجھے بوجھے ہو سکتی ہیں۔ ممکن ہے کہ ہم یہ سوال کبھی مبہم طور پر بھی نہ کریں کہ آیا ہمیں ان چیزوں کو کرنا چاہیئے، یا ان سے پرہیز کرنا چاہیئے۔

جب میلانات میں تصادم ہوتا ہے، اس وقت بھی ارادی فعل عمدی فیصلے کو لازمی طور پر فرض نہیں کرتا۔ ممکن ہے کہ ایک شخص ایک دلچسپ صحبت میں بیٹھا رہے حالانکہ اُسے اس امر کا احساس ہو کہ اب گھر جانا اور سونا چاہیئے تھا۔ وہ مخالف میلان کے باوجود بھی بیٹھا رہتا ہے، جس سے ایک قسم کی بے کیفی پیدا ہوتی ہے۔ مگر اس کے باوجود یہ ممکن ہے کہ اس نے جانے کے بجائے ٹھیرنے کا واضح طور فیصلہ نہ کیا ہو۔ وہ اپنے حقیقی عمل کی روانی میں بلا سوچے بہ جاتا ہے۔ اس قسم کے میلانوں کی کشمکش میں محض طاقت آزمائی ہوتی ہے اور غایتوں کا مقابلہ نہیں ہوتا جس کی وجہ سے ایک کو چھوڑ کر دوسرے کو ترجیح دیا جائے۔

عمدی فیصلوں میں شعور ذات کا ہونا ضروری ہے۔

عمدی فیصلے کو جو شے ممیز کرتی ہے، وہ ایک عامل معین کی حیثیت سے شعور ذات کی مداخلت ہے۔ کسی خاص طلب کے پورا کرنے کے نتیجے پر اغراض و مفاد کے اس عام نظام کے لحاظ سے غور کیا جاتا ہے ۲۱۶
جو ایک مستقل وحدت کی حیثیت سے ذات کی ساخت سے متعلق ہوتا ہے۔ اگر طلب کا تحقق ہو جاتا ہے، تو تکمیل کو پہنچا ہوا فعل عامل کی تاریخ حیات کا جزو بنجاتا ہے۔ اگر عمل میں لانے سے پہلے غور کرتے ہوئے فاعل اس بات کا لحاظ رکھتا ہے، اگر وہ خود سے یہ دریافت کرتا ہے کہ کیا میں فی الحقیقت یہ چاہتا ہوں کہ یہ فعل میرا بن جائے، اور اس طرح سے میری ذات کے تصور میں شامل ہو جائے تو وہ

عمدی فیصلہ کرنے کے قریب ہی ہوتا ہے۔ ممکن ہے فیصلہ فوراً ہی ہو جائے اور ممکن ہے کہ یہ تدبر سے پہلے نہ ہو۔

جب اس پر غور کرتے ہیں کم و بیش کچھ وقت صرف ہوتا ہے، کہ مجوزہ طریق عمل سے بہ حیثیت مجموعی ذات کے با وحدت نظام پر کیا اثر واقع ہو گا تو تدبر واقع ہوتا ہے۔ مثلاً فرض کرو مجھے اس امر کا فیصلہ کرنا ہے، کہ میں ایک خاص جگہ کی امیدواری کروں یا نہ کروں۔

ممکن ہے میں اپنے ذہن میں مقابلے کی زحمت اور غیر خوشگواری پر غور کروں، اور اس امکان پر بھی غور کروں کہ شاید مجھے نہ لیا جائے۔ میں کام کی نوعیت اور مقدار پر غور کرتا ہوں، جیسے اگر میرا تقرر ہو جائے تو مجھے انجام دینا ہو گا۔ ممکن ہے کہ اس کام میں ایسی گھس گھس ہو جس سے مجھے لگاؤ نہ ہو، اور جو میرے ان عزیز مشاغل میں حائل ہو، جن کے لئے میں اپنے آپ کو زیادہ موزوں خیال کرتا ہوں۔ لیکن دوسری طرف مجھے اضافۂ تنخواہ کی دلکشی مفید ہونے کے حلقے کے وسیع تر ہو جانے، اور سرکاری حیثیت مرتبہ اور اعزاز کے زیادہ ہو جانے کا بھی خیال کرنا ہوتا ہے۔ میں ان امور پر ایک دوسرے کی نسبت سے اپنے ذہن میں غور کرتا ہوں اور اس امر کی کوشش کرتا ہوں کہ میری اغراض زندگی کے منظم نظام کے اندر ان کی اضافی اہمیت معلوم ہو جائے۔ آخر میں اس عمل کی کم و بیش اچانک طور پر ہیئت بدل جاتی ہے، اور میں اس امر کا تصفیہ کر لیتا ہوں کہ اس جگہ کے لیے درخواست دی جائے یا نہ دی جائے۔

