

UNIVERSAL  
LIBRARY

**OU\_226436**

UNIVERSAL  
LIBRARY

**TEXT CUT WITHIN  
THE BOOK ONLY**

2264~~26~~



OUP—391—29-4-72—10,000.

**OSMANIA UNIVERSITY LIBRARY**

Call No. ۱۵۷                      Accession No. ۲۲۴۴۹

Author      ع ف                      عبدالعاجز

Title                      ملحق حزب

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

---



# فلسفہ جذبات

از

عبد الماجد



سلسلہ انجمن ترقی اردو میرٹھ

# فلسفہ جذبات

نفسیات کے شعبہ جذبات پر اردو زبان میں سب سے پہلی کتاب

مصنفہ

عبدالماجد

بی اے مصنفہ مبادی فلسفہ، و مترجم مکالمات بکلی، تاریخ اخلاق یورپ وغیرہ

طبع ثالث

تعلیمی پریس جامعہ ملیہ دہلی میں طبع ہو کر

صدر دفتر انجمن ترقی اردو۔ اورنگ آباد دکن سے شائع ہوئی



## فہرست مضامین

.....	دیباچے	.....
۱	مفت رسمہ	.....
۳۰	باب ۱- (نفس کی تشریح و تعریف)	.....
۳۸	باب ۲- (نفس کا استقرار یا نظامِ عصبی)	.....
۵۸	باب ۳- (مفرداتِ جذبات: لذت و الم)	.....
۸۰	باب ۴- (ماہیتِ جذبات)	.....
۱۰۲	باب ۵- (جذبات کے مظاہرِ حیوانی)	.....
۱۱۱	باب ۶- (ارتقاء و انحطاطِ جذبات)	.....
۱۳۹	باب ۷- (غم و مسرت)	.....
۱۵۲	باب ۸- (خوف)	.....
۱۶۸	باب ۹- (غضب)	.....
۱۷۸	باب ۱۰- (الفت و ہمدردی)	.....
۱۸۷	باب ۱۱- (انانیت)	.....
۲۰۰	باب ۱۲- (جذبہٴ نفسی)	.....
۲۰۸	باب ۱۳- (اختلالِ جذبات)	.....
۲۱۵	باب ۱۴- (تکلمے ہند کا فلسفہٴ جذبات)	.....
۲۲۷	ضمیمہ (۱) (نفس و مفرداتِ نفس)	.....
۲۴۰	ضمیمہ (۲) (فرہنگ اصطلاحاتِ اصول وضع اصطلاحات)	.....
۲۴۹	فرہنگ اصطلاحات	.....



# دیباچہ طبع ثانی ۱۹۲۰ء

فلسفہ جذبات کا پہلا ایڈیشن، ۱۹۱۷ء میں شایع ہوا تھا  
۱۹۱۷ء کے ختم ہوتے ہوئے اُس کے کُل نسخے نکل چکے تھے۔ دوسرے  
ایڈیشن کے لئے کتاب پر آغاز ۱۹۱۹ء میں نظر ثانی ہو چکی تھی۔ پریس ڈونکی  
مہربانیوں سے اشاعت میں براہِ تاخیر ہونی رہی یہاں تک کہ نظر ثانی پر پورے  
دو برس گزر جانے کے بعد خلیفہ اکر کے اشاعت کی نوبت آ رہی ہے۔

ناظرین اس دوسرے ایڈیشن کو طبعِ اول سے بہت کچھ مختلف مانینگے  
اسو ذیل خاص طور پر قابلِ ملاحظہ ہیں۔

(۱) طبعِ اول کا دیباچہ بالکل نکال دیا گیا ہے۔

(۲) مقدمہ و ضمیمہ میں ایک بڑی حد تک ف و اضافہ سے کام لیا گیا ہے۔

(۳) نفس کتاب میں بھی جا بجا رد و بدل کروایا گیا ہے۔ خصوصاً جہانتک

مثالوں کا تعلق ہے بعض جدید تمثیلات درج کی گئی ہیں، اور قدیم  
تمثیلی واقعات بکثرت خارج کر دئے گئے ہیں۔

(۴) آخر میں ایک جدید باب بندوں کے علم النفس پر اضافہ کر دیا گیا ہے

(۵) اکثر متعلق الفاظ اور زامانوس ترکیبات کو دور کر کے عبارت میں زیادہ سادگی و صفائی پیدا کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔

مغرب کے ماہرین نفسیات میں تقریباً کل مشاہیر کی تصانیف سے استفادہ کیا گیا ہے۔ ہندی نفسیات سے متعلق جو کچھ لکھا ہے وہ سنرینڈٹ اور بنارس کے نامور فاضل باپو بھگوانداس ایم اے کی تصانیف سے ماخوذ ہے۔ مولف کے موجودہ خیالات، مسائل نفسیات میں حکمائے مغرب سے بالکل مختلف ہیں۔ ان کی تشریح و توضیح اس رسالہ میں کی جاتی تو شاید طبع اول کی ایک سطر بھی مشکل ہی باقی رہ سکتی۔ لیکن اس رسالہ کا مقصد مغرب کے مسلم علمائے فن کی ترجمانی ہے نہ کہ مولف کے ذاتی خیالات کی اشاعت۔ اس لئے انہی جھلک کتاب بھر میں دو ایک مقامات سے زیادہ نظر نہیں آئے گی۔

اغلاطبع کے متعلق کچھ کہنا تحصیل حاصل ہے۔ آخری صفحات میں خصوصیت کے ساتھ زائد غلطیاں موجود ہیں غلطنامہ کی مدد سے چند موٹی موٹی غلطیوں کی تصحیح ہو سکیگی۔

الحمد للہ

گولہ گنج لکھنؤ  
{ ۱۰ فروری ۱۹۲۱ء

# دیباچہٴ طبعِ ثالث

اللہ اکبر! اُردو میں فلسفہ کی کتاب، اور مصنف کی زندگی میں اُس کا نمبر اٹینٹن! چند سال پہلے یہ ”افسانہ“ سمجھا جاتا، آج ”واقعہ“ ہے دن جاتے اور زمانہ گزرتے کیا دیر لگتی ہے۔ ابھی کل کی بات معلوم ہوتی ہے کہ طالبِ تعلیمی نئی نئی ختم ہوئی تھی اور کالج سے نکلے ہوئے چند ہی روز ہوئے تھے، دلو لے تازے اور ہمیں جوان تھیں، بین اور اسپر سٹی اور اسٹاؤٹ۔ وارڈ اور مرسیر، لائڈ مارگن۔ اور ڈارون، ونٹ اور ٹینر، جیس اور ریو، اور خدا معلوم اور کن کن جرمن۔ فرنیچ۔ امریکی اور برطانوی نفسیین کے مجلدات، دفتر کے دفتر۔ رات اور دن پیش نظر رہتے تھے اور کوشش و کاوش یہ تھی کہ ان سب میں سے جو کچھ لینے کے قابل ہے سب کسی طرح اُردو میں لے آیا جائے!

اس سولہ سترہ برس کی مدت میں دنیا کہاں سے کہاں پہنچ گئی۔ بچے جوان ہو گئے اور جو جوان تھے اُن کا شمار اب خاصی ادھیڑ عمر والوں میں ہو مصنف ”فلسفہٴ جذبات“ کے ذاتی جذبات کا فلسفہ بھی کیونکر بدلتا؟

جو عبارتیں ادب عالی، کا نمونہ سمجھ کر سہ پر قلم ہوئیں تھیں وہ سارے کی نظر تانی کے باوجود  
 ۳۲ میں ”ادبِ اقل“ کے قریب نظر آئیں نتیجہ یہ ہوا کہ اس نظر ثالث میں سرسری اور  
 اجمالی نہیں، تفصیلی اور بغور نظر تانی ایک ایک لفظ پر کی گئی جو جو لفظ متعلق  
 یا جو جو ترکیبیں نامونوس نظر پڑیں سب بل دی گئیں ہنساؤں میں جہاں جہاں  
 انگریزیت کی اوپر زرادا میں جہاں جہاں ”ترجمہ پن کی جھلک تھی دور کر دی گئی کہیں  
 کہیں صفحہ کے صفحہ نئے ہو گئے اور بحیثیت مجموعی یہ کتنا شایہ تھوڑے وبالغہ کیساتھ  
 بالکل صحیح ہو گا کہ طبع اول کا نام فلسفہ جذبات تھا تو طبع ثالث ہنسہیل فلسفہ جذبات  
 طبع تانی میں ایک پورا جدید باب، ہندی علم النفس پر بڑھا دیا گیا تھا طبع ہذا میں  
 وہ بہ طور قائم رہا اور اس کے علاوہ ایک جدید باب ”نفس و مفردات نفس“ کی تشریح  
 پر مصنف کی مبادی فلسفہ (معارف پرین علم گدھ) سے لیکر بطور ضمیمہ اول کے شامل  
 کر دیا گیا ہے۔ اُس وقت کہ اس سے باب اول ”نفس کی تشریح و تعریف“ کی  
 توضیح میں بہت مدد ملیگی۔

مصنف کی حیثیت اس سارا میں محقق کی نہیں محض نفسیین مغرب کے بھان و  
 شارح کی ہے۔ زبان اُسکی ہے عبارت اُس کی ہے لیکن سائل اُسکے نہیں خیلا  
 اُسکے نہیں بقول حضرت اکبر ”زبان میری ہے بات اُن کی، یا ”چرخ میری رات اُکھی“

عبد الماجد

دریاد بارہ نکی  
 دسمبر ۱۹۳۰ء

# مقدمہ

(۱)

مکمل تھے یورپ اور خلافتِ مغرب کی کسی مجلس میں اگر وقتاً یہ سوال کر دیا جائے کہ دنیا کے علوم و فنون میں کب بہتر، مفید اور ضروری علم کون سا ہے؟ تو مختلف زبانوں پر اس کے مختلف جوابات آئیں گے۔ ہیکل کے تلامذہ "الہیات" کا نام لیں گے؛ مل کے عقلمند "منطق" پر زور دیں گے؛ کینٹ کے امام لیوا "تعلیمات" کو پیش کریں گے؛ اسپنسر کے ملحقہ گوش "سائنس" کے حق میں ووٹ دیں گے؛ لیکن اگر شخصی رجحانات اور ذاتی سیلانات سے قطع نظر کر لیجائے، تو تحقیق کی حد سے بالآخر فیصلہ ناطق یہ صادر ہوگا، کہ جو علم حیاتِ انسانی کی منازل طے کرنے، فرائضِ معیشت کے ادا کرنے، اور زندگی کے ہر حصہ و چوہ حسنہ و کمل بسر کرنے میں سب سے زیادہ ہمیں دکا را آمد ہو، وہی سب سے بہتر اور اسی کی تحصیل سب سے مقدم اور سب سے زیادہ ضروری ہے۔ اب دیکھنا یہ ہے، کہ مختلف علوم میں کونسا علم اس

عیار پر پورا اترتا ہے؟

حیاتِ انسانی جن افعال کے مجموعہ سے عبارت ہے، وہ سندھ، ذیل عنوانات  
اربعہ کے تحت رکھے جاسکتے ہیں :-

(۱) وہ افعال جن سے حیات انفرادی وابستہ ہوتی ہے۔

(الف) خواہ براہِ راست (ب) خواہ بالواسطہ۔

(۲) وہ افعال جن سے حیاتِ اجتماعی وابستہ ہوتی ہے۔

(الف) خواہ براہِ راست (ب) خواہ بالواسطہ۔

ان چار طبقوں میں سے طبقہ اول کے افعال یعنی جن سے حیاتِ شخصی براہِ راست  
وابستہ ہے، ایسے ہیں، جنکے لیے کسی خارجی مسلم کی ہدایت کی حاجت نہیں۔  
انکی تعلیم خود، ایہ نظرت کے اغوش میں ہوتی ہے۔ اس صنف کے بیشتر افعال ایسے  
ہیں، جو بغیر قصد و ارادہ کی وساطت کے از خود واقع ہوتے رہتے ہیں، اور بلکہ اکثر  
انکی خبر تک نہیں ہوتی۔ مثلاً حرکتِ قلب، دورانِ خون، عملِ تنفس، وغیرہ۔ اور پھر  
جو ایسے نہیں ہیں، بلکہ جن میں قصد و ارادہ کو دخل ہوتا ہے، وہ بھی، اس بے تکلفی  
یک رنگی، و قطعیت کے ساتھ واقع و صادر ہوتے رہتے ہیں، کہ گویا، وہ ارادہ ہی نہیں نظر آتی  
ہیں۔ بھوک کے وقت کھانے سے پیٹ بھر لینا، پیاس کے وقت پانی سے  
پیاس سنبھال لینا، یہ سب افعال و لوازمِ حیات ہیں، لیکن یہ سب ایسے ہیں جن کے  
رہنے کے لیے، کسی کو بجز مسلم نظرت کے کسی اور کا شرمندہ احسان نہیں ہونا پڑتا۔

معرض اس نوعیت کے منظراری و نیم منظراری افعال تو ایسے نہیں جو کسی علم کی حیثیت افادوی کے معیار کا کام لے سکیں اور جو کسی اصطلاحی علم کی بنا قرار پا سکیں۔

دوسری صنف کے افعال، جن پر حیات شخصی یا واسطہ مشروط ہے وہ ہیں جنہیں ہم افعال کسب معیشت سے موسوم کرتے ہیں۔

بدل یا تامل کا سامان، جسکے اوپر زندگی کا مدار و انحصار ہے، بجز اس کے ممکن نہیں ہے کہ انسان آمدنی کا کوئی ذریعہ رکھتا ہو۔ اور اسی کا نام کسب معیشت ہے۔ کسب معیشت کی عام صورتیں یہ چار ہیں :- ملازمت، تجارت، صنعت و حرفت اور زراعت۔ یہ چاروں صورتیں بظاہر باہم مختلف ہیں، لیکن بانیم ان میں کچھ چیزیں مشترک بھی ہیں۔ پہلے ملازمت ہی کو لے لیں۔ ایک ملازم کی کامیابی کا مدار کس شے پر ہے؟ سرت و دو چیزوں پر۔ ایک یہ کہ اپنے آقا یا افسر کا مزاج ادا ہو، اور اسکے مذاق بلبیت کے اسرار پر مسلط طالع رکھتا ہو، اُسے خوش رکھنے کے طریقے جانتا ہو۔ دوسرے یہ کہ اپنے فرائض و خدمات کی اہمیت کو پوری طرح سمجھے، اور سمجھ ووجہ کو انہیں سرگرمی سے انجام دے سکے۔ اہل دوزخ شیعوں کا یہ ہے کہ علما، نفس انسانی کے طریق کار سے پوری واقفیت ہو۔ یہی حال کامیاب تاجروں، صناعتوں اور اہل حرفہ کا ہے۔ ہوا کا رخ پہچانتا، یہ سمجھنا کہ بازار میں مانگ کس شے کی ہے، یہ

اندازہ کرنا، کہ فیشن کی رفتار آج کہہ رہے اور کل کس طرف ہوگی، یہ دیکھتے رہنا کہ ملک کی عام سیاسی فضا کا اثر تجارت اور کاروبار پر کیا پڑے گا، لگوں کو طح طرح کی ترغیبات سے گرویدہ کرنا اور یہ فیصلہ کرنے کی قابلیت رکھنا کہ کون کون سے محرکات کس کس پر کس حد تک موثر ہونگے، اعلان و اشتہار کے کون کون سے طریقے زیادہ سے زیادہ لوگوں کو مائل و متوجہ کر سکیں گے۔ یہی وہ خصائص ہیں جنکا ایک کامیاب کاروباری شخص میں پایا جانا لازمی ہے۔ اور بالکل ہی حال ایک کامیاب زراعت پیشہ شخص کا ہوتا ہے: زمیندار اور زمیندار کے کارندوں کو کیونکر خوش رکھا جائے؟ منسلعہ اور صاحب کا دل کس طرح اپنی سٹھی میں لیا جائے؟ عدالت میں جب بید غلبی کے مقدمات جائیں تو عالم کو کیونکر چالایا جائے؟ قحط و خشک سالی کے شہائد سے محفوظ رہنے کے لیے کیا کیا پیشبندیاں کی جائیں؟ یہ سوالات ان الفاظ میں نہ سہی، لیکن بہر حال گزرتے ہر موٹے اسمیٰ ہر خوشحال کا شکار کے دل میں رہتے ہیں۔ اور جس حد تک وہ ان کا صحیح حل کرتا ہے، اسی نسبت سے وہ اپنے پیشہ میں کامیاب و سرسبز رہتا ہے۔ تو ان تمام صورتوں میں قدر مشترک یہ نکلا، کہ کامیاب کسے پیشہ کے لیے بشری ضروریات اور طبائع بشری کے اندازہ کرنے کا ملکہ ناگزیر ہے۔ جو بت تمدن نے اس صنعت کے انفال کی جو جدید صورتیں پیدا کر دی ہیں۔ مثلاً طبابت، وکالت، صحافت، تصنیف و تالیف وغیرہ کے جوئے نئے پیشے نکال رکھے ہیں سو حقیقتاً پیارے علمی پیشہ بھی "تجارت" ہی کے وسیع مفہوم میں داخل ہیں لیکن اگر کوئی

انکے مستقل فنونِ قائم کرنا چاہئے تو ہمیں تسلیم کرنے سے چار نہیں کہ ان علمی مشینیں کیا جانی گئیں، علم کی بغض شناسی، جمہور کے جذبات و احساسات سے باخبری اور نفسِ انسانی کے طریق کار سے واقفیت کی اسی قدر بلکہ اس سے کچھ زائد ہی ضرورت ہے۔

تیسرے طبقے میں وہ افعال ہیں جن سے حیاتِ اجتماعی براہِ راست وابستہ ہے۔ اس طبقہ کے افعال بجائے خود دو قسموں پر مشتمل ہیں۔ ایک اندوہِ اج، دوسرے تربیتِ اولاد۔ اور ان دونوں کی کامیابی بھی مثل طبقاتِ بالا کے اسی امر پر منحصر ہے، کہ حیاتِ نفسی کے طریق کار سے۔

پوری واقفیت ہو؛ پہلے اندوہِ اج کو لیجیے۔ ظاہر ہے کہ میاں بیوی جب قدرِ زائد ایک دوسرے کے عادات و خصائل، اطوار اور مذاقِ طبیعت پر ملاحظہ رکھیں گے اور ایک دوسرے کے احساسات و جذبات کی رعایت کر سکیں گے، اُسی قدر نباہِ خوشِ اسلوبی کے ساتھ ہو سکے گا۔ کوئی شوہر اگر اس سے ناواقف ہے کہ عورت کے خصائصِ طبعی کیا ہوتے ہیں؟ بیوی نے مزاج کیا پایا ہے؟ اُسکے رنج و رحت کسکی چیزیں کیا کیا ہیں؟ تو وہ بیچارہ لاکھ خوش رکھنا چاہے، لیکن اپنی بیوی کو عرصت تک خوش نہیں رکھ سکتا۔ اسی طرح جو عورت اس سے بیخبر ہے کہ سیرتِ مردانہ کے نمایاں خط و خال کیا ہیں؟ شوہر کو اُسکی کون کون سی ادائیں پسند ہیں اور کون کون سی ناپسند۔

لے اور تو اور خود پیشہ نگار ہی بھی اس کلیے سے مستثنیٰ نہیں۔ جو کہ اگر لوگوں کے مزاج اور

جو جہدِ زائد پہچانتا ہے، اُسی قدر کامیاب ہوتا ہے۔

وہ بیچارہ شوہر کی اطاعت شعاروں میں اپنے تئیں چاہے فرس ماہی بنا دے لیکن شوہر کا دل اپنے ہاتھ میں لے ہی نہیں سکتی۔

رہی تربیت اولاد؛ سو اس باب میں قوانین نفسی سے واقفیت اور بھی زیادہ واضح و ظاہر ہے، جن والدین کو اسکی خبر نہیں ہوتی کچھ کے قولے کا نشوونما کن اصول پر ہوتا ہے، اسکی ذہنی و جسمانی قوتوں کا ظہور کس ترتیب کے ساتھ ہوتا ہے، وہ بوننا اور پڑھنا کیونکر سیکھتا ہے، وہ اچھی اور بُری عادتیں کیونکر اُخذ کرتا رہتا ہے، عملہ و تحسین کی کن کن شکلوں کو اسکا ذہن قبول کرتا ہے، کن کن مضامین کی طرف اسکا طبعی رجحان ہے، و قس علیٰ ہذا، وہ اپنی اولاد کو تربیت دینے میں لاکھ کوشش کریں، کسی طرح بھی کامیاب نہیں رہ سکتے۔

آخر میں وہ اعمال و افعال آتے ہیں، جن پر حیات اجتماعی براہِ راست

مشروط و موقوف نہیں، تاہم وہ اسکے قیام و تحفظ، ترقی و نظم میں، قریب یا بعید، کسی کسی واسطہ سے معین ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً شائع سیاسی تحریکات قومی، قانون سازی وغیرہ سو یہ افعال اعمال تو کھلے ہوئے ایسے ہیں، جنکے لیے سبک پہلی اور بُری ضرورت اسی کی ہے، کہ انسان نظریات انسانی کا تباہی ہو، نفوس بشری کے باہمی تاثیر و تاثر، فضل و افعال کے قوانین کا راز دواں ہو، یہ جانتا ہو، کہ جذبات کس طرح اُبھارے جاسکتے ہیں، کیونکر قابو میں لائے جاسکتے ہیں، و قس علیٰ ہذا۔ اسپنسر نے خوب بات کہی ہے، کہ جماعت نام ہے مجموعہ افراد کا،

تربیت و ترقی اور اصلاح

پس حیاتِ اجتماعی مراد ہے اعمالِ شخصی کے مجموعہ سے۔ اور چونکہ اعمالِ شخصی تابع ہوتے ہیں تو انہیں نفسی کے، اس لیے اعمالِ اجتماعی میں تو انہیں نفسی ہی کے تابع و محکوم ہوتے ہیں۔ اور جب یہ سلم ہو چکا، تو لازم آیا کہ حیاتِ اجتماعی کی کیفیت پوری طرح سمجھنے کے لیے، خواہ وہ تمدنی نقطہ نظر سے ہو یا سیاسی سے یا اخلاقی سے یا مذہبی سے ہر حال اور ہر صورت میں تو انہیں نفسی سے واقفیت لازمی ہے۔

اسی طبقہ میں وہ اعمال بھی آجاتے ہیں، جو گویا ہیئتِ اجتماعیہ کی مشین محض آٹ بڑگ کا کام دیتے ہیں، اور جیسے مقصود محض تفنن و تفریح ہوتا ہے۔ یہ فنونِ لطیفہ ہر عشق و منطق سے کوئی: اسلئے نہیں رکھتے، لیکن درحقیقت فنونِ لطیفہ کے اہلروں کے لیے بھی جو علم سب سے زیادہ اہم و ضروری ہے، وہ تو انہیں نفسی ہی کا علم ہے۔ کوئی نقاش اگر یہ نہ جانتا ہو، کہ فلاں فلاں رنگ میں جلب توجہ کی تاثیر کس حد تک ہے! کوئی گویا اس سے بے خبر ہو، کہ فلاں وقت اور فلاں موسم میں قلبِ انسانی کے لیے کن کن رنگوں اور رنگینوں میں زیادہ دلکشی ہوتی ہے۔ کوئی مصور اگر پاپک کے مذاق کا لحاظ نہ رکھے، کوئی ماہر موسیقی اگر رنگِ محفل کو بالکل نہ پہچان سکے، تو بھلا ایسے پیشہ ور اپنے اُن حرفوں سے کیونکر بازی لے جا سکتے ہیں، جن کی نظر ان نکتوں اور باریکیوں پر رہتی ہے!

غرض، تہذیب و تمدن کی دنیا میں جتنے علوم و فنون جتنے پیشے اور جتنے مشاغل، انسان کے لیے ضروری سمجھے جاتے ہیں، اُن میں کوئی بھی ایسا نہیں،

ہکے اندر کامیابی کے لیے حیاتِ نفسی کے اصول و قوانین سے علماء و اوقف ہونا، ضروری نہ ہو۔ اور جس علم میں حیاتِ نفسی کے ان اصول و قوانین کی باقاعدہ تشریح کیجاتی ہے، اُس کا نام نفسیات ہے۔

(۲)

زید نے ایک روز اپنے دوست عمر سے کہا، کہ "میری آنکھوں پر ٹیپی بانڈ لگا کر میرا ہاتھ اپنے ہاتھ میں چلے لو، اور مکان کے کسی دوسرے حصہ میں رکھی ہوئی کسی شے کا برابر تصور کرتے رہو" عمر نے فرمائش کی تعمیل کی۔ اب زید اپنی جگہ سے اٹھا، اور آنکھوں پر ٹیپی بانڈ سے اور اپنا ہاتھ عمر کے ہاتھ میں لیے ہوئے چند منٹ کے اندر کمرہ کے اندر جا کر اُسی چیز پر ہاتھ رکھ دیا، جس کا تصور عمر کیے ہوئے تھا۔ عمر اس "غیبِ انی" پر دنگ و تعجب، مگر زید نے یہ کھل کر سنا حیرت رنج کر دی، کہ "آپ جس شے کا تصور کر رہے تھے، آپ کے عضلاتِ جسم کو برابر اُسی کی جانب منبش ہو رہی تھی، جو گو اس قدر خفیف تھی، کہ خود آپ کے لیے غیر محسوس تھی، لیکن بہر حال اُس کا وہچہ تھا، اور میں اپنی مشافی کی بنا پر اُسے محسوس کیے جا رہا تھا، اور اُسی کے سہارے اُس کی رہبری میں قدم اٹھائے جاتا تھا، یہاں تک کہ اُس شے تک پہنچ گیا۔

یہ ہے میری توتِ کشف و غیبِ انی کی کل کائنات!"

خیال کی یہ اثر آفرینی، اور کسی تصور کے قائم رہنے سے عضلاتِ جسم میں

ایک غیر ارادوی وغیر شعوری حرکت کا وقوع ایک اہم نفسیاتی نکتہ ہے۔ اسکی بیخبری سے انسان خدا معلوم کسی کسی جہی دہم پرستیوں میں مبتلا رہتا ہے۔ نفسیات کا مطالعہ ایسے سدھ و دھوکوں اور مخالطوں سے اسے بچا سکتا ہے

یورپ کی ایک مشہور یونیورسٹی کے ایک دو تہذیبی استاد صاحب، شب کو اپنے کمرے میں تنہا سو رہے ہیں، ایک قزاق پستول سے مسلح خواب گاہ میں داخل ہوتا ہے اور پستول کی بلبلی پرفیسر صاحب کی پیشانی کے سامنے لا کر خزانہ کی کنجھی کا سوال کرتا ہے۔ سونے والے کی آنکھ کھلتی ہے، تو موت کا منظر رو بردا کوئی دوسرا ہوتا تو بدحواس ہو جاتا۔ لیکن اسکے ہوش و حواس درست رہتے ہیں، چہرہ نمک پر سکون و اطمینان کے آثار قائم۔ بے ہراسی کے ساتھ، ڈاکو سے کہتا ہے، کہ یہ کیا مردانگی ہے، کہ ایک موتی ہوسے پر تم تین تین مل کر حملہ آور ہوتے ہو۔ "ڈاکو تنہا تھا، گھبرا کر پیچھے دیکھنے لگتا ہے، کہ یہ دو اور ساتھی کہاں سے پیدا ہو گئے؟ استاد صاحب کی استادوی کام آجاتی ہے، ڈاکو کے ہاتھ سے ریوا لور جھٹک کر زمین پر گرا دیتے ہیں، اور کہاں ابھی خود چیت پڑے ہوسے تھے، ابھی اٹھے اسی ڈاکو کو چیت کرتے ہیں۔ مسلم صاحب غنن نصیحتا سا کلابوی کے مسلم تھے، اور فن کے محض عالم ہی نہیں، عالم با عمل بھی تھے۔

ایک ڈرائیور، رات کے وقت ٹرین لیے چلا آ رہا تھا۔ سامنے اسٹیشن کے سگنل پر سُنخ لائٹیں، ممانعت کی علامت، چرھی ہوئی تھی۔ ڈرائیور ٹرین لیے چلا آیا۔ یہاں تک کہ اُس کی ٹرین، مددو اسٹیشن کے اندر ایک مال گاڑی سے ٹکرائی۔ تصادم سخت تھا۔ لوگ زخمی اور ہلاک ہوئے۔ ڈرائیور پر مقدمہ چلا۔ عدالت میں اُس نے بیان دیا، کہ سُنخ لائٹیں اُس سے نظر نہ آئی۔ ریل کے مقررہ وقت کے بھر دوسہ پر وہ ٹرین لیے چلا آیا۔ ڈاکٹر کی شہادت ہوئی۔ اُس نے کہا کہ ڈرائیور کی بصارت اچھی خاص ہے۔ عدالت کا فیصلہ جو کچھ بھی ہو، لیکن نفسیات کا طالب علم جانتا ہے، کہ عام بصری امراض سے قطع نظر کر کے، ایک مستقل مرض رنگ کی نابینائی کا ہوتا ہے۔ اسکے مریض کی بصارت اور سب طرح پر ٹھیک ہوتی ہے، البتہ بعض خاص رنگ ہوتے ہیں، جنہیں وہ نہیں دیکھ سکتا۔

ایک شخص بار بار کا سزایا فتنہ تھا، لیکن ہر سزایابی، اُسکی جرم پسندی، اور ذوق جیل بازی کو بڑھاتی ہی رہتی۔ جب جیل کے اندر جاتا، تو پوائے پوائے گھاگھوڑوں کی صحبت جراثیم پر اُسکی دلیری بڑھاتی جاتی، اور جب باہر نکل کر آتا تو ہر طرف سخن، طعن کے آواز آتے اور نفرت و بیزاری کے فقرے دل کو سخت سے سخت تر کرتے رہتے جب آخری مرتبہ اسپر مقدمہ قائم ہوا، تو اُسکے وکیل نے اُس کو دلیل بدعاشی کو ہاتھوں ہاتھ لیا، اور اٹھ کر اور کھڑے ہو کر استقبال کیا، عزت کے ساتھ ہاتھ ملا یا، اپنے

ہاں کہ کسی پر جگہ دی! اب مجرم کی قلب اہمیت تھی۔ اب وہی سراپا مجرم ہستی، شاہلی اور امن پسندی کی تصویر تھی۔

دکیل صاحب کوئی سا حزن تھے، کچھ صاحب تصرف نکرات نہ تھے البتہ نفسیات کی اس حقیقت کے رمز شناس تھے، کہ جماعت جس طرح کا اثر افراد پر ڈالتی ہے، بس وہ اسی سانچے میں ڈھل جاتے ہیں۔ چنانچہ اگر کچھ لوگ سازش کر کے کسی اچھے بھلے آدمی کو دیوانہ اور پاگل کننا شروع کر دیں، تو چند روز میں ناقہ اُس شخص سے وحشت و جنون کی حرکتیں سرزد ہونے لگیں گی، اور وہ خود بھی اپنے کو دیوانہ یقین کرنے لگے گا۔ اگر کسی شخص کے ہمتیں اُسے نظروں سے گرانے لگیں، تو کچھ عرصہ میں وہ شخص خود اپنی نظروں میں ذلیل معلوم ہونے لگے گا۔ اسی طرح اگر کسی شخص کی ہر طرف سے جو حملہ افزائی ہوتی رہے، تو چند روز میں اُس میں از خود بلند ہستی و بلند نظری پیدا ہو جائے گی۔ یہی حال مجرم کا بھی ہے۔ اگر ہم اپنی متواتر اثر آفرینیوں سے اُسے یہ خیال دلاتے رہیں، کہ وہ جرائم پیشہ، قابلِ تحقیر ہے، تو وہ یقیناً ایسا ہی ہو جائیگا؛ لیکن اگر ہم اپنے طرز عمل سے اُس کے ذہن میں یہ جادیں، کہ وہ شریف و مہذب ہے، اور ہم اُس سے ذہنی توقعات رکھتے ہیں، تو ایک شائبہ شہری سے رکھنا چاہیے، تو اکثر صورتوں میں وہ سدھر کر یقیناً ایسا ہی ہو جائے گا۔ اس نکتہ تک نہ محض محبٹرٹ کے ذہن کی رسائی ہو سکتی ہے، نہ صرف پولیس کی، نہ نرے دکیل اور بیرسٹر کی، تا دقتیکہ ضمنی موثرات

دو لڑکے، جنگلی عمر میں سات سات سال کی ہو گئی، انگ لگ اپنے اسٹروں سے جغرافیہ کا درس لے رہے تھے۔ سبق میں آفتاب اور کرہٴ ارض کے درمیانی فاصلہ کا ذکر آیا۔ ایک اسٹرنے اپنے شاگرد سے کہا کہ زمین سے آفتاب تقریباً نو کروڑ میل دور ہے۔ لڑکے نے یہ فقرہ سننے کو سن لیا، لیکن سمجھ میں خاک نہ آیا، کہ یہ "نو کروڑ" کیا بلا ہے! اُستاد کی ہیبت سے زبان نہ ملی، لیکن اسکے علم پر بھی اس اطفال سے مطلق اضافہ نہ ہوا۔ دوسرے اُستاد نے اسکے برعکاس اپنے شاگرد سے شفقت کے ساتھ یہ سوال کر دیا، کہ "اچھا، یہ تو بتاؤ، اگر کوئی شخص اس وقت کرہٴ آفتاب میں بیٹھا ہو، تمہارے اس کمرے کو تاک کر بندوق کا نشانہ لگائے، تو کیا کرو گے؟" بچہ نے فوراً جواب دیا، "کر دھکا کیا؟ جلدی سے کمرے سے نکل کر بھاگ جاؤں گا۔" اس پر اسٹرمصاحب تمکین و تکین کے لہجے میں بولے: "مگر نہیں، اسکی کیا ضرورت ہے۔ تم بدستور اطمینان سے اسی کمرے میں بیٹھے رہو، اور روز اسی طرح آتا کر پڑھے، یہ وہی درجہ پاس کرو، پھر دوسرا درجہ پاس کرو، پھر ادر پاس کرو، پاس کرتے کرتے بی اے پاس کر لو۔ پھر نوکری کرو، شادی بیاہ کرو، پھر تمہارے لڑکے پیدا ہوں، زور دہ بٹکے آکر اس اسکول میں پڑھیں، اور تم چھوٹے بھی زیادہ پڑھے ہو جاؤ، جب کہیں جا کر پڑھنے برسوں کے بعد، وہ آج کی چلی ہوئی گولی آفتاب سے کمرے تک پہنچ جائے گی!

کہہ ٹھکانا، آفتاب ہماری زمین سے اتنی دُور ہے!

ان دونوں مثالوں میں پہلا استاد نرا کفر اعترافیہ دیا تھا، فطرت بشری سے بیگانہ۔ دوسرا استاد اپنے فن کے علاوہ اصولِ نفسیات کا بھی اہر تھا۔ وہ جانتا تھا کہ نفسِ بشری ہمیشہ مجہول کو معروف کے ذریعہ سے جانتا، اور اسلوم کو معلوم کے وسیلہ سے پہچانتا ہے۔ آفتاب کا نام ملہ بچے کے لیے قطعاً ایک مجہول ذرا معلوم شے تھی، اُسے کسی ایسی چیز کی وساطت سے اُسکے ذہن نشین کرانا تھا، جو اُسکے لیے خوب معروف اور اچھی طرح معلوم ہو، نہ یہ کہ اُس مجہول کا، تارن ایسے ذریعے سے کرایا جائے، جو خود مجہول ہو۔ جیسے بچے کے دماغ کے لیے ”فوکرور“ کا ناقابلِ فہم و ناقابلِ تصور عدد!

فن تربیت کے تمام اصول، درحقیقت قوانینِ نفسی کے فرع ہیں۔

اشتہارہر وہ افروض دیتا ہے، لیکن ہر اشتہار آسجیات اور امرت حارہ کے برابر کامیاب و پُر منفعت نہیں ثابت ہوتا۔ اسکا کھلا راز یہ ہے، کہ اشتہارات کی کامیابی کوئی محض اتفاقی شے نہیں ہوتی، بلکہ خاص خاص اصول و قوانین کے تابع ہوتی ہے۔ عام و کاندرا ان اصول کو نظر انداز کرتے ہیں اور کامیاب دلیل و راہ بنا لیتے ہیں۔ اشتہار سی کامیابی کا اصل اصول اشتہار کی جانب پلک کی منظر اوی

جلب توجہ ہے؛ اور اسی ایک اصل کو نظر انداز کرنے سے اتنے زائد شہترین ناکام ہوتے ہیں۔ ایک شخص فلکیپ سائز کے کاغذ پر اشتہار دیتا ہے، اور اس کا عنوان ایک ایک بٹے لائے چوڑے جُلمے کو قرار دیتا ہے؛ یہ غریب اس سے بجز ہے، کہ انسان کا ذہن ایک وقت میں متعدد چیزوں کا احاطہ نہیں کر سکتا، اور اس لیے سرسری نظر میں نامکن ہے کہ وہ کسی طویل عنوان اشتہار پر توجہ ہو سکے۔ ایک دوسرا شخص اپنی چیزوں کا اشتہار ہمیشہ ایک ہی عبارت کے ساتھ، ایک ہی پرچے میں شایع کرتا رہتا ہے، وہ اس حقیقت سے بگیا نہ ہے، کہ نفس انسانی پر زیادہ موثر وہ دعوے ہوتا ہے، جو تھوڑے تھوڑے فرق عنوان اور ہلکے ہلکے تغایر بیان کے ساتھ مختلف ذرائع سے اُسکے سامنے پیش ہوتا رہے۔ ایک میسر شخص اپنے اشتہار کو نمایاں کرنے کے لیے سیاہ زمین میں سفید حروف درج کرتا ہے؛ وہ اس نکتہ سے نا آشنا ہے کہ جلب توجہ کی زیادہ وقت اس میں نہیں بلکہ صورتِ بالکس میں ہے، یعنی سفید زمین پر سیاہ حروف تحریر کرنے میں۔ ایک اور شہر جلب توجہ کے اصول سے غلط واقفیت پیدا کر کے اپنے اشتہارات پر کوئی عجیب غریب تصویر بنا دیتا ہے، کہ لوگ فرط حیرت سے اسے خود بخود دیکھنے لگیں گے، یہ سچا ہے اس سے بجز ہے، کہ غیر متعلق الفاظ اور بے تعلق تصویروں کا اندراج بجائے سفید ہونے کے مضر پڑتا ہے۔ کتابوں کے اشتہار میں منبذک نامی شبیہ، علوے کے اشتہار میں گرگٹ کی تصویر، بجائے سفید ہونے کے شہترہ اور تصویر مندرجہ کے

درمیان ایک عظیم افتراق ذہنی پیدا کر دیتی ہے، چوتھے کے حق میں سخت مہزور۔  
 غرض جتنے شہرین ناکام رہتے ہیں، اُن کی ناکامی کا ماز میں اسی قدر ہوتا ہے، کہ  
 اُنہوں نے اشتہار دینے میں نفسیات بشری کے صحیح اصول کو نظر انداز کر دیا۔

یہ حقیقت تمام جدید و قدیم طبی طبعوں میں اب مسلم ہے کہ امراض داخلی کے  
 علاج میں خصوصاً اور دیگر امراض کے علاج میں عموماً جتنا وصل دواؤں کو ہوتا ہے،  
 اُسی قدر خارجی تدبیروں کو بھی ہوتا ہے۔ اور علاج کو علم الادویہ کے ساتھ ہی ساتھ  
 علم النفس اور فطرت بشری کا بھی اہر ہونا چاہیے۔ جنوں، المیخولیا، امراق، صرع،  
 وغیرہ کے خدا معلوم کتنے کامیاب علاج اب تک بجائے دواؤں کے، انہیں ٹایبر  
 نفس کے ذریعہ سے کیے جا چکے ہیں۔ طب جدید میں تو آئے دن اسکا شاہد ہوتا ہی  
 رہتا ہے، لیکن طب قدیم میں بھی بوعلی سینا وغیرہ کے حالات میں بیسیوں حکایتیں اسی  
 قسم کی مذکور ہیں۔

ہندو جوگیوں اور سنیا سیوں کی تعلیم میں ایک اہم، بلکہ کہنا چاہیے کہ اہم ترین  
 مرتبہ، خود شناسی یا عرفان نفس ہی کو حاصل ہے، اور اسلامی تصوف کا سارا عطر ایک  
 ایک فقرہ میں آ گیا ہے، 'مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ'، جس نے اپنے کو پہچان  
 لیا، اُس نے اپنے رب کو بھی پہچان لیا۔ گویا خدا شناسی کا مقدمہ جو کچھ ہے، وہ

خود شناسی ہے۔ اور بعض اہل تفسیر نے تو قرآن مجید کی آیت **وَنفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُعْقِلُونَ** سے بھی مطالعہ فطرت بشری کی اہمیت کا پورا سبق حاصل کیا ہے۔ مذہب نے مطالعہ فطرت بشری کو جو اہم مرتبہ دیا ہے، اُسے نظر انداز صرف لاء مذہب ہی کر سکتے ہیں۔

اوپر جو گفتگو ہوئی اُس سے نتائج ذیل حاصل ہوئے :-

(۱) اصولاً، فطرت بشری سے واقفیت ہر شعبہ حیات کے لیے لازمی ہے جیسا

کہ تمام شعبہ جات حیات کی تحلیل کرنے سے معلوم ہوا۔

(۲) عملاً، دنیا کے ہر پیشہ اور ہر فن میں کامیابی انہیں لوگوں کے حصہ میں رہتی

ہے جو قوانینِ نفس کو ملحوظ رکھ کر مشغول کار رہتے ہیں۔

لیکن کہا جا سکتا ہے، کہ ان دعووں کی تائید میں جو شواہد پیش کیے گئے، سچے خود

بالکل صحیح و درست ہیں، لیکن اس سے فنِ نفسیات کی اہمیت کا نتیجہ خانا کیا کر

صحیح ہو گا؟ دنیا میں اب تک جتنے کامیاب کارگر، جتنے کامیاب ڈاکٹر، جتنے

کامیاب بازرگر، جتنے کامیاب بیرسٹر، جتنے کامیاب تاجر، گزرے ہیں، ان

میں "اصولِ نفسیات" کی باطنابطہ تعلیم حاصل کرنے والے، اس فن کی اسجد

سے، ایک بالکل الگ بات ہے، کہ مذہب نے جس مطالعہ فطرت بشری کی دعوت دی ہے،

اُس کی سطح موجودہ نفسیات کی سطح سے بدرجہا بلند تر ہے۔

سے بھی روشناس ہونے والے، تو شاید وہ ناوہی گزرے ہیں، پس جب ہم بلا اس علم کی مدد کے ہر صنیہ میں آسانی کا میا بی حاصل کر سکتے ہیں، تو کیوں خواہ مخواہ اسکی تحصیل میں وقت، محنت و قوت کے سرف کو گوارا کیا جائے؟

سوال ایک مد تک معقول ہے، جو اب میں گزراش ہے، کہ لاکھوں انسان ایسے ہیں، جنہوں نے کبھی صرف، سنجو کا نام بھی نہیں سنا، تاہم اپنی زبان میں پوری صحت و روانی کے ساتھ گفتگو کر لیتے ہیں؛ لاکھوں ایسے ہیں، جنہوں نے منطق کی کسی کتاب کی شکل تک نہیں دیکھی، تاہم واقعات سے صحیح نتائج برابر نکالتے رہتے ہیں۔ لاکھوں ایسے ہیں، جنکے کان میں اصولِ حفظِ صحت کے کسی مسئلہ کی بے تک نہیں پڑی، تاہم وہ صحیح و سالم اور قوی ہیں۔ تو کیا اس بنا پر صرف و سنجو، منطق اور حفظانِ صحت کی اہمیت سے انکار کر دینا صحیح ہو گا؟

اصل یہ ہے، کہ دنیاے فنون کا ہر فن و فن مختلف پہلو رکھتا ہے۔ ایک علمی، دوسرا علمی۔ لوگ علی العموم، کتابِ فن صرف علمی پہلو سے کہتے ہیں، اس میں سنجو بی کامیابی حاصل کر لیتے ہیں، اور روزمرہ کی پختی زندگی میں اسے آسانی کا مہل جانتا ہے، لیکن اسی زندگی میں اکثر ایسے موقع بھی پیش آجاتے ہیں، جب نرمیِ علمیت سے کام نہیں چلتا، بلکہ اصولِ فن سے واقفیت کی ضرورت پڑ جاتی ہے۔ بھوک اور پیاس کے محسوس کرنے میں، افریقہ کا وحشی اور اسطو، دونوں برابر ہیں، لیکن جب ہلوع و غروب آفتاب کی علت کی تحقیق کا مسالہ آتا ہے، تو

اُس وقت اصولِ منطق و قواعدِ فلسفہ کی اہمیت روشن ہو جاتی ہے۔ عام سمیت جسمانی وقت میں، ایک جاہل دہقان، شاہد بقراط و جالینوس سے بھی چند قدم آگے ہی ہوتا ہے، لیکن جو پیچیدہ امراض کا زلفہ ہوتا ہے، تو پھر اس کے چارہ نہیں، کہ فنِ طب کے اہر سے رجوع کیا جائے۔ یہی حال نفسیات کا ہے، روزانہ زندگی کی جزئی ضرورتیں، جبلت یا ذوقِ سلیم کی مدد سے پوری ہوتی رہتی ہیں، لیکن جب عام شاہراہ سے ہٹی ہوئی، نازک و پیچیدہ صورتِ حال آدراغ ہوتی ہے، تو نفسیات کی علمی حیثیت سے تحصیل کی اہمیت واضح ہو جاتی ہے۔ بعض خاص حالتوں میں ممکن ہے کہ ان غیر معمولی مواقع پر بھی کوئی غیر معمولی انسان محض جبلت یا ذوقِ سلیم کی مدد سے پورا اتر جائے، لیکن یہ غیر معمولی ذہانت والے انسان تشنات میں داخل ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے، کہ کوئی قاعدہ مستثنیات کی بنا پر قائم نہیں ہوتا۔

(۳)

فلسفہ کیا ہے؟ اسکا مفصل جواب مصنف نے اپنے ایک ملاحظہ شدہ مضمون میں دیا ہے، بقدر ضرورت مضمون مذکور کے اقتباسات درج ذیل ہیں :-

لہٰذا یہ مضمون تمام وگمالاً مبادی فلسفہ، مبادی میں درج ہے نیز عنوان "فلسفہ اور مذاہب فلسفہ" (معارف پریس اعظم گڑھ)

موجوداتِ عالمِ جن اشیاء کے مجموعے عبارت ہے، اُس پر گو ہم متحد و  
 حیثیات سے نظر کر سکتے ہیں، ..... لیکن اگر محض عقلی و حسی تحقیق مقصود ہے،  
 تو اس نقطہٴ خیال سے کائنات پر نظر کرنے کی دوسری صورتیں ممکن ہیں۔ ایک اس  
 حیثیت سے کہ مختلف اشیاء سے جو ہمارے آلاتِ حواس متاثر ہوتے ہیں، سو  
 انکی دسات سے اُن اشیاء کے متعلق کیا سلوات حاصل ہوتے ہیں، .....  
 اسے سائینس کہتے ہیں، ..... دوسری صورت یہ ہے، کہ اشیاء عالم کی علتِ غائی  
 پر غور کیا جائے، اور یہ دیکھا جائے، کہ نایاں شے کا وجود عقلِ شبری کے عباد کے  
 اندر کس خری غرض کس انتہائی مقصد کے لیے ہے۔ جو علم، کائنات پر اس حیثیت سے  
 نظر کرتا ہے، سکا نام فلسفہ ہے۔ سائینس اور فلسفہ کے فرق کو واضح مثال کے  
 ذریعے یوں سمجھنا چاہیے، کہ مثلاً علمِ الحیات کے مطالعہ سے ہمیں یہ معلوم ہو جاتا ہے  
 کہ جب تک انسان کے گرد و پیش چند خاص حالات مجتمع ہیں، مثلاً ایک خاص درجہ  
 کی حرارت، ایک خاص حد تک روشنی، ایک خاص قسم کی آبی ہوا، اُس وقت تک  
 انسان زندہ ہے، اور جہاں ان حالات میں کوئی غیر معمولی تغیر نہ ہو، انسان کی زندگی  
 کا بھی خاتمہ ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ سیکھ کہ، انسان کی زندگی کا مقصد کیا ہے؟ ایسا  
 جسے علمِ الحیات یا سائینس کا کوئی شبہہ اہمہ نہیں لگا سکتا، اس سوال کا جواب دینا  
 فلسفہ کا کام ہے۔ یہ بے شبہہ سچ ہے کہ اغراض و مقاصد کی تلاش ہر عالمی سماجی  
 شخص میں اپنی روزانہ زندگی میں کیا کرتا ہے، مگر فرق یہ ہے کہ اس کے سوالات

اشیاء کے قریبی و فوری اغراض سے متعلق ہوتے ہیں، سبببات اسکے ایک فلسفی کے سوالات کا تعلق ہمیشہ اشیاء کے اغراضِ لبیدہ و مقاصدِ ادنیٰ سے ہوتا ہے۔ اگر کوئی یہ دریافت کرے کہ یہ کاغذ اس وقت سیز پھریوں رکھا ہے؟ تو کوئی فلسفیانہ استفسار نہ ہوگا۔ لیکن وہی شخص اگر یہ دریافت کرے کہ کاغذ کے عالم وجود میں آنے کی کیا مصلحت، کیا غرض، کیا حکمت ہے؟ تو یہاں سے فلسفہ کی سرحد شروع ہو جائیگی۔“

”ایک دوسرے پیرایہ میں فلسفہ کی تعریف ان الفاظ میں بھی کی جا سکتی ہے کہ وہ علم ہے جس میں موجودات کے متعلق وسیع ترین کلیات اذبح ترین نظریات قائم کیے جاتے ہیں۔“

”ایک اور طریقے فلسفہ کی ماہیت یوں بھی سمجھائی جا سکتی ہے، کہ جس علم میں کسی مسئلہ پر بحث کرتے ہوئے اسکے عوارض، انفرادی اور مختصاتِ شخصی و نوعی تمام یا تقریباً تمام حذت کر دیے جائیں، اور اس مسئلہ کی صورت کلی یا عمومی حیثیت سے سروکار رکھا جائے۔ اس کا نام فلسفہ ہے۔ کوئی شخص اگر زید کو کھانا کھاتے دیکھ کر ان سوالات پر غور کرے، کہ وہ کب کھاتا ہے؟ کیا کھاتا ہے؟ کس طرح کھاتا ہے؟ وغیرہ۔ تو اسکی فکر عام سطح سے لبیدہ ہوگی۔ لیکن اگر وہ شخص زید کے عوارض ذاتی و مختصاتِ شخصی کو نظر انداز کر کے صرف نوعی حیثیت سے اس مسئلہ کو لے، اور ان سوالات پر غور کرے کہ اسیان غذا کا طالب کیوں ہوتا ہے؟ اس کی زندگی پر فزادے کیا اثرات

ہوتے ہیں؟ غذا کے کیا کیا اقسام قائم کیے جاسکتے ہیں؟ تو یہ سوالات سائنس کے عدو میں داخل ہو جائیں گے۔ لیکن اگر تشخصاتِ نوعی اور خصائصِ جنسی سے بھی قطع نظر کر لی جائے، اور سلسلہ میں اتوماتی تسمیم پیدا کر دی جائے، یعنی سوال صرف یہ پیش نظر رہ جائے، کہ سائنس و اں جو حیاتِ انسانی کے لیے بدل مائیکل کے مسافر لازمی اور ضروری ہو چکے ہیں اور دے رہا ہے سو خود ”فرضوم“ اور ”ضرورت“ کا کیا مفہوم ہے؟ تو یہ سوال فلسفہ کے تحت میں آ جائیگا۔

”تشریحاتِ بالاسے معلوم ہوا ہوگا، کہ فلسفہ کا عنصر حقیقی، یا ایہ نمبر جو کچھ ہے، وہ یہ ہے کہ وہ حدودِ عقل کے اندر، نظامِ موجوداتِ عالم پر مجموعی، دیکھائی حیثیت سے نظر کرتا ہے اور اسی اس کا موضوع بحث عقلی دائرہ میں وسیع ترین ہے۔“

اس کے بعد مذاہبِ فلسفہ کی تاریخ بیان ہوتی ہے، لیکن اس کے شروع کرنے سے قبل ایک بار پھر ماہیتِ فلسفہ ایک دوسرے پیرایہ میں بیان کی جاتی ہے۔

مذاہبِ فلسفہ کا فرداً فرداً ذکر کرنے سے پیشتر یہ سمجھ لینا ضروری ہے کہ وہ ہے کون سا مسئلہ، جس نے فلسفیوں کے درمیان ہنگامہ آرائی پیدا کر رکھی ہے؟ وہ کیا چیز ہے، جس کے متعلق علماء نے مختلف آراء ہو کر جدا جدا مذاہب قائم کیے ہیں؟ اس سوال کے جواب کے لیے ہمیں پھر ماہیتِ فلسفہ کی جانب رجوع کرنا چاہیے۔ ہم پہلے ہیں، کہ فلسفہ ان دو سوالات کا جواب دیتا ہے :-

(الف) عالم، اپنی ترکیب وجود میں کئی و مجموعی حیثیت سے، کیا ہے؟

(ب) اسکے وجود آفرینش کی علت فاعلی یا حکمت کیا ہے؟

لیکن مزید غور کے بعد معلوم ہو گا کہ گولجاظاہریت دوسرا سوال کتنا ہی بڑھا ہوا ہو، لیکن ترتیباً اور سہولتِ تلاش کے لحاظ سے پہلا سوال دوسرے پر مقدم ہے۔ "کیا ہے" کا جواب "کیوں ہے" کے مقابلہ میں سہل و آسان ہے۔ "عالم کیا ہے" اور "عالم کیوں ہے" یہ دونوں سوال یکساں فلسفہ کے حدود کے اندر ہی، لیکن قدرۃً پہلے ہی سوال پر فلسفیوں کی نظر پلٹ پڑی، اور اسی پر پہلے پڑتی چلی آ رہی ہے۔ جواب قطعی و یقینی، بلکہ اغلب ہی سہی، اگر کسی درجہ میں، اور کسی حد تک مل سکتا ہے تو بس اسی سوال کا۔ دوسرے سوال کا جواب تو

ہمیشہ طئی،

بلکہ طئی و طئی رہے گا اور کبھی درجہ یقین تک کیا، درجہ انہلیت تک بھی نہ پہنچے گا۔  
 پس جہاں تک فلاسفہ مغرب، اور ان کے پیشرو، فلاسفہ یونان کا تعلق ہے، ان کے دائرہ فکر و نظر کا مرکز ہی سوال رہا ہے، کہ عالم کی ترکیب کس عنصر حقیقی، یا کن عناصر حقیقی سے ہوئی ہے؟ ثنویت، وحدت، ماویت، اور دعائیت، تمام مذہب فلسفہ اسی سوال کے مختلف جوابات ہیں۔ ایک گروہ نے یہ خیال کیا کہ ساری کائنات میں صرف ایک بڑبڑو حقیقی کی جلوہ آرا بیاں ہیں؛ اور پھر اس وجود حقیقی کی

۱ Dualism دو ساک و کائنات کے عنصر حقیقی دو قرار دیتا ہے۔

۲ Monism دو سلاک و کائنات کا عنصر حقیقی ایک قرار دیتا ہے۔

تینین میں اختلاف شروع ہوا۔ بعض نے کہا، وہ روح ہے، اور بعض نے کہا، مادہ دوری  
 جماعت، اس کے برعکس اس امر کی قائل ہوئی، کہ روح اور مادہ دونوں مستقل  
 ہستیاں رکھتے ہیں، اور کائنات ان کے باہم گرفتار اثر و تفاعل کی تاشاکاہ  
 ہے۔ فیثا غورس و دیمقر طیس، افلاطون و ارسطو، زینو و اپیکوریس،  
 صدیوں تک اسی سئلہ کی داؤدِ تحقیق دیتے رہے، یہاں تک کہ دقت نظر نے قدم  
 آگے بڑھایا، اور شکین نے بڑھ کر مستیقین کو ٹوکا، کہ آپ اب تک تمار سق و محراب  
 کے سوالات پر توجہ رہے، حالانکہ اگر عمارت کی استوا ہی مقصود ہے تو پہلے نیاد کار  
 کی تو خبر لیجیے۔ یہ سئلہ بد کا ہے، کہ دو حقیقی کس نے کا ہے، پہلے اسکا تو تصنیف  
 فرمائیے کہ انسان کے یہ کسی حقیقی شے کا علم، یا کوئی حقیقی علم ممکن بھی ہے؟  
 اس سوال کا بھڑنا تھا، کہ لوگوں کی توجہ انہیات کے نامعنی و پراسرار  
 سائل سے ہٹ کر علمیات کی جانب توجہ ہو گئی اور اب نکلیا نہ نکتہ سنجیوں و

۱۰۱۔ یعنی روحانیین نے

۱۰۲۔ یعنی مادیین نے

۱۰۳۔ Sceptics دو گروہ، جو کسی امر کا "یقین" نہیں رکھتا، بلکہ ہر معاملہ میں رب  
 تردد و تشکک سے کام لیتا ہے۔

دو گروہ، جو یقین و اذعان کا مدعی ہے۔

۱۰۴۔ Dogmatists

فلسفیانہ روشگانوں کا مرکز نقل سچائے ” وجود “ کے ” علم “ قرار پا گیا۔ وہی داغ جو اسراہہستی کی سہی انگشتان میں مصروف تھے اب حدود ” علم “ کی تیسرین میں سرگرم تحقیقات ہو گئے، اور سچائے روح و مادہ کے وجود اور ان کے باہمی تعلقاً پر بحث کرنے کے فلاسفہ کے پیش نظر یہ مسئلہ رہ گیا، کہ نفوس انسانی کے لیے کس نے کا علم، کس حد تک ممکن ہے؟

بعض افراد نے اس بحث میں بالکل سفیانہ چلو اختیار کیا۔ انہوں نے صدمات لفظوں میں اس امر کا اعتراف کر دیا، کہ انسان کے لیے کسی شے کا حقیقی علم ممکن نہیں۔ یہ لوگ مشکلیں دلا اور یمن کہلائے۔ پھر انہیں میں سے کچھ لوگوں نے تشاک دلا اور پت میں بھی غلو کر کے یہ کہنا کہ ہم اپنی لاعلمی لا اور پت تک کا دعویٰ نہیں کرتے، کہ یہ عدم دعویٰ بھی ایک طرح کا دعویٰ ہی ہے اور یہی علم بھی علم ہی کی ایک صورت ہے، جو تشاک محض دلا اور پت مطلق کے نافی ہے۔ دوسرا گروہ، جو انسان کے لیے امکان علم کا مدعی ہوا، گروہ مستیقنین کہلاتا ہے۔ ان لوگوں کو سب سے پہلے یہ ہم سر کرنا پڑی، کہ علم کی باہت کیا ہے؟ اگر یہ علم ہے، کہ ہمیں حقائق اشیاء کا علم حاصل ہے، تو لامحالہ پہلے یہ بتانا پڑے گا، کہ خود علم کی شے ہے۔ اب پھر اختلاف آرا کا سلسلہ شروع ہوا۔ سکین و ٹیکارٹ، لاک، اور ایک جماعت کثیر نے کہا، کہ علم، نام ہے اشیاء و موجود فی الخارج کے عکس کا، جو ہمارے ذہن میں مرتسم ہوتا ہے۔ برکلے نے اسکی

تردید میں کہا کہ ممکن ہی کیونکر ہے؟ علم تو ایک کیفیت ذہنی کا نام ہے، یہ کیسے  
 ہو سکتا ہے کہ وہ اشیائے خارجی (مادی) کا مثل ہو؟ اب اس میدان پر  
 مدتوں ہنگامہ گزارا، گرم رہا، اور بجز لاج حاصلی کے کچھ حاصل نہ ہوا۔ یہاں تک  
 کہ استادِ زمانہ نے ان پر چوٹ مچا دین عقل کی آنکھیں کھولیں، اور اب انھیں نظر آیا  
 کہ ماہیتِ علم پر ذرائعِ علم کی بحث مقدم ہے، اور اس مسئلہ پر غور و خوض کرنا  
 کہ علم کی کنہ کیا ہے؟ ایک جمعیں مشغلہ ہے، تا وقتیکہ یہ طے نہ ہو جائے، کہ حصولِ علم  
 کے ذرائع کیا ہیں، یا یہ کہ ہمیں علم حاصل کیونکر ہوتا ہے؟ یہ دیگر الفاظ، جب ہم کہتے  
 ہیں، کہ ہمیں فلاں فلاں چیزوں کا علم حاصل ہے، تو انکے اور انکے ماسوا اشیاء کے  
 درمیان ماہی الامتیاز کیا ہوتا ہے؟

تجربہ میں لے کہا ہے، کہ ہمارے آلاتِ علم، جو اس ظاہری تک محدود ہیں یعنی  
 جو شے ہمارے تجربہ میں آتی ہے، جس شے پر ہمارے جو اس ظاہری براہِ راست یا  
 یا بالواسطہ اپنا عمل کرتے ہیں، اُسے ہم "علم میں آنا" کہتے ہیں۔ لیکن "لاک"  
 ہیوم، کوٹ، مل، وغیرہ کا یہی مذہب ہوا ہے۔ اسکے مقابلہ میں دوسری طرف  
 عقلمیں کا گروہ ڈیکارٹ، لائبنٹز، کینیٹ، میگل کی سربراہی میں بولا، کہ علم  
 کو تجربہ حسی کا مرادف قرار دینا کیونکر جائز ہو سکتا ہے؟ جو اس سے تو صرف جبریات  
 کا علم ہوتا ہے۔ اولیاتِ مائتہ اور کلیات کے اور اک کے لیے بجز کسی ایسی وقت کے  
 تسلیم کیے چارہ نہیں، جو جو اس ظاہری سے برتر واقع ہو، ہم یہ بے شبہ اپنے جو اس

کے ذریعہ سے محسوس کرتے ہیں، کہ فلاں جزو، اپنے کل سے چھوٹا ہے، لیکن اس عام کلیہ تک بلا کسی مافوق الحواس قوت کی وساطت کے ہم کیونکر پہنچ سکتے ہیں، کہ ہر جزو اپنے کل سے چھوٹا ہوتا ہے؟

غرض قیاس آفرینوں نے اس مسئلہ کو بھی اپنی طبع آزمائیوں کا آماجگاہ بنانا شروع کر دیا، لیکن اب سنا یہ ان کے بس کا نہ تھا۔ اس وقت تک فلسفہ ہر قسم کی کج احتمالیوں کا متعل اور کفیل تھا، لیکن اب صورت حال تبدیل ہو گئی۔ اس مسئلہ کی پیدائش نے فلسفہ کی تاریخ میں ایک بالکل جدید باب شروع کر دیا۔ یہ مسئلہ کہ انسان کو علم کیونکر حاصل ہوتا ہے، دراصل 'نفسیات کا مسئلہ ہے، جو فلسفہ اابد الطبیات کے حدود سے باہر ہے، اسکے حل کرنے میں اابد الطبیات و ملیات کو دخل نہیں، اس کی تحقیق انہیں اصول پر ہونا چاہیے، جن پر نفسیات کے دیگر مسائل کی ہوتی ہے۔ یہ سچ ہے، کہ ادیات کی ہر صنف کی طرح نفسیات کی بھی کوئی تحقیقات قطعی و ختم نہیں ہوتی، تاہم، اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا، کہ صنایع سائنس کی طرح نفسیات کے فیصلے نسبتاً زیادہ صحیح اور یقینی ہوتے ہیں اور اور ایسا ہونا بلا سبب بھی نہیں۔ نفسیات کے نتائج و قوانین کی تصدیق و تردید روزمرہ کے مشاہدہ و تجربہ سے ہو سکتی ہے۔ بخلاف فلسفہ اابد الطبیات کے، کہ اسکے نظریات تا ستر قیاسی و نظری ہوتے ہیں، اور تجربہ و مشاہدہ انکی تصدیق اور تکذیب دونوں میں بے بس ہوتا ہے۔ اچھا تو اس خاص مسئلہ کے متعلق کہ علم بشری

۱۔ ختم انقباس مبادی فلسفہ۔

کی صحیح کیفیت کیا ہے، نفسیات کی آخری تحقیق کیا ہے؟ جو اب رہے، کہ ابھی تک نفسیئین کے ہاں خود یہ سلسلہ زیر بحث ہے، شہادتیں گزر رہی ہیں، مختلف بیانات پر جرح و دفع ہو رہی ہے، اور ہنوز کوئی اجماعی و متفقہ فیصلہ نہیں صادر ہوا ہے۔ سلسلہ کی انتہائی اہمیت و نزاکت کے لحاظ سے یہ تاخیر اور تردد و تامل حیرت انگیز نہ ہونا چاہیے۔ اس قدر عظیم الشان سلسلہ، جس پر کہتا چاہیے کہ فلسفہ جدید کی ساری عادت ہی کی بنیاد ہے۔ اگر عقلت کے ساتھ سرسری طور پر تفصیل کر دیا جائے، تو پھر فلسفیوں کے پاس غور و اہل کے ساتھ فیصلہ کے لیے کون سے مسائل باقی رہ جائیں گے؟ وہ سب میں، سو سچا س سال کا ذکر نہیں، اگر سیکڑوں ہزاروں سال کے بعد بھی اس سلسلہ کا کوئی ثانی و منقسم حل عقل کے ذریعہ سے ہو سکے، تو اہل عقل کے فخر و ناز کے لیے کافی ہو گا۔ غرض اس وقت کم از کم اتنا تو مسلم ہو گیا ہے، کہ یہ فیصلہ بالآخر نفسیات ہی کی وساطت سے ہو گا۔ اور فلسفہ و معقولات کے طلبہ کی تسکین کے لیے اتنا سہارا بھی بہت ہے۔ منزل مقصود کو نظر سے اوجھل ہو، لیکن مسافر کے نزدیک راستہ تو متعین ہو گیا ہے۔ اسکی قدر کوئی اُس مسافر کے دل سے پوچھے، جسکی ایک عمر صرف تلاشِ جہت میں برباد ہو چکی ہو۔

(۴)

سہولت تفہیم کی غرض سے، مباحث گزشتہ کو مختلف فصول میں تقسیم کر دیا گیا

تھا۔ اب خاتمہ پر ایک بار پھر اُنکے خلاصہ بیان کو پیش نظر کر لینا بہتر ہوگا  
 پہلی فصل میں سوال پیش کیا گیا تھا، کہ انسان کے لیے علوم و فنون کے دائرہ  
 میں سب سے زیادہ ضروری و مفید علم کون سا ہے؟ سبشتِ کامل کے اجزاء،  
 کی تحلیل کر کے جواب یہ ملا، کہ اُس کے جتنے عناصر اور شعبے ہیں، اُن سب کے لیے  
 نفسیات کی تحصیل لازمی ہے۔

دوسری فصل میں متعدد مشاہد و تمثیلات نے اس نتیجہ تک پہنچایا، کہ دُنیا  
 میں اب تک بننے کا یہاب اشخاص گزرے ہیں، خواہ وہ کسی پیشے، کسی فن،  
 کسی شعبہ زندگی سے تعلق رکھتے ہوں، انکی کامیابی کا راز، اُن کی نفسیات و ادنیٰ  
 میں مضمر رہا ہے۔

تیسری فصل کے مخاطب فلسفیانہ مذاق کے وہ افراد ہیں، جو کسی علم پر اُسکے  
 افادہ مادی کے لحاظ سے نظر نہیں کرتے، بلکہ اسکی وقعت صرف اِس سیار پر جانچتے  
 ہیں، کہ اِس سے رازہستی کے انکشاف عقلی میں کہاں تک مدد ملے گی۔ ایسے  
 لوگوں کو تاریخِ فلسفہ کی مدد سے یہ دکھایا گیا، کہ مابعد الطبیات کے مباحث متفرغ  
 ہیں علمیات پر، اور علمیات کے مباحث تحلیل ہو کر ٹھہرتے ہیں نفسیات پر۔ پس اگر  
 خالص فلسفیانہ تلاش و کاوش مقصود ہے، تو بھی سو اِس کے چارہ نہیں کہ نفسیات  
 کو شمع راہ بنا یا جائے۔

لیکن نفسیات کا موضوع نہایت وسیع و جامع ہے۔ اِس کے تحت میں

بیسیوں ایسے مستقل مباحث آجاتے ہیں، جو سجاے خود نہایت اہم ہیں دوسرے  
 مسائل سے متعلق دوسری کتابوں میں بحث کی گئی ہے۔ تصنیف ہذا میں صرف  
 اسکے ایک شعبہ، شعبہ جذبات کے مبادی و مسائل پر گفتگو ہے۔

---

# باب (۱)

## نفس کی تشریح و تعریف

یہ صاف نظر آتا ہے، کہ نفس انسانی کی کبھی ایک ہی حالت نہیں رہتی، بلکہ اس میں ہر لمحہ تغیر ہوا کرتا ہے۔ ابھی ہم ہنس ہنس کر گفتگو کر رہے تھے، کہ دفعۃً کوئی خلافتِ مزاج واقعہ پیش آیا، اور بجائے ہنسی کے غصہ آگیا۔ ذرا دیر کے بعد کسی غمناک حادثہ کی اطلاع ملی، اور اب یاس و افسردگی کے جذبات طاری ہو گئے، کچھ دیر میں یہ حالت بھی جاتی رہی، اور ہم غم دمسرت کے جذبات سے آزاد ہو کر کسی گزشتہ واقعہ کی یاد میں بہتیں ٹوٹ پڑے، جو آج سے ایک شہم کو اپنی جانب بڑھتی نظر آئی، جو ناسلہ کی وجہ سے صاف نہیں دکھائی دیتی، اب ہم نے غصہ بنا کر ہیں، نہ سوچیں، نہ سرور، اور نہ اپنے حافظہ پر زور دے رہے ہیں، بلکہ تا متر اُس شے کے شناخت کرنے پر متوجہ و مصروف ہیں۔ غرض اسی طرح ذہن پر بیشمار مختلف حالتیں طاری ہوتی رہتی ہیں۔ ان کیفیاتِ نفسی کی تحلیل و تشریح،

اور انکے قوانین و اصول کی تدوین، نفسیات کا موضوع ہے۔ نفسیات ہی کا دوسرا نام علمِ نفس ہے۔

کیفیاتِ نفسی فرداً فرداً حد شمار سے خارج ہیں۔ ان کے احاطہ کی کوشش کرنا، انسانی سائنس کی آمد و شد کو شمار کرنا ہے۔ تاہم نوعی حیثیت سے انہیں عنواناتِ ذیل کے تحت میں رکھا جاسکتا ہے :-

(۱) اولاً، نفسِ انسانی کی وہ حالت، جس میں انقباض و انبساط، شادی و غم سے قطع نظر کر کے ہمیں کسی شے کا مطلق علم حاصل ہوتا ہے۔ مثلاً ریاضی کا کوئی سوال اگر بجائے ایک قاعدہ کے دوسرے سے حل ہوا، تو اس سے ہماری ذات کے متعلق کسی نفع و ضرر، سود و زیاں یا راحت و اذیت میں کوئی امتیاز نہیں ہوا۔ بلکہ اس سے صرف ہماری قوتِ عقل متاثر ہوئی، یا مثلاً ہمارے سامنے دو رنگین چیزیں رکھی ہوئی ہیں، اور ہم نے انہیں دیکھ کر یہ حکم لگایا، کہ ان میں سے ایک سبز ہے، دوسری سبز، تو اس موقع پر بھی ہمیں کوئی انقباض یا انبساط نہیں ہوا، بلکہ ہم نے محض امتیاز سے کام لیا۔ اس قسم کی کیفیات کو رجن میں محض قوتِ عقلی متاثر ہوں، کیفیاتِ وقوفی یا وقوفت کہتے ہیں۔

(۲) دوسرے طبقہ میں وہ کیفیاتِ نفسی ہیں، جن میں علم و ادراک کے ساتھ وجدان پر بھی اثر پڑتا ہے۔ یعنی ہم ایک خوشگوار یا ناگوار اثر سے بھی متکلیف ہوتے ہیں۔ مثلاً اپنے کسی عزیز کی خبر و خات سننے سے ہمیں ایک واقعہ

کی محض اطلاع ہی نہیں ہوتی، بلکہ اسی کے ساتھ ہم ایک سحتِ عمدہ بھی محسوس کرتے ہیں۔ یا مثلاً کسی زخموں اور دندے کو اپنی طرف چسپتا دیکھ کر انسان کو ایک امر کا محض علم ہی نہیں ہوتا، بلکہ ساتھ ہی اُس پر دہشت بھی طاری ہو جاتی ہے۔ اس نوعیت کے تمام تغیراتِ ذہنی، جن میں وجدان متاثر ہوتا ہے، مثلاً غم، غصہ، حیرت، حسرت، محبت، دہشت، حسد وغیرہ کیفیاتِ احساسی یا احساس کھلاتے ہیں۔

(۳) تیسری قسم کے زیرِ عنوان وہ کیفیاتِ نفسی رکھے جاسکتے ہیں جن میں انسان تاثیراتِ خارجی سے متاثر ہونے کے بجائے خود اپنا اثر دوسروں پر ڈالتا ہے۔ مثلاً اٹھنا، بیٹھنا، چلنا، بولنا، لکھنا وغیرہ تمام حرکات! بقصد۔ ان کو کیفیاتِ الادبی یا ارادہ کہتے ہیں۔  
نفس کی ان مجموعی کیفیات کا نام شعور ہے۔

---

۱۵ کیفیاتِ نفسی سے کیفیاتِ شعوری کا دائرہ وسیع تر ہے۔ ہر کیفیتِ شعور کے لیے کیفیتِ نفسی ہونا ضروری ہے، لیکن ہر کیفیتِ نفسی کا کیفیتِ شعور ہونا ضروری نہیں۔ مثلاً کسی مسئلہ پر غور کرنے کرتے، جب ہم اندر خود دوسرے مسائل تک پہنچ جاتے ہیں، تو درمیانی کڑیاں ہوتی کیفیاتِ نفسی ہی ہیں، لیکن شعور میں نہیں آتیں۔ یا اگر آتی بھی ہیں، تو واضح اور روشن ہو کر نہیں آتیں۔ محض ایک مبہم وضعی حالت میں رہتی ہیں اسی طرح کی سیوں مثالیں غیر شعوری یا نیم شعوری کیفیاتِ نفسی کی آتی ہیں۔

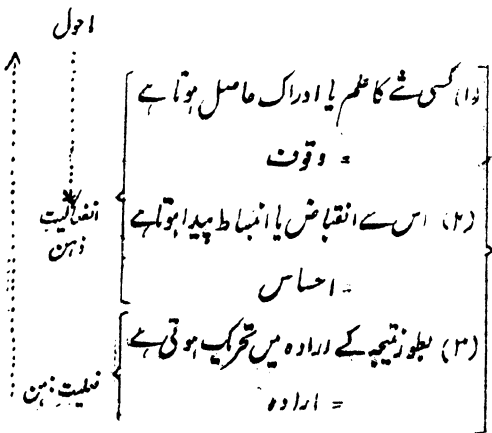
کیفیات شاعروہ کی تشریح ایک دوسرے پر ایہ میں یوں بھی کی جا سکتی ہے، کہ جس طرح حیات اُس تناسب خاص کا نام ہے، جو ایک جسم عضوی اور اس کے ماحول کے درمیان پایا جاتا ہے۔ اسی طرح شعور، اُس سلسلہ تغیرات کا نام ہے، جو نفس اور اسکے ماحول کے درمیان ایک دوسرے کے اعمال کی مطابقت میں واقع ہوتے ہیں۔ یعنی نفس اور ماحول میں ہمیشہ باہمی تاثیر و تاثر، فعل و انفعال کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور اسی کا نام، جب انسان اس پر مطلع ہوتا ہے، شعور ہے۔ اس تعامل کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ کہ نفس بطور موثر کے اپنا اثر ماحول پر ڈالے۔ دوسرے یہ کہ بطور متاثر کے ماحول سے خود اثر قبول کرے۔ ترتیباً دوسرا جزو پہلے پر مقدم ہے۔ یعنی ذہن کی بالکل ابتدائی حالت اسکی انفعالی حالت ہوتی ہے، اور زمانی حیثیت سے اسکی فاعلی حالت اس سے موخر ہوتی ہے۔ نفس کی اسی انفعالی حالت کو جس میں وہ غم و مسرت کے انواع و اقسام سے متاثر ہوتا ہے احساس، اور اسکی فاعلی حالت کو جس میں وہ دوسروں پر موثر ہوتا ہے، ارادہ کہتے ہیں۔ اس بنا پر ظاہر ہے کہ ارادہ احساس پر مشروط ہوتا ہے۔ اور اگر ہمیں کسی قسم کا احساس نہ ہو، تو ہم کوئی ارادہ بھی نہ کر سکتیں۔

- لیکن انسانی ارادہ کو وجود میں لانے کے لیے محض احساس کافی

نہیں، بلکہ اس احساس کا علم، اس کی مختلف صورتوں کا امتیاز وغیرہ اور کئی چیزیں بھی پائی جاتی ہیں، جن کے لیے نفس کی ایک جداگانہ نوعی کیفیت

کا وجود لازمی ہے، اور اس کا نام وقت ہے، تو گویا وقت اس کیفیت شعوری کا نام ہے، جو نفس کی فاعلیت و انفعالیّت کے درمیان ایک رابطہ کا کام دیتی ہے۔

بعض علماء نفسیات کا گزشتہ بیانات کے کسی قدر مخالفت، یہ نظر ہے کہ ذہن کی حالت انفعالیّت میں وقت، احساس پر مشروط اور اُس سے جوڑ نہیں بلکہ اسکی شرط اور اس پر مقدم ہے۔ ان مکالمات کے نزدیک، فعلیت ماحول کا سب سے پہلا اثر انسان پر یہ پڑتا ہے کہ اُسکو کسی قسم کا علم یا ادراک ہوتا ہے پھر اس علم سے وہ احساسات متاثر ہوتا ہے، اس کے بعد وہ اس احساس کو قائم رکھنے یا دفع کرنے کا قصد کرتا ہے، اور یہ ارادہ ہے۔ یہ لے بدلہ ذیل کی مدد سے آسانی ذہن نشیں ہو سکیگی :-



یہاں یہ ملحوظ ہے، کہ نفس کی تحلیل، صحیح معنی میں تفرید ہے، تقسیم نہیں۔ یعنی اس تفریق کا مقصد محض مسائلِ نفسی کی تحقیق میں سہولت پیدا کرنا ہے، ورنہ فی الحقیقت کوئی کیفیتِ نفسی، منفرد اور دوسری کیفیات سے بالکل علیحدہ نہیں ہوتی۔ مثلاً واقعہ کی رو سے ایسی کوئی کیفیت، وقوعی نہیں ہو سکتی جو بلا آمیزشِ خالص و وقوعی ہی ہو۔ بلکہ ہر ایک میں احساس کا ضعیف سا شائبہ ضرور شامل ہوتا ہے۔ البتہ بعض حالتوں میں یہ جزو اس قدر ضعیف ہوتا ہے کہ بلا تامل اسے عملاً نظر انداز کیا جا سکتا ہے۔ اسی طرح احساسی کیفیت بھی کوئی ایسی نہیں، جس میں وقوع و ادراک کی کچھ نہ کچھ آمیزش نہ ہو، مگر جس میں یہ جزو تغلیب ترین ہوتا ہے، اُسے ہم مسائلِ فن کی ضروریات کے لحاظ سے احساس کہتے ہیں۔ پس وقوع، احساس، و ارادہ کی کیفیاتِ ثلاثہ، صحیح معنی میں اجزائے ذہن نہیں، بلکہ مفرداتِ ذہن نہیں، بلکہ مفرداتِ ذہن ہیں۔

منطقی حیثیت سے کسی شے کی تعریف کے یہی ہوتے ہیں، کہ ایک مجہول ہستی کو معروف ہستی، اور عام کو عام تر کلیہ کے واسطے سے روشناس کیا جائے، لیکن جو شے خود ہی معروف ہوتی ہے، اور اعم الامعات کا درجہ رکھتی ہو، اس کی تعریف میابِ منطوق پر ممکن نہیں۔ اُسے دوسروں کے ذہن نشین کرنے کا طریقہ صرف یہ ہے، کہ اُس کے افعال و خواص کا شمار بقدر ضرورت کروایا جائے۔ ذہن یا نفس بھی منجملہ انہیں معروف و اعم اشیاء کے ہے۔ اسکی

ماہیت کے ذہن میں کرانے کی ہی ایک صورت تھی، جو اوپر اختیار کی گئی،  
 یعنی یہ بنا دیا گیا، کہ وہ فلاں فلاں کیفیات کا ایک مرکب ہے۔ آہم اگر ایک  
 کلیہ کی صورت میں اسکی تعریف منطقی تعریف وضع کرنا چاہیں، تو یوں کہتے ہیں  
 کہ نفس اس غیر مذہبی ہستی بلکہ کیفیت کا نام ہے، جسکے معلوم و معروف مظاہر  
 (تصور، تخیل، اوراک، غم، مسرت وغیرہ) ہماری زندگی، یا کم از کم بیداری  
 کی حالت میں ہر وقت ہمارے تجربہ میں آیا کرتے ہیں۔

شعور کی تحلیل ان عناصر ثلاثہ میں عام علمائے نفسیات کے مذاق کے موافق  
 تھی۔ لیکن ایک قلیل القعداد جماعت (اور اسی جماعت میں کہلے بھی ہے)  
 نے اسکے برخلاف یہ دعویٰ کیا ہے، کہ مفردات شعور صرف دو ہیں، وقت اور  
 احساس۔ ارادہ ذہن کا کوئی مستقل عنصر نہیں، بلکہ انہیں دونوں کیفیات سے  
 مرکب ہوتا ہے۔ یہ گروہ مدعی ہے، کہ ہر ارادہ کی تحلیل، کیفیات و قوتی اور حساسی  
 میں ہو سکتی ہے۔ اس لیے اسکو مثل وقت و احساس کے کوئی مستقل عنصر ذہنی  
 قرار دینا صحیح نہیں۔ فرض کر دو کہ سانسے دروازہ بند ہے، ہم نے اسے کھول دیا،  
 اسے ہر شخص فعل ارادی سے تبصر کرے گا، مگر غور کرنے سے معلوم ہوگا، کہ یہ فعل،  
 تین مفرد اعمال کا مجموعہ ہے: ایک دروازہ کے کھولنے کا خیال یا تصور،  
 دوسرے اس کی خواہش، تیسرے ایک خاص منظم جسمانی حرکت۔ ان میں  
 سے آخر الذکر کا ایک خالص جسمانی کیفیت ہونا ظاہر ہے، اور یہ بھی ظاہر ہے

کہ پہلی ہردو کیفیات، 'علی الترتیب' و 'وقتی' اور احساسی کیفیات ہیں۔ ارادہ کا وجود ایک عنصر نفسی کی حیثیت سے اس تحلیل میں سرے سے غائب ہو جاتا ہے۔



## باب (۲)

### نفس کا استقرار؛ نظام عصبی

اس حقیقت سے شاید کوئی شخص ناواقف نہ ہو کہ انسان پر روزانہ زندگی میں عینی کیفیات طاری ہوتی ہیں، ان میں سے ہر ایک کے لیے اس کے جسم کا کوئی ایک عضو، یا چند اعضاء معین و مخصوص ہوتے ہیں، مثلاً بصارت کے لیے آنکھ، سماعت کے لیے کان، معنم کے لیے منہ، وغیرہ۔ اس لیے یہ سوال پیدا ہونا بالکل قدرتی ہے، کہ خود نفس کے لیے کونسا حصہ جسم مخصوص ہے؟ لیکن اس سوال کا جواب ایک دوسرے سوال پر موقوف ہے، وہ یہ کہ ہم کسی کیفیت کو کسی خاص عضو کی جانب کس بنا پر منسوب کرتے ہیں؟ جواب یہ ہے کہ ہر غیر مادی کیفیت کے طاری ہوتے وقت کسی خاص عضو کی ساخت یا اسکی عام حالت میں کوئی ناگوار یا خوشگوار تغیر محسوس کیا جاتا ہے، اور اسی احساس تغیر