ذیل میں ایک عمل تدبر کا نمونہ درج کیا جاتا ہے۔ ایک راہ عمل ذہن میں آتی ہے۔ اب میں اپنی اس حالت کا تصور کرتا ہوں آیا اس تجویز کو عملی جامہ پہنا دیا جائے، اور یہ میری تاریخ حیات کا واقعی جزو بن جائے۔ اس کے مقابلے میں میں اپنی اس حالت کا تصور کرتا ہوں، جو اس سے باز رہنے کی صورت میں ہو گی۔ اس طرح سے میں مفروضہ ذات کی شبیہ پر کم و بیش تفصیل کے ساتھ غور کرتا ہوں یہاں تک کہ میں فیصلہ کر لیتا ہوں یا ایک نتیجے تک پہنچ جاتا ہوں۔

محرک اور ان کے تغیرات

لفظ محرک مبہم ہے۔ یہ ان مختلف طلبوں ۲۱۷

پر بھی عائد ہوسکتا ہے، جو دوران تدبر میں عمل کرتی ہیں، اور نتیجے کو متاثر کرنا چاہتی ہیں اور اس کا اطلاق ان طلبوں پر بھی ہوسکتا ہے، جن کو ہم اپنے ذہن میں اس وقت فیصلے کی بنیاد قرار دیتے ہیں، جب یہ ہوچکتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر محرک یا تو عمدی فیصلے کے لئے ہوتا ہے اور یا عمدی فیصلے کا ہوتا ہے۔

جب تدبر کو محرکات کا وزن کرنا کہا جاتا ہے تو یہاں فقط محرک کے دوسرے معنی مراد ہوتے ہیں۔ محرکات کے وزن کرنے کا استعارہ موجب سہولت تو ضرور ہے مگر اس سے غلط فہمی واقع ہونے کا بھی بہت اندیشہ ہوتا ہے۔ جب ہم اشیاکو تولتے ہیں، اس وقت یہ بات پہلے سے مسلم ہوتی ہے، کہ ان کے تولے بغیر بھی ہم وزن کا ایک اندازہ رکھتے ہیں۔ تولنے سے صرف اس امر کا تعین ہوجاتا ہے کہ یہ پہلے سے اندازہ کیا ہوا وزن کتنا ہے۔ لیکن محرکات کی قوت ایسی کوئی مقررہ مقدار نہیں ہوتی۔ تدبر کے عمل کے دوران میں اور خود تدبر سے اس میں تغیر واقع ہوتا ہے۔ جب میں پہلے اس امر پر غور کرنا شروع کرتا ہوں کہ کیا میں فلاں جگہ کے لئے امیدوار بن جاؤں تو اضافۂ تنخواہ کی امید ممکن ہے شدت کے ساتھ متاثر کرے۔ لیکن جیسے جیسے فیصلہ کرنے کا عمل ترقی کرے ممکن ہے۔ اس محرک کا وزن گھٹتا چلا جائے اور ممکن ہے یہ محرک باقی ہی نہ رہے۔

یہی بات اس خاص قسم کے غلبے کے متعلق بھی صحیح ہے، جو محرکوں کو اسوقت حاصل ہوجاتا ہے، جب وہ فیصلہ کرنے کے محرک نہیں رہتے، بلکہ اس فیصلے کے محرک بن جاتے ہیں جو ہوچکتا ہے۔ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ فیصلے کے محرک شروع ہی سے قوی تر تھے جس کے معنی یہ ہوں کہ فیصلہ ایک پہلے سے موجود واقعے کو صرف تسلیم کرتا ہے۔ اس کے برعکس خود فیصلے اور اس عمل تدبر میں جو فیصلے تک لے جاتا ہے محرک قوت حاصل کرتے ہیں، جو فیصلے کی بنیاد ہوتے ہیں، اور اسی قوت کی بنا پر یہ کردار کا تعین کرتے ہیں۔