کی بنا پر اس عضو کو اس کیفیت کا آلہ یا مستقر قرار دیتے ہیں۔ جب ہم سانس روکنا چاہتے ہیں، تو سینے کے اندر گرفتگی محسوس کرتے ہیں، ایلے سینے کو آندہ تنفس سے موسوم کرتے ہیں۔ سوہ مضمم کی حالت میں معدہ اور آنت میں درد یا نفع ہوتا ہے، اس لیے آلات مضمم انہیں قرار دیتے ہیں۔ جب آنکھ میں کوئی نقص واقع ہو جاتا ہے، یا ہم بند کر لیتے ہیں، تو کچھ دکھائی نہیں دیتا، اس لیے آنکھ کو آلہ بصارت تسلیم کرتے ہیں۔ انہیں تشبیہات کے مطابق جب ہم ریاضتِ ذہنی کے بعد درد یا ممکنہ داغ میں محسوس کرتے ہیں تو داغ کو آلہ ذہن تسلیم کرنے لگتے ہیں۔ پھر یہ بھی مشاہدہ ہے کہ جب داغ میں کسی مرض یا چوٹ کے باعث نقص یا فتور ہو جاتا ہے، تو اعمالِ ذہنی میں بھی ضرور اختلال واقع ہو جاتا ہے۔ یہ دو باتیں ایسی ہیں، جن کی بنا پر ایک عالمی شخص بھی داغ کو نفس کا آلہ یا مستقر سمجھتا ہے۔ سائنس نے اس نتیجہ کی صحت کو نہ صرف تسلیم کیا، بلکہ اس دعوے پر حسب ذیل دلائل بھی قائم کیے :-

(۱) ریاضتِ ذہنی اور داغ کی حرارتِ غریزی میں تناسب۔ جب ہم کوئی سخت ریاضت کرتے ہیں، تو داغ کی حرارتِ غریزی بہت بڑھ جاتی ہے اور جب ہمارا ذہن آرام لینے لگتا ہے، تو ٹھٹھ جاتی ہے۔

(۲) ریاضتِ ذہنی اور دلخ کے اجڑنے فاسدہ کے اخراج میں تناسب۔ ریاضتِ ذہنی کے بعد پیٹیاہ وغیرہ کے ذریعہ سے جو مادہ فاسدہ خارج

ہو کہے 'اُس میں بڑی مقدار ان چیزوں کی ہوتی ہے، جن سے مغز کی کثرت ہوتی ہے، مثلاً فاسفورس۔

(۳) قوتِ ذہنی اور دماغ کے دورانِ خون میں تناسب۔ دماغ میں دورانِ خون اگر اعتدال کے ساتھ جاری رہے، تو قوتِ ذہنی بھی صحیح حالت میں ہے، لیکن اگر اس میں افراط و تفریط ہو جاتی ہے تو انسان کے خواہش بھی مختل ہو جاتے ہیں۔ کبھی وہ ہوش ہو جاتا ہے، کبھی ہذیان کہنے لگتا ہے، وغیرہ

(۴) قوتِ ذہنی اور وزنِ تلافیقِ دماغ میں تناسب۔ مغز کا وزن اور اُس کی لمبائیاں (جنہیں اصطلاح میں تلافیق کہتے ہیں) جس شخص میں حسبِ زیادہ ہوتی ہیں، اُسی نسبت سے اُسکی قوتِ ذہنی بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ اور جتنی اُن میں کمی ہوتی ہے، اُسی قدر عقل و شعور میں پست ہوتا ہے۔

(۵) تجرباتِ جراحی۔ جب زیادہ قطعی الدلالتہ وہ تجربات۔ اعتبارات ہیں، جن سے یہ معلوم ہوا ہے، کہ اعمالِ جراحی کی وساطت سے جب دماغ کے بعض اجزاء نکال دیے جاتے ہیں تو انسان زندہ رہتا ہے، مگر اُسکے قوتِ ذہنی بالکل فنا ہو جاتا ہے۔

۶۔ خیال رہے، کہ ان شواہد میں ہر نگہ دماغ اور اُسکے ملازم واقعات کے درمیان ایسا تعلق مراد ہے، جو دماغ کے ساتھ مخصوص ہے، اور جس میں کوئی اور حصہ جسم شریک نہیں۔ مثلاً کسی اور عضو کے نکال ڈالنے سے یہ نہ ہوگا، کہ انسان زندہ رہے، مگر اُسکے قوتِ ذہنی فنا ہو جائیں۔ چوتھے مرتبہ دماغ کے نکال ڈالنے کے ساتھ مخصوص ہے۔

دماغ کے آلہ ذہن ہونے پر اور بھی متعدد شواہد موجود ہیں، مگر ہم یہاں انھیں دلائل پر اکتفا کرتے ہیں۔

دماغ، بجائے خود ایک مرکب و پیچیدہ عضو ہے، جو متعدد حصوں پر منقسم ہے۔ اور ہر حصہ علیحدہ علیحدہ اپنے مختلف فرائض انجام دیتا ہے۔ ان اجزاء کی مختصر تشریح مع ان کے اتعال کی ضروری تفصیل کے درج ذیل ہے :-

وزن اور جسامت نیز نفسیاتی اہمیت کے لحاظ سے، دماغ کا جزو اعظم مخ ہے۔ یہ جوت دماغ کے اگلے اور درمیانی حصوں میں رہتا ہے۔ اسکی شکل مبیضوی ہوتی ہے۔ اور اس کی سطح سامنے کی نسبت پیچھے کی طرف چوڑی اور تھک رہتی ہے۔ یہ طول میں دو نصف دائروں کی شکل میں منقسم رہتا ہے، جو اس کے دائیں بائیں ٹکڑے کہلاتے ہیں، اور ان کو ایک موٹی جھلی چاروں طرف سے ڈھکے رہتی ہے۔ مخ کی سطح ہموار نہیں ہوتی، بلکہ اس میں بہت سے نشیب و فراز پائے جاتے ہیں۔ ان بلند یوں کو اصطلاح میں تلافیق مخ کہتے ہیں۔ اس کے مغز کے بیرونی حصہ میں خاکستری رنگ کا مادہ ہوتا ہے، اور اندرونی میں سفید

تہ اس باب کے ساتھ ناظرین کو چاہیے کہ تشریح و عضویات کی کتابوں کو مزور پیش نظر رکھیں خصوصاً ان کتابوں کو جن میں دماغ اور عام نظام عصبی کی تصاویر درج ہیں۔ اردو میں اس طرح کے متعدد رسالے موجود ہیں، لیکن وہ عام اردو و اس پاک کے لیے شاید آسانی قابل فہم نہ ہوں۔ اس سلسلہ پر بحیثیت مجموعی شمس الاطباء ڈاکٹر غلام جیلانی (لاہور) کی "مخزن حکمت" ایک عمدہ کتاب ہے۔

زنگ کا۔ اعمالِ شعوری تا سترخ سے متعلق ہوتے ہیں۔ اور اس کے متعدد دلال  
ہیں۔ مثلاً

(۱) حیوانات پر عمل جراحی کر کے جب اُن کا رخ باہر نکال لیا جاتا ہے، تو گو وہ  
زندہ رہتے اور بدستور سانس لیتے اور کھاتے پینے رہتے ہیں، لیکن انکی  
زندگی مثل بیجان شین کے رہ جاتی ہے، اور وقت، ارادہ، احساس تمام  
علاماتِ حیاتِ شاعرہ اُن سے بالکل مفقود ہو جاتے ہیں۔

(۲) متمدن و شایستہ اقوام کے اشخاص کے مخ کا وزن بمقابلہ غیر متمدن و وحشی  
قبائل کے، اور اُن وحشی انسانوں کے مخ کا وزن بمقابلہ بندرون کے بہت  
زیادہ پایا جاتا ہے۔

(۳) انسان کے حصّہ مخ کو جب کسی چوڑے بیماری سے مددہ پہنچ جاتا ہے،  
تو اسکے قوائے ذہنی بالکل مردہ ہو جاتے ہیں۔

قوائے ذہنی کا خاص تعلق حسابت مخ سے اتنا نہیں، جتنا کہ تلافی مخ  
سے ہوتا ہے۔ چنانچہ شاہ میر عقلاے عصر کے داغ کا، جب انکی وفات کے  
بعد مائتہ کیا گیا تو معلوم ہوا کہ انکے مغز کی سطح پر نہایت کثرت سے بلندیاں  
تھیں۔ سبب ان اسکے جو لوگ احمق یا بخون ہوتے ہیں، اُن کے مغز میں ان کی  
تعداد بہت ہی کم ہوتی ہے۔

مخ سے متصل اور اس سے کسی قدر نیچے ہٹا ہوا کھوپڑی کے پچھلے حصہ میں

مغز کا جو جزو ہوتا ہے، منحنج یا چھوٹا دماغ کہلاتا ہے۔ یہ گدھی کی ہڈی کے جوت میں رہتا ہے، اور ایک تلی کے ذریعہ سے منحنج کھاتا رہتا ہے۔ اسکی ترکیب میں بھی باہر خاکستری اور اندر سفید مادہ شامل رہتا ہے۔ اسکی سطح پر بلندیاں نہیں ہوتیں، بلکہ آڑھی آڑھی شکلیں پڑی ہوتی ہیں۔ اسکا وزن کل دماغ کا تقریباً ۱/۲ ہوتا ہے۔

عورتوں کے منحنج کا وزن اُنکے منحنج کے تناسب سے، بقابلہ مردوں کے زیادہ ہوتا ہے۔ چنانچہ مردوں میں منحنج و منحنج کی نسبت ۱- اور ۱۷۷ کی، اور عورتوں میں ۱- اور ۸۷ کی ہوتی ہے۔ منحنج کا خاص عمل حرکاتِ ارادی میں نظم و ربط پیدا کرنا ہے۔ چنانچہ چلنے، دوڑنے، تیرنے، نہچنے، اور ورزش کرنے میں انسان جو منظم مرتب حرکات کرتا ہے، وہ تمام اسکی کے تابع ہیں۔ انسان کے دماغ سے چہصہ اگر نکال لیا جائے، تو اس کے جو اس و ذہن پر غالباً اثر نہ پڑے، لیکن چلنے و سہلے اُس کے پیروں کو لغزش ہوگی، اور کسی جسمانی حرکت میں ترتیب و تنظیم قائم نہ رہ سکے گی۔

اس سلسلہ میں یہ یاد رکھنا چاہیے کہ کوئی حرکت ارادی براہِ راست منحنج کے تابع نہیں ہوتی، بلکہ اسکی ابتدا ہمیشہ منحنج سے ہوتی ہے۔ مثلاً اگر ہم کسی کے ہاتھ کو لگانا چاہیں، تو اس فعل کی خواہش کی ابتدا منحنج سے ہوگی۔ لیکن اس کے بعد ایک خاص منحنج سے ہاتھ میں جنبش ہونا، گت دست اور انگلیوں کا تن جانا، ان کا بلند ہونا، پھر قوت کے ساتھ شخص مضروب کے چہرہ پر جا لگنا، وغیرہ ان سب حرکات کا

انتظام و ارتباط، منجج کا کام ہے۔

دماغ کے تیسرے حصہ کا اصطلاحی نام اسکی ساخت کی مناسبت سے  
**منجج مستطیل** ہے۔ اس کا طول پٹم اربح ہوتا ہے۔ یہ منجج سے نیچے واقع ہے،  
 اور دماغ کو حرام مغزے، جسکا ذکر آگے آتا ہے، ملاتا ہے۔ یہ اعصاب کا بہت بڑا  
 مرکز ہے۔ اسی لیے اسکا وجود بقائے حیات کے لیے لازمی ہے۔ یہ اگر نکال لیا  
 جائے یا اسے کوئی سخت عمدہ پونچ جائے، تو انسان ایک لمحہ نہیں زندہ رہ سکتا۔  
 اس کی ترکیب میں منجج و منجج کے برخلاف اندر کی جانب خاکستری اور باہر کی  
 طرف سفید مادہ ہوتا ہے۔ اس کے افعال کا بیان، حرام مغز کے ذیل میں آتا ہے۔  
 یہاں یہ بتا دینا کافی ہے، کہ حرکت قلب، منعم اور نفس سے متعلق اعمال قسری  
 اسی کے ماتحت ہیں۔

چوتھے حصہ دماغ کو، اسکی شکل کے لحاظ سے **جسرفرڈیوسٹ** یا **پل دماغ**  
 کہتے ہیں۔ یہ دماغ کے باقی حصوں کو باہم اور پھر انہیں حرام مغز سے ملاتا ہے۔  
 اسکے ریشے عموماً سفید رنگ کے ہوتے ہیں، جو خاکستری مادہ کے ساتھ مخلوط رہتے  
 ہیں۔ ان میں سے بعض جانبی (آڑے) ہوتے ہیں، اور بعض عمودی دکھڑے)۔  
 اس کے افعال نیز زیر تحقیقات ہیں۔

لہ "جسرفرڈیوسٹ" عربی میں "پل" کو کہتے ہیں۔ اور فرڈیوسٹ اس اطلاع

محقق کا نام ہے جس نے اسے دریافت کیا۔

ان چار کے علاوہ، تشریحی حیثیت سے دماغ کے اور حصے بھی ہیں۔ مگر وہ نفسیاتی حیثیت سے کوئی اہمیت نہیں رکھتے۔ اس لیے ان کا ذکر قلم انداز کیا جاتا ہے۔ دماغ کی ہیئت مجموعی سے متعلق مندرجہ ذیل معلومات غالباً مزید دلچسپی کا باعث ہوں۔

مغز کا پورا رقبہ تہ بہ تہ تین غلافوں سے ڈھکا رہتا ہے۔ سب سے اوپر والا غلاف جو دبیر و سخت ہوتا ہے، غشائے صلب کہلاتا ہے۔ یہ غلاف کھوپڑی کی ہڈیوں کی اندرونی سطح کو استر کرتا ہے، اور گدھی کی ہڈی کے سوراخ کے برابر شخاع کے بالائی غلاف سے ملا رہتا ہے، اس پردہ کی ایک شاخ بڑے دماغ (یعنی مخ) کے دو نیشنل گروہوں کے درمیان رہتی ہے، اور ایک شاخ چھوٹے دماغ (یعنی منج) کے ہر دو حصوں کے درمیان، اور ایک شاخ بڑے اور چھوٹے دماغ کے درمیان۔ دوسرا غلاف جسکو غشائے عنكبوتیہ کہتے ہیں، نازک اور کمرہ کی جالے کی طرح ہوتا ہے۔ یہ پردہ دماغ کے اوپر کی طرف پتلا اور شفاف لیکن دماغ کے پندے پر موٹا اور دھندلا ہوجاتا ہے۔ اس پردہ اور اس کے نیچے والے پردے کے درمیان دو مقامات پر کچھ خاصہ ہوتا ہے، جسکو درمیان ایک شفاف رقیق رطوبت بھری رہتی ہے، جو دماغ کو رگڑ اور صدمہ سے محفوظ رکھتی ہے۔ دماغ کا تیسرا غلاف، جسکو غشائے لیٹن کہتے ہیں، دماغ کے نشیب و فراز کو استر کرتا ہے۔ چونکہ اس میں خون کی رگوں کا جال ہوتا ہے،

جس سے دماغ کی پرورش ہوتی ہے، اس لیے اسکو اُم الدماغ بھی کہتے ہیں۔  
 انسانی دماغ کا نشوونما چالیس سال کی عمر میں تکمیل کو پہنچ جاتا ہے۔ جس کے  
 بعد، بعض علمائے عضویات کی رائے ہے کہ اسکے وزن میں انخراط ہونے لگتا ہے۔  
 ثباتِ عقل کی حالت میں اتنی بھنی و مانخوں کا وزن کیا گیا، ان میں مرد کے  
 سب سے بھاری دماغ کا وزن ۷۰۰۹ گرام اور سب سے ہلکے کا ۳۴۲ گرام۔ اونس  
 ثابت ہوا۔ بحساب اوسط مرد کے دماغ کا وزن  $\frac{1}{2}$  ۱۰۲۹ اونس ہے۔ عورت کا  
 سب سے بھاری دماغ اتنی  $\frac{1}{2}$  ۹۱۱ اونس، اور سب سے ہلکا ۳۱۱ اونس نکلا ہے۔  
 بحساب اوسط عورت کے دماغ کا وزن ۴۴۲ اونس ہے۔

دماغ کا یہ کسی قدر تفصیلی بیان یہاں اس حقیقت سے کیا گیا، کہ وہ ایک  
 آلہ ذہنی ہے۔ لیکن مزید غور کے بعد معلوم ہوگا کہ گو دماغ نفس کا ایک اہم آلہ ہے،  
 تاہم نفس و جسم کے ارتباط کا انحصار محض اسی کے اوپر نہیں، بلکہ اسی بہت سی  
 کیفیات نفسی ہیں، جنہیں دماغ سے کوئی سروکار نہیں۔ بجلی کی چمک سے اضطراراً  
 آنکھ کا جھپک جانا، باؤل کی سخت گرج سننے ہی و فتنہ چوڑک پڑنا، شدتِ غیظ  
 میں منہ سے بے اختیار کھٹ نکل آنا، صد ہا ایسے تئیرات و کیفیات ہیں، جو ہم پر  
 روزگاری ہوتے رہتے ہیں، لیکن ان میں سے ایک شے بھی نہیں، جو مخ یا  
 مخخ کی محکوم ہو۔ اس لیے ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ اس قسم کے

لے "مخزنِ حکمت" مرتبہ شمس الماہی و ڈاکٹر غلام جیلانی، ص ۳۳، جنیر خفیت۔

تغیرات جسمانی اور اُنکے متلازم کیفیاتِ نفسی کے درمیان آئہ ارتباط کیا ہے؟ پھر یہ سوال بھی قابلِ لحاظ ہے کہ دماغ کی فعلیت سارے جسم پر کیونکر محیط ہے؟ وہ تو کاسٹہ سر کے اندر بند ہے۔ پس جب ہم کسی دوسرے عضو، مثلاً ہاتھ کو حرکت دینے کا قصد کرتے ہیں، تو دماغ کا اثر وہاں تک کیونکر پہنچتا ہے؟ ان سوالات کا جواب دینا، نخاع اور اعصاب کے وظائف کو بیان کرنا ہے؟

**نخاع** - نخاع جس حصہ جسم کا نام ہے، اُسے عرف عام میں حرام مغز کہتے ہیں۔ یہ ریڑھ کے مضبوط استخوانی غلاف میں بند رہتا ہے اور کاسٹہ سر کے حصہ سفلی سے لیکر پشت گاہ تک پھیلا رہتا ہے، پورا نشوونما پانے پر اس کا اوسط وزن تقریباً  $\frac{1}{16}$  آؤنس، اور طول ۱۷-۱۸-۱۹ انچ ہوتا ہے۔ اسکے اوپر بھی مہلی کے وہی مین غلاف چڑھے ہوتے ہیں، جنکا ذکر داغ کے ذیل میں ہو چکا ہے۔ اس کی ترکیب زیادہ تر سفید مادہ سے ہوتی ہے، جسکے اندر خاکی مادہ بھی رہتا ہے۔ گردن کے بلائی حصہ میں پونچ کر نخاع کسی قدر چوڑا ہو جاتا ہے، اور یہاں اس کا نام نخاع مستطیل پڑ جاتا ہے۔ نخاع اور نخاع مستطیل کے وظائف طبعی حسب ذیل ہیں:-

(۱) اعصاب اور دماغ کے درمیان رابطہ کا کام دینا۔ یعنی اعصاب جو تاثیرات خارج سے دماغ کو پہنچاتے ہیں، یا داغ سے جو تحریکات خارج تک لے جاتے ہیں، وہ سب نخاع اور نخاع مستطیل کی وساطت سے

آتے جاتے ہیں۔

(۲) افعال غیر اختیاری کے مصادر کا کام دینا۔ افعال غیر اختیاری جو ہمارے مجموعہ افعال کا جزو اعظم ہوتے ہیں، دو قسم کے ہیں۔ ایک وہ جنکے ارتکاب کا ہم کوئی قصد و ارادہ نہیں کرتے، تاہم اُنکے وقوع کو ہم محسوس کرتے رہتے ہیں، یہ افعال غیر ارادی ہوتے ہیں، لیکن غیر شعوری نہیں۔ مثلاً سانس لینا، چھینک آنا، چونک پڑنا، وغیرہ۔ ان کو افعال نظر ارادی کہتے ہیں۔ دوسری قسم کے وہ افعال ہیں، جو نہ صرف ہمارے ارادہ میں نہیں آتے، بلکہ ہمارے شعور میں بھی نہیں آتے۔ مثلاً دوران خون یا مضمغ غذا سے متعلق تمام اندرونی حرکات۔ یہ افعال، افعال قسری کہلاتے ہیں۔ یہ ہر دو قسم کے غیر اختیاری اعمال و ماغ کے محکوم نہیں ہوتے، بلکہ ان کا صدور تمام تر نخاع و نخاع مستطیل کی اتھتی میں ہوتا ہے۔ افعال غیر اختیاری مندرجہ ذیل خصوصیت کے ساتھ اہم ہیں :-

(الف) متعلق تنفس۔ اس کے تحت میں سانس لینے، چھینکنے اور

کھانسنے کے حرکات عضلی شامل ہیں۔

(ب) متعلق مضمغ۔ یہ سدہ، جگر، لبلبہ، اسما، وغیرہ کی حرکات عضلی بہ یشتل ہے۔

(ج) متعلق بہ دوران خون۔ اسکے تحت میں شرابین اور ویدوں کی

حرکات اور ضربات قلب داخل ہیں۔

(د) متعلق بہ جو اس ظاہری کی وساطت سے انجام پاتے ہیں۔ مثلاً کسی تیز روشنی سے پلاک کا خود بخود جھپک جانا، یا کسی شے کو ہاتھ پر و نعتہ رنگتے ہوئے محسوس کر کے ہاتھ کا بیانتہ کھینچ لینا۔

(۳) متعلق بہ تمدد و عضلات۔ اس عنوان سے تمدد یا کشیدگی کی وہ تمام کیفیت مراد ہے، جو یہ تفاوتِ مراتب تمام عضلاتِ جسم میں زندگی بھر موجود رہتی ہے۔ کسی سوتے ہوئے شخص کی وضع جسمی میں کوئی تغیر کرنا چاہو تو کچھ نہ کچھ مزاحمت اس کی طرف سے ضرور ہوگی۔ یہی تمدد و عضلات کی ایک مثال ہے۔ یہ تمدد ایک شجاعی فعل ہے۔

اعصاب۔ - سفید رنگ کے نہایت باریک دھاگے یا تار ہوتے ہیں، جو مراکزِ عصبی سے نکل کر جسم کے ہر حصہ میں پھیلے ہوئے ہیں۔ بعض اعصاب کے مراکز مراکز یا مخارج داغ میں ہوتے ہیں، اس لیے انہیں اعصاب داغی کہتے ہیں۔ اور بعض کے شجاع میں ہوتے ہیں۔ اس لیے وہ اعصاب شجاعی کہلاتے ہیں۔ یہ آخر الذکر اعصاب ریڑھ کے ٹھوکے سے دائیں بائیں دونوں طرف سے نکلتے ہیں۔ اعصاب کی ترکیب ایک خاص قسم کے مادہ سے ہوتی ہے، جسے مادہ عصبی کہتے ہیں۔ یہی مادہ ہے، جس سے داغ و شجاع کا مغز بنا ہے۔ اس مادہ کے ڈورنگ ہوتے ہیں

سفید اور خاکستری۔ سفید مادہ سے صرف عصبی ریشے بنے ہیں، اور خاکستری مادہ سے ریشے اور ذرات عصبی (یا خلیا) دونوں۔ خوردبینی معائنہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مادہ عصبی تمام تر ان ہی دو قسم کے اجسام یعنی ریشہ اور ذرات پر مشتمل ہے۔ یہ ریشے اس قدر باریک ہوتے ہیں کہ انکی وبازت  $\frac{1}{1000}$  و  $\frac{1}{3000}$  انچ  $\frac{1}{1000000}$  انچ تک ہوتی ہے۔ گویا ایک انچ دبیز عصبی مادہ میں اوسطاً ایک کورس سے لیکر دس کورس تک اعصاب ہوتے ہیں۔ ذرات جو مدور شکل کے ہوتے ہیں نسبتاً زیادہ جسامت رکھتے ہیں۔ یعنی انکی وبازت  $\frac{1}{100}$  سے لیکر  $\frac{1}{1000000}$  انچ تک ہوتی ہے۔ گویا ایک انچ عصبی مادہ میں اوسطاً چار لاکھ ذرات ہوتے ہیں۔ یہ ذرات، دماغ یا نخاع کے اندر واقع ہوتے ہیں، اور اعصاب انہیں سے نکل کر سارے جسم کے اطراف و جوانب میں دوڑتے ہیں۔ اسی لحاظ سے انکو مراکز عصبی بھی کہتے ہیں۔

ۛ لحاظ نفیلت بھی اعصاب کی دو قسمیں ہیں

(۱) اعصاب حسیہ

(۲) اعصاب محرکہ

اعصاب حسیہ وہ ہیں جو ہر حصہ جسم کے تاثر و انفعال کی اطلاع یا اطراف و جوانب سے تاثرات مراکز عصبی تک لیجاتے ہیں۔ اعصاب محرکہ وہ ہیں جو مراکز عصبی کے احکام کی مطابقت میں عضلات جسم کو حرکت دیتے ہیں اور مرکز

تحرکیات کو اطراف و جوانب تک لاتے ہیں۔ اعصاب کی فعلیت کا طریقہ یہ ہے، کہ موثرات خارجی، (جنکا اصطلاحی نام ہیجات ہے) کے اثر سے اعصاب حسیہ میں ایک ارتعاش یا تہج پیدا ہو جاتا ہے؛ بالکل اسی طرح کہ جیسے تار کے ایک سرے کو ہلانے یا صدمہ پہنچانے سے سارے تار میں ارتعاش پیدا ہو جاتا ہے۔ اور جب یہ تہج جا کر حصہ مرکزی یعنی دماغ یا نخاع سے ٹکراتا ہے، تو وہاں فوراً اُس ذرا بہ کے مقابلہ میں عمل برآمد شروع ہو جاتا ہے؛ یعنی خارج کے تہج اثری کی مطابقت میں (جسکے حامل اعصاب حسیہ ہوتے ہیں) بطور ردِ عمل لے کے، دماغ یا نخاع میں تہج تحرکی پیدا ہو جاتا ہے۔ اور اعصاب محرکہ اسی تحرک کو مرکزِ عصبی سے خارج تک لاتے ہیں۔ اس نفسی واقعہ کی تشریح چند مثالوں سے ہوگی:-

ہم کمرے میں بیٹھے ہوئے لکھ رہے تھے، کہ زور کا مینہ برسنے لگا۔ اس تغیرِ ماحول کے باعث سرد ہوا کا ایک جھونکا ہماری جلد سے ٹکرایا۔ یہ مہج تھا۔ فوراً ہی اُن اعصاب حسیہ میں جنکا تعلق لمس سے ہے، اور جنکے سرے ہماری جلد میں منتہی ہوئے ہیں، ارتعاش پیدا ہوا۔ اور جوں ہی یہ تہج جا کر دماغ میں پہنچا، وہاں عصبی کیفیت ایک نفسی کیفیت میں تبدیل ہو گئی، جسے ہم سردی کا محسوس لے ردِ عمل اُس فعلِ ثانی کو کہتے ہیں، جو کسی فعلِ اول کے صدور پر بطور اس کے جواب کے از خود صادر ہو۔ مثلاً ہم رپڑ کا گنیدہ دوار پر بیٹھتے ہیں، یہ ایک فعلِ ہوا۔ گنیدہ اُجھیل کر پھر ہماری جانب واپس آتے ہیں، یہ عملِ اول کا ردِ عمل ہوا۔

ہونا کہتے ہیں۔ اب ہمارے اعصاب محرکہ کو حرکت ہونی اور ہم نے اٹھ کر دوڑنا بند کر دیا۔ اس مثال میں اعصابِ حسیہ و محرکہ کے فرائض علی الترتیب ظاہر ہیں۔ ہم ایک تاریک کمرہ میں لیٹے ہوئے تھے، کہ دفعۃً ایک شخص نہایت بزرگوشنی

کا لپ لیے ہوئے داخل ہوا۔ اُس پر نظر پڑتے ہی ہمارے اعصابِ حسیہ بصری تہیج ہوئے، فوراً ہی حصہ مرکزی متاثر ہوا اور اُس کے ساتھ ہی پتیلی کے اعصابِ محرکہ کو جنبش ہوئی، جنھوں نے ہمارے پوٹے بند کر دیے، جسے ہم اٹھ جھپک جانا کہتے ہیں۔ اس مثال سے بھی اعصابِ حسیہ و محرکہ کے فرائض ملحدہ علیحدہ، بخوبی واضح ہوتے ہیں۔

ہم نے کھانا کھایا، غذا سمدہ میں پہنچی۔ اب جلد سمدی کے اعصابِ حسیہ میں توج پیدا ہوا، جو ستماخ تک پہنچا، اور وہاں سے اعصابِ محرکہ نے سمدہ، جگر، بلبہ، اتر پیوں وغیرہ میں وہ تمام حرکات پیدا کر دیں جنکا مجموعہ عمل ہضم کہلاتا ہے۔ یہ کارروائی بھی ایک عصبی فعل تھا، جو افعالِ حسیہ و محرکہ کی شرکت سے انجام پایا۔

ان مثالوں میں قدر مشترک یہ ہے کہ انسان جن جن چیزوں سے متاثر ہوتا ہے، ان کا مواد و ماخ کو پہنچانا اعصابِ حسیہ کا کام ہے، اور جن جن چیزوں پر موثر ہوتا ہے، انکو و ماخ کی دسترس میں لانا اعصابِ محرکہ کا وظیفہ طبعی ہے۔ گویا انسان کی حیات انفعالی کا انحصار اعصابِ حسیہ پر ہے۔ اور حیات فاعلی کا مدار اعصابِ محرکہ پر۔ اس سے یہ بھی معلوم ہوا ہوگا کہ انسان بقا، حیات

کے لیے اعصاب کا کس ورجہ محتاج ہے۔ اگر اعصاب نہ ہوں تو ایک حصہ جسم کو دوسرے کی مطلق خبر نہ ہو۔ اور اسوقت ہم اپنے مختلف اعضاء کے درمیان جو کچھ ارتباط پا رہے ہیں، وہ تا مگر نظامِ عصبی کے وجود کا نتیجہ ہے۔

جب عام گفتگو میں یہ کہتے ہیں، کہ فلان عضو میں درد ہے، تو واقعہ کی رو سے ایسے موقع پر یہ ہوتا ہے، کہ پہلے وہ عضو کسی درد آفریں مہج سے متاثر ہوتا ہے، لیکن ابھی یہ تاثر محض ایک مادی صورت، یعنی ارتعاش ہی کہتا ہے۔ دوسرا نتیجہ یہ ہے، کہ یہ تیج اعصابِ حسیہ کی وساطت سے منتقل ہو کر دماغ تک پہنچتا ہے، اور یہاں پہنچنے ہی انسان درد محسوس کرنے لگتا ہے۔ گویا، ترتیبات جو بیک دماغ سے باہر ہوتے ہیں، ایک عصبی، مادی، یا جسمانی حیثیت رکھتے ہیں، لیکن دماغ میں داخل ہونے کے بعد وہی

---

لے مصنف کے ایک اور مضمون کا اقتباس :-

” اعضاء و قواسم میں جو شے سب سے زیادہ افضل و اعظم اور انیس الرودساؤ کا درجہ رکھتی ہے، وہ کوئی واحد عضو نہیں، بلکہ ایک نظامِ اعصاب ہے، جسکا اصطلاحی نام نظامِ عصبی ہے۔ اور جسکے اوپر حیاتِ انسانی کا تا مگر انحصار ہے۔ نظامِ عصبی کا خاص کام جسمِ انسانی کے مختلف اعضاء و قواسم کے درمیان نظم و تناسب پیدا کرنا اور انکو باہم مربوط کرنا ہے۔ نظامِ عصبی کے بنبر انسان کی مثال اس مکان کی سی ہے، جسکے بے نیٹے، چونا، ٹیٹی، لکڑی، غرض سارے سالہ کا بے افراط ڈھیر لگا ہے، لیکن کوئی سمار یا کارگر نہیں، جو ان چیزوں کو ایک خاص اسلوب پر ترتیب دے۔ ایسی حالت میں ظاہر ہے کہ مکان کبھی تعمیر نہ ہو سکے گا۔ (باقی برصغیر آئندہ)

وہی نتیجہ ایک نفسی، شعوری، یا ذہنی کیفیت میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ پیام  
تجربات و اختبارات سے ثابت ہو چکا ہے کہ جب کسی عضلہ کے اعصاب حسیہ کو  
مرکز عصبی سے الگ کر لیا جاتا ہے، تو خواہ اس عضلہ کو کتنے ہی پُر اذیت حالات  
کے در بیان رکھا جائے، مگر انسان کو اس سے مطلق تکلیف نہیں محسوس ہوتی، جس کے  
یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ

(۱) درود راحت، حظ و کرب، لذت و الم کا اصل محل: مستقر نظام عصبی کا مرکزی  
حصہ ہے، اور

(۲) اس مرکزی حصہ تک یہ تمام اطلاعات اعصاب حسیہ کے واسطے پہنچتی ہیں  
۔ رفتار تہیج، گوبرتی، و کی طرح نہایت سیرج ایسے، تاہم مرکز عصبی تک اس کے

بقیہ ماشیہ صغیر گزشتہ) یہی حال جسم انسانی کا ہے۔ فرض کر دو کہ گوشت، پوست، خون، دہن، ان کو جو ڈر کر  
ہنے انسان کی عبورت قائم بھی کر دی، لیکن اگر نظام عصبی نہیں، گو قلب و شراہین موجود ہیں، لیکن  
دوران خون ایک لمحہ کے لیے بھی جاری نہیں رہ سکتا۔ پھیپھڑے موجود ہیں اور ڈھانچ کو تازہ ہوا میں  
کھڑا بھی کر دیا گیا، مگر تنفس ایک سکنڈ کے واسطے بھی ممکن نہیں۔ مدہ صبح و ساطم ہے اور مدہ کے اندر  
غذایہ کسی آلہ کی مدد سے ہونچا دی گئی ہے، لیکن اعمال منضم سے مددوری محض ہے، عضلات  
سب کے سب سوئے و ہیں، مگر جس وضع پر ہم نے ڈھانچ کو کھڑا کر دیا ہے، اس سے ایک سربو  
حرکت کی قدرت نہیں۔ فرض نظام عصبی اگر موجود نہیں، تو انسان انسان ہی نہیں۔

(سادی فلسفہ - جلد اول)

پونچنے میں کچھ نہ کچھ وقفہ بہر حال ہوتا ہے۔ اس وقفہ کی قطعی تعیین کے بارے میں اختلاف ہے، لیکن اکثر اساتذہٴ عضویات کا اسپر اتفاق ہے کہ انسان میں تیج عصبی کی شرح رفتار تقریباً سو فٹ فی سکنڈ ہے۔ اور یہ شرح رفتار اعضاءِ حسیہ و محرکہ میں یکساں ہے، یعنی کوئی ایک دوسرے کے مقابلہ میں تیز تر یاست رفتار نہیں۔

یہ ابھی گزر چکا ہے، کہ اعصاب اپنے مراکز کی مقامیت کے لحاظ سے دو قسم کے ہیں :- داغی اور نخاعی۔ اعصابِ داغی شمار میں بارہ جوڑ ہیں، جو سر، گردن، اور چہرہ میں پھیلے ہوئے ہیں، ان میں سے ایک، سمدہ تک بھی آیا ہے۔ انسان کو سماعت، بصارت، شہم، و ذائقہ کے تمام احساسات کا علم انہیں کے واسطے سے ہوتا ہے، اس علمِ محصلہ کی مطابقت میں اُس سے حرکات کا صدور بھی ہوتا ہے۔ اعصابِ نخاعی کی تعداد کتنی جوڑ ہے۔ یہ گردن، کمر، سینہ، پشت، و نشستگاہ میں پھیلے ہوئے ہیں، اور ان اعضاء سے تعلق ہر قسم کی حس و حرکت کا کام اُنکے سپرد ہے۔ اس بیان کا یہ نشانہ نہیں کہ کُل اعصاب کی تعداد تیناں ہے جوڑ ہوتی ہے، یہ صرف خاص خاص اعصابِ اساسی کی تعداد ہے، انکے ناموں کا ہوتا بھی انکے متعلقہ اعضاء کے ساتھ کر دیا گیا ہے۔ مثلاً آنکھ کا عصب، یا عصبِ بصری، کان کا عصب، یا عصبِ سمعی، وغیرہ۔ یہ اعصاب و رخت کی چند بڑی بڑی شاخوں کی طرح ہیں، اور جسم کا کوئی حصہ ایسا نہیں ہے جس میں انہوں نے جال نہ بنالیا ہو۔

ہی وجہ ہے کہ ہم جسم کے ہر حصہ کو حرکت دے سکتے ہیں، اور خفیف سے خفیف حس کو محسوس کر سکتے ہیں۔

یہاں تک جو بیان ہوا، اُس کا خلاصہ چند لفظوں میں یہ ہے :- جسم و مادہ، اور ذہن و شعور، یہ دو بالکل علیحدہ و تباہن چیزیں ہیں۔ نظامِ عصبی ان دو مختلف عالموں کے درمیان رابطہ یا واسطہ کا کام دیتا ہے۔ وہ گویا خود ایک آدمی شے ہے، لیکن ہر طرح کا شعور و احساس اسی کے واسطہ سے ہوتا ہے۔ اس لیے اُسے نفس کا مستقر قرار دیا جاتا ہے۔ نظامِ عصبی اجزائے ذیل پر مشتمل ہے :-

(الف) نظامِ عصبی مرکزی، جو مجموعہ ہے (۱) دماغ اور (۲) نخاع کا۔

(ب) نظامِ عصبی محیطی، جو مجموعہ ہے (۱) اعصابِ سیہ اور (۲) اعصابِ محرکہ کا۔

تہجیات کو قبول کرنا اور اُن پر نکتہ لگانا، نظامِ عصبی مرکزی کا کام ہے۔ مگر یہ طریق کار شرط ہے، انسان کی صحت پر۔ مرض کی حالت میں نظامِ مرکزی میں خود تہجی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے، یعنی وہ مادہ بجائے خارج سے تہجیات قبول کرنے کے خود اُنہیں خلق کرنے لگتا ہے۔ سرسام، خوابِ بیامنی، جنون وغیرہ میں جو خیالی صورتیں مرضی کو نظر آنے لگتی ہیں، وہ اسی کا نتیجہ ہیں۔

نظامِ عصبی کے تابع و ماتحت ایک اور نظام بھی ہے، جسے نظامِ تائیدی سے موسوم کرتے ہیں۔ اسکے اعضاء بھی نخاع کے دونوں پہلوؤں سے نکل کر قلبِ سہ، وغیرہ مختلف اعضاء تک گئے ہوئے ہیں، اور اُن کے افعال کو اپنے قابو میں رکھنے

لیکن اس نظام کی فعلیت کا اثر تاثر جسمانی ہی ہوتا ہے۔ نفس دشواری سے اپنے جذبات تعلق نہیں ہے۔ اس لیے اسکی تفصیل سے قطع نظر کی جاتی ہے۔

نظام عصبی اپنے افعال کو صحت و خوبی کے ساتھ اسی حالت میں انجام دیکتا ہے۔ جب اُس میں عصبی قوت کا کافی ذخیرہ موجود ہو۔ اور عصبی قوت کا انحصار و چیزوں پر ہے۔ ایک خون کے صالح ہونے پر دوسرے اس امر پر کہ اعصاب پر بہت زیادہ بار نہ پڑنے پائے، اور انھیں سکون و راحت کا موقع بھی ملتا رہے۔ پس جو لوگ نظام عصبی سے پورا کام لینا چاہتے ہیں، اُن کے لیے تازہ ہوا اور سادہ مفید غذا کا استعمال لازمی ہے، تاکہ خون صالح پیدا ہوتا رہے، نیز ایسے تمام مشاغل سے احتراز جو اعصاب پر بہت زیادہ بار ڈالتے ہیں۔ مثلاً شراب پینا، رات میں زیادہ دیر تک جاگتے رہنا، اپنی قوت سے بڑھ کر جسمانی یا ذہنی مشقت کرنا، مشاغلِ عیش و عشرت میں غرق رہنا، و قس علیٰ ہذا۔

## باب (۳)

### مفردات جذبات: لذت و الم

قانون ارتقاء کی سب سے اہم دفعہ، انتخاب طبعی اور تیز اہم فی اہیات کا سلسلہ ہے۔ جذب و دفع، ایجاب و سلب، کون و فساد، خیر و شر، مد و جزر، نور و ظلمت، خرق و التیام، اجتماع و انتشار، ان سب کی متضاد قوتیں ہر لحظہ و ہر آن اپنا عمل کیا کرتی ہیں، بلکہ سچ یہ ہے کہ کائنات نام ہی اسی تراجم و کشاکش کا ہے۔ اس مادی دنیا کی حقیقت اس سے کچھ زائد نہیں، کہ وہ ایک ایٹم ہے، جس پر فنا و بقا کے متناقض الخواص پتلے ہر وقت اکیٹ کر رہے ہیں۔ جس وقت تک کسی شے میں اجتماع، ایجاب، کون، و التیام کے عناصر کا تہ زبردست ہے، ہم کہتے اور سمجھتے ہیں کہ وہ شے زندہ ہے، یا اسکی ہستی قائم ہے؛ اور جہاں اس میں انتشار، سلب، خرق، و فساد کے عناصر نے غلبہ حاصل کیا، ہماری اصطلاح میں وہ شے فنا یا مردہ ہو جاتی ہے۔ پس کسی مخلوق کے زندہ رہنے کے معنی ہیں، کہ وہ اپنے

اندر اپنے ماحول کے مقابلہ میں، ایسی استعداد موجود رکھتی ہے، جسکے باعث اسکے موثراتِ حیات افزا کا پلہ بہ نسبت عواملِ مملکہ کے بھاری ہے۔ اور جس مخلوق میں یہ استعداد جتنی زیادہ موجود ہوگی، اُسی نسبت سے وہ بہتر اور زیادہ مدت تک زندگی بسر کر سکے گی۔ یہ قانون، عالمِ موجودات کے ذرہ ذرہ پر محیط ہے۔ جسکی پابندی سے انسانِ مستثنیٰ نہیں۔ اگر اُسے زندہ رہنا ہے، تو ضرور ہے، کہ اس میں اُن تاثرات کا حصہ، جو حیات کو قائم رکھنے والے ایسی قوتوں کو بیڑھا نیوالے اور جسم و نفس کو؛ لیدگی پہنچانے والے ہیں، بہ نسبت اُن تاثرات کے زیادہ ہو، جو اُسکی قوت کو گھٹانے والے، اُسکے قوے کو کمزور و ناتوان بنانے والے، اور اُسے موت کی طرف لیجانے والے ہوتے ہیں، اور جہاں تک اُس کی سعی و انتخاب کو دخل ہے، وہ ہمیشہ آخر الذکر نوعیت کے تاثرات کے مقابلہ میں اول الذکر نوعیت کے تاثرات کو اختیار کرے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ انسان کے پاس ان تقصین کے درمیان امتیاز کرنے کا ذریعہ کیا ہے؟ کیا شے ہے، جس کی بنا پر وہ فضیلہ کر سکتا ہے، کہ فلاں اعمالِ مہیا ت حیات کے حق میں مفید ہوں گے۔ اور فلاں مضر؟ اگر کہا جائے، کہ تجربہ و آرائش، تو اس جواب کا ناکافی ہونا ظاہر ہے۔ اگر ہرزہ ہر کے ہلکے سمجھنے کے لیے اُس کا ذاتی تجربہ کرنا ہی ضروری ہو، تو قبل اس کے کہ اُن تجربہ سے فائدہ ہو، دورانِ تجربہ ہی میں اُسکا کام تمام ہو جائے گا۔ اس لیے فطرت نے خود نفسِ انسانی میں ایک ایسی قوت

و دیت کر رکھی ہے، جبکہ باعث وہ فی الفور مضر کو مفید سے، اور زہر بلا ہل کو  
 آسجیات سے تمیز کر سکتا ہے، یہ وہ شے ہے جسے حیاتِ نفسی میں ہم احساس  
 لذت و الم سے تیسر کرتے ہیں، یعنی جو اشیاء ہمیں خوش ذائقہ معلوم ہوتی ہیں، جن  
 چیزیں خوشبودار ہوتی ہیں، جن آوازوں کا سنا خوشگوار معلوم ہوتا ہے، جن نظاروں  
 کا دیکھنا مرغوب ہوتا ہے، جن چیزوں کے سس کرنے میں لذت محسوس ہوتی ہے  
 عرض جو چیزیں کسی حیثیت سے بھی ہم میں لذت، مسرت، انبساط و حظ کا احساس  
 پیدا کرتی ہیں، وہ عموماً وہی ہوتی ہیں، جو ہمارے قیامِ حیات کے حق میں مفید  
 ہوتی ہیں۔ اسی طرح جو ماکولات و مشروبات ہیں، ہر ذائقہ معلوم ہوتے ہیں، جو  
 آوازیں کرخت ہوتی ہیں، جن چیزوں میں بو ہوتی ہے، جن نظاروں سے آنکھ  
 میں خشکی یا خیرگی محسوس ہوتی ہے، جن چیزوں کو سس کرنا ناگوار گزارنا ہے، غرض  
 جو چیزیں ہم میں کسی حیثیت سے بھی درد، کرب، اذیت، و انقباض کا احساس  
 پیدا کرتی ہیں، وہ اکثر و بیشتر وہی ہوتی ہیں، جو صحتِ انسانی کو نقصان پہنچانے  
 والی، اسکے شیرازہ حیات کو متفرق کرنے والی، اور اسکے لیے مودی الی القنا  
 ہوتی ہیں۔ اور چونکہ یہ بھی انسان کی جبلت میں داخل ہے، کہ وہ انھیں افعال کو  
 اختیار کرتا ہے، جن سے اُسے حظ حاصل ہوتا ہے، یا حصولِ حظ کی توقع رہتی ہے  
 اس لیے فطرت نے ہمارے اندر احساسِ لذت و الم و دیت کر کے یہاں لپوٹا ہل  
 اعتماد و دلیل راہ کی سپردگی میں دیدیا ہے، جو قدم قدم پر ہمیں مضرت کی راہ

سے تھردار اور منفعت کی راہ کی طرف مستعد کرتا رہتا ہے، اور جسکی رہبری میں ہم خیر و  
خطر کا میا بی و کامرانی کے ساتھ منازلِ حیات طے کر سکتے ہیں۔

لیکن یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ مختلف چیزوں کے متعلق احساسات ہمارے نفس میں  
ہمیشہ سے از خود ایک وضع پر قائم ہیں، بلکہ ان احساسات کا سبب اصلی و حقیقت  
تجربہ ہے، گو وہ تجربہ، تجربہ، تجربہ افراد نہیں، بلکہ تجربہ توارث ہے۔ اور اس سلسلہ کا اصل  
قانون توارث میں ملتا ہے۔ قانون توارث کا نشا یہ ہے، کہ خصائصِ جسمانی کی طرح  
اسلاف کے خصائصِ نفسی بھی اسلاف میں وراثتاً منتقل ہوتے ہیں، اور جن خصائص  
کو چند پشتیں علی الاطلاق اختیار کرتی رہتی ہیں، وہ آگے چل کر نئی نسل کے افراد میں  
مستقل طور پر جڑ پکڑ لیتی ہیں، اور اسی طرح اسکے بالمقابل جن خصائص کو علی الاطلاق  
چند نسلیں ترک کرتی رہتی ہیں، وہ ان سے بالکل فنا ہو جاتی ہیں۔ اس قانون کی  
رہنمائی میں سلسلہ احساس کی تشریح یوں ہو سکتی ہے، کہ جن چیزوں کو ہمارے  
اسلاف نے آج سے لاکھوں سال پیشتر اپنے لیے نقصان رساں پایا تھا ان سے  
اجتناب کرنے لگے، اور انکی طرف سے انکے دل میں ناپسند منگی و نفرت کی کیفیت پیدا ہوتی  
گئی، جس پر بعد کی نسلیں بھی عملدرآمد کرتی رہیں، یہاں تک کہ ہوتے ہوئے آج  
ان چیزوں کا نظارہ یا محض تصور ہی ہمارے لیے موجبِ الم ہے۔ اسی طرح جن

سلسلہ مگر اسکے لیے ایک ضروری شرط یہ ہے، کہ قوتِ احساس اپنی اصلی اوطبی حالت میں ہو، مریض و  
غیر صبی حالت میں نہ ہو، یہ وہی شرط ہے جسے اصطلاح کی اصطلاح میں غفلتِ سلیم سے تعبیر کرتے ہیں۔

چیزوں کو اُنکے نفع کی بنا پر ہمارے اسلاف پستہ پشت سے اختیار کرتے رہے ہیں، اُنکی جانب رغبت اور اُنکی پسندیدگی ہمارے نظامِ عصبی میں ایسے گہرے طور پر نقش ہو گئی ہے، کہ ہمیں اُن کے نظارہ یا تصور ہی میں آج لطف و انبساط محسوس ہوتا ہے۔

نظریۃً بالاکلی تاہم ہماری روزانہ زندگی میں اکثر حقیقت سے ہوتی رہتی ہے۔ اتنی بات ہر شخص اپنے ذاتی تجربہ سے کہہ سکتا ہے، کہ زیادہ بد ذائقہ و بد بوہ چیزوں سے استفراغ ہو جاتا ہے، اور اس کے برخلاف جو غذا جتنی زیادہ رغبت سے کھائی جاتی ہے، اتنی ہی جزو بدن بنتی ہے۔ خوشگوار و خوش نفاذ مناظر، بصارت کو قوت دیتے ہیں، بخلاف اسکے تیز و ناگوار روشنی آنکھوں کو صدمہ پہنچاتی ہے۔ اسی طرح حد مناسب تک ورزش کرنا، تازہ ہوا میں سانس لینا، نیند بھر سونا، بھوک کے وقت کھانا کھانا، جس طرح حیاتِ انسانی کے حق میں معین و مفید، بلکہ کھانا چاہیے، کہ تعلیم حیات کے لیے ناگزیر افعال ہیں، ٹھیک اسی طرح انسان کے لیے خوشگوار و باعث تفریح بھی کس درجہ ہوتے ہیں! غرض لذت و منفعت اور الم و مضرت کا تلامز، اکثر اشیاء میں ہر شخص کو نظر آتا ہے، تاہم بعض مثالیں ایسی بھی ہر شخص کے پیش نظر ہیں، جو بظاہر اس کلیہ کے منافی معلوم ہوتی ہیں۔ گنن کے فوائد سماجِ بیان نہیں، لیکن کیا لے لیکن خود اس تجربہ تواریث کی اصل اکتسابی نہیں، وہی ہے۔ یعنی خود یہ قوت، کہ یہ تجربہ نسلاً بعد نسل منتقل ہوتا ہے، کسبِ بیعت و تجربہ کی پیدا کی ہوئی نہیں، بلکہ خاص عطیہٴ فطرت ہے۔

کیا اُس کا تلخ و بد ذائقہ ہونا بھی محتاج تصریح ہے؟ اسی طرح اپنے تئیں شہادت کے لیے پیش کرنا، بڑا اہمہ حفظ نفس کے سنانی ہے، لیکن ایک شہید تھیں کو ایک راستہ باز ہرگز کو، ایک مصلح قوم کو، اسی میں پورا لطف آنے لگتا ہے۔

اس قسم کی مثالیں بچاے خود صحیح ہیں، لیکن نظریہ بلا کی ساری نہیں۔

اصل یہ ہے، کہ ہر انسان پر تین مختلف حیثیتوں سے نظر کی جاسکتی ہے، ایک اس حیثیت سے کہ وہ مستقلاً ایک شخصیت یا جو شخص رکھتا ہے، دوسرے اس لحاظ سے کہ وہ مجموعہ انسانیت کا ایک جزو، اور انسانی آبادی کا ایک فرد ہے؛ تیسرے اس اعتبار سے، کہ اس میں والد و تاسل کے ذریعے اپنی ہمجنس مخلوق کو پروردگرم سے میدان شہد میں لے آنے کی قابلیت موجود ہے۔ اس بنا پر ان حیثیات ثلاثہ کی مطابقت میں انسانی نفع و ضرر پر بھی تین مختلف حیثیات سے نظر کیا جاسکتی

ہے :-

(۱) نفع و ضرر افراد کے لیے،

(۲) ہیئت اجتماعیہ کے لیے،

(۳) نسل کے لیے،

خیالی دنیا، اور ایک جنت نشان عالم میں جو کچھ بھی ہو سکتا ہو، لیکن موجود

انقص اور فساد پذیر دنیا میں تو علاً صورت حال یہ ہے، کہ ان منافع دنیا رسدگانہ کے درمیان تماثلت و تافض پاپا جانا، نہ صرف ممکن ہے، بلکہ کثیر التوقع

ہے۔ یعنی ایسا اکثر واقع ہوتا ہے کہ ایک فعل اپنے فاعل کی ذات کے لیے مضرت رساں ہے، مگر بقائے نسل کے لیے اس کا ارتکاب لازمی ہے۔ یا ایک فعل افراد کے لیے بجاے خود نہایت مضر بلکہ ہلاک، لیکن قیامِ ہیئتِ اجتماعیہ کے لیے ناگزیر۔

ساتھ ہی فطرتِ انسانی کا یہ قانون بھی یاد رکھنے کے قابل ہے، کہ نباتِ عقل اور صحتِ نفس کی حالت میں علی العموم انفرادی منافع و مضار، اجتماعی نسلی منافع و مضار کے تابع و منسوب رہتے ہیں۔

اس قسم کے تناقض الاثر انفال کے ارتکاب کے وقت، انسان انبساط و انقباض دونوں کی کیفیات سے تقریباً ساتھ ہی ساتھ متحمس ہوتا ہے۔ اسکی ایک مثال ذلیفہ زو بیت ہے۔ بقائے نسل کا دار و مدار چونکہ اسی عمل پر ہے اس لیے اس عمل میں انسان کے لیے ایک خاص لذت رکھ دی گئی ہے۔ ساتھ ہی چونکہ فرو کے لیے یہ عمل مضرت اور اس سے ذخیرہ قوت کو جدا کرنے والا ہے ایسے ایک طرح پر کسل و تھکان کا احساس بھی اسلے بعد رکھ دیا گیا ہے، خصوصاً جبکہ پورا

۱۔ حضرت اکبر (الہ آبادی) مرحوم کے کلام کا اکثر حصہ مکتبہ معرفت کے مصنفین سے میرزا ہے۔ ایک جگہ یہ مضمون! مذہب ہے کہ جو کچھ بھی کیا جائے بختے بھی مقنن کر ڈالے جائیں، یہ موجودہ لادکی بجا ناقص ہی۔ بیگنی ہرٹھ کے درمیان صحیح تناسب درنظم کمال مروت و محبت ہی میں ممکن ہے نہ جنت بنائے گا ہرگز نہ کوئی اسکو اکبروں ہی چلی ہے دنیاؤں ہی طلبی

اعتدال کو طوطہ دکھا گیا ہو۔ یا بیخبر جیسا بھی گذر چکا ہے چونکہ انفرادی منافع نسلی منافع کے سامعاً مغلوب رکھے گئے ہیں، اس لیے یہ سمولی ضعف و کسل عموماً لذت و خوشگوارمی کے قوی تر جذبات پر غالب نہیں آسکتا۔ یا مثلاً جب والدین اپنے اوپر محنتِ شاقہ اٹھا کر یا خود فاقہ کر کے اپنی اولاد کو غذا پہنچاتے ہیں تو اس حالت میں وہ تکلیف و راحت سے تقریباً ساقم ساتھ متعصب ہوتے ہیں۔ تکلیف کا احساس اس لیے ناگزیر کہ محنت شاقہ اور فاقہ کشی کر کے وہ اپنی ذات کو ہلاکت کی طرف لے جانے میں مبین ہو رہے ہیں اور راحت کا انتظام قدرت نے اس بنا پر کر رکھا ہے، کہ تحفظ سلسلہ نسل یوں ہی ممکن ہے۔ یہی تا شا حیوانات میں بھی نظر آتا ہے۔ بعض اوقات مریضوں کو دیکھا ہو گا، کہ چیل، کوٹے وغیرہ کے حملہ کے وقت اپنے بچوں کو الگ ہٹا کر خود ان سے مقابلہ کرنے پر تمل جاتی ہیں۔ بزدل جانوروں کی یہ دلیری ذاتی طور پر ہرگز اُنکے لیے خوش آئند نہیں ہو سکتی۔ اُنھیں تکلیف محسوس ہونا قدرتی ہے، تاہم تحفظ نسل میں جو لذت و راحت و دیت کر دی گئی ہے، وہ اتنی دیر کے لیے اُنھیں اپنی جان کی طرف سے مبھی بے پروا کر دیتی ہے۔ ایسی ہی مناقض کیفیات سے انسان کو اُن اوقات میں بھی دوچار ہونا پڑتا ہے، جہاں منافع انفرادی و منافع اجتماعی کے درمیان آ کر تضاد پڑ جاتا ہے۔ حُب قوم، حُب ملت، حُب وطن، حُب دین میں افراد کی کسی سختیاں برداشت کرتے ہیں۔ ہنسی خوشی کو بڑے کھاتے ہیں، جلا وطن ہوتے ہیں، جیل خانے جاتے ہیں، پھانسی کے تختے پر چڑھ جاتے ہیں۔ یہاں یہ نہیں ہوتا کہ

انسان کا دل تھیرکا، یا مجسمِ فولاد کا ہو جاتا ہے، یا دردِ اذیت کا احساس مردہ ہو جاتا ہے، بلکہ جو کچھ ہوتا ہے، اُس کی حقیقت یہ ہے کہ نفعِ اجتماعی کا احساس لذت، نفعِ شخصی کے حسِ لذت پر غالب آ جاتا ہے، اور اُس پر پوری طرح چھا کر رہتے ہیں۔ اور اس کے نام اس وقت اُس کی زبان پر ”احتقاقِ حق“ ”اہلِ نفع“ ”ذوقِ شہادت“ ”خدمتِ دین“ ”خدمتِ وطن“ وغیرہ ہوتے ہیں۔

اس سے قطع نظر کہ محض انفرادی حیثیت سے بھی بعض افعال اپنے اندر مضرت و منفعت دونوں کے پہلو خاص می مدناک رکھتے ہیں، اور اس بنا پر اُن افعال سے پہلے ایک فوری اذیت، مگر بعد کو ایک ویر پا لذت محسوس ہوتی ہے، مثلاً کسی شخص کا ایک دانت ہل رہا ہے، اور ڈاکٹر کو اُسے مجبوراً اکھاڑنا پڑتا ہے۔ ایسی حالت میں فرد کی مضرت و منفعت، دونوں کے سامان ایک ہی نسل کے ذریعہ سے انجام پا رہے ہیں۔ فرق یہ ہے کہ مضرت ہنگامی ہے اور منفعت مستقل ایک طرف اس کا ایک عزیز عضو، ایک جزو جسم، اُسکے جسم سے علیحدہ کیا جا رہا ہے، اور دوسری طرف اُس کی ایک تکلیف کا بھی ازالہ کیا جا رہا ہے۔ پس ضرور ہے کہ اسے اول الذکر نقطہ خیال سے تکلیف، اور آخر الذکر حیثیت سے راحت محسوس ہو۔ چنانچہ دانت اکھاڑنے میں، اور اسی طرح کے تمام اعمالِ جراحی کے وقت وقتی تکلیف، اور مستقل راحت کا محسوس ہونا، جو آئے دن شاہدہ میں آتا رہتا ہے، اسی تناقضِ علمی و تناقضِ اثری کا نتیجہ ہے۔

یہ حقیقت بھی بالکل واضح ہے کہ ہمارے آلام و لذات، دنیا کی تمام اشیاء کی طرح محض امانی و اعتباری ہوتے ہیں۔ جو شے ایک شخص کے لیے موجب راحت ہے، وہی دوسرے کے لیے باعثِ کلفت و موجبِ اذیت۔ اس سے بھی بڑھ کر ایک ہی شخص کے لیے ایک ہی شے مختلف حالات و واقعات کے درمیان مختلف احساسات کا سبب بن جاتی ہے۔ احساس کی اس تغیر پذیری کی وجہ بھی ظاہر ہے۔ یعنی وہی افراد کی طلبِ منفعت و مضرت کی قابلیتوں میں تفاوت، اور ایک ہی فرد کی اس استعداد، اس قابلیت، اس مختلف اجزاء کے درمیان تغیر۔ لذت و الم کے احساسات میں اس بنا پر تغیر ہوتے رہنا لازمی ہے۔ وہی غذا جو بھوک کے وقت نہایت خوشگوار معلوم ہوتی ہے، شکم سیری کی حالت میں ہمارے لیے کوئی رغبت نہیں رکھتی ہے۔ سبب یہی ہے، کہ پہلی صورت میں وہ ممد حیات ہوتی ہے اور دوسری صورت میں بر خلاف اسکے مضرت بخش۔

وہیں وہ دو امیں (مثلاً کینین) جو سفید ہونے کے ساتھ ہی سخت بد ذائقہ ہوتی ہیں۔ اس کا راز یہ ہے کہ ان کی بد ذائقگی نظریہٴ بالائے کینین مطابق ہے۔ ایسی دو امیں بجائے خود نہایت مضرت ہوتی ہیں، اور ان سے شفا جو حاصل ہوتی ہے، وہ صرف اس بنا پر کہ علاجِ ایشل کے اصول پر وہ اپنے تسمی اجزاء سے امراض کی تسلیت کا توڑ کرتی ہیں، اور اس طرح گو ان سے

بالآخر شعنا حاصل ہو جاتی ہے، تاہم ان اودویہ کی فطرت سخی قوجوں کی توں رہی۔  
 اس نظریہ احساس کا خلاصہ یہ نکلا، کہ افراد کے جن میں ایک طرف انبساط  
 و افادہ مترادف ہیں، اور دوسری طرف انقباض و مصرت۔ لیکن "افادہ" و  
 "مصرت" میں پھر لمبی اجمال و ابہام ہے۔ عضویات کی مدد سے یہ پردہ بھی اٹھ جاتا  
 ہے، اور صاف معلوم ہو جاتا ہے، کہ افراد کا افادہ و نقصان دراصل نام ہے  
 علی الترتیب ان کے اعصاب جسم کے مستدل و واجب عمل، یا غیر مستدل و نااہل  
 عمل کا۔

پس اب نظریہ بالا کو ان الفاظ میں رکھ سکتے ہیں :-  
 "اعصاب جس وقت تک ایک حد معین اور طرز مناسب کے  
 ساتھ کام کرتے ہیں، حیاتِ انسانی کو تقویت اور اس لیے  
 نفس کو انبساط حاصل ہوتا رہتا ہے، اور جہاں انکی فعلیت میں  
 کینچی، خواہ کتنی مثبتیت سے اختلال ہوا، حیاتِ انسانی میں  
 انحطاط اور اس لیے نفس میں بھی انقباض پیدا ہو جاتا ہے۔"  
 چنانچہ بعض اکابر علمائے نفسیات نے اسی کلیہ کو اختیار کیا ہے۔

ورزش بالکل نہ کرنا، یا غیر مستدل طور پر کرنا، دونوں صورتوں میں ایک  
 ناخوشگوار و انقباضی کیفیت کا احساس ہوتا ہے۔ بخلاف اسکے مستدل ورزش  
 کرنے سے طبیعت کو فرحت حاصل ہوتی ہے۔ گویے کئی خوش الحانی تھوڑی دیر

لطف دیتی ہے، لیکن اگر زیادہ عرصے تک رہے تو گراں گزرنے لگتی ہے۔ اجباب کا لطفِ محبت تھوڑی دیر تک رہتا ہے، اسکے بعد طبیعت اُکتا جاتی ہے۔ یوں اگر اپنی معمولی رفتار سے چل رہی ہو، تو طبیعت فرحت و انبساط محسوس کرتی ہے اور دروچوں سے سر نکال کر باہر جھانکنے کو جی چاہتا ہے، لیکن اگر وہی قاصدہ ایک سست رفتار بیل گاڑی، یا نہایت سریع السیر برقی مشین کے ذریعے طے کرنا پڑے، تو دونوں صورتوں میں ناگواری ہوگی، اس لیے کہ پہلی صورت میں اعصابِ بصری کے سامنے ایک ہی منظر بہت زیادہ دیر تک رہے گا، جس سے انسان اُکتا جانے لگا، اور دوسری صورت میں تمام اشیاء اس سرعت کے ساتھ یکے بعد دیگرے آنکھ کے سامنے آتی ہیں گی، کہ کسی شے پر نظر نہ جم سکے گی، اور اس سے ذہن کو انتشار و پریشانی ہوگی۔ پورا جس وقت تک سبک و لطیف ہے، خوشگوار معلوم ہوتی ہے، مگر وہی ہوا مچھو کر آنکھ کی فخل میں کس قدر تلخیت وہ ہو جاتی ہے۔ روشنی جس وقت تک ہلکی ہے، لطف دیتی ہے، مگر تیز ہو کر وہی روشنی تڑپ کھلاتی ہے، اور آنکھوں میں خیرگی پیدا کرتی ہے۔ آواز میں ترقم و دلکشی اُسی وقت تک ہے، جب ناک وہ ایک حد خاص سے بلند نہیں ہوتی، اُس حد سے تجاوز کے بعد، ایک تلخیت وہ شور و غوغا کی صورت اختیار کر کے کانوں کو کس قدر ناگوار معلوم ہونے لگتی ہے۔ یہ تمام تشکیلات شواہد میں اس دعوے کے، کہ ایک ہی شے، جب تک، اعصاب کو ایک

حد میں وطرز خاص تک متاثر کرتی رہتی ہے، خوشگوار و انبساط بخش رہتی ہے اور جب اپنے عدو دے سے متجاوز ہو جاتی ہے، تو ناگوار اور بوجب انتباہ منبجاتی ہے۔ احساس کی بحث میں یہ نکتہ غالباً سب سے زیادہ اہم ہے، کہ قوت ارادی اپنی فعلیت میں سراسر احساسات کے تابع اور محکوم ہوتی ہے۔ یعنی انسان اپنے قصد و ارادہ سے انہیں افعال کو اختیار کرتا ہے، جن سے اُسے براہ راست انبساط حاصل ہوتا ہے، یا حصول انبساط کی توقع رہتی ہے، خواہ یہ انبساط ایجابی ہو یا سلبی۔ حاصل ہو یا آبل، مادی ہو یا روحانی۔ اور انہیں افعال سے اعتبار کرتا ہے جنہیں اپنے لیے بوجب انتباہ سمجھتا ہے۔ یہ فطرت انسانی کا ایک عالمگیر قانون ہے، جس سے انسان کا کوئی فعل ارادی مستثنیٰ نہیں۔ رذو صوفی، عالم و جاہل، امیر و غریب، سب اس حیثیت سے سادوی ہیں۔ فرق صرف یہ ہے، کہ کسی کو

---

۱۔ بعض علماء نفسیات کو اس کلیہ کی ہمہ گیری سے انکار ہے، اور قہج ہے کہ پروفیسر جمیس جیبا نماز ماہرن بھی ان کا ہزان ہے۔ یہ تسلیم کرنے کے بعد کہ افعال انسانی کا ایک بڑا حصہ اسی کلیہ کی ماتحتی میں انجام پاتا ہے۔ جس میں افعال کو اس سے مستثنیٰ کرتا ہے، اور ایک خطیابانہ اغاز سے کہتا ہے :-

”کون شخص، مننے کی لذت کے لیے ہنستا ہے، اور غضبناکی کے اتلاذاد سے غضبناک ہوتا ہے؟ کون شخص چھپنے کی تکلیف دہ

جام وینا میں لطف آتا ہے، کسی کو مطالعہ کتب و انماک ملی میں، اور پھر کسی کو جنت و ناعم جنت کے تصویب میں بڑے سے بڑا امر تا مض زائد، جس نے اپنے جسم کو ہر طرح کی اذیت و تکلیف کا خوگر بنا رکھا ہے، اور بڑے سے بڑا ریاضت کش عالم، جو غرق کتب بینی و استہلاکِ غور و فکر سے بالکل نجف و زار ہو گیا ہے، اُنکے دلوں کو ٹٹو تو تو معلوم ہو گا کہ ان کو انہیں مشاغل و ریاضت میں حظ اور وہی حظ حاصل ہو رہا ہے، جو دوسروں کو قیمتی لباس اور لذت کھانے میں آیا کرتا ہے۔

یہاں تک احساس کے نظریہ اساسی کا بیان تھا۔ صفحات ذیل میں اس سلسلہ کی چند اہم تفزییات درج کی جاتی ہیں :-

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۷۰) کرنے کی غرض سے جھپٹا ہے؟ کون شخص غم، غصہ

اور خوف کی حالت میں حصول لذت کے لیے ان کے ستا نام حرکات

کا مرکب ہوتا ہے؟" (پرنسپلز آف سائیکالوجی، جلد ۱ صفحہ ۵۵)

لیکن سوال یہ ہے، کہ یہ حرکات اور نیز افعال عادیہ ہمارے ارادہ کی محکوم ہی کب ہیں؟ یہ تو افعال

انتظامی ہیں، جو بلا تعدد ارادہ ہم سے سرزد ہوتے رہتے ہیں، حالانکہ احساس لذت و اطمینان کا دار و عمل

بحیثیت حرکات، افعال ارادیہ تک محدود ہے۔ پھر یہ بھی ملحوظ رہے کہ حرکات افعال غیر احساسات

موجودہ ہی نہیں بلکہ احساسات آئندہ و گذشتہ کے تصورات بھی ہوتے ہیں۔

(۱) دنیا کی کوئی لذت، درد و اذیت کی آمیزش سے پاک نہیں ہوتی بلکہ ہر انبساط کے اندر انقباض کا شائبہ لازمی طور پر شامل ہوتا ہے۔ یہ ہم ابھی کہ چکے ہیں، کہ لذت نام ہے اعصاب کی ایک محدود و متعین فعلیت کا۔ اور چونکہ ہر فعلیت سے اعصاب میں کسی نہ کسی تدر تکان پیدا ہوتا ضروری ہے، اس لیے کوئی لذت ایسی نہیں ہو سکتی، جس کے متعاقب کچھ نہ کچھ الم نہ واقع ہو۔ جس طرح ہر کون کے لیے فساد، اور ہر محنت کے لیے خشکی لازمی ہے، اسی طرح ضروری ہے، کہ ہر حرکت عصبی کے بعد، ایک کسل و تھکان پیدا ہو، اور اسی کا نام انقباض، کرب و اذیت ہے۔ خواہ وہ کتنی ہی خفیف ہو۔

(۲) کوئی حیات انسانی آلام تکالیف کے قطعاً پاک نہیں رہ سکتی۔ حیات عبارت ہے مجموعہ حرکات سے، اور حرکت نام ہے انتشار سالمات کا، اور انتشار سالمات، مترادف ہے کائنات نفسی میں انقباض و کرب کا۔ اس لیے ہر ذمی حیات کے لیے کرب و اذیت ناگزیر ہے۔ علیٰ ہذا چونکہ حیات انسانی لازمی طور پر حیات اجتماعی بھی ہے، اور حیات اجتماعی ممکن نہیں تا وقتیکہ افراد کی آزادی، انفال، معتد و محدود نہ کی جائے۔ اور اسی تحدید حریت کا نام احساس الم ہے۔ پس اس لیے بھی درد و الم حیات انسانی میں ناگزیر ہے۔

لہذا اخلاق کی اصطلاحوں میں اس مفہوم کو بوں ادا کیا جائیگا، کہ دنیا میں کوئی خیر بشری آمیزش سے اور کوئی شر خیر کے امتزاج سے خالی نہیں۔

(۳) ترقی تمدن کے ساتھ ساتھ احساس کی لطافت و نزاکت بڑھتی جاتی ہے۔ جس شے کا نام "تمدن" ہے، اسکی ترقی و دست کے معنی یہ ہیں، کہ فطرت اور فطری طریقوں سے روز بروز بُعد ہوتا جائے اور دار و مدار انسانی صنایعوں پر ہوتا جائے، اس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے، کہ دنیا کے تمدن میں ذکاوت حس برابر بڑھتی چلی جاتی ہے، یہاں تک کہ جو مہیجات پہلے بالکل معمولی سمجھے جاتے تھے، وہ تکلیف دہ بن جاتے ہیں، اور ان سے اذیت محسوس ہونے لگتی ہے۔ جو قبائل سادہ زندگی بسر کر رہے ہیں، انکے ہاں بوگوں کے چوٹیں لگتی ہیں، درخت سے گرتے ہیں، کھدیں گرتے ہیں، جانوروں سے زخمی ہوتے ہیں، زہریلے جانور انھیں ڈستے ہیں، ان سب حوادث کے علاج میں معمولی تدبیریں انکے لیے بالکل کافی ہو جاتی ہیں، اور بے تکلف وہ اپنے جسم کو داغ لیتے، یا اپنے بعض اعضا کو کاٹ ڈالتے ہیں۔ مگر تمدن دنیا میں یہ صورت حال ناقابل تصور ہے۔ یہاں بہتر سے بہتر ڈاکٹر اور سرجن درکار ہوتے ہیں، پھر اسپتال میں آپریشن کا سامان اعلیٰ سے اعلیٰ پیمانہ پر ہوتا، اس پر بھی خفیف سے خفیف اپریشن کے لیے بیوشی کی دوا یا کم از کم جسم کو سن کر دینے والی دوا لازمی۔ یہ سارا نتیجہ بڑھی ہوئی ذکاوت حس کا ہے۔ پھر یہ نزاکت محض مادی و جسمانی تہیجات تک محدود نہیں۔ "توہین" "بتک عزت" "بے توقیری" کی بکثرت فرمئی اور خیالی تکلیفیں بھی ایسی ہی ذکاوت حس کی شہادت دیتی رہتی ہیں۔ خود "عقل" کی ترقیاں اور مشہد بینیاں سجائے اسکے کہ راتوں

اور مسرتوں میں امانت کریں، صدمات اور نتائجِ غمناک کو وقوع سے بہت قبل،  
 قریب لالا کر زندگی کو اور تلخ بنا تھی رہتی ہیں۔

پھر انسان کی محض عقل! پیش بینی ہی نہیں، بلکہ اسکی تمدن زائیدہ مناعیاء  
 و دستکاریاں، ریل، تار، جہاز، ہوائی جہاز، اور آلاتِ حرب، جہاں ایک طرف  
 اسکے اسبابِ راحت و مسرت میں امانت کرتے ہیں، وہاں دوسری طرف اسکی  
 تکلیف و بربادی کا سامان بھی اپنے اندر رکھتے ہیں۔

(۴) مختلف احساسات معاشری و وقت و قیمت کے لحاظ سے  
 مختلف طبقات میں رکھے جاسکتے ہیں۔

مختلف احساسات، اگرچہ بحیثیتِ احساس، سب کے سب مساوی درجہ  
 کے ہیں، تاہم بازارِ معاشرت میں انکی قیمتیں مختلف ہیں۔ بعض احساسات پست  
 خیال کیے جاتے ہیں، بعض بلند اور پھر بعض بلند تر۔ یہ فرق مراتبِ محض اٹکل  
 کی بنا پر نہیں، بلکہ ایک خاص قانون کے مطابق ہے۔ وہ قانون یہ ہے کہ  
 احساسات بقائے افراد و حفظِ فروع سے براہِ راست متعلق ہیں  
 وہ ادنیٰ درجہ کے، اور جو اس مقصد سے صرف بعید یا بالواسطہ متعلق

---

۱ اسکا تجربہ ہر شخص کو اپنی زندگی میں ہوا ہوگا، کہ آئینہ مصائب کا تصور اکثر خود ان مصائب  
 سے بھی بڑھ کر تکلیف دہ ہوتا ہے۔ غالباً خوب کہا ہے کہ

بے غلغہ در بلا برون بہ از بیم بلاست      قصہ دریا بسبیل دروئے دریا آفتابست

رکتے ہیں، وہ اعلیٰ درجہ کے خیال کیے جاتے ہیں۔ یہ الفاظ دیگر جہالت  
کی پستی و بلندی کا انحصار اس پر ہے، کہ لوازم حیات سے انہیں قریب  
یا بعید کس درجہ کا تعلق ہے۔

کلیہ کی توضیح چند مثالوں سے بخوبی ہو جائیگی۔ نوع یا نسل کی بقا کا دارومدار  
جس عمل پر ہے، ہر بالغ شخص پر ظاہر ہے۔ لیکن اس عمل پر علمانیہ اور دوسروں  
کی موجودگی میں عمل کرنا انگ رہا، جو اعمال اور حرکات، بلکہ جو الفاظ و عبارات  
اس جانب اشارہ بھی کرتے ہیں، ان تک کا تذکرہ ”فحش“ اور ”گندہ“ قرار  
پایا ہے، اور ہر قوم و ملت کے اُس زبان پر لانا داخل بدہنسی۔

اسکے بعد اُن افعال کا نمبر ہے، جو اس عمل کے مقدمات کا کام دیتے ہیں  
اور جنکے مجموعہ کے لیے انگریزی تہذیب میں ایک جامع لفظ کو رٹ شپ ہے۔ یہ  
چیزیں گو اس درجہ شرمناک نہیں سمجھی جاتیں، بات چیت میں انکے متعلق ایک حد تک  
آزادی ہے، تاہم حالتِ عمل انکی بھی مستور ہی رہتی ہے، اور جماعت اسے  
گوارا نہیں کرتی، کہ کو رٹ شپ بلا کسی شرم و حجاب کے کھلے خزانے، دن دہاڑ  
کی جاتی رہے۔ اس سے بھی اتر کر وہ افعال ہیں جن کا تعلق بقائے نسل سے  
بہت دور کا ہے، مثلاً کسی شریف خاتون کا لباس، زیور، وغیرہ سے اپنے تئیں  
آستہ کرنا۔ ظاہر ہے کہ اس تزئین و آرائش کا مقصد ہی نمائش اور دوسروں سے

لے جو قومیں اور جماعتیں اس درجہ سخی ہو چکی ہوں، کہ وہاں بے محابا ہی داخل عزت و شرافت ہو ظاہر

اظہار و اعلان ہوتا ہے، تاہم اگر شوہر کے علاوہ کسی غیر شخص کی نظر اُس پر پڑ جاتی ہے، تو سخت محبوب ہوتی ہے۔ غرض جو احساسات بقائے نسل اور مستلقاتِ بقلے نسل سے جتنا قریبی تعلق رکھتے ہیں، اسی نسبت سے پست و اونٹنی خیال کیے جلتے ہیں۔

بقائے نوع کی طرح جن اعمال پر بقائے فرد کا انحصار ہے، یہی عال اُن کا بھی ہے۔ پیشاب، پاخانہ، جسم کی حاجت کردہ ہر طرح کی غلاظت، یہاں تک کہ تھوکنے اور ناک صاف کرنے کا ذکر، ہندب مطلقوں میں کس قدر مکروہ و ناشائستہ سمجھا جاتا ہے! اور جوں جوں "شائستگی" ترقی کرتی جاتی ہے، یہ نفاست مزاجی بھی بڑھتی

جاتی ہے، یہاں تک کہ اعلیٰ یورپین سوسائٹی میں، عورتوں کی موجودگی میں 'سندہ' ازتریاں، ہلبیہ، شکم وغیرہ آلاتِ ہضم کا نام لینا تک بدتہذیبی خیال کیا جانے لگا ہے۔ کھانا کھانے کا فعل بظاہر اس اصول کے منافی معلوم ہوتا ہے، اور ایک

حد تک اس کلمیہ کے مستثنیات میں داخل ہے بھی، لیکن صرف ایک حد ہی تک اس سے زائد نہیں۔ عزیز یا بے تکلف دوست بیٹھے کہیں کھانا کھا رہے ہوں، گمہ و فتنہ کوئی امینی یا تکلف والا شناسا آ بیڑے، تو اُدھر آنے والا الگ شرمندہ

اور اُدھر کھانے والوں کی نظریں نیچی۔ اسی طرح ہم خود اگر ایک بیٹھے ہیں اسی جگہ بونچ جائیں، کہ وہاں کوئی بیٹھا کھانا کھا رہا ہے، تو کوشش یہی رہتی ہے، کہ اُسکے کھانے پر ہماری نگاہ نہ پڑے۔ اسی طرح دعوتوں، میاں فتنوں کے موقع پر اسکا 'ہتمام' بلا قصد از خود ہو جاتا ہے، کہ کھانے والوں کی توجہ کھانے کی طرف سے

ہٹی اور منہسی مذاق، بات چیت کی طرف بٹی رہے۔ اور اونچے طبقوں میں تو غذا کے ذائقے تک کا ذکر بہ مذاقی تصور کیا جاتا ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ کھانا کھانے کا عمل کلیہً بلا کے معارض نہیں، بلکہ ایک حد تک موید ہی ہے۔

اسکے مقابلہ میں وہ تفریحی مشاغل میں، جو نہ بقائے نسل سے کوئی قرینہ تعلق رکھتے ہیں، نہ بقائے فرد سے، اور جنہیں عموماً صرف لطف و تفریح کے لیے اختیار کیا جاتا ہے۔ مثلاً کسی قدرتی منظر، دریا، پہاڑ، سمندر، سبزہ وغیرہ کی سیر و سیاحت؛ کسی اعلیٰ انسانی صناعتی و دستکاری کا مشاہدہ یا ناچ، رنگ، تھیسٹر، سینما وغیرہ کے تماشے۔ جو احساسات ان منظروں اور تماشوں، ان محفلوں اور ان تفریحوں سے پیدا ہوتے ہیں، انہیں بیان کرتے ہوئے، اور ان سے علانیہ لطف لینے میں نہ کوئی جمیپتا ہے، نہ کسی کی نظریں نیچی ہوتی ہیں، بلکہ "آرٹ" کی جتنی داد دیکھیے فنون لطیفہ" و "فنون جمیلیہ" سے جس قدر اپنے ذوق کا اظہار کیجیے، اسی قدر آپ خوش مذاق و "مباح ذوق" مشہور ہوں گے!