عمدی فیصلہ کیا ہے

اب تک ہم نے ان شرائط سے بحث کی تھی جن کے تحت عمدی فیصلہ ظہور پذیر ہوتا ہے۔ مگر ابھی ہمیں خود اس کی ماہیت کی تحقیق کرنی باقی ہے۔

یہ ظاہر ہے کہ عمدی فیصلہ بعض طلبی میلانات کے غلبے پر مشتمل ہوتا ہے۔ لیکن یہ

غلبہ کس پر مشتمل ہوتا ہے۔ غالباً اس کا آخری جواب صرف یہ ہو سکتا ہے کہ یہاں پر ہم کو طلبی شعور کے ایک عدیم المثال اختصاص سے سابقہ ہے، جس کی جامع تحلیل و تشریح نہیں ہو سکتی۔ ۲۱۸

لیکن ایسی تحلیل اور ایسی تشریحوں کی گنجائش ہے، جو جامع ہونے کی مدعی نہیں ہیں۔ اولاً جو کچھ ہم اب تک کہہ چکے ہیں، اس سے یہ بات تو بالکل واضح ہو جانی چاہئے کہ عمدی فیصلہ ایسے میلانات کے عمل کا محض میکانی نتیجہ نہیں ہے، جو کچھ تو ایک دوسرے کو تقویت پہنچاتے ہوں اور کچھ ایک دوسرے کے اثر کو باطل کر دیتے ہوں۔ غلبہ پانے والے محرکوں کی قوت محض ایسا باقی نہیں رہے، جو مخالف محرکوں کی قوت کو منہا کر لینے کے بعد بچ رہتا ہو۔ قوتوں کی میکانی ساخت کی تمثیل یہاں ہرگز منطبق نہیں ہوتی۔ عزم کرتے وقت ممکن ہے، مجھے تصفیہ کرنے میں بہت دقت محسوس ہو، کیونکہ معاملے کے مخالف اور موافق دونوں پہلو بالکل متوازن معلوم ہوتے ہوں۔ مگر عزم کر لئے جانے کے بعد ممکن ہے، یہ حد درجے کا راسخ ہو۔ اور فیصلہ کرنے اور ابتدائی قدم اٹھانے کے بعد ممکن ہے، میں اس کو نہایت ہی شد و مد اور استقامت کے ساتھ عمل میں لاؤں۔

جو محرک فیصلے کی بنیاد ہوتے ہیں فیصلے کے بعد اور اس وقت تک جب تک انسان اس پر قائم رہتا ہے، صرف یہی عامل محرک رہتے ہیں۔ مخالف محرکات جو عمل تدبر میں شریک تھے، تدبر کے بعد محرک باقی نہیں رہتے۔ ان کے مطابق جو طلبی میلانات ہوتے ہیں، یا تو وہ محسوس نہیں ہوتے، یا اپنے عزم کے پورا کرنے میں صرف دشواریوں کی حیثیت سے محسوس ہوتے ہیں۔

یہ امر کہ آیا یہ باقی رہیں گے یا مٹ جائیں گے اس کا انحصار معاملے کے خاص حالات پر ہوتا ہے۔ بعد کے حالات ممکن ہے، ایسے ہوں کہ وہ یا تو ان کو زندہ رکھیں یا توجہ کو دوسری جہتوں میں منتقل کر دیں جب ایک ایسا شخص جسے شراب کی لت ہوتی ہے اس سے پرہیز کرنے کا عزم کر لیتا ہے، تو وہ حیوانی اشتہا کو نہیں مٹا سکتا۔ یہ اشتہا تو ایسے عضوی حالات کی بنا پر باقی رہتی جو اس کے قابو سے باہر ہوتے ہیں۔ اپنے فیصلے کو عمل میں لانے کے لئے اُسے اس کے ساتھ جنگ کرنی ہوتی ہے۔ اس کے برعکس باوجود سچے دل سے برا جاننے کے