(۵) قلب احساس بھی ممکن ہے یعنی بعض حالات میں ممکن ہے

انبساط انقباض میں، اور انقباض انبساط میں تبدیل ہو جائے۔

اوپر گزر چکا ہے کہ احساس لذت و احساس الم، نام ہے کسی ذات اور

اسکے احوال کے درمیان علی الترتیب مطابقت و عدم مطابقت کا: اور یہ

عمل ممکن ہے کہ جو شے پہلے ہمارے مزاج کے موافق تھی اب ناموافق ہوگئی ہو اس کے

انبساط کا انقباض میں، اور انقباض کا انبساط میں تبدیل ہو جانا بھی بالکل ممکن ہے اور اس کی اکثر مثالیں معمولی اور طبعی طور پر روزانہ نظر سے گذرتی رہتی ہیں۔ بچپن میں کھیل کود، اچانک پھانپر جان جاتی تھی، سن رسیدہ ہو کر اُس سے بیگانگی ہو گئی۔ بعض غذا میں اب مرغوب ہو گئی ہیں، حالانکہ چند سال پیشتر انکی صورت سے کراہت تھی۔ سردی کے موسم میں برت کو چھونا تاک گوارا نہیں ہوتا، گرمیوں میں اُسکے ساتھ ذوق و شوق پیدا ہو جاتا ہے۔ یہ حالات و واقعات تلمیذِ بالاہی کے نظائر ہیں۔ اس "قلب احساس" کے اسباب عموماً حسب ذیل ہوتے ہیں :-

(الف) ذات میں تغیر۔ شنائہ عمر میں نشوونما، کسی مرض کے اثر سے ذائقہ کا بدل جانا، وقس علیٰ ہذا۔

(ب) ماحول میں تغیر۔ مثلاً اختلاف موسم، تغیر آب و ہوا، وقس علیٰ ہذا۔ یہ دونوں صورتیں غیر ارادی ہوتی ہیں اور اکثر ذائقہ، لیکن جو صورت انسان کے تصرف و اختیار میں ہے، اُسکا نام ہے۔

(ج) مشق و قمرین۔ یعنی ناموافق چیزوں کی تدریجی مزاولت کر کے اُن کو موافق بنا لینا اور اُن کا خوگر ہو جانا، اور اسکے بالعکس۔

(۶) آلام کی طرح لذات کبھی تیز و شدید نہیں ہو سکتیں

بارہ مشاہدہ کیا ہوگا۔ کہ درد و مرض کی حالت میں لوگ ساری ساری رات تڑپ تڑپ کر رہتے ہیں، کراہ کراہ کر صبح کو دیتے ہیں، فرط غم سے بچھاڑ میں کھا کھا کر

گرتے ہیں، زمین پر لٹتے ہیں، بیابانی و بقراری کی یہ مثالیں فرط مسرت میں کبھی طاری ہوتے نہ دیکھی ہوگی۔ وجہ ظاہر ہے۔ انبساط نام ہے معتدل و زرخیز اعصاب کا، اور انبساط کا اطلاق اسی وقت تک ہو سکتا ہے جب تک اُس کیفیت میں اعتدال قائم ہے، اور جہاں انبساطی کیفیت اپنے حدود سے تجاوز ہوئی، وہ بجائے خود ایک کرب و الم بنجاتی ہے۔ اطمینان، سکون، چین، کُل، راحت کے حدود مقرر ہیں۔ اضطراب، بقراری، بھینسی، بیکلی، اور کرب کے حدود مقرر نہیں ہو سکتے۔

احساس کا نظریہ مع اُسکی اہم تفریعات کے بیان ہو چکا۔ اب کہنے کی صرف ایک بات اور باقی رہ گئی۔ احساس، جسکے دائرہ میں ایک لذت و انبساط، اور دوسرا الم و انقباض۔ جذبہ کی منزل اولیں کا نام ہے ہر جذبہ، جس وقت تک ساوہ، مفرد، یا بسیط حالت میں رہتا ہے، اس کا کہلاتا ہے، اور جب پیچیدہ، مرکب، یا مخلوط شکل اختیار کرتا ہے، تو جذبہ کے نام سے موسوم ہو جاتا ہے۔ گویا، احساسات عناصر و مفردات ہیں جذبات کے، یعنی جذبات کی جب تحلیل کی جاتی ہے، تو آخر کار احساسی کیفیات پر آکر ٹھہرتے ہیں۔ جذبات کی ماہیت اور حالتِ جذبات کی تشریح آئندہ ابواب کا موضوع ہے۔

## باب (۴)

### ماہیت جذبات

کسی شے کی ماہیت ذہن نشین کرانے کے دو طریقے مروج ہیں۔ ایک یہ کہ جس شے کا ناظرین سے تعارف کرانا مقصود ہو اسکی جنس و فصل تماشہ کر کے تعیباتِ مجددہ کے ذریعہ سے، اسکی ایک منطقی تعریف ترتیب دے دی جائے۔ دوسرے یہ کہ مختلف مادّی مثالوں کی مدد سے اسکی تصویرِ نظر کے سامنے لے آئی جائے۔ پہلی صورت میں انسان خاموش و ساکت ہو جاتا ہے، لیکن اس سے کوئی عساتِ مفہومی کیفیت نہیں پیدا ہوتی، اور ذہن ہسانی گویا بارگاہِ اور تھک کر چپ ہوا ہو جاتا ہے، بخلاف اسکے دوسرے طریقہ کو بظاہر سطحی معلوم ہوتا ہے، لیکن اس سے مخاطب کی ولی تشفی ہو جاتی ہے، اور اُس کا ذہن اصل مسئلہ کی کیفیت کو پونے طور پر احاطہ کر لیتا ہے۔ ان اوراق میں عموماً اسی دوسرے طریقے سے کام لیا گیا ہے، اور ماہیتِ جذبات کے بیان میں بھی اسی پر اہم عمل رہے گا۔

ساحلِ بحر پر ایک جہاز کی آمد ہے۔ بندرگاہ کے پلیٹ فارم پر، انتظار کرنے والوں کا ایک جھوم ہے، اور جہاز ہے کہ کسی طرح آئیں چکنا۔ اتنے میں بندرگاہ کا ایک انسر، مضطرب و سراسیمہ، یہ خبر سنا ہے، کہ جہاز فلاں مقام پر ایک چٹان سے ٹکرا کر پاش پاش ہو گیا، تنہا جہاز ہی نہیں ڈوبا، سب مسافروں کو لیکر ڈوبا، بچانے کی کوئی کوشش کامیاب نہ ہو سکی؟ الفاظ کا ہوا میں گونجنا تھا، کہ مجمع کی وضع و ہدیت میں نمایاں تغیرات پیدا ہو گئے، جو لوگ بیگری کے ساتھ ٹھہل رہے تھے، اب اپنی اپنی جگہ پر ٹھٹھک کر کھڑے کے کھڑے رہ گئے، جو فرانت و جمبی سے لیٹے ہوئے تھے، گھبرا گھبرا کر اٹھ کھڑے ہوئے، اور جو ہنسی مذاق میں مصروف تھے، وقفہ بیکار ہو گئے۔ غرض مجمع کا ایک نیا منظر قائم ہو گیا۔ لیکن جماعت کے مجموعی تغیرات سے قطع نظر کر کے یہاں دیکھنا صرف یہ ہے کہ شخص خاص پر فرداً فرداً کیا اثر پڑا؟ سہولت کے لیے افراد میں سے صرف چار کا انتخاب کر لینا کافی ہو گا۔ یہ چار اپنے تاثرات نفسی کے لحاظ سے گویا سارے مجمع کے نمائندہ ہیں۔ اب ذرا دیکھیے:

واقعہ ایک ہی ہے، مگر چاروں پر الگ الگ کیا اثر پڑتا ہے؟ ایک صاحب شدت سے گراں گوش ہیں، وہ بالکل ہی غیر متاثر، مجمع کی طرف پشت کیے ہوئے، ایک گوشہ میں کوچ پر جس طرح پہلے لیٹے ہوئے تھے، اسی طرح اب بھی باطمینان لیٹے ہوئے ہیں۔ ایک اور صاحب، جو اپنی وضع و شکل سے کہیں باہر کے باشندے معلوم ہوتے ہیں، خبر کو سنتے ہیں، مگر زیادہ ساثر نہیں معلوم ہوتے، ٹپٹے ٹپٹے

ایک ذرا دیر کے لیے ٹھنک کر خبر کو سننے تو لگے تھے، اور چہرہ بھی غلین بنا لیا تھا، لیکن اب پھر بدستور ٹھل رہے ہیں۔ ایک تیسرا صاحب البتہ حقیقۃً ممنوم نظر آ رہے ہیں۔ خبر کو سن کر بے اختیار رو پڑے تھے، اور اب تک آنسو خشک نہیں ہوئے ہیں۔ چوتھے صاحب کی حالت سب سے زیادہ دردناک ہے۔ خبر کو سننے ہی ایک چمچ ماریا غش کھا کر زمین پر گرے۔ اور ہوش آنے کو تواب آ گیا، لیکن جو اس اب بھی سجانیں۔ آنکھوں میں اندھیرا بھارا ہے، سارا جہان نظروں میں تیرہ وا رہا ہے، اور کلیجہ ہے کہ فرط غم و شدت الم سے پٹھا جا رہا ہے۔

ادھر قویہ ہو رہا ہے، اتنے میں آوازیں آتی ہیں، کہ بندرگاہ کے کسی گودام میں آگ لگی! وہ صاحب جو ساعت سے محروم تھے، اب بھی مجمع کی طرف پشت کیے بے حس و حرکت لیٹے ہوئے ہیں۔ چوتھے صاحب جو زار و قطار رونے اور چیخ مار مار کر ماتم کرنے میں لگے ہوئے تھے، بدستور اپنی حالت میں گرفتار ہیں، اور یہ آوازیں گویا انکے کان میں پڑھی نہیں رہی ہیں۔ تیسرے صاحب جو جہاز مگی برباد ہی پر رونے لگے تھے، آگ کی خبر پا کر کچھ دیر تو کھڑے سوچتے رہے، مگر اب دوسروں کو آگ بھجانے کے لیے دوڑتے دیکھ کر خود بھی اسی طرف قدم اٹھا رہے ہیں۔ دوسرے صاحب جو پہلی بار یوں ہی سے متاثر ہوئے تھے، ابکی بے اختیار ہو کر دوڑے ہیں، اور آگ کے بھجانے میں سب سے آگے آگے ہیں۔

یہ خارجی تاثرات تھے، انکے سنی کی تلاش، انکی اندرونی و نفسی کیفیات میں

کرنا چاہیے۔ جو صاحب دونوں مثالوں میں بالکل غیر متاثر رہے، اُنکے عدم تاثر کی وجہ ظاہر ہے۔ وہ شدت سے گراں گوش تھے، اس لیے اُنہیں واقعات کی اطلاع ہی سرے سے نہیں ہوئی۔ دوسرے صاحب جو غیر ملکی تھے، اُنہیں اس ملک والوں سے نہ کوئی خاص تعلق و ہمدردی، اور نہ اُنکے کوئی عزیز یا دوست جہاں پر تھے۔ وہ بندرگاہ پر اپنا مال چھڑانے کی غرض سے آئے تھے جہاز کے ڈوبنے اور اتنی جانوں کا صنایع ہوا سُن کر انسانی ہمدردی کی بنا پر تھوڑا بہت رنج ضرور ہوا، لیکن صدمہ کا کوئی خاص اثر نہیں پڑا۔ البتہ گودام میں آگ لگنے کی خبر سُن کر بے تحاشا اُسکے بچھانے کو دوڑے، کہ حضرت اپنا جو مال چھڑانے آئے تھے، وہ اسی گودام میں تھا۔ چوتھے صاحب کو جو فش پر غش آتے شروع ہو گئے تھے، اُسکا راز یہ ہے کہ اُن کا جوان لڑکا اپنی تعلیم ختم کر کے کئی سال کے بعد اسی جہاز پر پٹن واپس آ رہا تھا۔ باپ کی نظر میں بچہ محبوب تھا، اور ساری توقعات اسی کے ذم سے وابستہ تھیں۔ اُنکے صدمہ کی کوئی حد نہ تھی۔ آگ کی خبر اُنکے لیے سُنی اُن سنی رہی۔ تیسرے صاحب کے ایک دوست اسی جہاز میں سوار تھے، اور یہ اُنہیں کو لینے آئے تھے۔ دوست کی موت سُن کر رنج و صدمہ میں مبتلا ہوئے۔ آگ کی خبر سُنی تو پہلے تو اپنے شدید تر صدمہ کے سلسلے اس خبر سے بھیر رہے، پھر جب دوسروں کو دوڑتے اور بھجاتے دیکھا، تو خود بھی گویا سوتے سے چونکے اور آگ بچھانے دوڑے۔

ان مثالوں سے جذبہ کے خصوصیات ذیل حاصل ہوتے ہیں :-

(۱) جذبہ کے وجود کے لیے ایک و قوتی کیفیت کا وجود لازمی ہے۔

جو شخص قوتِ سماعت سے بے بہرہ تھا، اسے جہاز کے ڈوبنے اور آگ لگنے کا

کوئی علم و وقوف ہی نہ ہو سکا۔ اسی لیے اس پر کسی قسم کا جذبہ بھی نہیں طاری ہوا۔

(۲) جذبہ کی قوت اس تعلق کے تناسب ہوتی ہے، جو نفس اور مہنج کے

درمیان ہوتا ہے۔

انسان کا تعلق جس جذبہ انگیزہ سے (جسے یہاں مہلا مایہج کہا گیا ہے) جتنا

زیادہ قوی اور گہرا ہوگا، اسی نسبت سے وہ اس جذبے سے متاثر بھی زیادہ ہوگا۔ اگر

تعلق کم ہو تو جذبہ کا اثر ہلکا، اور تعلق زیادہ ہو تو جذبہ کا اثر گہرا ہوگا۔ مثالِ بالا میں

جن صاحب کو اپنے چھ ان نور نظر کے واسطے سے جہاز کی سلامتی سب سے زیادہ عزیز

تھی، انھیں کو اسکی غرقابی پر رنج بھی سب سے زائد ہوا۔ اور جن اجنبی کو تعلق سب

کم تھا، انھیں رنج بھی بے نام ہی ہوا۔ تیسرے صاحب کا تعلق جہاز کی سلامتی

سے جس درجہ کا تھا، اسی درجہ کا غم بھی انھیں ہوا۔

(۳) ہر جذبہ کے وجود کے لیے لازم ہے کہ اس وقت نفس کسی قوی تر

سے وقوف و علم کیلئے (جیسا کہ ایک گذشتہ باب میں اشارہ کیا جا چکے ہے) یہ ضروری نہیں کہ خارج ہی سے

حاصل ہوا ہو، بلکہ خود مرکزِ عصبی کی براہِ راست تحریک سے انھیں جو کیفیت حاصل ہوتی ہے، انھیں بھی علم و وقوف

کے تحت مدد مل سکتے ہیں۔

جذبہ سے مغلوب ہو۔

شمالِ بالائیں جس شخص کو غرقِ جہاز پر ب سے زیادہ صدمہ پہنچا تھا، وہ آگ کی خبر سے بالکل غیر متاثر رہا۔ سبب سمرت اتنا ہے، کہ وہ اس تجربے کے وقت ایک قوی تر جذبہ مغلوب تھا، اور قوی جذبہ کے ساتھ ساتھ جذبہ غیر متاثر رہتے ہیں، جس طرح آفتاب کی روشنی کے سامنے بجلی کی روشنی اندر ہوتی ہے باقی دونوں شخصوں کی کیفیات بھی ظاہر ہیں۔

(۴) جذبہ اور وقت میں نسبت معکوس پائی جاتی ہے۔

جذبہ اور وقت اگرچہ ایک دوسرے سے قطعاً علیحدہ نہیں ہو سکتے، تاہم اپنی نویافتہ حالت میں یہ دونوں گویا ایک دوسرے کی مندر ہوتے ہیں۔ یعنی جبروت انسان جذباتِ قوی سے جتنا زیادہ متاثر ہوتا ہے، اسی نسبت سے اُس وقت اُس کے قولے فکر یہ و عطا یہ منمصل رہتے ہیں۔ یہ اسی قانونِ طبعی کا نتیجہ ہے کہ انسان شدتِ یاس و غم میں خود اپنی جان و مال کو تلف کر ڈالتا، پر اُنے ٹگن کے لیے اپنی ناک کٹا ڈالتا ہے، طیش و غضب میں استقامت کا رپر نظر نہیں رکھتا، جوشِ عشق میں مجنون ہوتا، افعال کر ٹھیتا ہے۔ غرض ہر قوی جذبہ کی حالت میں اُس سے کچھ نہ کچھ ایسے حرکات سرزد ہو جاتے ہیں، جنہیں وہ سکون کی حالت میں مضرباً کم از کم مہل ضرور سمجھتا ہے۔ تمثیلِ بالائیں جو صاحبِ بیٹے کے غم میں پچھاڑیں لکھا رہے ہیں اُنکے اُننے اِس وقت کوئی لاکھ عقلی دلائل پیش کرے، نوہ و اقم سے کسی طرح رگ نہیں

سکتے، گو کچھ عرصہ گزر جانے پر خود ہی اقرار کریں گے کہ عقلی حیثیت سے یہ سب کچھ بیکار ہی تھا۔

(۵) تکوینِ جذبہ کا ایک لازمی جزو، اعصابی خارجی میں کچھ تغیرات کا وقوع ہے۔

تشبیہ بالامیں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آخر دیکھنے والوں کو یہ علم کیونکر ہوا کہ فلاں فلاں اشخاص جذبہ سے متاثر ہوئے؟ نیز یہ کہ ان میں سے فلاں زیادہ متاثر ہوئے، فلاں کم؟ ظاہر ہے کہ محض ان تغیراتِ جسمی کے مشاہدہ سے جو ان افراد میں واقع ہوئے۔ جن لوگوں کی بابت یہ دیکھنے میں آیا کہ بدستور اپنی حالت پر برقرار و ساکن ہیں، انکی نسبت یہ حکم لگا دیا کہ وہ بالکل غیر متاثر رہے۔ اور پھر جس شدت و خفت کے ساتھ افراد کے چہرہ و جسم سے آثارِ کرب و اضطراب ظاہر ہوئے، اُسی نسبت سے انکے جذبات کی شدت و خفت کے درجے ٹھہرائے گئے۔ (۶) جذبہ کے طاری ہونے کے بعد انسان اپنے تمام تجربات کو اُسی کے رنگ میں محسوس کرتا ہے،

جذبات کی ایک خصوصیت یہ بھی ہے کہ انسان جب ان سے متاثر ہو جاتا ہے، تو کچھ عرصہ تک جو شے اسکے سامنے پڑ جاتی ہے، عام اس سے کہ اُسے اس جذبہ سے تعلق ہو یا نہ ہو، وہ اُسے جذبہ ہی کی آنکھوں سے دیکھتا اور جذبہ ہی کے قانون سے سنتا ہے۔ جب غصہ چڑھتا ہے تو ہر شے پر خواہ وہ کتنی ہی بے تعلق ہو

بے اختیار غصہ اُتارنے کا جی چاہتا ہے، اور اگر کچھ اور بس نہیں چلتا، تو آدمی اپنی ہی چیزیں توڑنے پھوڑنے لگتا ہے، اپنے بال و پوچھے لگتا ہے، یا اپنے منہ پر پلانچے لگانا شروع کر دیتا ہے، افسردگی کے عالم میں گرد و پیش کی ہر شے اُداس اور وھڈنی نظر ہے، اور خوشی کی حالت میں روشن و نشاط انگیز معلوم ہوتی ہے۔ تھیل بالاس، جو شخص فرط غم سے پھیلاڑیں کھا رہے ہے، اگر اس حالت میں اسکا کوئی زندہ دل دوست پاس آکر کانٹے بجانے لگے، تو کیا اس سے اُسکے غم میں کچھ بھی تخفیف ہوگی؟ مطلق نہیں، بلکہ سُری آوازوں میں اُسے تلخی محسوس ہوگی، اور سامانِ تفریح اسکے حق میں عذاب بن کر رہیگا۔

جذبہ کے اہم خصائص اجمالاً بیان ہو چکے، انکی پوری تصدیق تو ہر شخص اپنے ذاتی تجربہ ہی سے کر سکتا ہے، البتہ کچھ مزید تائیدات صفحاتِ آئندہ میں بھی ملیں گی۔ اب دیکھنا یہ ہے، کہ ہر جذبہ کی ترکیب کن کن عناصر سے ہوتی ہے؟ مشاہدہ یا ظن سے علوم ہوتا ہے، کہ جذبہ کے اجزائے ترکیبی حسب ذیل ہوتے ہیں

(الف) ایک قوی کیفیت۔ یعنی بُج کا اداک۔ مثلاً کسی عزیز کی خیر مرگ، کوئی پُر جوش داستان، کوئی مضحک واقعہ۔

(ب) ایک خالص احساسی کیفیت۔ یعنی حظ یا کرب، انباط یا اعتبار، لذت یا الم کا احساس، مختلف ادراجِ قوت کے ساتھ۔

(ج) بعض متعین و معروف جسمانی تغیرات۔ مثلاً غم میں آنسو بہنا، عصبانیت

لے مشورہ معرہ افسردہ دل افسردہ کند بخنے، اسی کیفیت کا ترجمان ہے۔

تجربیاں چڑھ جانا، خوشی میں ہنسنے لگنا، وغیرہ

اتنے جزو پر عامی و عالم سب کو اتفاق ہے کہ کمپوین جذبہ میل نہیں عناصر ثلثہ کا  
کا وجود ہوتا ہے۔ یہ بھی مسلم ہے کہ ہر جذبہ کی ابتدا، کیفیت (اعت) سے ہوتی ہے، لیکن  
اب علمائے فن کے درمیان اختلاف اس میں آن کر واقع ہو ہے، کہ (ب) اور (ج) (د)  
میں ترتیباً کون جزو مقدم اور کون مؤخر ہوتا ہے؟ جس ترتیب کے اجزاء اور درجہ ہئے  
عام خیال میں وہی ترتیب صحیح معلوم ہوتی ہے، اور چند سال پیش تک علمائے نفسیات  
کا بھی اسی پر اتفاق تھا، یعنی اسکے نقطہ خیال سے کمپوین جذبہ کی صورت یہ ہوتی ہے

کہ تاخیر مریخ سے سنا نفس میں ناگواری یا خوشگواہی کی ایک وجدانی کیفیت پیدا ہوتی ہے  
اور یہ تصویرات جہانی اسکے آثار یا مظاہر ہوتے ہیں۔ اس نظریہ کے مطابق مثلاً ہم سے  
جب کوئی گستاخی سے پیش آتا ہے تو سنا دل میں ایک طرح کا جوش پیدا ہوتا ہے اور  
اسکے بعد ابو و پر بل پڑتے ہیں۔ علیٰ ہذا خوشی کی بات سُن کر سنا دل میں انبساط کی کیفیت  
پیدا ہوتی ہے۔ اور اسکے بعد چہرہ پر تبسم کی علامات ظاہر ہوتی ہیں۔ یا کسی غم گزیر حادثہ  
کی اطلاع ملتی ہے اور سنا ہمارا دل مریخ کی ایک کیفیت محسوس کرتا ہے، اسکے بعد کمپوین  
سے آنسو نکلنے ہیں۔

انیسویں صدی کے راج آخر تک ہی نظریہ مقبول و مسلم تھا۔ ۱۸۸۲ء و ۱۸۸۵ء میں ڈو  
مشہور نفسیین پروفیسر جیمز ہیل اور ڈاکٹر لنگلیٹ نے یہ دعوے کیا، کہ ترتیب زمانی

سہ و عظیم حسین، ہرہ ڈیویو سٹی (امریکہ) میں پروفیسر اپنے زانہ میں نفسیات کا ممتاز ترین عالم تھا۔  
(دہاتی برصغیر)

کے لحاظ سے (ب) کو (ج) پر نہیں، بلکہ (ج) کو (ب) پر تقدم حاصل ہے۔ یعنی تاثير  
 ميںج سے فوراً ہی نظام جسمانی میں کچھ تغیرات واقع ہوتے ہیں اور ان تغیرات کے بعد،  
 اور بطور ان کے معلول کے، نفس ایک کیفیت و وجدانی سے تختس ہو تا ہے۔ اسکے چند  
 سال بعد ایک فرخ عالم نفسیات پروفیسر ریو جو نے "جمیس۔ لینگ" کے نظر پر  
 اصلاً اتفاق کر کے، ایک ترمیم پیش کی کہ (ب) اور (ج) دو مختلف اور مستقلاً ملحدہ  
 کیفیات ہی نہیں، بلکہ ایک ہی تصویر کے دو رخ، ایک ہی واقعہ کے دو مظاہر ہیں،  
 اور اس لیے ان کے درمیان فصل زمانی ہوتا ہی نہیں جسکی بنا پر ایک کو دوسرے پر تقدم  
 کہا جا سکے۔ ابتدا میں ان نظریات کی شدید مخالفت ہوئی اور بحث و تنقید رو و درج  
 کا سلسلہ ایک حد تک اب بھی قائم ہے، لیکن غلطی فن کی رے رنتہ رنتہ انہیں نظریات  
 خصوصاً پروفیسر ریو کی رے کی طرف زیادہ جھکتی گئی۔ اس لیے صفحات آئندہ  
 میں جذبات کی تحلیل و تشریح انہیں کے مطابق کی جائیگی۔ سابقہ ہی ان نظریات پر جو  
 اعتراضات کیے گئے ہیں انکی اہمیت بھی نظر انداز نہ ہونے چاہیگی۔ اور پہلے تو خود اس  
 نظریہ ہی کی تشریح کرنی ہے۔

اس سلسلے میں سب سے پہلے دیکھنے کی بات یہ ہے، کہ آیا جسمانی تغیرات کے بغیر  
 اور ان سے علاحدہ کسی جذبہ کی تکوین ممکن بھی ہے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ ہم غصہ تو آجائے

(بقیہ حاشیہ صفحہ) سال وفات ۱۹۱۰ء میسوی۔

ڈاکٹر لینگ، کوپن ہیگن یونیورسٹی (ڈنمارک) میں پروفیسر، حضرات کا مشہور عالم تھا

لیکن نہ پیشانی پر بل پڑنے پائیں، نہ چہرہ سرخ ہو، نہ تنھے پھولیں، نہ آنکھیں! ہر کی نظر  
اُبھریں، نہ منہ میں کھٹ بھرنے پائے، غرض غصہ کے آثار کوئی بھی نہ طاری ہونے پائیں  
اور غصہ آجائے؟ کیا یہ ممکن ہے کہ کسی شخص پر دہشت کی کیفیت تو طاری ہو جائے،  
لیکن بدن پر ریشہ پڑ جائے، تنفس کا تیز ہو جائے، چہرہ کا زرد پڑ جائے، حرکتِ قلب کی رفتار  
تیز ہو جائے، کوئی بھی علاماتِ دہشت نہ پیدا ہوتے پائیں؟ کیا یہ ممکن ہے کہ دل میں  
جذبہٴ مسرت تو پیدا ہو جائے، لیکن آنکھوں میں چمک، لبوں پر مسکراہٹ اور چہرہ پر  
تازگی کے علامات نمودار نہ ہوں؟ کیا کوئی شخص بھی اپنے تجربہ کی بنا پر ان سوالات کا جواب  
اثبات میں دے سکتا ہے؟ یہ ٹھیک ہے، کہ آثارِ جسمانی کو علیحدہ رکھ کر، غصہ، دہشت  
یا مسرت کا محض تصور یا خیال بہ آسانی کیا جاسکتا ہے، لیکن سوال اس تصور یا خیال  
کی بابت نہیں، سوال اصل جذبہ کے متعلق ہے، سوال لفظ و عبارت میں نہ ادا ہو سکے، دلی  
آس و جدائی کیفیت کی بابت ہے، جس پر جذبہ کا اطلاق ہوتا ہے۔ جذبہ، اور جذبہ کا تصور،  
یہ دو بالکل متباہن چیزیں ہیں۔ جذبہ کا تصور بے شبہہ بلا کسی قسم کے جسمانی تئیر کے پیدا ہو سکتا  
ہے، لیکن خود جذبہ بغیر اس کے پیدا ہونا کسی طرح ممکن ہی نہیں۔ معلوم یہ ہوا، کہ آثارِ جسمانی  
کا وجود، جذبہ سے خارج اور علیحدہ نہیں بلکہ جذبہ کے اندر ناگوارمی و خوشگوارمی کی دو جدائی  
کی کیفیت پیدا رہتی ہے، اسکے لیے تئیراتِ جسمی کا ساتھ ہی ساتھ دماغ ہونا ناگزیر ہے۔  
اسکے علاوہ، ایک عام تجربہ ہے، کہ جب خاص طرز پر بعض جسمانی تئیرات  
پیدا کر لیے جاتے ہیں، تو بغیر کسی ہیچ خارجی کے آثارِ جسمانی کے تناسب، ایک

احساسی کیفیت از خود پیدا ہو جاتی ہے۔ جو لوگ تھوڑے میں کام کرتے ہیں، ان کا بیان ہے،  
 کہ ”جن مذبذبات کی تصویر ہم الفاظ اور حرکات و سکنات کے ذریعہ سے حاضرین  
 کے سامنے پیش کرنا چاہتے ہیں، اکثر ایسا ہوتا ہے کہ اتنی دیر کے لیے ہم میں اقلتہ وہی  
 مذبذبات پیدا ہو جاتے ہیں۔ مثلاً جو شخص اپنی زبان اور جسمانی نقل و حرکت سے فراق  
 کا نمونہ دکھاتا ہے، اُسکے دل میں اقمی تھوڑے دیر کے لیے شقاوت و تشدد کی کیفیت پیدا  
 ہو جاتی ہے، یا جو شخص ایک بکس غمزہ کا پارٹ کر رہا ہے، وہ درحقیقت کچھ غمزہ کے لیے غم و  
 مددہ سے متاثر رہتا ہے۔“

۱۰۔ قدیم یورپ میں کیمپلہ نامے ایک شخص گزارا ہے، جو نر فرست و قیاز شامی کا ماہر سمجھا جاتا تھا۔  
 اسکی بابت انگلستان کا جادو میلن غلیب برک لکھا ہے، کہ اس شخص کو قیاز نشانی کے اصول سے کوئی  
 ماہرانہ واقفیت نہ تھی البتہ اسکو تعانی و محاکات میں کمال حاصل تھا، اسکے باعث جب کسی چاہتا ہوا  
 تکلف اپنی صورت میں ہی بنا لیتا۔ اسکے پاس جب کوئی شخص اپنے قیاز کی شناخت کرنے آتا، تو اسکا  
 عام دستور یہ تھا، کہ جو آثار و علامات اُس شخص کے چہرہ پر دکھتا ہو، ہو وہی اپنے اوپر ظاہری کر لیتا۔  
 پھر اس محاکات سے جو کیفیات وہ اپنے نفس میں محسوس کرتا، وہی اپنے مخالف کی طرف منسوب کیے  
 اُسکے سامنے دوہرا دیتا، اور اس طریقے سے وہ عموماً کامیاب رہتا۔“

اسکے آگے برک خود اپنی ذات کے متعلق لکھا ہے، کہ ”میں جب کسی فنسبناک، منوم یا چوری شخص  
 کی صورت کا چہرہ آتا ہوں، تو اکثر یہ ہوتا ہے کہ میں خود غضب، غم و جرات کے مذبذبات سے ہنساؤں  
 متحسب ہوتے لگتا ہوں۔“ (ماخوذ از جیمس، پرنسپلز آف سائیکالوجی)

یہ سچ ہے کہ بعض مرتبہ اس تجربہ کے خلاف بھی واقع ہوتا ہے یعنی انسان اپنے اوپر کسی جذبہ کے آثار جسمانی طاری کرنے کے باوجود بھی اس جذبے سے لذت یا بے بسی ہوتا؛ لیکن اسکی وجہ یہ ہوتی ہے کہ جن عضلات و اعصاب کو حرکت میں لانا لازمی ہے، وہ اسکی قوت ارادی کے تصرف و دسترس سے باہر ہوتے ہیں۔ اس لیے اس موقع پر کل لازمی جسمانی تغیرات ہونے ہی نہیں پاتے، پس ان مثالوں کا وجود اس عام تجربہ کے معارض نہیں۔ اتنی بات کی تصدیق ایک عالمی بھی اپنے ذاتی تجربہ سے کر سکتا ہے کہ اگر متصل چند منٹ تک اپنی صورت منوم بنا کر رکھی جائے، تو اندر دگی و اسی خواہ خواہ محسوس ہونے لگیگی۔ اسی طرح اگر کوئی شخص کچھ دیر تک اپنے چہرہ پر بشارت اور خندہ دہنی کے آثار طاری رکھے، تو قلب میں بھی شگفتگی محسوس کرنے لگیگا۔ بعض مذہبی کتابوں میں لکھا ہوا ہے، کہ جو شخص روزہ نہیں رکھ سکتا، اُسے چاہیے کہ کم از کم اپنی صورت ہی روزہ داروں کی سی بنائے رکھے۔ بتلیم سظمی و سرسری نہیں۔ اسکی بنیاد اسی حکیمانہ اصول پر ہے کہ علامات و آثار خارجی کو اندرونی کیفیات و احساسات کے پیدا کرنے میں دخلِ عظیم ہے اور روزہ داروں کی سی صورت بنالینے سے ایک خاصی حد تک وہ سیرت اور کیفیتِ قلبی بھی حاصل ہو جاتی ہے جو روزہ سے مقصود و مطلوب ہے۔ بعض ائمہ اسلام نے مسلمانوں کو غیر قوموں کی وضع اختیار کرنے اور انکے ظاہری تشبہ سے جو اس تاکید کے ساتھ منع کیا ہے، اسکا راز بھی طبع بشری کی ہی خصوصیت ہے۔

اس رسالہ کے مؤلف کو ایک زمانہ میں ہینا ٹرم (عمل تزویم) کی سخن تھی۔ ایک

روز اُس نے ایک کم عمر معمول پر عمل پہنچا ڈرم کر کے اُس سے فرمائش کی، کہ زبان خشک  
 ہو جائے، چہرہ زرد پڑ جائے، دل دھڑکنے لگے، جسم میں رعشہ پڑ جائے۔ غرض احکام  
 پہنچا ڈرم کے ذریعہ سے معمول پر تمام علاماتِ خوف طاری کر دیے، لیکن نام خوف یا  
 وحشت کا نہیں لیا۔ جب معمول بیدار ہوا اور اُس سے خواب کی سرگزشت دریافت  
 کی گئی تو اُس نے بیان کیا، کہ میں کسی چیز سے ڈر گیا تھا۔ جب یہ دریافت کیا گیا، کہ آخر  
 کس شے سے ڈر گیا تھا؟ تو اسکے جواب میں، بجز اسکے کہ ”بس خود بخود ایک خوف  
 سا معلوم ہو رہا تھا“ وہ اور کچھ نہ کہہ سکا۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے، کہ اگر کسی طرح  
 وہ آٹماں جسمانی پیدا کر لیتے جائیں، جو حالتِ خوف میں قدرتی طور پر پیدا ہوتے ہیں تو  
 بغیر کسی اقصیٰ محرکِ خوف کے، خوف کی جذبی کیفیت از خود وجود میں آجاتی ہے۔ اور  
 اسی جذبہٴ خوف پر دیگر جذبات کو بھی قیاس کرنا چاہیے۔ مسمریزم اور پہنچا ڈرم کے  
 کے ذریعہ سے بار بار اس قسم کے تجربات کیے گئے اور بار بار اسی نتیجہ کی تسمیق ہوئی۔  
 اسی کے ساتھ یہ بات بھی خیال میں رکھنے کی ہے، کہ اگر کسی جذبہ کے آثار  
 جسمانی کو روک دیا جائے، تو اس جذبہ کی وجدانی کیفیت بھی سرے سے نہ پیدا ہونے  
 پائیگی۔ مثلاً کوئی فضل ایسا ہے جو ہمارے دہر و جب کیا جاتا ہے، ہمیں بے اختیار غصہ  
 آجاتا ہے۔ ابھی مرتبہ ہم نے غم کر لیا، کہ اب وہ فعل جب ہمارے سامنے واقع ہوگا، ہم  
 اپنے اوپر غصہ کی کوئی سی بھی علامت نہ طاری ہونے دینگے۔ اب فرض کرو، وہی  
 فعل ہمارے سامنے دوہرایا گیا، لیکن ابھی نہ ہمارا ہاتھ مارنے کو اٹھا، نہ ہم خود اپنی

جگہ سے نیم خیز ہوئے، نہ ہماری پٹائی پر ہلکی سے ہلکی شکن پڑی، نہ ہمارے چہرہ کے رنگ میں تغیر ہو۔ غرض اگر ہم نے اپنے عضلات پر اس قدر قابو حاصل کر لیا ہے، کہ ہمارے جسم سے غلط و غیب کی خفیف سی علامت بھی نہیں ظاہر ہونے پاتی، تو ہر شخص اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر اسکی تصدیق کر سکتا ہے کہ ایسی حالت میں، ظاہر ہی میں نہیں، انسان کے باطن میں بھی جذبہ کی کوئی احساسی کیفیت نہ پیدا ہوگی۔

اس نظریہ کی بڑی تائید مریضوں کے مشاہدات سے بھی نکلتی ہے۔ ڈاکٹروں کے مشاہدہ میں ایسے صد ہا مریض آچکے ہیں، جنکے بعض اعضا میں فتور آجانے کے باعث اُن پر بعض جذبات کے آثارِ جسمانی نہ ظاہر ہو سکے، اور نتیجہ یہ ہوا، کہ اُن میں اُن جذبات کی اندرونی کیفیت بھی نہ پیدا ہو سکی۔ یہاں نوہ کے طور پر دو مثالیں پر و فیسرہ میو کی کتاب سے لیکر درج کی جاتی ہیں :-

(۱) ایک نوجوان لڑکی ایک مرتبہ، جگر و طحال کے انجمادِ خون کے مرض میں مبتلا ہوئی؛ اس سے عام دورانِ خون پر جو اثر پڑا، وہ تو پورا ہی، لیکن اسی کے ساتھ اُسکی حیاتِ نفسی میں بھی ایک عجیب انقلاب پیدا ہو گیا، زندہ ولی کی جگہ افسردگی نے لی۔ خندہ جبینی و خوش طبعی کے بجائے مزاج میں چڑچڑاپن آ گیا؛ پہلے جو چیزیں ہنستے ہنستے لٹا دیتی تھیں، اب اُن سے مسکراہٹ تک نہ آتی؛ آخر کار یہ جیسی اتنی بڑھی، کہ رفتہ رفتہ والدین کے ساتھ محبت بھی اُسکے دل میں باقی نہ رہی۔

(۲) ایک مجسٹریٹ، حالتِ صحت میں نہایت دانشمند شخص تھا۔ ایک بار

جگر کے کسی مرض میں مبتلا ہوا، نتیجہ یہ ہوا، کہ آخر کار اسکی حیاتِ احساسی تقریباً اکل فنا ہو گئی۔ غصہ، گرجوشی، زندہ دلی، ان سب کے ساتھ چھوڑ دیا۔ اور گوسبالت تماشہ گا ہوں میں اب بھی جایا کرتا، لیکن اب ان چیزوں سے اُسے مطلق حفظہ حاصل ہوتا۔ بیان تک کہ وہ اپنے وطن، اپنے گھر بار، اور اپنے اہل و عیال سے گویا بالکل بے تعلق ہو گیا، اور جب انکا ذکر کرتا، تو اس بے تعلق و بے حس سے کہہ کر کہ گویا کوئی اقلیدس کی کوئی شکل بیان کر رہا ہے۔

غرض، ان تمام شہادات کے مجموعہ سے اتنا تو بہر حال ثابت ہوتا ہے، کہ کیفیتِ جذبی اور آثارِ جسمانی کے درمیان تلازم پایا جاتا ہے، نیز یہ کہ یہ تلازم نفعاً و ارباباً دونوں صورتوں میں موجود رہتا ہے۔ یعنی

(الف) جب آثارِ جسمانی طاری ہوتے ہیں، تو ہمیشہ کوئی کیفیتِ جذبی ہوجو ہو جاتی ہے، اور

(ب) جب آثارِ جسمانی طاری نہیں ہوتے، تو کیفیتِ جذبی کبھی نہیں موجود ہوتی۔ اسی تلازم کا دوسرا نام نسبتِ تعلق ہے۔ تو گویا آثارِ جسمانی کا علت، اور کیفیاتِ جذبی کا معلول ہونا ثابت ہو چکا۔ اب گفتگو صرف یہ رہ جاتی ہے، کہ آیا یہ دونوں واقعات متعاصر ہیں یا ان میں تقدم و تاخر زمانی بھی پایا جاتا ہے؟

پروفیسر جیمس، اور اسکے متبعین یہ جواب دیتے ہیں، کہ پیشتر اعصابے جسم متاثر ہو لیتے ہیں، اسکے بعد نفس میں احساس کی کیفیت پیدا ہوتی ہے۔ اور اس طرح آثارِ جسمانی

کو احساسِ نفسی پر تقدمِ زمانی حاصل ہے۔ گویا ہم کسی کو اس لیے نہیں مارتے، کہ ہم غصہ میں ہوتے ہیں، بلکہ چونکہ مارتے ہیں، اس لیے غصہ میں آجاتے ہیں۔ کسی خوفناک شے سے اپنے نہیں بھاگتے، کہ اس سے ڈرتے ہیں، بلکہ چونکہ بھاگتے ہیں، اس لیے ڈرتے ہیں۔ کسی نے کو دیکھا اس لیے نہیں بنتے، کہ حالتِ مسرت میں ہوتے ہیں، بلکہ چونکہ منتے ہیں، اس لیے مسرت ہوتے ہیں۔ پروفیسر ریو، جیسا کہ پیشتر کہا جا چکا ہے، گو نفس اس اصول سے بالکل

مستفق ہیں، کہ آثارِ جسمانی کیفیاتِ جذبی کی علت ہی ہیں، اس لیے کہ بغیر اول الذکر کے آخر الذکر کا وجود ممکن نہیں، لیکن وہ یہ امانتہ کرتے ہیں کہ ان دونوں کا وقوع بالکل ایک ساتھ ہوتا ہے، جس میں ایک سانٹے آگے چھپے کو دخل نہیں۔ وہ کہتے ہیں، کہ جس طرح شور، غلایا، سچ کی حرکتِ علمدہ، اور اس سے متاخر کوئی شے نہیں۔ اسی طرح جذبہ، اور اسکے آثارِ جسمانی بھی کوئی مستقلہ جداگانہ چیزیں نہیں، بلکہ ایک ہی تصویر کے دو رخ، ایک ہی نور کے دو پرتو، ایک ہی علت (یعنی ہیج جذبہ انگیز) کے دو ہرمان معلول، اور ایک ہی واقعہ کی (نفسی اور جسمی حیثیات سے) دو تعبیریں ہیں، جن میں سے ایک کو دوسرے سے مقدم و مؤخر قرار دینا بے سنی ہے۔

ماہیتِ جذبات کے اس نظریہ پر بعض مشہور علمائے نفسیات نے اعتراضات بھی کیے ہیں، مگر وہ آسانیِ رفع ہو جاتے ہیں۔ مثلاً ایک اعتراض یہ ہے، کہ اس نظریہ کے مطابق، مظاہرِ جذبات کے تنوع کی کیا توجیہ ہو سکتی ہے؟ یعنی ایک ہی واقعہ سے احساس کی کیفیتِ نفسی جو پیدا ہوتی ہے، وہ تو مختلف افراد میں مشترک کیساں

ہوتی ہے، پھر اسکے آثارِ جہانی ہر شخص میں، دوسروں سے مختلف و متباہن کیوں ہوتے ہیں؟ مثلاً ایک غمناک مادہ کی خبر پھیلتی ہے، اُس سے ایک شخص کے معرفت آنسو نکلنے ہیں، دوسرا ہنستا ہے، چلاتا ہے، بال بولتا ہے، کپڑے پھاڑتا ہے۔ تیسرا ستائے میں آکر بالکل چُپ ہو جاتا ہے۔ پس اگر جذبہ کا جوہر حقیقی، تغیراتِ جسمی تسلیم کیے جائیں تو اُن میں، ایک ہی علت کے معلول ہونے کے باوجود، باہم اس قدر تباہین بلکہ تضاد کیوں ہے؟

یہ اعتراض ایسا ہے، کہ جذبہ کے متعلق ہر نظریہ پر یکساں وارد ہوتا ہے جس کے قدیم نظریہ بھی مستثنیٰ نہیں۔ یہ ماننا کہ جذبہ کا جوہر حقیقی کوئی تغیر جسمی نہیں، بلکہ کیفیت نفسی ہے، اس پر بھی یہ سوال بدستور قائم رہتا ہے، کہ ایک ہی ہیج، ایک جذبہ انگیز قہ، مختلف افراد، مختلف طرح پر کیوں محسوس ہوتے ہیں؟ یورپ کی جنگِ عمومی کے دوران میں برطانیہ کا وزیر جنگ مارٹن لوتھ کچنر سمندر میں غرق ہو کر رہتا ہے؛ یہ ایک واقعہ ہے۔ اس خبر کا ایک طرف برطانیہ پر یہ اثر پڑتا ہے، کہ سارے ملک میں سناٹا ماسا پھا جاتا ہے، آہ و شیوں کی صدائیں بلند ہونے لگتی ہیں، عشرت کے سچراغ ہو جاتے ہیں، ماتمکے سے آباد ہو جاتے ہیں؛ اور دوسری طرف جرمنی پر یہ اثر پڑتا ہے، کہ ساری سلطنت میں مسرت کی ایک لہر دوڑ جاتی ہے، گھر گھر شادیانے بجنے لگتے ہیں، اور ہر جام میں فرحت و انبساط کی شراب چھلکنے لگتی ہے۔ ظاہر ہے کہ ترکیبِ جذبہ کی علت ایک ہی واقعہ ہے، پھر ایک ہی علت کے دو متغایا معلول

ایک ہی نتیجے سے دو متناقض کیفیاتِ احساسی (یعنی کہیں شدید غم اور کہیں گہری مسرت) کیونکر پیدا ہوئے؟

اس الزامی جواب کے قطع نظر کہ اسل یہ ہے کہ (جیسا اوپر گزر چکا ہے) ہر جدید کیفیتِ شعوری خواہ وہ دو فنی ہو یا احساسی ہمیشہ نفس کی کیفیاتِ سابقہ کے تابع ہوتی ہے، یعنی ہر فرد اپنی گذشتہ تعلیم، طرز زندگی و حالات کی بنا پر، اپنے نفس کے اندر جس قسم اور جس درجہ کی صلاحیت و استعداد رکھتا ہے، اسی مناسبت سے اس کا نفس ہر جدید تجربہ کو قبول کرتا، اور اسی مناسبت سے ہر نتیجے سے متاثر ہوتا ہے۔ اس کلیہ کو ایک منحنی مثال کی مدد سے یوں سمجھیے کہ مثلاً ایک شخص اقلیدس کی کوشی شکل کا دھولے پڑھ کر 'مستائب' ایک باہر ریاضی اُسے سنتے ہی سمجھ جاتا ہے، اور فوراً ہی اُسے ثابت کر دیتا ہے، لیکن جاہل و ہمعانی اپنے دماغ پر ہزار زور دیتے، مگر اسکی سمجھ میں کچھ نہیں آتا۔ دماغ ریاضی داں اور جاہل و ہمعانی دونوں رکھتے ہیں، نتیجے بھی دونوں میں مشترک ہے، با اینہم ایک خاص مسئلہ کے سمجھنے میں دونوں میں کتنا فرقِ عظیم ہے، اس تعلق و فہم کا سبب صرف یہ ہے کہ ایک کا دماغ پیشتر سے تیار تھا، دوسرے کا نہ تھا۔ ایک کے نفس میں سابق تعلیم و تجربہ کی بنا پر یہ استعداد موجود تھی، دوسرے کے نفس میں نہ تھی۔ پانی ہر جگہ برسا ہے، لیکن ہر زمین کیساں لالہ زار نہیں ہو جاتی۔ آفتاب کی شعاعیں کائنات کے ذرہ ذرہ پر کیساں پڑتی ہیں، لیکن اکتسابِ نور میں تمام ذرات مساوی نہیں ہوتے۔ غرض استفادہ اور استعداد کی باہمی مناسبت کا قانون جس طرح عالمِ نباتا

میں ہر جگہ جاری ہے، اسی طرح عالمِ نفسی پر بھی محیط ہے، اور اس اصول کی بنا پر یہ بالکل قدرتی امر ہے کہ ایک ہی نتیجے، ایک ہی جذبہ انگیز واقعہ سے مختلف افراد مختلف طریقوں پر متاثر ہوں، اور یہ تباین خواہ کیفیاتِ احساسی کے لحاظ سے ہو، خواہ آثارِ جسمی کے لحاظ سے۔ پس یہ سوال، کہ مختلف افراد میں ایک ہی جذبہ کے آثار مختلف کیوں ہوتے ہیں، بطور اعتراض کے پیش کرنا بجا ہے خود ایک اساسی غلطی کرنا ہے۔ پھر بڑے عوامی کرنا بھی واقفیت کے کس قدر خلاف ہے، کہ ایک ہی نتیجے سے مختلف افراد، نفسی حیثیت سے کیساں و مساوی متاثر ہوتے ہیں! واقعہ یہ ہے کہ "حصول بہ اندازہٴ صلاحیت" کے قانون مذکورہ بالا کے مطابق، ایک ہی محرک سے مختلف افراد میں کیفیاتِ احساسی کا مختلف ہونا لازمی ہے۔ اور چونکہ آثارِ جسمانی کا کیفیاتِ احساسی کے تناسب ہونا ناگزیر ہے، پس مختلف و متباہن ہونا بھی لازمی ہے۔ چنانچہ جو مثال شروع باب میں بیان کی گئی، اس میں ایک ہی دردناک حادثہ کی اطلاع سے مختلف افراد پر مختلف اثراتِ احساسی طاری ہوئے، ایک شخص کو تھوڑا رنج ہوا، دوسرے کو زیادہ، تیسرے کو بہت زیادہ۔ اور اسی تفاوتِ احساس کی مناسبت سے اُنکے آثارِ جسمانی بھی باہم متباہن رہے، یعنی ایک کے صرف آنسو نکلے، دوسرا چیخا، چلا یا، کپڑے پھاٹے، دس علیٰ ہذا (جمیس) کا نظریہ جو سیاں اختیار کیا گیا، اس کی بنا پر ہیں ان عملوں کی ترتیب اُلٹ دینا چاہیے تھا، یعنی کتنا یہ چاہیے تھا، کہ چونکہ ایک

۱۰ توفیق با اندازہٴ ہمت ہے ازل سے  
۲ گھنوں میں ہے وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا  
(غالب)

حمرک سے مختلف افراد کے قولے جہانی مختلف طور پر متاثر ہوئے، اسی لیے وہ احساسِ غم سے بھی مختلف طور پر متحسّس ہوئے، ایک کے محض آنسو نکلے، ایسے اُسے کم پہنچ ہوا، دوسرے نے چیخا، چلانا، کپڑے پھاڑنا شروع کیا، اس لیے اُسے بہت زائد پہنچ ہوا، وقس علیٰ ہذا۔ مگر سولتِ تفسیر کے خیال سے ہم نے یہاں وہی اسلوبِ بیان قائم رکھا، جو عام خیال کے موافق ہے)

ایک اور اعتراضِ نظریہً بالا پر یہ کیا گیا ہے، کہ اگر آثارِ سماوی، قیظہ کی است میں داخل ہیں، تو اسکی کیا وجہ ہے، کہ دو مختلف جذبات کے آثار بالکل ایک ہوتے ہیں، آنسو عموماً فرطِ غم میں نکلتے ہیں، مگر کبھی کبھی شدتِ حسرت میں بھی نکل آتے ہیں۔ چہرہ غصہ کے وقت بھی سُرخ ہو جاتا ہے اور زحمت کے موقع پر بھی۔ انسان دوڑنا غصہ سے بھی شروع کر دیتا ہے اور خوف و دہشت سے بھی۔

لیکن یہ اعتراض بھی مثلِ اعتراضِ سابق کے غلط فہمی پر مبنی ہے۔ یہ سوئی ہرگز صحیح نہیں، کہ متباہن جذبات کے آثار بالکل متحد ہوتے ہیں، واقعہ صرف اتنا ہے کہ وہ باہم بہت کچھ مشابہ ہوتے ہیں، تاہم ان کے اور میان اختلافات بھی ہوتے ہیں۔ جو اہل نظر سے مخفی نہیں۔ یہ سچ ہے کہ چہرہ غصہ و شرم دونوں حالتوں پر سُرخ ہو جاتے ہیں، لیکن یہ دونوں سرخیال بھی ایک نہیں ہوتیں۔ غصہ کی سرخی اور ہوتی ہے اور زحمت کی اور۔ غصہ میں چہرہ تنہا یا ہوتا ہے، زحمت کی سرخی میں شرم و حجاب کی بھی آمیزش ہوتی ہے، غصہ کی سرخی کا آغاز آنکھ سے ہوتا ہے، محبت کی سرخی کا پیشانی سے اور

ندامت کی سُرخی کان اور رخسار سے - دوڑا غصہ اور خوف دونوں حالتوں میں  
 مشترک ہے، لیکن کیا غضبناک شخص کے جھپٹنے اور دہشت زدہ کے "بھاگنے کو کوئی  
 بھی ایک سمجھ سکتا ہے؟ غصہ میں کسی چیز کی طرف "دوڑا جاتا ہے" دہشت میں اس کے  
 بالعکس اُس چیز سے "دوڑا (بھاگا) جاتا ہے۔ اسی طرح آنسو بننے والے چہرہ کو، بیک  
 نظر دیکھنے سے صاف معلوم ہو جاتا ہے کہ آنسو فرطِ غم سے یہ رہے ہیں یا شدتِ مسرت  
 سے، یا تیز مزاج کے کھالینے سے۔ غرض کوئی دو جذبات اپنے اتار جمانے کے لحاظ  
 سے، شاہد کتنے ہی ہوں، تاہم بالکل مسترد نہیں ہو جاتے، اور تشابہ آثار کا باعث یہ ہوتا  
 ہے، کہ وہ جذبات خود ایک دوسرے کے مماثل ہوتے ہیں۔ آثارِ سماوی کی تکوین کے  
 اصول و قوانین کی تشریح اگلے باب میں ملے گی۔



# باب (۵)

## جذبہ کے منظرِ جسمانی

جذبہ کی ماہیت بیان ہو چکی۔ یہ معلوم ہو چکا کہ جذبہ کی ترکیب خارجی اور داخلی، یا جسمانی و نفسی، دو مختلف عناصر سے ہوتی ہے۔ ان میں سے آخر الذکر یعنی جذبہ کے داخلی و نفسی، دو مختلف عناصر کی تشریح گذشتہ باب میں گزر چکی، اب ہذا میں اسکے آثارِ خارجی و جسمانی کی تشریح ہوگی۔

یہ مسئلہ درحقیقت حسبِ ذیل دو سوالوں پر مشتمل ہے :-

- (۱) جذبات کے آثارِ جسمانی کی تکوین کن عام اصول کے تابع ہے؟
  - (۲) ہر جذبہ کے آثارِ جسمانی فرداً فرداً کیا ہوتے ہیں؟
- سوال دوم کا مفصل جواب دینا اس رسالہ کے حدود کے اندر ممکن نہیں، البتہ جذباتِ اساسی کے آثار کی تشریح آئندہ ابواب میں ملے گی۔ اب ہذا میں صرف پہلے سوال کا جواب دیا جائے گا۔

مذہب کے آثار جسمانی، حسبِ نیل قوانینِ اربہ کے تابع ہوتے ہیں :-

### (۱) قانون التزام عوائدِ مفیدہ

اس قانون کا منشاء یہ ہے کہ جو حرکات یا تغیرات جسمانی کسی زمانے میں کسی خواہش کے پورا کرنے یا کسی ناگوار احساس کو رفع کرنے میں مین تھے، انسان اُنہیں نسلاً بعدِ نسل عمل میں لاتے لاتے اُنکا اتنا خوگر ہو گیا کہ وہ اصولِ توارث کے ماتحت اسکے نظامِ عصبی میں منقش ہو گئے ہیں اور گویا اُن سے کوئی نفع نہ بھی ہوتا ہو، تاہم ایک ملکی صورت میں وہ برابر از خود واقع ہوتے رہتے ہیں اور اُنکی موجودہ ضعیف اور مدہم صورت اُنکے سابق قوی و شدید صورت کی یادگار کا کام دیتی ہے۔ اس قانون کے نظائر روزانہ زندگی میں بڑی کثرت سے ملتے رہتے ہیں۔ خطرہ سے بھاگنا حفظِ جان کے لیے ضروری ہے اور ابتداءً انسان نے اسے یقیناً مقصد و ارادہ سے اختیار کیا ہوگا، لیکن اب حالت یہ ہے کہ کسی معمولی درجہ کے خطرناک نظائر کو دیکھ کر یا کسی ہیبت واز کو سنکر ہم دنتہ چونک پڑتے ہیں۔ یہ منظر ارا چونک پڑنا یا مجھک اٹھنا، اسی ابتدائی عادتِ فرار کی ایک ملکی صورت ہے۔ بندہ خوف، تحفظِ حیات کا آلہ ایجابی ہے، اسی کی اعانت سے ہم اپنے تئیں ہلک لٹرات سے محفوظ رکھتے ہیں۔ غور کرنے سے معلوم ہوگا، کہ خوف کے جسدِ رانہ جسمانی ہیں، مثلاً بدن میں رعشہ پڑ جانا، دل دھڑکنے لگنا، آنسو بہنا وغیرہ، یہ تمام تر وہی ہیں جو کم و بیش موت کے ساتھ کسی واقعی تکلیف یا خطرہ کی حالت میں انسان پر طاری ہوتے ہیں

غصہ کی حالت میں ہم دو سروں پر چھپتے ہیں، اُسے اپنی گرفت میں لانا چاہتے ہیں اُسے مانتے پٹیتے ہیں۔ یہ تمام آثارِ جسمانی اُن حرکتوں کی یادگار اور باتیات ہیں جو ہمارے اسلاف تمدن اختیار کرنے سے قبل اپنے اپنے مخالف کے مناکرے یا شکار کے ہلاک کرتے وقت عمل میں لاتے تھے۔ اسی طرح غصہ کی حالت میں ہمارے ننھے بھول جاتے ہیں، اس سے تنفس میں سہولت ہوتی ہے، اسکا باعث یہ ہے کہ انسان اپنے ابتدائی عہدِ توحش میں جب کسی دشمن یا شکار پر حملہ کرتا تھا، تو اُسکا کوئی عضو اپنے منہ میں دبا لیتا تھا، اور منہ سے سانس لینے کا راستہ بند ہو جاتا تھا، اس لیے ضرور تھا، کہ ناک کا مقدّم تنفس زیادہ وسیع ہو جائے، اور یہ عادت اُسی زمانہ سے متواتر چلی آ رہی ہے کہ آج بھی غصہ کی حالت میں ہمارے سحرزین بھول جاتے ہیں۔ اور پھر اسی جذبہ غضب یا طعن کی، جو جذبہ غضب ہی کی ایک خاص شکل ہے، ایک خاص ملاحت بالائی لب کا اور پسرکرتجانا، اور اوپری قطار کے بعض دانتوں کا کھل جانا ہے۔ اس واقعہ کی علت اگر تلاش کرنا ہے تو یہ خیال رہے کہ ابتدائی انسان کے ایناٹے بہت بڑے ہوتے تھے، جو فطری آلہ حرب کا کام دیتے تھے، اور اس لیے حملہ کرتے وقت یا شکار کے وقت اُن پر سے گوشت کا پردہ ہٹا لیتا اور اُنکو باہر نکال لیتا ضروری ہوتا تھا، (جیسا کہ خزّانے اور حملہ کرنے کے وقت کیا کرتے ہیں) آج طرزِ وطن کے وقت یہ فعل

لے ایناٹ، سانس کے وہ پادانت (دو بالائی اور دو زیریں) ہیں جو کسی

غذا (مثلاً گوشت) کے پھاڑنے کا کام دیتے ہیں۔

کچھ بھی سفید نہیں ہوتا، لیکن اب جو اسکا وجود باقی ہے، وہ ایک گزشتہ سفید فعل کی یادگار کی حیثیت سے باقی ہے۔ پھر مثلاً کشتی اور ٹکڑے کے وقت، جس فریق کا رخ آفتاب کی تیز شعاعوں کی جانب نہ ہوگا، وہ یقیناً فائدہ میں رہے گا، اور اگر کوئی فریق اپنا ہاتھ پیشانی پر رکھ کر دوسروں کی آڑ کرنا چاہے، تو حالت جنگ میں ایسا کرنا اگلی ہوئی بات ہے کہ اسکے حق میں مضر ہوگا۔ بہترین صورت یہ ہے، کہ پیشانی پر از خود ایسی شکنیں پڑھایا کریں، جن سے آنکھیں، تمازت و خیرگی سے محفوظ رہیں۔ اسی کا دوسرا نام تیور پوپل پڑھا جاتا ہے، اور گو آج اس سے غضبناک شخص کو کوئی نفع نہ ہوتا ہو، تاہم بطور ایک گزشتہ فعل سفید کی یادگار کے، اب تک قائم ہے اور تیوریاں چڑھ جانا غصہ کی ایک ہم علامت خیال کی جاتی ہے۔ اسی طرح اس قانون کی مدد ہاں مثالیں، ہر جذبہ کے آثارِ جسمانی سے متعلق ہیں۔ یہ چند نظائر، یہ طور نمونہ درج کر دیئے گئے۔

## (۲) قانون ایتلاف آثارِ جذباتِ مماثل

قانون سابق الذکر سے ملتا جلتا ایک دوسرا حکم یہ ہے، کہ جو جذبات نفسی حیثیت سے باہم مشابہ ہوتے ہیں، ان کے متلازم آثارِ جسمانی بھی یکساں ہوجاتے ہیں۔ ایک لذیذ غذا سے ہمیں جو علالت حاصل ہوتی ہے، ویسی ہی لذت ایک لطیف شعر یا مزہ دار داستان کے سننے سے بھی محسوس ہوتی ہے۔ اور اسکا نتیجہ یہ ہے کہ جو آثارِ جسمانی ہم پر ایک لذیذ غذا کے کھانے سے طاری ہوتے ہیں، انہیں کے

ماثل آثار لطیف اشعار و مرزہ وارداتانوں کے سننے سے بھی پیدا ہوتے ہیں۔ غذا اگر بہت زامتلخ و بد ذائقہ ہے تو اس سے استفراغ ہو جاتا ہے۔ اب جو دوسرے جذبات اس جذبہ کے مشابہ ہوتے ہیں مثلاً کسی کو نہایت کثیف حالت میں دیکھنے جو جذبہ پیدا ہوتا ہے اس کے علامات بھی استفراغ کے ابتدائی آثار کے بالکل ماثل ہوتے ہیں۔ پھر زبان نے بھی ہمارے ان واردات و محسوسات کی بڑی رعایت کی ہے، یہاں تک کہ ماثل و متشابہ جذبات کے لیے نام بھی مشترک ہیں۔ مثلاً شیریں، کہ طعام شیریں و آب شیریں کے ساتھ ساتھ، آواز بھی شیریں ہوتی ہے، الفاظ بھی شیریں ہوتے ہیں، اور لب و دہن بھی شیریں ہوتا ہے! یا مثلاً سرد، کہ موسم کی سردی کے علاوہ، بازار بھی سرد ہوتا ہے، مہر و محبت بھی سرد ہوتی ہے، دل لے بھی سرد ہوتے ہیں۔ یا مثلاً بلند، کہ علاوہ اشیاء مادی کے، مرتبہ بھی بلند ہوتا ہے، جو صلہ بھی بلند ہوتا ہے، نظر بھی بلند ہوتی ہے، و قس علی ہذا۔ ان معانی مختلفہ کے لیے الفاظ کے مشترک ہونے کی خاص وجہ یہ ہے کہ یہ جن جذبات کے مفہوم پر دلالت کرتے ہیں وہ بلحاظ اپنی کیفیات نفسی نیز بلحاظ آثار جسمانی، باہم مشابہ ماثل ہوتے ہیں۔

### (۳) قانونِ تقابل

ہر دو کلیات بالاسے معلوم ہو چکا، کہ جذبات کی کیفیات نفسی پر آثار جسمانی، بعض اسباب ایجابی کی بنا پر مرتب ہوتے ہیں۔ قانون ہذا کا مفہوم یہ ہے کہ جذبات کے بعض آثار جسمانی محض سلبی اسباب کی بنا پر مرتب ہوتے ہیں۔ یعنی اگر ایک جذبہ کے

تلازم چند خاص آثار جسمانی ہیں تو جس جذبہ کی کیفیت نفسی اس جذبہ کی کیفیت نفسی کے متضاد ہوگا اسکے آثار بھی اسکے بالکل متضاد ہونگے اور ان آثار کی تکوین میں ذات کی مغزٹ مغفٹ کو کوئی دخل نہیں۔ مثلاً جذبہ کبر و غرور میں انسان کا جسم چونکہ تن کر لیند ہو جاتا ہے اس لیے انکسار و افتقار کی حالت میں جو اس کا بالکل جذبہ مقابل ہے، آثار جسمانی بھی اول الذکر کے بالکل برعکس ہونگے، یعنی انسان کا جسم پست اور سکرابو انظر آئیگا، گو اس سے ذات کو کوئی نفع نہ ہوتا ہو۔ اس کلیہ کی مثالیں بہ نسبت انسان کے حیوانات کی زندگی میں زیادہ واضح و نمایاں نظر آتی ہیں۔ ایک گنا کسی اہمیبی کو تار کی میں اپنی طرف آتے دیکھ کر اسکی طرف بڑھتا ہے۔ اسوقت وہ غصہ میں ہوتا ہے، اور اسکے آثار جسمانی یہ ہوتے ہیں، کہ وہ بالکل سیدھا چلتا ہے، سارا جسم تباہ ہوتا ہے، سر کسی قدر اٹھا ہوتا ہے۔ ذم سمخت ہو کر اونچی اور کھڑی ہوتی ہے، گردن و پشت کے بال کزخت ہوتے ہیں، کان کسی قدر آگے کی جانب جھکے ہوتے ہیں، اور آنکھیں آتے ہوئے شخص پر گڑھی ہوتی ہیں۔ یہ تمام حرکات و آثار حملہ میں عین ہوتے ہیں، اور اس لیے انکی توجیہ کلیات بالاکے مطابق آسانی سے ہو سکتی ہے، لیکن عین اسی حالت میں وہ پہچانتا ہے، کہ آتے والا شخص اُسکا آقا ہے، مٹا اسکے تمام آثار جسمانی ایک صورت منکوس اختیار کر لیتے ہیں۔ دم کہاں تو کزخت استادہ تھی، اب فوراً نیچی ہو کر ادھر سے ادھر بلد بلد جنبش کرنے لگتی ہے، بال دفعۃً نرم و ملانم پڑ جاتے ہیں، کان پشت کی جانب جھک جاتے ہیں، آنکھیں پکڑ نک آتے ہیں، جسم سجائے سیدھے اور تنے ہونے کے جھک جاتا ہے، اور آنکھیں جن سے

پہلے خوشخواری وغصہ ٹپکے ہاتھا، اب لغت و محبت کا اظہار کرنے لگتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ ان آخر الذکر آثار جسمانی سے خود گتے کو کوئی نفع نہیں ہوتا، لیکن چونکہ اسکی موجودہ کیفیت نفسِ مہلی کیفیتِ نفسی کے بالکل مخالف ہے، لہذا آخر الذکر جذبہ کے آثار بھی اول الذکر جذبہ کے آثار کے برعکس ہوتے ہیں۔ حیوانات کے مظاہر جذبات اکثر اور انسان کے مظاہر جذبات ایک محدود تعداد میں اسی کلیہ کے تابع ہیں۔

### (۴۷) قانونِ فعلیتِ نظامِ عصبی

کلیاتِ مندرجہ بالا کے علاوہ، اور افادہ، مائلت و تقابل کے اصولی سے قطع نظر کر کے، نظامِ عصبی اپنی فعلیت کا ایک طریقِ مخصوص بھی رکھتا ہے، یعنی اسکی فعلیت تمام اعضاءِ جسم پر یکساں قوت کے ساتھ محیط نہیں، بلکہ مختلف اعضاء اس سے متاثر ہونے کے لحاظ سے متفاوت ہوتے ہیں۔ چنانچہ بعض مسقیمین نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ سب سے زیادہ اثر پذیر چہرہ کے عضلات ہوتے ہیں، پھر سینہ اور رشاء کے، اور پھر جب آخ میں جسم کے حصہِ اسفل کے۔ اس ترتیبِ تفاوتِ مراتب کی کوئی علتِ بیز اس کے نہیں ہے، کہ یہ خود نظامِ عصبی کے مخصوص طریقِ فعل کا فطری اقتضا ہے۔ پھر میت سے آثار جذبات ایسے ہیں، جو نہ بجائے خود سفید ہیں نہ آثار سفیدہ کے مماثل ہیں، اور نہ انکی تکوین کا باعثِ مخصوص آثار کا تقابل ہے، مثلاً جذبہ کا ایک سلسلہ بالوں کا، دنتہ سفید ہو جاتا ہے، شدتِ حزن نیز شدتِ خوف میں بار بار یہ مشاہدہ کیا گیا ہے کہ سر کے بال دنتہ سیاہ سے سفید پڑ گئے۔ ڈارون اپنی کتاب

ہندوستان ہی کے ایک خون کا واقعہ نقل کرتا ہے، کہ اسے سزلے موت کا حکم  
 دیا گیا تھا، پھانسی گھڑیں لائے ہی فرطِ خوف و ہشت سے اس کے سیاہ بال و قدتہ اس  
 سرعت کے ساتھ سفید ہوئے ہیں، کہ تماشائی دنگ رہ گئے۔

اسی طرح ایک اور منظرِ جذبہِ رعشہ ہے۔ بہت سے جذبات کا منظرِ جمانی یہ  
 ہوتا ہے کہ عضلاتِ جسم تھرش ہو جاتے ہیں۔ بعض مرتبہ حرارتِ خون برقرار رکھنے کے  
 لیے یہ رعشہ مفید بھی پڑ جاتا ہے، لیکن بالعموم اور اکثر حالات میں یہ بجائے سفید ہونے  
 کے مضر ہوتا ہے۔ ایک اور مثال اسی قسم کے مظاہرِ جذبات کی یہ ہے کہ رطوباتِ غدویہ  
 کی وہ فعلیت شروع ہو جاتی ہے جس سے پسینہ پیدا ہونے لگتا ہے۔

ان سب مثالوں میں قدرِ مشترک یہ ہے کہ انکی توجیہ کلیاتِ ثلثہِ مندرجہ بالاس  
 سے کسی کے مطابق نہیں ہو سکتی ہے۔ یہ آئنا، نظامِ عصبی کے طریقِ کار کے برابر  
 تابع و محکوم ہوتے ہیں۔

قوانینِ بالائی تدوین ڈارون نے کی ہے۔ اور یہ تشریح ڈارون اسپنسر  
 ونٹ و جمیس کے مذاق کے مطابق تھی۔ آخری قانون یعنی فعلیتِ نظامِ عصبی  
 نے متعلق اسپنسر کا نظریہ خصوصاً یہ ہے کہ جو عضلاتِ جسامت میں سبک چھوٹے  
 ہوتے ہیں، وہی سب سے زیادہ فعلیتِ نظامِ عصبی سے متاثر ہوتے ہیں۔ انسان  
 میں چہرہ اور انگلیوں کے، گتے اور پتی میں دم کے، اور گھوڑے میں کان کے  
 عضلاتِ جذبات کے سب سے بڑے منظر ہوتے ہیں۔ لیکن یہ دعوائے نامعتمد

سچی نہیں۔ کتے اور تلی کے چہرہ کے عضلات، ان کی دُم کے عضلات کے مقابلہ میں بڑے نہیں ہوتے، بلکہ کچھ چھوٹے ہی ہوتے ہیں؛ پھر آخراں کے جذبات کا انحصار، چہرہ کی نسبت دُم کے عضلات سے زیادہ قطعی طور پر کیوں ہوتا ہے؟

## باب (۶)

### ارتقاء و انحطاط جذبات

جس طرح مطلقہ مجرّد "مرض" کی تعریف سے واقف ہو کر کوئی شخص طبیب نہیں بن سکتا، تا وقتیکہ ہر ہر مرض کی کیفیات سے فرداً فرداً واقفیت نہ حاصل کر لے۔ اسی طرح محض ماہیت جذبات سے واقفیت ایک کلیہ کی صورت میں ایک عالم نفسیات کے لیے بالکل ناکافی ہے، تا وقتیکہ ہر جذبہ کا تفصیلی علم نہ رکھا ہو۔ اب سب سے پہلا سوال یہ ہے، کہ جس طرح اطباء نے امراض کے چند طبقات قرار دے کر، انہیں بڑے عموماً کے ماتحت تقسیم کر دیا ہے، آیا جذبات کے بھی اسی طرح مختلف طبقات قائم کر دینے، اور مختلف جذبات کو ایک دوسرے سے منظم و مربوط رکھنے کی کوئی صورت نہیں؟

جذبات کی تنظیم میں محرکۃ الآرا بحث یہ پیدا ہوتی ہے، کہ بتائے تقسیم کیا ہو؟ اطباء امراض کو انکی مقامیت کے لحاظ سے تقسیم کرتے ہیں، (مثلاً دماغ کے امراض

آگہ کے امراض، سینہ کے امراض، وغیرہ!، حیاتیات، حیوانات کی درجہ بندی، نئے مدارج حیات کی بنا پر کرتے ہیں؛ اسی طرح جذبات کی تقسیم بھی کسی خاص اصول کی بنا پر ہونا چاہیے، اب سوال یہ ہے کہ وہ اصول کیا ہے؟

اسکے جواب میں نفسیوں میں خود باہم سخت اختلاف آرا ہے، تقریباً ہر ممتاز ماہر فن نے ایک جدید بنائے تقسیم اختیار کی ہے۔ چنانچہ ایک مشہور عالم نفسیات نے جذبات کو ذیل کے طبقات ثلاثہ میں تقسیم کیا ہے:-

(۱) جذبات بسطی۔ یعنی محبت، خوف، اور غصہ۔

(۲) جذبات مرکب۔ مثلاً حمیت، مذمت، حسرت، جاہللی، وغیرہ،

(۳) جذبات مرکب در مرکب۔ اسکے تحت میں وہ جذبات رکھے ہیں، جو

نسبتاً نادرا و نادر وقوع ہیں۔

ایک دوسرے عالم نفسیات کی تقسیم حسب ذیل ہے:-

(۱) جذبات انبساطی

(الف) ایجابی، یعنی جو جذبات تفریح، انگیز، نشاط آور، حسین و جمیل

اشیاء کے نظارہ سے پیدا ہوتے ہیں۔

(ب) سلبی، یعنی جو جذبات، رفع انقباض، دالم سے پیدا ہوتے ہیں۔

مثلاً اطمینان، فراغت، وغیرہ

(۲) جذبات انقباضی۔

(الف) ایجابی، مثلاً نکان، خشکی، وغیرہ  
 رب سلبی، مثلاً خوف، غم، مُردہ دلی،

ڈاکٹر مرسیہ کی تقسیم بظاہر زیادہ باقاعدہ و دلچسپ معلوم ہوتی ہے :-

(۱) جذباتِ اولیہ - یعنی وہ جذبات جو لوازمِ حیات میں داخل ہیں،  
 اور جو ایک سببِ حالت ہیں بلا دوسرے جذبات کی آمیزش کے قائم ہوتے ہیں  
 (الف) وہ جذبات جن سے تحفظِ حیاتِ شخصی مقصود ہے۔ مثلاً خوف، غصہ،  
 (ب) وہ جذبات جن سے توقفِ حیاتِ نوعی مقصود ہے۔ مثلاً میاں بوی کی  
 محبت، ماں کی مائتا۔

(۲) جذباتِ ثانویہ - یہ جذباتِ اولیہ سے مرکب، اور انہیں کی پیچیدہ و  
 مخلوط اشکال ہوتے ہیں۔

(الف) وہ جذبات جن کا تعلق افراد کی باہمی بہبود سے ہے، مثلاً رحم،  
 ہمدردی، فیاضی، ایثار۔

(ب) وہ جذبات جن کا تعلق جماعت کی بہبود سے ہے، مثلاً حُب  
 وطن، حُب قوم وغیرہ،

(ج) وہ جذبات جن سے نہ افراد کی زندگی وابستہ ہے نہ جماعت کی،  
 بلکہ جو جماعت کے حق میں محض آرائش اور تکلفات کا کام لیتے ہیں، مثلاً جذبہ  
 مذہبیت، جذبہ جمال پسندی۔

(د) وہ جذبات، جنکا تعلق اعلیٰ قولے ذہنیہ سے ہے۔ مثلاً اعتقاد یقین و شک  
تقسیمات کے یہ چند نونے دکھا دیے گئے۔ اس طرح کی، مختلف نفسیہ کی  
قائم کی ہوئی، میوں تقسیمات میں، مگر ان سب میں نقص یہ ہے، کہ ان سے جذبات  
کی ترتیب و تنظیم میں سخت غلط بحث پیدا ہو جاتا ہے، کہیں ایک ہی جذبہ کو کئی  
کئی عنوانات کے تحت میں جگہ دینا لازم آتا ہے، اور کہیں تجانس جذبات کو مختلف  
عنوانات کے ماتحت جگہ ملتی ہے۔ پھر تقسیمات بالا میں بعض جذبات کی تقسیم، جن  
خاص عنوانات کے ماتحت کی گئی ہے، اُس پر صریح اعتراضات وارد ہوتے ہیں۔  
مثلاً ڈاکٹر مرسیر، حسبِ وطن کو ایسا جذبہ قرار دیتے ہیں، جو جماعت کی تحفظ حیات میں  
خاص طور پر معین ہے، اور جذبہ مذہبیت کو اُن جذبات میں شمار کرتے ہیں جو جماعت  
کے لیے کوئی حیثیت افادہ نہیں رکھتے! ایسے کھلے ہوئے غلط دعوے کی مفصل  
تردید کرنا، وقت کا ضایع کرنا ہے۔

ان کج احتمالیوں سے تو کہیں بہتر ہے، کہ مسئلہ ارتقادی کو دلیلِ راہ بنا  
لیا جائے، اور انسان کی حیاتِ احساسی پر ارتقادی روشنی ڈال کر دکھا جائے،  
کہ خود اُس کا مطالعہ کس قسم کی ترتیب و تنظیم کا داعی ہے؟

جو مسائل مدت سے علمائے نفسیات کے درمیان بابہ النزاع چلے آتے ہیں،  
اُن میں سے ایک اہم مسئلہ احساسِ قوت کے تقدم و تاخر کا بھی ہے۔ یعنی یہ سوال کہ  
انسان کے شخصی تجربہ میں ان دو کیفیات میں سے، پیشتر کون سی کیفیت آتی ہے؟

ایک بڑا گروہ اس جانب گیا ہے، کہ ترتیباً، وقوت، احساس پر مقدم ہے، یہ گروہ کتاب ہے کہ ”ہائے شعور کی ذمیت ہی اسکی مقتضی ہے، کہ ہم کسی شے کے محسوس کرنے سے قبل اسے معلوم کریں۔ یہ کننا، کہ ہم ایک شے سے لذت یا الم محسوس کر رہے ہیں، مگر اسکا علم نہیں رکھتے، ایک بھل دجے سنی دھولے کرنا ہے، اور اسکے مقابلہ میں یہ عوی کرنا، کہ ہم ایک شے پر اطلاع پا کر اس کا علم حاصل کر رہے ہیں، مگر اس سے انقباضاً یا انبساطاً متاثر نہیں ہوتے اپنے اندر کوئی استبعاد نہیں کھتا۔ اس لیے خود مشاہدہ باطن کا قول ہے کہ احساس و قوت پر مشروط اور اس سے موخر ہے۔ سر ولیم ہلمٹن، جو اس مذہب کا ایک شور و علمبردار گزرا ہے، کتاب ہے ”قولے نفسی میں وقوت یقیناً سب پر مقدم ہے، اس لیے کہ وہ دیگر قولے کے وجود کے لیے شرط اولیٰ ہے۔ ہم ایسی ہستی کا تصور کر سکتے ہیں، جو شناخت اور ادراک کی قوت رکھتی ہو، مگر لذت و الم کے احساس، اور خواہش و ارادہ کی تمام قوتوں سے خالی ہو، لیکن اسکے مقابلہ میں ہمارا ذہن ایسی ہستی کے تصور سے قطعاً عاجز ہے، جس میں خواہش و احساس تو ہو، مگر ان احساسات کے وقوت سے معرہ ہو!“

دوسرا فرق، اسکے مقابلہ میں، تقدم احساس کا قائل ہے، یہ کتاب ہے کہ احساس تو مدار حیات ہے۔ اگر ہم میں قولے وقوتی نہ ہوں، تو جوتوں، کسی نہ کسی طرح کی زندگی بسر ہو جانی، لیکن۔۔۔ لیکن اگر احساس یعنی موثرات خارجی سے متاثر

ہونے کی صلاحیت، شعور ہو، تو زندگی ایک لمحہ کے لیے قائم نہیں رہ سکتی۔ اس بنا پر ضرور ہے کہ احساس و قوت پر مقدم ہو۔

یہ فریقین کے دعوے اور دلائل ہیں۔ لیکن فتوڑے سے غور و تامل سے معلوم ہو سکتا ہے، کہ دونوں دعووں میں کوئی سناٹا نہیں بلکہ دونوں میں باہمی ملائی جا سکتی ہیں۔ فریقِ اول کے اس قول سے انکار نہیں ہو سکتا کہ کسی ماقبل و باخ انسان کا یہ کہنا کہ وہ ایک شے محسوس کر رہا ہے، مگر یہ علم نہیں رکھتا کہ محسوس کر رہا ہے، ایک سمیعی دعویٰ کرتا ہے۔ لیکن ساقی ہی اسکے فریقِ ثانی بھی برسرِ خطا نہیں۔ اصل یہ ہے، کہ انسان میں حیاتِ شاعرہ کے وجود میں آنے سے پیشتر حیاتِ نباتی پیدا ہو جاتی ہے۔ اس وقت گو وہ اپنی ضروریات کو سمجھتا نہیں، تاہم اس میں ضروریات پیدا ہو جاتی ہیں۔ اُسے گولپے حواج کا علم نہیں ہوتا، تاہم سکی حیاتِ جاتا تقاضا شروع کر دیتی ہیں۔ یہ زمانہ حالتِ جنین کا ہوتا ہے۔ اس وقت بچہ میں شعور مطلق نہیں ہوتا، تاہم وہ تقاضاے حواج سے آزار نہیں ہوتا۔ اسکے لیے تنفس لازمی ہے، مگر اسے اس ضرورت کا علم نہیں ہوتا؛ وہ بل بال یا تھیل کا محتاج ہے، مگر اپنی محتاجی سے بے خبر رہتا ہے؛ اُسے اگر سخت گرمی یا سردی ہو سچائی جائے، تو اگرچہ وہ یہ نہیں سمجھ سکتا کہ کوئی شے اُسے ازیت ہو سچا رہی ہے، تاہم اسکے فعلیات میں اتقائے شریعہ جو جائیگا، اور اس پر اثرات وہی مترتب ہوتے گئیں گے، جو ایک باخِ شخص پر کسی تکلیف کے وقت جاری ہوتے ہیں، یہ حیاتِ نباتی یا حیاتِ غیر شاعرہ

زمین کے علاوہ، عمدہ طفولیت کے ابتدائی چند ہفتوں اور چند ہیونیک اگر نہیں تو کم از کم چند  
 دنوں تک ضرور ہی قائم رہتی ہے، پھر جب اس حقیقت کے ساتھ یہ مقدمہ ملایا جاتا  
 ہے، کہ حیات انسانی کی یہی استعداد، یعنی بعض اشیاء سے جلب منفعت اور بعض سے  
 حصول مضرت، بعض چیزوں کی جانب میل اور بعض کی طرف سے گریز، وہ شے جو  
 جو آگے میل کر احساسات و جذبات کی شکل میں تبدیل ہو جاتی ہے، تو یہ توجہ لازمی  
 طور پر نکلتا ہے کہ احساس کی شکل خاص، یعنی احساس غیر شاعرہ، وقت ارادہ  
 پر مقدم ہے۔ اس خیال کی تائید تشریحی شواہد کی بنا پر کلاڈ نارڈ وغیرہ متعدد  
 علما نے معنویات نے کی ہے، مگر انکی تصریح کا یہ موقع نہیں، البتہ حیات حیوانی با  
 حیات شاعرہ کے متعلق، نفسیین کے فریق اول اندک کا دعویٰ بالکل صحیح ہے، اور  
 اس میں کوئی شبہ نہیں، کہ اس حالت میں سنی شعور ہی حیثیت سے سن بوج پر پونچنے  
 کے بعد، ایسی کوئی کیفیت نہیں ہوتی، جس میں احساس، وقت پر مقدم ہو، بلکہ ہم ہمیشہ  
 کسی شے کے محسوس کرتے وقت، یا اس سے پیشتر، اس شے پر مطلع ضرور ہوجاتے ہیں۔  
 پس فریقین باہم سے، اگر صحیح راہ پر ہیں، تو دونوں گروہ، اور اگر غلطی میں مبتلا ہیں  
 تو دونوں -