وہ شراب پینے کا فیصلہ کرتا ہے، تو پھر اُس کے اس کے برا ہونے کی نسبت خیالات بھی جلد ہی تشریف لے جاتے ہیں اور ان کی کوئی خلش باقی نہیں رہتی۔ جیسے جیسے وہ شراب پیتا ہے یہ مٹتے جاتے ہیں۔ تباہی کی طرف لے جانے والا راستہ وسیع ہوتا جاتا ہے۔

ریگولس نے جب کارتھیج لوٹنے کا فیصلہ کیا، تو جن چیزوں کو چھوڑ کر وہ جا رہا تھا، ان کے خیال کو اور اس تکلیف دہ موت کے خیال کو جو اس کی منتظر تھی اپنے
۲۱۶ ذہن سے دور نہ کر سکتا تھا۔ غالباً اگر اس نے روم میں ٹھہرنے کا فیصلہ کر لیا ہوتا تو اُسے اتنی تکلیف نہ پہنچتی۔ اپنے بیوی بچوں اور دوست احباب کے مجمع میں اور ہر قسم کے پسندیدہ مشاغل کی راہوں کے کھلے ہونے کی بنا پر غالباً وہ نقض عہد کے خیال کو بھول جاتا۔

عمدی فیصلے کے اندر ایک قسم ایقان بھی ہوتا ہے۔ اس کا اظہار اس امر کے صریحی اقرار یا دل دل میں فرض کر لینے سے ہوتا ہے، کہ فیصلہ کرتے وقت ہماری جو کچھ کیفیت ہے اس کے مطابق جہاں تک ہمارا تعلق ہے، ہم بعض محرکات کی بنیاد پر، کردار کی ایک خاص راہ کو اختیار کرتے ہیں اور اسے دوسری ممکن راہوں پر ترجیح دیتے ہیں۔ عمدی فیصلے میں، "میں ارادہ کرتا ہوں" "میں کروں گا" کے مرادف ہوتا ہے۔ بلکہ واقعہ تو یہ ہے کہ عام گفتگو میں یہ دونوں لفظ تقریباً مرادف معنی میں استعمال ہوتے ہیں۔

اس میں شک نہیں کہ "میں کروں گا" کی تصدیق مشروط ہوتی ہے۔ اس کے معنی یہ ہیں کہ اگر رکاوٹیں حائل نہ ہوں تو میں فلاں کام کروں گا۔ اور یہ استثنا محض خارجی موانع ہی سے متعلق نہیں ہوتا۔ یہ کہنے وقت کہ "میں یہ کروں گا اور وہ نہ کروں گا" ممکن ہے ہمیں مخالف طلبوں کے پیدا ہو جانے کا احساس ہو، جو شاید "اتنی قوی ہو جائیں کہ ہمارے عزم کو توڑ دیں۔ جب ایک شخص یہ کہتا ہے کہ "میں سگریٹ پینا ترک کرتا ہوں" تو اس سے اس کی مراد یہ نہیں ہوتی کہ وہ آئندہ تحریص کے امکان کو بھی خارج کر رہا ہے، جو ممکن ہے اس پر غلبہ پا لے۔ وہ ذات جس سے تصدیق متعلق ہے، اس لمحے کی ذات ہے،

جس لمحے میں اس نے فیصلہ کیا ہے، اور جس طرح سے اس کا اِس وقت شعور ہو رہا ہے۔ یہ تو کم و بیش ظن ہی ہوتا ہے، اور اکثر بے بنیاد ظن کہ یہ ذات بدل نہ جائے گی۔ اور اپنے موجودہ عزم کے خلاف عمل نہ کرنے لگیں گے۔

آخر میں شعور ذات ہونے کی صورت میں جو ذات ہوتی ہے اُسے تدبر اور عمدی فیصلے سے ایک عدیم المثال صفت حاصل ہو جاتی ہے۔ انھیں اعمال کے اندر ہمیں اپنے با اختیار عامل ہونے کا شعور ہوتا ہے۔