حیات غیر شاعرہ میں، ذمی حیات مخلوق اپنی بقا کے لیے جن چیزوں کی طلب  
 و تقاضی ہوتی ہے، انہیں مطالبات کو جانج مادی سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور پھر  
 تکوین شعور کے بعد، یہی جانج مادی، احساسات سے موسوم کیے جاتے ہیں، پس احساس

کی تعریف اگر بہ اصطلاح ریاضی کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ احساس -

اعتیاجِ مادی بہ شعور

ہے۔ مثلاً بدل، الجھل کی ضرورت جس طرح درخت کو ہوتی ہے، اُسی طرح انسان کو بھی

جب تک اس کا تعلق درخت سے ہے، اسے اعتیاجِ مادی سے تعبیر کرینگے؛ اور جب

وہ انسان سے متعلق ہوگی، یعنی جب اعتیاجِ محض پر شعور کا بھی امانہ ہو جائیگا، تو اسے

احساسِ گرسنگی کہینگے۔ لیکن حوائجِ مادی کے مطالبات اگرچہ تا ستر تحفظِ حیات میں

مبین ہوتے ہیں، مگر یہ ضرور نہیں، کہ سب کے سب براہِ راست ہی مبین ہوں، بلکہ بعض

اس مقصد کو براہِ راست پورا کرتے ہیں، اور بعض بالواسطہ۔ اسی بنا پر احساس نے

اپنی رفتار ارتقا میں دو مختلف راستے اختیار کیے۔ ایک راستہ اُن مطالبات

کا ہے، جنکے اوپر حیاتِ انسانی براہِ راست مشروط و منحصر ہے، مثلاً گرسنگی، تشنگی،

خواب وغیرہ۔ دوسرا راستہ اُن مطالبات و مقتضیاتِ فطری کا ہے، جو حیات

انسانی کے قیام میں بالواسطہ مبین ہیں، مثلاً خوف، کہ اگر یہ نہ ہو، تو انسان اپنی

حفاظت کا کچھ سامان نہ کر سکے؛ یا غصہ، کہ اگر یہ نہ ہو تو انسان اپنے مخالفین

سے مقابلہ نہ کر سکے۔ صنفِ اول الذکر کے احساسات کو اشتہات آتے کہتے ہیں؛

اور آخر الذکر کو جذبات۔ اشتہا اور جذبہ کے درمیان، دوسری حیثیتوں سے

قطع نظر کر کے، ایک نمایاں فرق یہ ہے کہ اشتہا، بخلاف جذبہ کے ہمیشہ دُوری

ہوتی ہے۔ یعنی ہر اشتہا کا دور ایک وقفہٴ معینہ کے ساتھ زندگی بھر طاری ہوتا

رہتا ہے۔ مثلاً بھوک، ہر چند گھنٹے کے بعد آپ سے آپ گلنے لگتی ہے، پیاس ہر  
 قہوڑی دیر کے بعد لامحالہ معلوم ہونے لگتی ہے؛ نیز ایک وقفہ معینہ کے بعد از خود آنا  
 شروع ہوجاتی ہے۔ لیکن جذبات، اسکے برخلاف موقت نہیں ہوتے، اور وقت کی  
 پابندیوں کے ساتھ مقید نہیں کیے جاسکتے، غم، مسرت، الفت، اور ہشت کے متعلق  
 کون کہہ سکتا ہے، کہ وہ ایک سبب و معین کے بندگیوں کی طرح ہر سبب پر طاری ہونگے؟  
 جس طرح انسان کے منافخ و مضار کی انتہا نہیں ہو سکتی، اسی طرح اس کے  
 لذت و آلام کا شمار نہیں ہو سکتا، اور جس طرح انسان کی پسندیدگی و ناپسندیدگی رشتہ  
 و نفرت کی کُل صورتوں کی تحدید نہیں کی جاسکتی، اسی طرح جذبات انسانی کی کُل نسبت  
 بھی کوئی فرد بشر نہیں تیار کر سکتا۔ لیکن جذبات کی یہ خصوصیت، نفسیاتِ جذبات  
 کے مصنف کے کام کو بہت ہلکا کرینے والی ہے، کہ تمام جذبات ہم رتبہ نہیں ہوتے، بلکہ  
 ہر صنفِ موجودات کی طرح ان میں بھی فرق مراتب پایا جاتا ہے، بعض جذبات اس  
 ہوتے ہیں اور بعض نہیں۔ جذباتِ اساسی سے مراد ان جذبات سے ہے، جن کی  
 تحلیل کسی دوسرے جذبہ میں نہیں ہو سکتی، اور جو کسی دوسرے جذبہ سے ماخوذ مرکب  
 نہیں ہوتے، بلکہ مقابلہ دیگر جذبات کے ایک بسیط حالت میں ہوتے ہیں۔ ان کی

---

۱ لہ ”دیگر جذبات کے مقابلہ“ کی قید اس لیے ضروری ہے، کہ ہر جذبہ، احساسات سے مرکب ہے  
 اور کوئی جذبہ فی نفسہ بسیط نہیں ہو سکتا۔ اسکے بسیط ہونے کے معنی صرف یہ ہیں، کہ مقابلہ دیگر  
 جذبات کے، وہ ایک اضافی کیفیت سے بسیط حالت میں ہے۔

ایک بڑی شناخت یہ ہے کہ یہ انسان اور حیوانات میں مشترک ہے۔ جذباتِ تہی کے مفہوم میں وہ جذبات داخل ہیں، جو تحلیل ہو کر جذباتِ اساسی پر ٹھہرتے ہیں اور انہیں سے ماخوذ مرکب ہوتے ہیں۔ یہ جذبات عموماً انسان کے ساتھ مختص ہوتے ہیں، جن میں حیوانات شریک نہیں ہوتے۔

یہ ظاہر ہے کہ جذباتِ اساسی کو جذباتِ تہی پر تازیناً مقدم ہونا چاہیے چنانچہ جذباتِ اساسی عموماً انسان کی ابتدائے عمر ہی میں ظاہر ہونا شروع ہو جاتے ہیں۔ جذباتِ اساسی کی تعداد، بعض مستند اکابر فن کے شمار میں نصف درجن ہے، جس کی تفصیل ترتیب وار درج ذیل ہے :-

(۱) غم و مسرت۔ انسان اپنی حیاتِ شاعرہ میں جس کیفیت سے ہر لمحہ دہراں متحس ہوتا رہتا ہے، وہ کیفیتِ احساسی ہے، اور احساس ہی کے دو رخ، لذت و الم ہیں، جن کی تشریح من حیثِ احساس باب (۳) میں ہو چکی ہے۔ یہی لذت و الم جب جذبات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں تو غم و مسرت کہلاتے ہیں، جن کی تشریح باب آئندہ میں ملے گی۔ انکا اور حیاتِ شاعرہ کا چولی دامن کا ساتھ ہے، اس لیے حیاتِ شاعرہ کی تکوین کے ساتھ ہی یہ بھی فوراً وجود میں آجاتے ہیں، اور اس لیے یہ ترتیباً ہر جذبہ پر مقدم ہیں۔ یعنی تمام جذبات سے پیشتر عالمِ ظہور میں آتے ہیں۔

(۲) خوف۔ یہ جذبہ جیسا کہ بعض مشہور نفسیین نے مشاہدہ کیا ہے، بچہ

کی پیدائش کے دوسرے ہی دن سے اُس پر طاری ہونے لگتا ہے۔ تحفظِ حیاتِ شخصی ایک بڑی حد تک اسی کے دم سے وابستہ ہے۔ اگر یہ نہ ہو، تو انسان اپنے تئیں مملکت سے بچانے کا کوئی سامان نہ کر سکے۔ اگر مرضِ کاخوف نہ ہو، تو انسان علاج نہ کرے، یہاں تک کہ موت آجائے؛ یا اگر حوادثِ کاخوف نہ ہو، تو انسان اپنے ہر فعل میں اتنی بے پردائی و بد احتیاطی برتے، کہ اُسکی جان صدائے آگمانی ہی کی نذر ہو جائے۔ - وقس علیٰ ہذا۔

(۳) غضب - تیسرا نمبر اسکا ہے۔ یہ جذبہ، تحفظِ حیاتِ شخصی میں خوف کے ہم رتبہ، بلکہ در اہل اسی کا ایک دوسرا پہلو ہے۔ خوف جس طرح قوتِ دفع کا منظر ہے، غضب اسی طرح قوتِ اقدام کا۔ اگر یہ جذبہ نہ ہو، تو انسان مملکت کے مقابلہ میں اپنی ہستی قائم نہ رکھ سکے۔ اگر ہم میں غصہ نہ ہو، تو جو شخص یا جانور چاہے حملہ کر کے ہمارا کام تمام کر سکتا ہے، اور کوئی غمے نہیں اُس سے معاہدہ پر آمادہ نہ کر سکے گی۔ یا کوئی شخص جس کھانے دانے سے محروم کر رہا ہے، اگر ہم میں قوتِ غضب تو ہے ہی نہیں، اب کوئی شے جس مزاحمت و مقابلیت پر آمادہ نہیں کر سکتی۔ اور ہلاکت سے نہیں بچا سکتی

(۴) اُنس، یا الفت - اتنا جن جذبات کا ذکر ہوا، اُن کا براہِ راست تعلق افراد کی ذات و شخصیت ہے تھا، جذبہ اُنس کا نیز جو جذبات آئندہ بیان ہونگے، اُن کا تعلق، افراد سے، بحیثیت انکے جزو جماعت ہونے کے ہے۔ جذبہ اُنس

سے مراد یہ ہے کہ انسان دوسروں کے دکھ سکھ میں شریک ہو، اور اسے ساتھ کر لینی کی خواہش پیدا ہو۔ بچہ جب اپنی دایہ کو رو دتا ہوا دیکھ کر خواہ مخواہ بسوئے لگے، تو سمجھ لینا چاہیے کہ اُس میں یہ جذبہ پیدا ہو گیا ہے۔ نفسیئین کا اس میں اختلاف ہے، کہ یہ جذبہ بچہ میں ٹھیک کس عمر میں پیدا ہو جاتا ہے، تاہم اتنے جزو پر اتفاق ہے، کہ اسکے ابتدائی ظہور کا زمانہ بچہ کی عمر کے تیسرے اور گیارہویں مہینہ کا درمیانی زمانہ ہوتا ہے۔ اس جذبہ کی ایک بڑی علامت یہ ہے کہ بچہ میں محاکات و نقالی کی قابلیت ظاہر ہونے لگے۔

(۵) انانیت - بچہ جن وقت تک شیر خوار رہتا ہے، اُس میں خود اپنی ذات کے متعلق سوچنے سمجھنے کی قابلیت نہیں ہوتی۔ عمر کے تیسرے سال میں قدم رکھتے ہی اُسے خود اپنی ذات کا شعور ہونے لگتا ہے کہ میں دوسروں کے نفوس سے علیحدہ خود بھی ایک ایک مستقل ہستی رکھتا ہوں، جو دوسروں سے یا بڑے یا چھوٹے ہیں، اور اس سے آگے چل کر اُس میں فخر و غرور یا تواضع و انکسار کے جذبات پیدا ہوتے ہیں، اور پھر ان کے حیاتِ اجتماعی سے متعلق شاخ و شلخ بہت سے جذبات نکلتے ہیں۔

(۶) جذبہ جنسی - یہ جذبہ تقریباً جذباتِ اساسی کی صفت میں سب سے آخر نمبر پر

ہے، اسکا ظہور سن بلوغ پر ہوتا ہے، یہ جذبہ اگر ودیعت نہ کر دیا گیا ہوتا تو نوعِ انسان کی ایک نسل بھی نہ چل سکتی۔

جذباتِ اساسی، اکثر نفسیئین کی تحقیق میں، تا متر ہی ہیں، اور انسانی زندگی میں جو بیشتر دوسرے جذبات (مثلاً رشک، حسد، شرم، حیا، عشق، مذہبیت، حب وطن،

جمال پسندی وغیرہ) ظاہر ہوتے رہتے ہیں، ان سب کی ترکیب، ترتیب و تالیف انہیں سے ہوتی رہتی ہے۔ اب سوال یہ رہ جاتا ہے، کہ اس ارتقاء کا طریقہ کیسے ہے؟ یہ انا کہ بعض جذبات بسیط ہوتے ہیں اور بعض مرکب، لیکن ان دونوں طبقات کے درمیان جو ربط کیا ہیں؟ اور کیونکر ایک جذبہ میں ترمیم ہو کر دوسرے جذبہ کی تشکیل ہو جاتی ہے؟

ارتقاء جذبات میں مختلف اصول کی ماتحتی میں انجام پاتا ہے، لیکن ان کے بیان سے قبل نفس بشری کے ایک اہم ترین قانون کو ذہن نشین کر لینا چاہیے۔ یہ قانون، قانون ایٹماٹ ہے۔ نفس انسانی کی ایک اہم ترین خصوصیت یہ ہے، کہ بعض کیفیات شاعرہ دوسری کیفیات شاعرہ کے ساتھ تخصیصی علاقہ رکھتی ہیں، یعنی جب نفس میں اول الذکر پیدا ہوتی ہیں، تو آخر الذکر بھی التزاً پیدا ہو جاتی ہیں۔ یہ قانون نفس کے ہر شعبہ میں کیساں قوت کے ساتھ عامل ہے۔ یہاں دو قوت وادادہ سے قطع نظر کر کے صرف وادعہ احساس میں اسکی فعلیت کے مدو دو اصول پر نظر رکھنی مد نظر ہے۔ اس علاقہ کا ظہور تین صورتوں میں ہوتا ہے :-

پہلی صورت علاقہ مقارنت ہے۔ یعنی جب دو یا نا، چیزیں زمانی مکانی حیثیت سے قرب یا اتصال رکھتی ہیں، تو جو جذبات نفس کے اندران میں سے کسی ایک چیز سے طاری ہوتے ہیں، وہی جذبات اس کے مقارن شے یا اشیاء سے بھی پیدا ہونے لگتے ہیں۔ اگر ہم کو زید سے محبت یا عداوت ہے، تو لازمی ہے کہ اس کے اعزہ، اس کے احباب، اس کے خاندان، اس کے مقبوضات، غرض ہر اس شے کے ساتھ جسے زید سے تعلق

یا وابستگی ہے کلمہ دیش محبت یا عداوت پیدا ہو جائے۔ مجنوں کو اگر لیلیٰ سے عشق تھا، تو ناگزیر تھا، کہ سگ لیلیٰ سے بھی عشق ہو۔ جنہیں اللہ سے محبت ہوتی ہے، وہ اللہ والوں سے بھی محبت کرنے لگتے ہیں۔

دوسری صورت علاقہء مماثلت کہلاتی ہے۔ یعنی جب دو یا زائد چیزیں بعض حیثیات سے باہم گر مشابہ ہوتی ہیں، تو جو جذبات ہم میں مثل منہ سے پیدا ہوتے ہیں وہی جذبات اسکے مماثل اشیاء سے بھی پیدا ہونے لگتے ہیں، اگر گلاب کے پھول ہمیں خوشنما معلوم معلوم ہوتے ہیں، تو ضرور ہے، کہ گلابی رخسار بھی ہمارے لیے دلفریب رہیں۔ غالب کے کلام پر اگر ہم فریفتہ ہیں، تو لازمی ہے کہ پیروانِ غالب کا کلام بھی ہمارے لیے اپنے اندر کشش رکھے۔ اپنے جاننے والوں میں ایک ضمیمہ تھیں، انکی نظر ایک نوعمر شخص پر پڑی، اور اسی وقت سے وہ اُسکو چاہنے لگیں۔ دریافت سے معلوم ہوا، کہ نوجوان کی شکل ضمیمہ کے ایک خرد متونی سے مشابہ تھی۔ ضمیمہ نے کچھ یہ سمجھ کر اور ارادہ کر کے اُس سے محبت نہیں امتیاز کی تھی، بلکہ یہ محبت اُنکے دل میں از خود پیدا ہو گئی تھی۔

تیسری صورت کو علاقہء تضاد کہتے ہیں۔ یعنی جب دو چیزوں میں باہم متناقض و تضاد ہوتا ہے، تو جن جذبات کی تکوین ایک شے سے ہوتی ہے، اُنکے بالکل تضاد جذبات دوسری شے یا اشیاء سے پیدا ہونگے۔ جو چیزیں محبوب و خوشگوار ہیں، اُن کے مقابل کی چیزیں خواہ مخواہ کر وہ دنا گوار محسوس ہوتی ہیں۔ دوست کا دشمن اکثر صورتوں میں خود ہمارے لیے بھی دشمن ہی کا کلمہ رکھتا ہے، گو ہمارے اُنکے کبھی بھی دشمنی کا معاملہ

نہیں آیا ہو، دشمن کا دشمن، اسی طرح ہمارے لیے دوست کا حکم رکھنے لگتا ہے، گو ہمارے اُسکے کبھی بھی دوستی کا کوئی سابقہ نہ پڑا ہو۔

ان علاقہ اتیمان کو پیش نظر رکھنے سے آئندہ مطالب کے سمجھنے میں بہت سہولت ہوگی۔ اب اہل سُلہ ارتقاءے جذبات پر نظر کرنی چاہیے۔ ارتقاءِ جذبات کے اصولِ ثلثہ حسب ذیل ہیں :-

(۱) حیاتِ نفسی کا مطالعہ کرنے والے اس حقیقت کو کسی حال میں بھی نظر انداز نہیں کر سکتے، کہ شعور کے مختلف شعبوں میں باہم گہرا اثر و تاثر کا سلسلہ ہر وقت قائم و جاری رہتا ہے، اور یہ ممکن نہیں کہ شعور کے ایک حصہ میں تغیر ہو اور دوسرے حصے غیر متاثر رہیں۔ اس قانون کے مطابق حیات و قوفی میں تغیرات کے ساتھ حیاتِ احساسی میں بھی تغیرات ہوتے رہتے ہیں، اور عام تو انے نفسی کے نشوونما کے ساتھ جذبات میں بھی ارتقاء ہوتا رہتا ہے۔ چنانچہ ارتقاءے جذبات، یعنی بسیط جذبات

کے مرکب جذبات میں تبدیل ہونے کا پہلا سبب، ارتقاءے شعور یا زیادہ صحیح طور پر، ارتقاءے وقوت ہے۔ اسپنسر جب بچپن میں دوسروں کی بات نہ مانتا، تو

اُسکی اس عادت کو مند، ہٹ، اور خود رانی سے تعبیر کیا جاتا تھا، لیکن جب سن پر پونچھ کر اور دُنیا پر اپنی فلسفیت کا سکہ ٹھا کر وہ برستور ”خود رے“ بنا رہا، تو اسی وقت کو اجتامِ عقلی و حریتِ فکری سے موسوم کرنے لگے، حالانکہ دونوں صورتوں کا ماخذ و نشا و ہی مذہبِ انانیت تھا جو عقل و قوے وقوت میں ارتقاء کے ساتھ خود بھی معزز و

بند ہوتا گیا۔ نپولین جب رطین میں، کمیل کمیل میں، دوسرے بچوں پر حکومت دکھاتا تھا، تو اسکی تربیت ناقص کھی جاتی تھی، اسی نپولین نے جب جنرل نپولین بلکہ شہنشاہ نپولین بنگر سائے یورپ میں اپنے نام کا خطبہ پڑھا لیا، تو اسکی اسی بڑی مہجی کو اسکے رعب دابا و رسلوت شاہانہ و اقبال خسروانہ سے تعبیر کرنے لگے، حالانکہ دو ٹو چشموں کا منج، ایک ہی (یعنی جذبہ آمانیت) تھا۔ کلایو جب اسکول میں پڑھتا تھا، تو اسکی شرارتوں سے استاد اور اعزہ سب نالاں رہتے تھے، لیکن بڑا ہو کر جب وہ ہندوستان آیا، اور ہر طرح کی چالاکیوں سے اس ملک کو اپنی قوم کے قبضہ میں لانے لگا۔ تو رفتہ وہ لارڈ کلایو ہو گیا، اور برطانیہ کا ایک قومی ہیرو قرار پا گیا! ارتقاء و جذبات میں جتنا و غل افراد کے ارتقاء فکر کو ہے، اسی قدر نوع کے ارتقاء فکری کو بھی ہے جس طرح افراد کے زیادہ ذمی شعور ہونے کے ساتھ اسکے جذبات زیادہ مرکب زیادہ منذب ہوتے جاتے ہیں، اسی طرح نوع کی شعوری ترقی کے ساتھ بھی اسکے جذبات میں ترمیم و تہذیب ہوتی جاتی ہے۔ چنانچہ تمدن اقوام کے جذبات علی العموم بقابلہ غیر تمدن اقوام کے جذبات کے زیادہ دقیق و زیادہ لطیف ہوتے ہیں، وحشی و پست قوموں کے قانون میں عورت کا کوئی درجہ نہیں، نہ جاننا و کی وارث ہوتی ہے، نہ نظام خانہ داری میں اسکے حقوق ہوتے ہیں۔ تمدن کو جوں جوں وسعت ہوتی جاتی ہے، اس جذبہ میں ارتقاء ہوتا جاتا ہے، اور خانگی زندگی کی باگ و زنتہ رزنتہ اُسی کے ہاتھ میں آتی جاتی ہے۔ یہاں تک کہ جو قانون سب زیادہ فطرتاً انسانی کے مصالح کی رعایت کرنے والا ہے،

اُسی میں اسکی تصریح ہو جاتی ہے کہ عورت بھی مرد ہی کی طرح جائیداد کی وارث ہو سکتی ہے اور شوہر پر مستقل حقوق رکھتی ہے۔ گویا پہلے جس تعلق کی بنیاد، حکومت و غلامی کے جذبہ پر ہوتی ہے، وہ رفتہ رفتہ عنت، احترام، اور مساوات کی سطح پر پہنچ جاتا ہے۔

یہی حال جذبہ مذہبیت کا ہے۔ پست قوموں میں اسکی بنیاد تا متر خوف و دہشت پر ہوتی ہے۔ وحشی قوموں کو اپنے ”خونناک خداؤں“ سے ہر وقت دھڑکاہی لگا رہتا ہے۔ جنگلی و نامحیط ان سے بنا ہے، وہ صفت تمہاری و جباری کے ساتھ فضل و

کرم کے اوصاف کے بھی قائل ہو جاتے ہیں۔ اور اس ارتقاع مذہبی کی بلند ترین منزل یہ ہے کہ خدا پر تقریباً تا متر محض رحمن و رحیم، شاعر و غفاہر کی اخشیت سے نظر رکھی جائے۔ اور اسکی شان کتب علیٰ نفسہ الرحمۃ والے ہی کی سمجھی جائے۔

(۲) لیکن ارتقاع و قوت ہر حالت میں ارتقاع جذبہ کی علت نہیں ہوتا،

بلکہ بعض مرتبہ ان دونوں میں سخت تضاد و تنافر واقع ہو جاتا ہے۔ سبب یہ ہے کہ جذبات اساسی کی ایک عام خصوصیت یہ ہے کہ ان سے جسم میں کسی نہ کسی قسم کی حرکت

ضرور پیدا ہو جاتی ہے، غصہ میں انسان حملہ کرنے کو دوڑتا ہے، خوف میں لے تاشا

بھاگتا ہے، الفت میں ہم آغوش ہونے کو آگے بڑھتا ہے، غم میں پھیپاڑیں کھاتا ہے،

سرت میں اچھلنا کودتا ہے، وغیرہ۔ لیکن غور و فکر کی ایک نمایاں خصوصیت اسکی

برعکس، سکون و عدم حرکت ہے، سوچتے وقت آدمی تخلیہ چاہتا ہے، کیسوٹی کی

فکر کرتا ہے، مراقبہ میں رہتا ہے، انتشار پیدا کرنے والی چیزوں کو دور رکھتا ہے،

اس سے ظاہر کہ دو قونی نشوونما اور جذبی نشوونما میں کبھی کبھی تعارض ہو جانا ناگزیر ہے، اس تعارض کی ممکن صورتیں تین ہیں۔ ایک یہ کہ جذبہ کی قوت و قوت کے مقابلہ میں، کم ہو؛ دوسرے یہ کہ اسکے برابر ہو؛ تیسرے یہ کہ اُس سے زیادہ ہو۔ ان میں سے تیسری صورت 'یعنی جبکہ جذبہ، و قوت پر غالب رہتا ہے، حیاتِ جذبی کے لیے مضر نہیں، اس لیے یہاں اسکے اثرات و نتائج کو چھوڑنا غیر ضروری ہے۔ اب صرف دو صورتیں باقی رہ جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ جذبہ کی قوت، و قوت سے نسبتاً ضعیف ہو دوسرے یہ کہ اُس کے مساوی ہو۔ ان میں سے اول الذکر صورت میں یہ ہوتا ہے، کہ جب جذبہ کا سارض غور و فکر قوی ہوتا ہے، تو جذبہ کی قوت رفتہ رفتہ ماند پڑتی جاتی ہے، یہاں تک کہ کچھ عرصہ میں وہ جذبہ بالکل مٹ جاتا ہے۔ بعض لوگ لڑکپن میں نئے غصہ درہوتے ہیں، بات بات پر آپے سے باہر ہوتے رہتے ہیں، لیکن جب سن شور کو پہنچتے ہیں۔ اور عقل و فکر کی مدد سے، غصہ کو قصد و ادا وہ سے دبا کر شروع کرتے ہیں، تو کچھ عرصہ کے بعد غصہ پر قابو حاصل ہو جاتا ہے، اور قوتِ غضبِ عدال پر آ جاتی ہے۔ رہی دوسری صورت، 'یعنی جب قوتِ جذبی، قوتِ فکری کے تقریباً مساوی ہو، ایسی صورت میں یہ ہوتا ہے، کہ دو متضاد قوتوں کے تصادم سے ایک درسیانی راہ پیدا ہو جاتی ہے، جذبہ میں اسکے طبعی جوش و خروش کے بجائے کسی قدر تسانت آ جاتی ہے، اور سمبھیت مجموعی اس کی ہیئت اس قدر تبدیل ہو جاتی ہے، کہ بظاہر وہ ایک جدید اور ناقابلِ تحلیل جذبہ معلوم ہوتا ہے، حالانکہ حقیقت

وہ جذباتِ اساسی ہی میں سے کسی جذبہ کی ترمیم شدہ شکل ہوتی ہے۔ بہت سے جذبات مرکب، اسی طریق پر، جذباتِ بسیط سے پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ مثلاً ایک جذبہ بغض ہے؛ یہ جذبہ مرکب، غصہ کے جذبہ بسیط سے ماخوذ ہے۔ غصہ کی نمایاں علامت یہ ہوتی ہے، کہ انسان اپنے مخالفت پر حملہ کرتا ہے، لمبے ہر طرح نقصان پہنچاتا ہے، اور اگر نرس پلے تو مار ڈالتا ہے۔ غصہ کے جذبہ فطری کا تقاضا تو یہی ہوتا ہے، لیکن عقل و فہم کے نشوونما کے ساتھ انسان کو اس راہ میں رُکاوٹیں نظر آنے لگتی ہیں، مالِ اندیشی قانونِ اخلاق کی تعزیرات سے ڈرانے لگتی ہے، سوسائٹی کے ضوابط اُسے دل کے بخارِ علانیہ نکلانے سے روکنے لگتے ہیں، ان حالات میں اظہارِ غصہ کے فطری طریقہ ہی کو ترک کر دیا جاتا ہے، اور علاماتِ غصہ کے علانیہ طاری ہونے کے بجائے غصہ کی طرت سے ایک اندرونی عناد پیدا ہو جاتا ہے، اُس کی ذلت و توہین سے دل خوش ہوتا ہے، اُسکی ہجو و بدگوئی میں مزہ آنے لگتا ہے، اُسکے نقصان کی تسادد میں رہنے لگتی ہے، اور وہ تمام منفی ذرائع کام میں آنے لگتے ہیں، جن سے مخالفت کو زک ہو سنبھنے کی توقع ہو سکتی ہے۔ غرض اس طرح وہ جذبہ جو پورے زور اور ہیجان کے ساتھ ظاہر ہوتا، اپنی فطری ہیئت کو چھوڑ کر عقل و دُور اندیشی کی وساطت سے یہ شکل اختیار کر لیتا ہے، اور اسی جذبہ کو بغض کہتے ہیں۔ اس کلیہ کی دوسری مثال جذبہ صبر ہے۔ جذباتِ اساسی میں اس جذبہ تبسی کا ماخذ، غم ہے۔ غم جس وقت تک اپنی فطری حالت میں پورے زور و قوت کے ساتھ قائم ہے، انسان روتا ہے، چلاتا ہے، سرٹپتا ہے، کپڑے

بچاڑتا ہے 'بال فوج ہے' سچھاڑیں کھاتا ہے 'وقس علیٰ هذا؛ لیکن جب عقل ان چیزوں  
 کا بے سوچ و محض ہونا سمجھاتی ہے، عاقبت اندیشی انکے بیکار ہونے کا یقین دلاتی ہے،  
 اور ناصح انکی بے اثری پر زور دیتا ہے 'تو وہ بیقراری و بیانی جاتی رہتی ہے' وہ مضطرباً  
 حرکات رک جاتی ہیں 'اور انسان اپنی تقدیر پر رہنی یا نیم رہنی ہو کر خاموش بیٹھ جاتا  
 ہے' اور دل کو تسکین خواہ ہو یا نہ ہو، لیکن دست زبان پر ٹھہرا لگ جاتی ہے۔ اور اعضا و  
 جوارح پر سکون کی کیفیت طاری ہو جاتی ہے۔ اسی حالت کا نام صبر ہے۔ ظاہر ہے  
 کہ اسکی اصل جذبہ غم ہی ہے، جسے عقل و عاقبت اندیشی کے ساتھ مخلوط ہو کر شکل اختیار  
 کر لی ہے۔ ایک اور مثال اسی کلیہ کی عشقِ حقیقی میں ملتی ہے۔ عشقِ حقیقی کا اصل ماخذ،  
 اصولِ نفسیات کی رُو سے، وہی عشقِ مجازی ہی ہوتا ہے، جسکا لب لباب یہ خواہش ہے  
 کہ محبوب سے وصال ہو جائے۔ اس جذبہ کی فطری و ابتدائی منزل میں وصال سے  
 مراد وصالِ جسمانی ہوتی ہے عقل و فکر کی وساطت سے وصالِ جسمانی کی بے حقیقی  
 واضح ہوتے لگتی ہے، اور یہ نظر آئے لگتا ہے، کہ ہواصلتِ مادی کی تمام صورتیں بے ثبات  
 بے حقیقت اور ناقابلِ اتفات ہیں، بلکہ مستقل و پائیدار لذت یا مسرت، وصالِ روحانی  
 میں ہے۔ آرزو سے وصال اب بھی بدستور قائم رہتی ہے، البتہ عقل کی رہبری سے  
 اس خواہش کے اندر سے جسمانی کا عنصر نکلا، اسکے بجائے روحانیت کا عنصر شامل  
 ہو جاتا ہے۔ اسی طرح صد با دیگر جذبات ہیں، جن کے اصل ماخذ وہی  
 جذباتِ اساسی ہوتے ہیں، جو اوپر درج ہو چکے، اور جو عقل و فکر کی وساطت سے فلسفہ

سے متاثر ہو کر انواع و اقسام کی بظاہر بالکل جدید ٹیکس اختیار کرتے رہتے ہیں۔  
 (۳) ارتقاعے جذبات کا تیسرا قانون یہ ہے، کہ مخلوط انکار ہمیشہ مخلوط  
 جذبات کے متکرم ہوتے ہیں۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے، کہ جو کیفیت ثونی  
 دو یا دو سے زائد انکار بسیط سے مرکب ہوتی ہے، اُسکے لیے لازمی ہے، کہ جو کیفیت  
 جذبی اسپرترفع ہو، وہ بھی دو یا زائد جذبات بسیط سے مرکب ہو۔ پھر ترکیب کی دو  
 صورتیں ہیں، ایک یہ کہ مرکب کے اجزائے ترکیبی مستدا لخواص اور باہم مساوی ہوں  
 دوسری صورت یہ ہے، کہ وہ بجائے خود مختلف لخواص ہوں۔ پہلی صورت میں مرکب  
 کی قوت و طاقت سید بڑھ جاتی ہے، مثلاً ایک جذبہ محبت زوجی کا ہے؛ اسکی ترکیب  
 میں شہوت جنسی، اُنس، امانیت وغیرہ متعدد جذبات اساسی شامل ہوتے ہیں۔  
 اور چونکہ یہ کوئی ایک دوسرے کے مخالف نہیں بلکہ باہم معین ہوتے ہیں لہذا جو مرکب  
 ان ہر رنگ عناصر کے اجتماع سے تیار ہوتا ہے، وہ لامحالہ نہایت تند و قوی ہوتا ہے؛  
 نازک اندام و ناقواں بیویوں کا اپنے شوہروں پر جان دیدینا، شوہروں کا اپنی چھتی  
 بیویوں کے لیے اپنے کو قربان کر دینا، قیس کا لیلیٰ کے فراق میں مجنون بن جانا، فرہاد  
 کا شیریں پر اپنی جان نثار کر دینا، ان ساری شورشوں اور شورش انگیزیوں کا  
 پہلا سلی دمازی ہی ہے۔ دوسری صورت میں، یعنی جبکہ مرکب کے اجزائے ترکیبی بجائے  
 مستدا لخواص ہونے کے مختلف لخواص ہوں، اور ان میں خود باہم ایک متدکب  
 متناقض و تضاد پایا جاتا ہو۔ جذبہ مرکب ایک ہی وقت میں دو مخالف کیفیات جذبی

کا جامع ہوتا ہے اور انسان اُس وقت اپنے تئیں ایک کٹکٹش کی حالت میں پاتا ہے۔ اس قسم کے جذباتِ مخلوط کی توضیح دو ایک مثالوں کے ذریعہ سے ہوگی پہلی مثال جذبہ شرمندگی کی ہے۔ برہنگی! نیم برہنگی ہر مہذب جماعت میں کس درجہ شرمناک سمجھی جاتی ہے۔ نسلہا نسل کے تجربہ تواریث کے بعد جب انسان کو یہ معلوم ہو کہ اُسکے بعض اعضائے جسم کا دوسروں کے سامنے برہمنہ ہو جانا، یا بعض اعمالِ حیات کا علانیہ ارتکاب ہیئتِ اجتماعی کے بقا و منفعت کے ممانفی ہے، تو اس نفس میں ایک ناخوشگواہی کا احساس پیدا ہوا، اسکے بعد جب دوسروں کے اُن مخصوص اعمال یا اعضا کو ایک غیر مستور حالت میں کیم لیا جاتا، تو اُن لوگوں کی طرف سے نفس میں ناپسندیدگی کا احساس پیدا ہوتا۔ رفتہ رفتہ ارتقا و قوفی کے ساتھ یہ خیال پیدا ہوا، کہ جس طرح دوسروں کے یہ افعال ہم کو ناپسندیدہ معلوم ہوتے ہیں، اُسی طرح جب ہم خود اُن افعال کے مرتکب ہوتے ہیں، تو دوسروں میں بھی جاری جانب سے ناگواہی کا احساس پیدا ہوتا رہے گا۔

پس اب جب اس طرح کے افعال ہم سے سرزد ہوتے ہیں، تو ایک طرف ہمارا ذہن خود اپنے نفس کی جانب رجوع کر کے جو جذبہ انانیت کی ایک صورت ہے، اور دوسری طرف ہم میں یہ افریشہ پیدا ہوتا ہے کہ دوسرے ہماری اس حالت کو ناپسندیدگی سے دیکھ رہے ہونگے، اور

اسی لیے ہمیں انکی طرف نظر اٹھاتے ہوئے خوفِ ماسلوم ہوتا ہے۔ ایتِ ان دذہ  
 جذباتِ اساسی (انانیت و خوف) کی ترکیب جو کیفیتِ جذبی پیدا ہوتی ہے اسی کا  
 نام شرمندگی ہے۔ دوسری مثال جذبہ رشک کی ہے۔ اسکی تحلیل کرنے سے علوم  
 ہوتا ہے کہ یہ جذبہ سرت اور خوف کے جذباتِ اساسی سے مرکب ہوتا ہے۔ انسان  
 جس شے کو عزیز و محبوب رکھتا ہے، ظاہر ہے کہ اس سے متعلق اس میں سرت و لذت کا  
 جذبہ پیدا ہوتا ہے اور اس سرت سے وہ دست بردار ہونا نہیں چاہتا۔ لیکن جب  
 اس معاملہ میں اسکا کوئی مخالف یا قریب کھڑا ہو جاتا ہے تو اسکی عقل اُسے بتاتی  
 ہے کہ وہ اسے اس سرت سے بے دخل کر دیگا، یا کم از کم اسکی کوشش ہی کر دیگا۔  
 اس نتیجہ کے تصور سے اُس میں غصہ اور بے چ پیدا ہوتا ہے۔ پس کسی شے سے زناہ  
 حال لذت یا اب ہونے اور اُسکے مستقبل کے تصور سے غضبناک و غمگین ہونے یا  
 عملی سرت اور خیالی تحلیل و اذیت کی ترکیبِ متراج سے جس مخلوطِ جذبی کی تکوین  
 ہوتی ہے اُسی کا نام رشک ہے۔

ان مثالوں سے نظر آ گیا ہوگا کہ عقل و وقت کی وساطت سے حیاتِ جذبی  
 کہاں تک متاثر ہوتی ہے اور یہ انکارِ مخلوط کس بڑی حد تک جذباتِ مخلوط کا  
 باعث ہوتے ہیں۔

حیاتِ جذبی کے ارتقاء کے اصول اور طریقے صفحاتِ بالاس کی کسی قدر  
 تفصیل کے ساتھ بیان ہو چکے۔ ارتقاء کے جذبات کے بعد اسخطوطِ جذبات پر نظر

کرنا ہے۔ آیا جذبات اپنے ارتقاء کی طرح اپنے اسطراط میں بھی کسی خاص ترتیب کے پابند ہیں؟ اگر ہیں، تو وہ ترتیب کیا ہے؟ نفسیات کی زبان تحقیق اسکا جواب یہ دیتی ہے کہ جس طرح ارتقاء جذبات ایک منضبط و با اصول رفتار کرتی ہے، اسی طرح اسطراط جذبات بھی ایک منضبط و با اصول رفتار کرتی ہے، اسکی ترتیب ارتقاء و انقباض کی ترتیب سے بالکل منکوس ہوتی ہے، جو جذبات سب آخر میں نمود پزیر ہوتے ہیں، انہیں میں سب سے پہلے اسطراط شروع ہوتا ہے، اور جو جذبات سب پیشتر ظاہر ہوتے ہیں، وہی سب سے آخر میں اسطراط قبول کرتے ہیں۔ گویا اس کا تقدم اسکا آخر ہے، اور اسکا تاخر اسکا تقدم۔ ارتقاء کا آخری زمینہ اسطراط کی پہلی منزل ہوتا ہے اور اسطراط کا آغاز ارتقاء کے اختتامی نقطہ سے ہوتا ہے، لیکن رفتار ارتقاء میں جذبات کے مقدم و موخر ہونے ہی کے کیا سنی ہیں؟

جذبات اساسی جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے، ایک خاص ترتیب کے پابند ہوتے ہیں: انکے متعلق یہ آسانی کہا جا سکتا ہے، کہ ظاہر جذبات، مثلاً خوف، ظاہر جذبات، مثلاً الغت پر مقدم ہوتا ہے۔ لیکن جذبات تہی کی تحدید کرنا، اور پھر تحدید کے بعد، یہ تیسرین بتانا، کہ ظاہر جذبات مثلاً ندامت، ظاہر دوسرے جذبات مثلاً حسرت کی یہ نسبت مقدم یا موخر ہے، ایک امر محال ہے، تاہم ایک سلسلہ تقسیم ایسا ہے جسکی کوٹیاں جذبات تہی و اساسی دونوں یکساں ہو زونیت کے ساتھ بن سکتے ہیں، اور ایک شاہراہ ایسی ہے، جس پر تمام جذبات یکساں منازل ارتقاء

طے کرتے ہیں

اس نظام جذبات کو پروفیسر ریوٹے بہت آب و تاب کے ساتھ پیش کیا ہے۔ گو، درحقیقت وہ "اسپنسر" سے ماخوذ ہے۔ فی الواقع یہ ایک تغیر ہے جو اہمیت جذبہ کے ذہن نشین کر لینے کے بعد از خود لازم آتی ہے۔ احساس و جذبات کا مقصد اصلی، جیسا کہ بار بار کہا جا چکا ہے، حیات انسانی کو قائم و برقرار رکھنا، اور اُسے ترقی دینا ہے۔ بہ الفاظ دیگر انکی غایت ایک کامل و مکمل زندگی کی جانب رہنمائی کرنا ہے۔ لیکن خود "کامل زندگی" کا یہ اصطلاح نفسیین کیا مفہوم ہے؟ اسکے سمجھنے کے لیے اُن افعال انسانی کی تحلیل کرنی چاہیے، جن پر حیات مشتمل ہے۔ اس تحلیل کے وقت اتنا علم تو ہر شخص کو ہو سکتا ہے، کہ کُل افعال انسانی کو دو بڑے عوانات کے تحت میں رکھا جا سکتا ہے، اولاً وہ اعمال جو لازماً حیات و شرط زندگی ہیں، ثانیاً وہ اعمال جو زندگی کی مشین پر صرف رنگ و روغن کا کام دیتے ہیں۔ ان میں سے اول الذکر یعنی افعال ضروری کے پھر دو اقسام ہیں:-

(۱) ایک وہ جو انسان کی فطری و حقیقی حاجت میں داخل ہیں۔ (۲) دوسرا وہ جنہیں اذعائی ضروریات کہنا چاہیے، یعنی وہ افعال جنکو تمدن و معاشرت حیات انسانی کے ایسے اجزائے غیر منفک بنا دیے ہیں، کہ گویا وہ اسکی سرشت میں داخل ہیں۔ لیکن افعال نمبر (۱) ابھی دانشوں میں اور مقسم ہو سکتے ہیں۔