اختیار

آؤ ہم خود کو اس شخص کی حیثیت میں فرض کرتے ہیں، جو اس امر کا فیصلہ کرنے میں مصروف ہے کہ دو ممکن غایتوں میں سے وہ کس کو اختیار کرے۔ ظاہر ہے کہ ابھی اس کو اپنا آئندہ عمل طے شدہ معلوم نہ ہوگا۔ کیونکہ اس کا انحصار تو اس کے فیصلے پر ہے اور اس امر کا ابھی تصفیہ نہیں ہوا کہ وہ کیا فیصلہ ۲۲۰ کرے گا۔ اس فیصلے میں جو تذبذب ہے وہ اسے کسی ایسے آئندہ واقعے کی نسبت شک کے مانند بھی معلوم نہیں ہوتا، جو اس کے قابو سے باہر ہو۔ کیونکہ کسی ایسے آئندہ واقعے کی نسبت اُسے جو شک ہوتا ہے، وہ تو محض لاعلمی کی بنا پر ہوتا ہے۔ یہ محض انتظار اور یہ دیکھنے سے رفع ہو سکتا ہے کہ کیا وقوع پذیر ہوتا ہے، یا ایسے معطیات کے حاصل کرنے سے جن کی بنا پر وہ آنے والے واقعات کی نسبت پیش بینی کر سکے۔

لیکن ایک آدمی یہ دیکھنے کے لئے کہ اس کا عمدی فیصلہ کیا ہونے والا ہے، محض انتظار نہیں کر سکتا، کیونکہ یہ فیصلہ تو اُسے خود کرنا ہے۔ اور نہ وہ اس امر کا اندازہ کر سکتا ہے، کہ یہ کس طرح سے ہوگا۔ یہ بات ناممکن ہے کیونکہ معاملے کی نوعیت ہی ایسی ہے کہ اُسے ضروری معطیات دستیاب نہیں ہو سکتے۔ وہ اپنا اندازہ محرکات کی اضافی قوت کی بنا پر قایم نہیں کر سکتا۔ کیونکہ محرکات کی اضافی قوت ایسی بنی بنائی اور تیار شے نہیں ہوتی کہ دوران تدبر اور فیصلے کے لمحے میں غیر متغیر رہے۔

جیسا کہ ہم پہلے بیان کر چکے ہیں، یہاں پر وزن کرنے یا تولنے کا استعارہ بیحد گمراہ کن ہے۔ تصفیہ کرلنے کے دوران میں محرک قوی و کمزور ہوتے جاتے ہیں۔ اور جو شخص اپنے دل میں تصفیہ کرتا ہے، وہ پہلے سے اس امر کی پیشین گوئی نہیں کر سکتا کہ کون سے محرکوں کو اس قدر غلبہ حاصل ہو جائے گا، کہ اس کے فیصلے کے محرک

بن جائیں گے۔ یہ بات وہ اس وقت تک نہیں جان سکتا جب تک واقعی طور پر فیصلہ نہیں ہو چکتا۔ اس سے پہلے یہ دعویٰ کہ کوئی ایک محرک یا مجموعۂ محرکات اتنا قوی ہے کہ اس کی پسند کا تعین کر سکتا ہے، اس امر کے مرادف ہے کہ وہ پسند کرنے میں مصروف ہے ہی نہیں۔ بہ الفاظ دیگر یہ اس کے ارادے کے آزاد ہونے سے انکار کے مرادف ہے۔ اور اگر ہمارے ارادے سے عمدی فیصلہ مراد ہو، تو پھر اس کے معنی یہ ہونگے کہ وہ قوت ارادی رکھتا ہی نہیں۔

اختیار کے یہ معنی خود فیصلہ کرنے کی قوت کے ہو جاتے ہیں۔ میرا آئندہ فیصلہ اس وقت تک میرے لئے غیر متعین ہے، جب تک یہ ہو نہ جائے، کیونکہ یہ مجھے خود کرنا ہے۔ آزادی ارادہ یا اختیار کے تصور کے لئے کم از کم اتنا تو ضروری ہے، اور اس حد تک اس بارے میں کوئی معقول شبہہ نہیں ہو سکتا کہ ہم صاحب اختیار ہیں۔ لیکن فلاسفہ کے ایک گروہ کے نزدیک یہ کافی نہیں۔ ان کے منشا کو سمجھنے کے لئے ہمیں موضوع پر ایک نئے انداز سے غور کرنا ہوگا۔ بجائے اس کے کہ ہم خود کو اس شخص کے جو فیصلہ کرنے میں مصروف ہے، داخلی نقطۂ نظر میں رکھیں، اور اس کی ذہنی روش
۲۲۱ پر غور کریں، ہمیں اس کے فیصلے اور اس تدبر پر غور کرنا چاہئے جو اس فیصلے تک لے گیا۔ اس وقت یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا تکمیل شدہ عمل کی کوئی منزل ایسی ہے، جو سابقہ منازل اور پہلے سے موجود نفسیاتی اور دوسرے حالات پر مبنی نہ ہوئے جس میں ذات کی مجموعی سیرت، گزشتہ تاریخ، اور موجودہ حالات بھی داخل ہیں۔

جو لوگ اختیار کو محض خود تصفیہ کرنے کی قوت کے مطابق کہتے ان کے نزدیک ایسی کوئی منزل نہیں ہے، جو لوگ قدری کہلاتے ہیں ان کے نزدیک ایسی منزل ہوتی ہے۔ قدریہ کے نزدیک فیصلے کے لمحے میں تمام پہلے سے موجود حالات سے علیحدہ جن میں پسند کرنے والے کی فطرت بھی شامل ہے، دوسری صورت کے پسند کر لینے کا بھی امکان ہوتا ہے۔ لیکن جو لوگ ذاتی تصفیے ہی کو اختیار قرار دیتے ہیں وہ یہ کہتے ہیں کہ ذات اپنے فیصلے کا تعین کرتے وقت اپنی فطرت کے مطابق عمل کرتی ہے وہ کہتے ہیں کہ کسی اور مفروضے کے مطابق تصفیۂ ذات اور اختیار کے کیا معنی ہو سکتے ہیں؟ یہ ہمارے فہم سے باہر ہے۔ حالانکہ خود یہ امر ہی مشکوک ہے کہ کوئی

مفروضہ بھی قابل فہم ہو سکتا ہے۔

اس نزاعی مسئلے پر بحث کرنے کے تو یہ معنی ہوں گے کہ ہم نفسیات کی حدود سے نکل کر اخلاقیات مابعد الطبیعیات اور الٰہیات میں پڑ جائیں۔ اب اس سوال کا جس صورت میں بھی جواب دیا جائے، لیکن کم ازکم ہم یہ تو کہہ سکتے ہیں کہ جو شخص غور و فکر کرکے اس امر کا تصفیہ کرتا ہے کہ دو ممکن راہوں میں سے اُسے کونسی اختیار کرنی چاہیئے، اس کی حالت نرالی ہوتی ہے۔ اس کے مماثل اور کوئی حالت نہیں ہوتی۔ اور بلاشبہہ اس کی خصوصیت کے ظاہر کرنے کے لئے ہمیں لفظ اختیار سے بہتر اور کوئی لفظ نہیں مل سکتا۔

تمت

صحت نامہ بنیاد نفسیات

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۱	۸	ہئے	ہے	۱۰	۲۲	اعلال	اعمال
"	۱۱	روبع	روح	"	۲۳	ملادے	مادے
"	۱۲	ہیں	ہیں	۱۶	۱	یہ نہ	نہ
۳	۶	رور	اور	۲۲	۴	کرے	کرہ
"	۸	صرفۓ	صرف	۲۷	۹	اکتائے	اکتائیے
"	۱۶	دوسہ ے	دوسرے	۲۱	۹	طبقے	طبقے
"	۲۱	نتجہ	نتیجہ	۲۹	۲۰	ییھی	یہی
"	۲۲	ملسلے	سلسلے	۳۰	۱۵	ہفروضہ	مفروضہ
"	۲۵	نے	تے	۳۳	۲۵	نسبتۃً	نسبتاً
۴	۲	استغال	استعمال	۳۴	۱۷	کرنے	کرتے
"	۱۳	پسندا	پسند	"	۲۰	عجیبیوں	عصبیوں
"	۱۹	زمانی	زمانی	۳۶	۱۴	دھلا	ڈھلا
"	۲۱	عملاوہ	علاوہ	۳۸	۲۱	نمنیجہ	نتیجہ
۶	۱۱	ارالف سے	ارادے سے	۳۹	۵	جس	حس
۷	۲۰	حیثیت	حیثیت	۴۱	۵	ہو	ہو
۹	۱۲	ممکر	ممکن	"	"	جیکسن	جیکسن
"	۲۰	یر	پر	۴۳	۸	۲ ہیئت	ماہیت

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۴۳	۲۳	ماہیئت	ماہیت	۱۷۲	۲۲	حائں	حائل
۴۴	۸	اپنی	اپنی	"	"	چڑھنہ	چڑھ نہ
۴۵	۴	ماہیئت	ماہیت	۱۷۳	۷	مبدا	مبدا
"	۱۰	ہیج اورسی	ہیج اورحسی	۱۷۷	۳	موجود	موجود
"	۱۱	اختصاصی	اختصاصی	۱۸۰	۲۲	ہلو	ہو
۷۱	۱	و ننگے	ونڈ	۱۸۱	۱۱	دھکنے	ڈھکنے
"	۲	سےسی قند	سے ونڈ				
۷۷	۱۴	کی کے	کی	"	"	جہات جہات	بھانت بھانت
۹۷	۲	لصری	بصری	۱۸۵	۱۷	اوہ	اودا
۹۹	۲۵	لتقالی	انتقا	۱۹۰	۷	مقابلۃ	مقابلۃً
۱۱۸	۱۰	ہے	ہے	۱۹۱	۱۲۴	زود	زور
"	۲۵	نمونموں	نمونوں	۱۹۲	۲۲	انتا	اتنا
۱۳۳	۱۱	تصورات کے سے	تصورات کے	۱۹۷	۱	جذات	جذبات
				"	۱۰	ہے	ہے
		۳ سطر کم ہے	سلسلے میں مداخلت	۲۰۰	۱۳	مقابلۃ	مقابلۃً
		سکتا ہے۔	کرسکتا ہے۔	۲۰۱	۵	نجربات	تجربات
۱۳۶	۱	لے	کے	"	۶	تنفرا	منفرد
"	۶	نجھے	سمجھے	"	۱۲	طریق	طریق
۱۳۸	۲۱	ہو ہا	ہو رہا	"	۲۳	ضم	خصم
۱۴۴	۴	اڈون ڈ سروڈ	اڈون روڈ	۲۰۵	۲۰	لطافت	لطافت
۱۵۸	۲	معض	محض	۲۱۳	۱۳	دیکھ رہم	دیکھ کرہم
۱۵۹	۱۷	ممی	بھی	"	۲۲	رجحان	رجحان
۱۶۵	۲۴	نسبتہً	نسبتہً	۲۱۵	۲۳	آرزو عتماد صہ	آرزو اعتماد
۱۶۶	۱۳	ذہنی	ذہنی			حرز	صبر احترام پشیمانی
۱۶۷	۱۸	ہوتے	ہوتے	۲۱۸	۲۳	تسامم	اقدام

صفحہ	سطر	غلط	صحیح	صفحہ	سطر	غلط	صحیح
۲۱۸	۲۵	خذاں	جذبوں	۲۳۱	۲۳	صرفوہ	صرف
۲۱۹	۹	آہنو	آرزو	۲۳۷	۲۱	سے تساق	سے انسان
۲۲۰	۳	قراد	قرار	۲۳۸	۱۰	متئلے	مسئلے
۲۲۱	۱۱	سے	ہے	۲۴۴	۲۲	بس	جس
۲۲۷	۱۷	پکر	پر	؍؍	۲۳	عقلی امنحان	عقلی امتحان
۲۲۸	۱۷	ختقبد	تنقید	۲۵۲	۱۳	تنخواہکی میدی	تنخواہ کی امید
۲۳۰	۱	محموس	محسوس	۲۵۳	۱۷	درہ بلی	جو جبلی