(ذالفت) وہ افعال جن سے تحفظ حیات براہ راست وابستہ ہے۔

(ب) وہ افعال جو تحفظ حیات میں بالواسطہ میں ہوتے ہیں۔

افعال انسانی کے کل لیتے ہی اصناف ہیں، اور اسی قدر طبقات میں تمام جذبات خواہ انکی مجموعی تعداد کتنی ہی ہو، نوعی حیثیت سے رکھے جاسکتے ہیں، کہ افعال انسانی کے ہر طبقہ کے مقابل و مطابق ایک طبقہ جذبات ہوتا ہے۔ پس اب نیچے گانہ طبقات جذبات کو یوں رکھ سکتے ہیں :-

(۱) وہ جذبات جن سے تحفظ حیات براہِ راست وابستہ ہے۔ انہیں

اشتمالات بھی کہتے ہیں۔ مثلاً بھوک، پیاس، نیند وغیرہ

(۲) وہ جذبات، جو تحفظ حیات میں بالواسطہ میں ہوتے ہیں؛ مثلاً غم

مسرت، خوف، غضب کہ اگر یہ جذبات نہ ہوں تو حیات انسانی تباہ ویرانہ قائم رہ سکے۔

(۳) وہ جذبات، جن پر افزائشِ نسل، تربیتِ اولاد منحصر ہے؛ مثلاً

محبت زوجی، والدین کی مائتہ، وغیرہ۔

(۴) وہ جذبات، جنکا مقصد اجتماعی و عمرانی تعلقاتِ اصلیہ کو قائم رکھنا

ہے؛ مثلاً جذبہٴ انس، ہمدردی، ایثار، فیاضی، وغیرہ۔

(۵) وہ جذبات، جو شور کے لیے گویا صرف تعلقات کا کام دیتے ہیں؛ یعنی

انکے اوپر تحفظ حیات براہِ راست شرط ہے نہ بالواسطہ، مثلاً شوقِ تحقیق، تاریخی

فہرست، بالاک کی خوبی یہ ہے، کہ اسکے تحت میں جذباتِ اساسی و تہی کیساں

کھپ جاتے ہیں، اور ان کا ارتقاء اسی ترتیبِ بالاک کے مطابق ہوتا ہے۔

انحطاطِ جذبات کی رفتار، جیسا کہ ہم ابھی کہ آئے ہیں، اسکے بالکل برعکس ہوتی ہے۔ جو جذبات سبکے آخر پیدا ہوتے ہیں، وہی سبکے اول فنا ہوتے ہیں اور جو سبکے اول پیدا ہوتے ہیں، وہ سبکے آخر فنا ہوتے ہیں۔ اس کلیہ کے شواہد روزانہ زندگی میں بکثرت ملتے ہیں۔ بھوک اور پیاس کی خواہش ولادت کے ساتھ ہی وجود میں آجاتی ہے، اور پھر مرتے دم تک ساتھ نہیں چھوڑتی۔ شوقِ تحقیقات علمی سنِ بوج پر پونچ جانے کے بعد پیدا ہوتا ہے، اور قولے ذہنی کے انحطاط کی ابتدا اسی کے انحطاط سے ہوتی ہے۔ منیض میں لوگوں کو دکھایا ہوگا، کہ انہیں اپنی ذات کے سوا کسی دوسرے شتلمہ یا تذکرہ سے دلچسپی نہیں باقی رہ جاتی۔ یہ دلچسپیاں تدریجاً گھٹتی ہیں۔ پہلے صرف اپنے وطن سے دلچسپی رہ جاتی ہے، پھر اپنے محلہ سے، پھر اپنے گھرانے سے، پھر صرف اپنے بیوی بچوں سے، یہاں تک کہ رفتہ رفتہ صرف اپنی ہی ذات تک محدود ہو کر رہ جاتی ہے؛ پھر اپنی ذات کے تعلق بھی دلچسپیوں کا یہ عالم ہے کہ نمائش و آرائش کے تمام جذبات مٹ جاتے ہیں، تا آنکہ آخر کار صرف وہ جذبات باقی رہ جاتے ہیں جو تحفظِ حیات کے لیے از بس ضروری ہیں۔ چنانچہ جو اکثر شاہدہ میں آتا رہتا ہے، کہ بہت بوڑھے ہو کر لوگ تقریباً سارے وقت اپنی ہی خدمت میں لگے رہتے ہیں، اپنے ہی کھانے پینے، بیٹھنے اٹھنے کے بندوبست میں پڑے رہتے ہیں اور اسکو بھلانے رکھتے ہیں، کہ چین پر کیا گزری اور روس کو کیا پیش آیا، یہ ”اسوا“ سے بے تعلق اسی کا نتیجہ ہے۔



## باب (۷)

### غم و مسرت

انبساط و انقباض، لذت و الم، باج میں دکھایا جا چکا ہے، کہ مسرت و د  
عام کیفیات احساسی ہیں، جو تمام جذبات میں مشترک ہیں، یا زیادہ صحیح طور پر یہ کہنا چاہیے  
کہ وہ عناصر منفردہ ہیں، جن سے ہر جذبہ مرکب ہوتا ہے۔ لیکن بعض صورتوں میں پیادہ  
و بسیط کیفیت احساس استقدر قوی ہوتی ہے، کہ جذبہ کے دیگر خواص اسکے سامنے مغلوب  
ہو جاتے ہیں، اور انسان اسی ایک کیفیت کو بطور مستقل جذبہ کے محسوس کرنے لگتا ہے۔  
مثلاً ایک صورت تو یہ ہے، کہ انسان پر جذبہ غضب طاری ہے۔ اس وقت بھی گو انسان  
ایک طرح کا الم محسوس کرتا ہے، تاہم اس پر اصل کیفیت غالب، اشتعال کی ہوتی ہے۔  
اور اس لیے اس موقع پر الم یا خوشگولہی کو، جذبہ غضب کی صورت ایک کیفیت سے،  
سمجھنے اسکی دیگر کیفیات کے، تبصیر کیا جا سکتا ہے۔ لیکن فرض کر دو، جیسے غضب طاری  
ہونے کے صورت یہ ہے، کہ ایک شخص کا دل خود بخود اندر سے مٹیجا جاتا ہے، نفس ایک

اندرونی افسردگی سے پروردہ و لول ہوا جاتا ہے، اور افعال و اعمال پر ایک ڈاسی و مردہ ولی طاری ہو رہی ہے، تو اس حالتِ انقباضِ دالم کو بجائے کو اٹھتے و اڑتے جذبات میں شمار کرنے کے ایک مستقل جذبہ ہی سے تعبیر کیا جائیگا۔ پس جس طرح کہ باب (۳) میں غم و مسرت کی تشریح بطور مقدماتِ جذبات کے کی گئی تھی، منور ہے کہ اب انکی تشریح بحیثیتِ جذبات بھی کی جائے۔

غم و مسرت، انسان کے سب سے ابتدائی جذبات ہیں۔ یعنی بچہ اپنی زندگی میں سب سے پہلے جن کیفیات سے متحس ہوتا ہے، وہ یہی ہوتے ہیں۔ لیکن قبل اسکے کہ ان کے خصائص علیحدہ علیحدہ بیان کیے جائیں، ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ ان دونوں میں تقدمِ زمانی کس کو حاصل ہے؟ یہ بحث مدت سے چلی آتی ہے، لیکن جس طرح یونانی فلسفیوں کے ہاں اسکا فیصلہ نہ ہو سکا، کہ مرغی انڈے پر مقدم ہے، یا انڈا مرغی پر۔ اسی طرح نفسیین مغرب کے ہاں بھی اب تک یہ نہیں طے ہو سکا ہے، کہ غم مقدم ہے یا مسرت۔ ایک گروہ دلائل ذیل کی بنا پر مسرت کو غم پر مقدم قرار دیتا ہے۔

(۱) اولاً، مسرت کی یہ تعریف مسلم ہو چکی، کہ وہ افعالِ حیاتِ بخش کی علامت ہے، اور اسکے مقابلہ میں غم و الم، اختلال و زوالِ حیات کی دلیل ہیں، پس ظاہر ہے کہ انسان کو بینِ حیات کے ابتدائی لمحوں میں کیفیاتِ حیاتِ فرسائے سے نہیں، بلکہ کیفیاتِ حیاتِ افزائے، یعنی غم و الم سے نہیں، بلکہ لذت و مسرت سے متاثر ہوگا۔ ڈیکارٹ اس گروہ کا سالار لشکر ہوا ہے، اُس نے اپنے خیالات کو

اگرچہ مصطلحات الہیات کے پردہ میں ظاہر کیا ہے تاہم مفہوم یہی ہے۔ کہتا ہے کہ  
 ”امر قابل یقین ہے، کہ روح جسم کے اندر ایسے وقت میں داخل کیجائے، جبکہ وہ  
 اس پر مطیب خاطر و صامد نہ ہو، اس لیے ظاہر ہے، کہ بچے، اپنی پیدائش کے  
 وقت مسرت و انبساط سے کیفیت انگیز ہوتا ہوگا۔“

(۲) ثانیاً، یہ کہ الم بذات خود کوئی مستقل شے نہیں۔ اصل ایجابی کیفیت  
 جو در اوجیات ہے، حظاً یا مسرت ہے۔ الم و انقباض تو محض سلب انبساط کا نام  
 ہے، ایسے لازمی ہے کہ ترتیباً ایجاب سلب پر انبساط انقباض پر اور مسرت غم پر مقدم ہو۔  
 دوسرا فریق، اسکے مقابلہ میں یہ حجت پیش کرتا ہے، کہ ولادت کے  
 وقت بچہ بالکل نئے اور اجنبی حالات کے درمیان قدم رکھتا ہے اور اس چانک  
 تنیر ماحول کا لازمی اقتضا تکلیف و الم کا احساس ہے۔ چنانچہ بچہ پیدا ہوتے  
 ہی جو رونے لگتا ہے، وہ اسی احساس کرب کا نتیجہ ہے۔

لیکن نفسیات طفولیت کا مشہور محقق پیر اسکے جواب میں کہتا ہے، کہ  
 اطفال نو زاد کا گریہ و بکا، ایک حرکت اضطرابی ہے، جس میں اُنکے شعور کو  
 مطلق دخل نہیں، چنانچہ بعض اطفال جو نیرسرو دماغ کے پیدا ہوتے ہیں، وہ  
 تولد ہوتے ہی چہینے ہیں۔ اور پھر یہ بھی صحیح نہیں، کہ ولادت کے وقت گریہ و بکا  
 کوئی لازمی و قطعی کلیہ ہے، ایسے صحیح و تندرست بچے مشاہدہ میں آپہنکے  
 ہیں، جو پیدائش کے وقت چہینے نہیں بلکہ چھینکتے ہیں۔

بدل! تحلیل کے افعال میں تیزی پیدا ہو جانے سے اعضا میں تقویت آجاتی ہے! یہی سبب ہے کہ جو لوگ خوش طبع و خندہ جبیر ہوتے ہیں، انکی صحتیں عموماً اچھی اور عمریں اکثر دراز ہوتی ہیں۔ بعض رطوبات (خصوصاً دودھ بنانے والے غدود) کی فعلیت میں بھی افزائش ہو جاتی ہے۔

(۴) حرکات عضلی میں تغیر۔

عضلات میں قوت کا ذخیرہ جو جمع رہتا ہے، وہ دفعۃً خارج ہو جانا چاہتا ہے، اور اس لیے انسان مختلف اضطراری حرکات کرنے لگتا ہے۔ فرط انبساط سے ہنستا ہے، نعرے بلند کرتا ہے، تالیاں بجاتا ہے، اُچکتا ہے، اُچھلتا ہے، گاتا ہے، اُچھلتا ہے، یہ سب اسی کے ثوابد ہیں۔ بچے اس بات میں خصوصیت کے ساتھ اثر پذیر ہوتے ہیں، اور کسی مزید رکھانے یا خوبصورت کھلونے کو دیکھا، اور اُدھر گئے اُچھلنے کو دینے، کلکاریاں مارنے اور تالیاں بجانے۔ یہی حال حیوانات کا ہے۔ عرصہ سے مصلبل میں بندھا ہوا گھوڑا میدان پا کر کبھی کھلیں کرتا ہے! کُت اپنے اکاپ اپنے کھانے کو دیکھ کر کیسا اُچھلتا ہے، دُم ہلاتا ہے، اور پیار کے سروں میں غرتنے اور سہکنے لگتا ہے، اجاؤدوں کا ذکر نہیں، پڑھے لکھے انسان، بلکہ کھانے وقت تک، فرط مسرت میں ایسی حرکتیں کرنے لگتے ہیں، جن سے عقلی فائدہ کوئی نہیں، بلکہ وہ حرکتیں خود مضحک ہوتی ہیں۔ یونان کے ایک مشہور طبی حکیم کا قصہ مشہور ہے۔ ایک مرتبہ بادشاہ نے اُس سے دریافت کیا، کہ سونے کا وزن مخصوص کیا ہوتا ہے؟ طبی اُس وقت کچھ جواب نہ دے سکا۔ مگر اس

غرض قلعی شہادت اس سلسلہ پر نسیاً و اثباتاً کسی جانب موجود نہیں تاہم  
جہاں تک قرآن و احتمالات کا تعلق ہے، غلط و مسرت کا تقدم زیادہ قرین تھاں  
اور ماہیت جذبات کے زیادہ مطابق ہے۔

اب ذیل میں غم و مسرت کے خصوصیات علیحدہ علیحدہ درج کیے جاتے ہیں۔  
مسرت کے آثار جسمانی حسب ذیل ہیں :-  
(۱) دوران خون میں تغیر۔

انبساط کی پہلی جسمانی خصوصیت یہ ہے، کہ تمام جسم میں عموماً، اور سر و چہرہ  
میں خصوصاً دوران خون کی رفتار بہت تیز ہو جاتی ہے، چنانچہ حالت مسرت میں  
چہرہ پر رونق، اور آنکھوں میں چمک کا آجانا اسی کا نتیجہ ہے، قلب کی حرکت  
و مقباضی، جلد جلد ہونے لگتی ہیں، شراٹین کے دہانے پھیل جاتے ہیں، جس سے  
جلد میں ایک تازگی محسوس ہونے لگتی ہے۔ جسم تن جاتا ہے، آنکھیں بند ہو جاتی ہیں۔  
(۲) تنفس میں تغیر۔

یہی حال تنفس کا بھی ہے، انسان سانس جلد جلد لینے لگتا ہے اور حرارت  
غریزی بڑھ جاتی ہے۔

(۳) عام نظام جسمانی میں تغیر

بہوک کھل جاتی ہے، کاہلی دور ہو جاتی ہے، شفقت کے لیے مستعدی  
اور چاقی آ جاتی ہے، تمام اعضاے جسم اپنے افعالِ حُستی کے ساتھ انجام دینے لگتے ہیں

فکر میں برا پر ہر وقت رہنے لگا، ایک روز غسل کے لیے حوض میں کودا، دیکھا کہ اس  
 میں پہلا بنگ مارتے ہی جسم کے سمونڈن پانی اُس سے خارج ہوا۔ فوراً اُوہن نے  
 یہ بات ٹھہرائی، کہ پانی کو اکائی قرار دے کر اُسکے تناسب سے دھات کا وزن دیا  
 کرنا چاہیے۔ جیسی اس اکتشاف سے اتنا سرور ہوا، کہ فوراً حوض سے باہر نکل آیا،  
 اور اسی طرح ننگے بدن "میں نے دریافت کر لیا" میں نے دریافت کر لیا "کافرہ  
 لگاتا ہوا اور بارشاہی کو دوڑ گیا۔ ایسی ہی ایک روایت مشہور یورپ میں عالم کیمیا  
 سر ہفری ڈیوی کی بابت منقول ہے، جس نے پوٹاشیم کے اکتشاف پر اپنے عمل  
 میں نقص کرنا شروع کر دیا تھا۔ با اینہم یہ واقعات کسی قدر استثنائی حیثیت رکھتے  
 ہیں؛ عموماً یہ بے اختیارانہ جوشِ مسرت کسی موجود شے پر نہیں، بلکہ کسی آئندہ واقع  
 ہونے والی شے پر ہوتا ہے۔ مسرتِ عالیہ پر نہیں، اُسکی توقع و اُسید پر ہوتا ہے۔ کتوں  
 کی مضطربانہ حرکات عموماً اسی وقت تک قائم رہتی ہیں جب تک انکی خوراک  
 اُنھیں دُور سے دکھلائی گئی ہے، اور ابھی کھانا اُنھوں نے شروع نہیں کیا ہے۔  
 جب تل جاتی ہے تو سکون کے ساتھ کھانے میں لگ جاتے ہیں۔ یہی حال بچوں کا  
 بھی ہوتا ہے۔ ساری اُچھل کو دُوسری وقت تک ہے، جب تک کھلونا ہاتھ میں  
 آیا نہیں۔ کبھی کبھی شدتِ مسرت میں انسان کی کیفیت ایسی ہو جاتی ہے جیسی  
 لے بچوں اور جانوروں پر کیا موقوفے، انسانی زندگی کا بیشتر کاروبار اسی طعناگ پھل بہاؤ۔ اکبر مرحوم  
 کار جہاں کو دیکھ لیا میں نے غور سے اک دنگ ہے سہمی میں حاصل میں کچھ نہیں

نہ کے استعمال سے ہوتی ہے۔ ڈاکٹر کرچٹن براؤن کہتے ہیں کہ ایک نوجوان کو بے شمار  
 لیمان یک بیک مار کے ذریعہ سے ایک عظیم الشان ترکہ کی اطلاع ملی، خبر پاتے ہی اسپر  
 ریب قریب وہ ساری کیفیتیں طاری ہو گئیں، جو نشہ پی کر ہوتی ہیں، مثلاً چال میں لکھڑا  
 زبان میں لگنت، وغیرہ۔ "بادہ مسرت" "مے نشاط" "جام سرور" وغیرہ محض استعارہ  
 طرازیان نہیں، کچھ واقعہ بیانیاں بھی ہیں۔

مسرت کے مختلف درج ہوتے ہیں، اور اسی تفاوت کے لحاظ سے اس کے  
 مختلف نام ہوتے ہیں، مثلاً اگر طبیعت میں ہلکا، لیکن ستم احساس مسرت رہتا ہو تو زندہ  
 ولی یا خوش طبعی ہے، کسی آئندہ مسرت کی توقع ہو تو امید ہے، دس علی ہذا۔

غم فی نفع ضد مسرت ہے۔ مسرت جس طرح حیات انسانی کی صحت ثبات کی  
 دلیل ہے، غم اسی طرح احتمال نظام حیات کی علامت ہے۔ اسی لیے غم و مسرت کے  
 متلازمات جسمانی اصولاً باہم بالکل متضاد ہوتے ہیں، بلکہ یہ تضاد اکثر تعضلات بحکم  
 پایا جاتا ہے۔ غم کے آثار جیسی درج ذیل ہیں:-

(۱) نظام دوسوی میں احتمال۔

غم و الم کی ایک خاص علامت یہ ہے کہ حرکات قلب دھیمی پڑ جاتی ہیں اور  
 دوران خون کی رفتار سست ہو جاتی ہے، اسی واسطے فرط غم میں غشی طاری ہونے  
 لگتی ہے، نبض ماند پڑ جاتی ہے، آنکھوں کی چمک جاتی رہتی ہے، چہرہ پر زردی و  
 بے رونقی چھا جاتی ہے، جلد خشک ہو جاتی ہے، آنکھیں جھبک جاتی ہیں، اور گویا اندر

کی طرف گڑ جاتی ہیں۔ لب، رخسار، اور جیڑے کے جھک جانے سے چہرہ نیچے کو لٹک آتا ہے۔ اختلالِ خون کا ایک اثر حرارتِ غریزی کی تعطلیل ہوتا ہے، جسکے باعث غمزہ، موسم کی سختیاں، خصوصاً سردی برداشت نہیں کر پاتا۔ حیوانات میں اہم اور حرکاتِ قلب کی سستی کے تلامزم کا قطعی ہونا ان تجربات سے ثابت ہوا ہے کہ انکے کا سہ سر کو جسم سے علیحدہ کر دینے کے بعد بھی جب کہیں انکے اعصاب کو الم ائیر میج پونچا گیا ہے، تو انکے حرکاتِ قلب کی شرح رفتار ہمیشہ مدہم پڑ گئی ہے۔ انسانوں میں یہ بھی مشاہدہ میں آیا ہے کہ فرط غم سے یا شدید مدہم ہونے سے سیاہ بال تیزی کے ساتھ سفید ہو گئے ہیں۔

### (۲) تنفس میں اختلال

تنفس سست پڑ جاتا ہے، دم گھٹنے لگتا ہے، اس تکلیف کو رفع کرنے کے لیے انسان ہر چند منٹ کے بعد ہنظرراً ایک گہری سانس لے اٹھتا ہے، اسی کو عام گفتگو میں، آو سرد بھرنا، ٹھنڈی سانس لینا، کہتے ہیں۔ کاربوئیٹک ایسڈ کی مقدار، جو ہر سانس کے ساتھ باہر آتا رہتا ہے، کم ہو جاتی ہے۔

### (۳) اعمالِ مضغ میں اختلال

رطوباتِ مدی و کبھی کی تولید بہت کم ہو جاتی ہے، اسکے باعث غذا ہضم نہیں ہوتی، اور اس سے کبھی قبض، کبھی اسہال، اور کبھی استفراغ کی شکایات پیدا ہو جاتی ہیں۔ اختلالِ مضغ کے تاویر قائم رہنے سے رفتہ رفتہ لاغری و نقاہت بڑھتی

جاتی ہے۔ اسی لیے جو لوگ عموماً افسردہ و محزون رہا کرتے ہیں، انکی صحتیں خراب اور عمریں مختصر ہوتی ہیں۔

(۴) نظام غدودی میں اختلال

رطوبات کے عام غدود اپنی فعلیت ترک کر دیتے ہیں، اس سے جسم میں خشکی بڑھ جاتی ہے۔ البتہ آنسوؤں کے غدود اس کلیہ سے استثنیٰ ہیں۔ انکی فعلیت بجا ہے گھٹنے کے اور تیز ہو جاتی ہے، اور اسی لیے اشکباری، غم کی نمایاں علامت سمجھی جاتی ہے۔ لعاب دہن کی کسی سے منہ خشک ہو جاتا ہے، اسکے باعث زبان کا ذائقہ بھی کسی قدر تلخ ہو جاتا ہے (اور تلخی غم) اس لیے محض مجازِ تعبیری نہیں، واقعہ یابی بھی ہے) بعض دفتہ تولید بول بھی مختل ہو جاتی ہے۔

(۵) اعصابِ محرکہ میں اختلال

شدتِ غم میں، اعصابِ محرکہ کے اختلال کے ذوالکل مختلف طریق ہوتے ہیں، کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ قوائے محرکہ بالکل شل ہو جاتے ہیں، اور انسان چپ چاپ ہو گیا، و حرکتِ ثبت بنا ہوا اپنی جگہ پر کھڑا رہ جاتا ہے۔ اور کبھی ایسا ہوتا ہے، کہ وہ غیر معمولی طور پر تیز ہو جاتے ہیں، اور انسان چیخنے، چلنے، بال و پونے، منہ پیٹنے اور اسی طرح کی دیگر بے معنی حرکات کرنے لگتا ہے۔ اسی قسم کی حرکات فرط انبساط میں بھی سرزد ہونے لگتی ہیں، لیکن اُس وقت ان کا باعث یہ ہوتا ہے، کہ قوت کا ایک جمع شدہ ذخیرہ اپنا فوری اتحارج چاہتا ہے، بخلاف اسکے فرط غم میں یہ حرکات اپنے ناسل کے لیے

مصنعت افسردگی افزا ہوتی ہے۔ اکثر ایک طرح کا تکان محسوس ہونے لگتا ہے، اور اس سے تمام افعال میں سستی آجاتی ہے۔ جب چلتا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ اپنے تئیں گھسیٹتا ہوا چل رہا ہے۔ عضلاتِ حلق و حنجرہ کے متاثر ہونے سے آواز ضعیف ہو جاتی ہے، اور کسل و تکان سے معمولی بات چیت میں بھی محنت پڑتی ہے۔

بعض مصنفین نے الم کو دو مستقل عنوانات کے تحت میں تقسیم کیا ہے:۔ الم جسمانی، اور الم نفسی۔ لیکن تقسیم کچھ زیادہ معقول نہیں۔ تمام الم ہمیشگیت الم کیساں ہی ہوتے ہیں، اور نوعی حیثیت سے ایک الم کو دوسرے سے ممتاز کر نیوالی کوئی شے نہیں ہوتی۔ فرق جو کچھ ہوتا ہے، وہ بلحاظ انکے آغاز و سبب کے ہوتا ہے، الم جسمی کا سبب کسی شے کا ادراک یا تصور ہوتا ہے، ورنہ من حیث الم ہر دو قسم کے الم میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ پھر الم کے یہ مظاہر دو گانہ عین اہمیت الم کے مطابق ہیں۔ ایسے کہ (جیسا کہ ایک گزشتہ باب میں کہا جا چکا ہے) الم نام ہے حیاتِ انسانی میں کسی اختلال و بے نظمی کے وقوع کا، اور حیاتِ انسانی مرکب ہے دو اجزائے: ایک حیاتِ جسمی، دوسرے حیاتِ نفسی۔ پس جب حیاتِ جسمی میں اختلال واقع ہوتا ہے تو اسکا نام ہے الم جسمی، اور جب حیاتِ نفسی میں اختلال واقع ہوتا ہے تو اسکا نام ہے الم نفسی۔ بعض دفعہ ایسا بھی ہوتا ہے، کہ انسان آبن و احد میں، الم جسمی و الم نفسی دونوں کیفیات سے ساتھ ہی متاثر ہوتا ہے لیکن ایسے موقع پر انسان کو محسوس صرف وہی ایک کیفیت ہوتی ہے، جو قوی تر و تیز تر ہوتی ہے۔ علی العموم ایسے

موقع پر عملاً غالباً الم نفسی ہی کو حاصل رہتا ہے، اکثر یہی ہوتا ہے کہ ذہنی تکلیف کے مقابلہ میں انسان جسمانی اذیت کو بھول جاتا ہے (بشرطیکہ اذیت جسمانی غیر معمولی طور پر قوی و شدید نہ ہو)۔ کسی عزیز یا دوست کی خبر و وفات و نعتہ سن کر ہم اپنی بیماری کچھ دیر کے لیے بھول جاتے ہیں۔ بہت سے مریض ایسے ہوتے ہیں، کہ اپریشن روم میں جاتے وقت عملِ جراحی کے دہشتناک تصور کے سلسلے انکا موجود و مستقل درد کچھ دیر کے لیے مٹ جاتا ہے۔ ایسے عام واقعات کا تجربہ ہر شخص کو اپنی زندگی میں ہوتا رہتا ہے۔ ہاں وہ ہیں اس کلمہ کے، کہ الم جسمانی، اکثر حالات میں الم نفسی سے مخلوب رہتا ہے۔

مسرت کی طرح، غم کے بھی مختلف درج ہیں اور مختلف درج کے لیے مختلف نام۔ ابتدائی منزل میں الم جسمی کو اضمحلال اور الم نفسی کو افسردگی کہتے ہیں۔ یہ کیفیات کسی المِ عظیم کے لیے بطور مقدمہ یا نیمہ کے ہوتی ہیں۔ کسی آئندہ الم کی توقع کا نام تردد و تشویش ہے۔ کسی الم میں جب فنا کا بازالہ کی توقع بالکل اٹھ جائے تو اسے یاس کہتے ہیں۔ اسی طرح اندوہ، حرام، حزن، ملال، پریشانی، حسرت، کرب، درد، اذیت، کلفت، وغیرہ الم کے بسیوں تو ماثبت ہیں۔

غم و مسرت کی بحث میں ایک معرکہ الآراء مسئلہ یہ ہے، کہ آیا نفس انسانی کسی وقت غم و مسرت، انقباض و انبساط، دونوں متضاد جذبات سے قطعاً آزاد و خالی الذہن رہ سکتا ہے؟ کیا یہ ممکن ہے، کہ شادی و غم ہر دو کیفیات سے قطعی و

و مساوی طور پر آزاد ہو کر انسان پر قہوڑی دیر کے لیے بھی ایسی حالت طاری ہے  
 جب نہ وہ منہموم ہو نہ سرور نہ افسردہ ہو نہ زندہ دل، اور نہ چاق ہو نہ مضحل؟ اکثر اکابر  
 نفسیہ (مثلاً مین، ونٹ، ریچو) اسکا جواب اثبات میں دیتے ہیں، اور اپنی  
 تائید میں دلائل ذیل سے استشہاد کرتے ہیں:-

اولاً، جب یہ سقم ہے، کہ غم و سرت، حقا و الم، ایک دوسرے میں تبدیل ہو سکتے  
 ہیں، تو ضرور ہے کہ ایک یا نقطہ بھی آئے، جہاں ان دونوں کی سرمدیں ملتی ہوں  
 اور جو ان دونوں کے مین و وسط میں واقع ہو۔ پس یہی وہ مقام ہے جس پر پہنچ کر  
 انسان غم و سرت دونوں سے یکساں طور پر آزاد و غیر متاثر رہتا ہے۔

ثانیاً، ہر شخص کے تجربہ میں واقعہ ایسی کیفیات احساسی آتی ہیں، جن سے  
 اُس میں محض ایک جوش و ولولہ، یا اشتعال کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، اور غم و سرت  
 کا کوئی اثر نہیں ہوتا۔ مثلاً جب کوئی عیب واقعہ ایسا سننے میں آتا ہے جسکا ہماری  
 ذات سے مطلق کوئی واسطہ نہیں ہوتا، تو ہمیں صرف ایک حیرت سی ہو کر رہ جاتی ہے،  
 کوئی خوشگوار سی یا ناگوار سی نہیں پیدا ہوتی۔ یا مثلاً گھوڑے دوڑنے کی کوئی ایسی بازی، فٹ بال  
 کا کوئی ایسا سچ ہم دیکھ رہے ہیں جس سے ہمیں کوئی دُور کا بھی واسطہ نہیں، تو ایسے موقع پر  
 ہمیں صرف انتظار و توقع کی کیفیت کا احساس ہو گا نہ کہ کسی لذت یا الم، سرت یا غم کا۔  
 لیکن یہ لائل، نفسیات کے دائرہ کے اندر چنداں قوی نہیں، خصوصاً دلیل اول  
 علم نفس کے تجربی مسائل کا فیصلہ محض منطقی امکانات و احتمالات کی بنیاد پر نہیں ہو سکتا،

ایسے مسائل میں سب زیادہ غیر شائبہ و قابل اعتماد شہادت خود ہائے شعور کی ہوتی جڑ  
 پس ہمیں خود اپنے باطن کی جانب رجوع کر کے اپنا اطمینان کرنا چاہیے۔ مطالعہ طہن  
 کا فتوے یہ ہے، کہ تجربہ میں ایسی کوئی حالت احساس قلماً نہیں آتی، جس میں غم  
 یا مسرت، انبساط یا انقباض کا خفیف سے خفیف شائبہ بھی محسوس نہ کرتے ہوں۔  
 اسکی صحت کی آرایش کا بہترین سیارہ یہ ہے، کہ جو شخص بظاہر غم و مسرت کی کیفیات  
 سے کسی وقت بالکل آزاد معلوم ہوتا ہو، اُس سے دریافت کیا جائے، کہ آیا وہ اپنی  
 موجودہ حالت کو قائم رکھنا چاہتا ہے یا نہیں؟ اگر اسکا جواب وہ اثبات میں  
 لے لے تو ظاہر ہے، کہ وہ غم و انبساط کی ایک کیفیت پہنچاؤ سے ضرور متاثر ہو رہا ہے،  
 اور اگر نفی میں لے لے، تو اسی طرح یقیناً الم و انقباض کی ایک باریک دقیق ذرت  
 اُس پر عمل کر رہی ہے، خواہ وہ بادی النظر میں شادی غم ہر دو کیفیات سے کتنا ہی  
 آزاد نظر آتا ہو۔ حیرت، جوش، انتظار، وقوع کی جن مثالوں میں یہ دعویٰ کیا گیا ہے،  
 کہ وہ غم و مسرت کی آمیزش سے کیسی پاک ہیں، زیادہ غور و تامل کے بعد معلوم ہوگا، کہ  
 دعویٰ صحیح نہیں۔ ہر حیرت، ہر جوش، ہر انتظار، اور ہر وقوع میں، لاکھ خفیف سہی، لیکن  
 بہر حال کوئی جزو خوشگوار سی یا ناگوار سی کا یقیناً شریک شامل رہتا ہے۔

اسکے علاوہ غم و مسرت کی جو اہمیت اوپر بیان کی گئی ہے، وہ بھی اسی ہی حقیقت  
 سے، کہ کوئی انسان کسی گھڑی ان کیفیات سے آزاد نہ ہو۔ عضویات کا یہ ایک مسلم  
 مسئلہ ہے، کہ حیات انسانی میں کون و فساد، خرق و الیام، انضمام و انتشار کی

متفانہ ہوتی ہیں ہر لحظہ و ہر آن عمل پیرا ہوتی رہتی ہیں، اور یہ اوپر بیان ہو چکا ہے، کہ  
 غم و مسرت انہیں دو کیفیاتِ ادوی کے پر تو ہوتے ہیں، پس لازم آیا کہ نفس انسانی  
 کسی وقت ان دونوں کیفیات سے بالکل معرٹے نہ ہو

# باب (۸)

## خوف

تعمیرات کے لئے لازمی ہے کہ افراد میں دو چیزوں کی فطری استعداد موجود ہو، ایک مدافعت، یعنی اپنے تئیں مہلک اثرات سے محفوظ رکھنے کی دوسرے اقدام یا مسابقت، یعنی بڑھ کر اپنے دشمنوں کو فنا کر دینے کی قوت و دفاع کا مظہر، خوف ہے۔ یعنی ترتیب کے لحاظ سے یہ جذبہ بجز جذبات مسرت و غم کے بچہ میں سب سے پہلے ظاہر ہوتا ہے چنانچہ پیرس کے اندازہ میں بچہ کی پیدائش کے تیسویں دن پیرس کی تحقیقات میں دو مہینے کے بعد اور ڈارون کے مشاہدہ میں چوتھے مہینہ یہ جذبہ پیدا ہوتا ہے اپنے کسی آئندہ نقصان یا اذیت کے تصور سے، معاخذہ کی جو کیفیت پیدا ہوتی ہے اس کا نام خوف ہے۔ انارجمانی دماغ ذیل میں

۱۱ نظام دہوی میں اختلال

دوران خون میں سخت فتور واقع ہو جاتا ہے، شراہیں کے دہانے سکر کر تنگ ہو جاتے

ہیں۔ اس سے بدن میں رعشہ پڑ جاتا ہے اور لب خصوصیت کیساتھ منحنش ہو جاتے ہیں  
دل زور زور سے دھڑکنے لگتا ہے مگر فقا خون ست رہتی ہے اس سبب سے جسم زرد پڑ جاتا  
ہے کبھی بعض اعصابیں تشنج ہونے لگتے ہیں

۱۲ اعصاب ارادی میں اختلال

اعصاب محرک شل ہو جاتے ہیں۔ انسان کو اپنے عضلات پر قابو نہیں رہتا ہاتھ پیر  
بندہ سے جاتے ہیں بھاگنا چاہتا ہے تو قدم ایک طرف کا کرتا ہے اور قدم دوسری طرف  
پڑتے ہیں بلکہ شدید خوف کے وقت تو نقل و حرکت ہی پر قدرت نہیں رہ جاتی انسان  
جاں ہے وہیں پر کھڑے کا کھڑا رہ جاتا ہے آواز بھاری اور ناصاف ہو کر گئے ہیں  
گھسنے لگتی ہے اسی کو گھلسی بندہ جانا کہتے ہیں بعض دفعہ آواز بالکل بند ہو جاتی ہے  
زبان سے ایک حرف نہیں نکلتا آنکھیں خوف انگیز شے کی طرف گڑ جاتی ہیں پتلیاں  
کٹا دہ ہو جاتی ہیں ہاتھ اضطراب آگے کی طرف پھیل جاتے ہیں۔

۱۳ نظام آلی میں اختلال

مختلف غدود اپنے اپنے افعال چھوڑ دیتے ہیں غدود لمبائی کا فعل رک جاتا ہے  
میں کی وجہ سے منہ بالکل خشک ہو جاتا ہے کسی تو آواز مقرر کو بڑی مجمع میں تقریر کیلئے

۱۵، ملک کی بعض قوموں میں دستور ہے کہ جس پر چوری کا شبہ ہوتا ہے اسے چا دل پیکڑ اور

ان پر کچھ دم کر کے کھاتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ جو چور ہو گا وہ چا دل نہ مل سیکڑا جو سکا دل کتا

جو چور ہو تب سے اس کا منہ واقعی اس قدر خشک ہو چکتا ہے کہ چا دل اسکے حلق کے نیچے ازنا ممکن ہے

کھڑا کر دیجئے۔ پانی کی بار بار ضرورت محسوس کرے گا۔ اسکی بڑی وجہ تکان اور سستی نہیں یہی منہ کی خشکی ہے، زبان تالو سے لگ جاتی ہے، ٹھنڈا پینہ آنے لگتا ہے۔ جلد پر بال کرخت ہو کر کھڑے ہو جاتے ہیں تنفس میں دقت ہونے لگتی ہے۔ یہ معلوم ہوتا ہے کہ طبع میں کئی نئے پنپس گئی ہے، اشارے کے اعصاب ماسکے فعمل ہو جاتے ہیں نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ پیشاب خطا ہو جاتا ہے۔ اور کبھی کبھی پانا بھی بے اختیار ہو جاتا ہے، مسدود اور انتڑیوں کی رطوبت خشک ہو جانے سے بھوک بالکل جاتی رہتی ہے بعض دفعہ دست آنے لگتے ہیں۔ عورتوں کے سینہ میں دودھ خشک ہو جاتا ہے۔ معمولی ماہواری رک جاتا ہے خوف جب درجہ شدت کو پہنچ جاتا ہے تو اسے دہشت کہتے ہیں۔ دہشت کی حالت میں خوف کے آثار جسمانی اور زیادہ قوی و نمایاں ہو جاتے ہیں اور منہ سے سانس تہہ پیچ نکل جاتی ہے کبھی کبھی چہرہ بالکل نیچے لٹک آتا ہے ڈاکٹر اول بیان کرتے ہیں کہ ایک مرتبہ میرے ہسپتال میں ایک سموم شخص علاج کے لئے آیا بعد کو پتہ لگا کہ قاتل ہے پولیس کی دوڑ آئی جب ہاتھوں میں تھکڑیاں پڑنے لگیں تو اسوقت یہ حالت تھی کہ سارا جسم تھر تھر کانپ رہا تھا اور ہاتھوں پر وینیر اتنا قابو نہ رہا تھا کہ وہ اپنے ہاتھ سے کپڑے بھی پہن سکے۔ جلد پینہ سوت رہی اور چہرہ لٹک کر اتنا جھک آیا تھا کہ میں نے ہر خرید اسکی آنکھوں کی حالت کے مشاہدہ کر لیکر کوشش کی مگر کسی طرح کامیابی نہ ہوئی

ڈارون نے اپنی کتاب میں مہنتی نامی کسی شخص کی زبانی ایک دہشتناک موقع

کی تصویر بڑی خوبی سے کھینچی ہے۔ ذیل میں چند جزئی تغیرات کے ساتھ اسے تمام کمال نقل کیا جاتا ہے، راوی کہتا ہے "ایک مرتبہ انگلستان کے ایک دیہات میں میرا جانا ہوا یہاں ایک بڑا پرانا مکان، صدیوں کا بنا ہوا موجود تھا۔ کمینوں سے بالکل خالی، سنان پڑا ہوا اندر باہر ہلا کر بس ایک چوکیدار تو شاگرد پیشہ میں رہا کرتا تھا، اسکے سوا اور کسی متغس کا مدت سے ادھر گزرتک نہیں ہوا تھا، البتہ قدیم زمانہ کا فرنیچر، سامان، ایش، تیرا سٹو وغیرہ جو کچھ تھے وہ ایک کمرہ کے اندر بدستور جوں کے توں رکھے ہوئے تھے اس سے مکان کی چشت اور دو بالا ہو رہی تھی میں اسی دیرانہ کے اس کمرہ میں داخل ہوا جو کسی زمانہ میں خوابگاہ تھا اور دروازہ کی طرف منہ کر کے کھڑا ہوا آفتاب کی طرف دیکھنے لگا جبکی شعا میں کھر کی پر پڑ رہی تھیں۔ میں اس وقت بالکل سیاہ لباس پہنے ہوئے تھا اور بے حس و حرکت کھڑا ہوا سامنے کی طرف دیکھ رہا تھا کہ اتنے ہی بہشت کی طرح سے ایک کوزہ بہشت ضعیف کمرہ میں داخل ہوئی اور دروازہ کھلا ہوا پا کر رنگ ہو گئی اتنے میں اس نے سر جو اٹھایا تو مجھے اس بہت کذائی سے بت بنا اپنے سامنے کھڑا ہوا اب اسکی حیرانی اور پشیمانی کی حد نہ تھی، مجھے وہ یقیناً کوئی جن یا بھوت سمجھی بس یہ معلوم ہوا کہ اس کے سارے جسم کو گویا کسی نے زور سے ایک جھکا دیا، انگوٹھوں کے بل وہ تن کر کھڑی ہو گئی اور اپنے دونوں ہاتھ زور سے اوپر اٹھا کر سامنے کو پھیلائے میں نے دیکھا کہ اس وقت اس کا سر کسی قدر چھپے کی جانب ہٹا ہوا تھا، آنکھوں کے دھیلے باہر نکلے پڑتے تھے اور منہ کا ایک پھل کر رہ گیا تھا اسی کیساتھ ایک بیخ بے ساختہ اس کے

سے نکلی یہ حالت دو چار سکنڈ تک قائم رہی، اس کے بعد وہ بے تماشاً بھاگی مگر اتناک  
 برابر چھتی جا رہی تھی یہ تو اس ضعیفہ کی کیفیت ہوئی اور ضرور میری حالت بھی کچھ  
 کم قابل دید نہ تھی، مکان ویران، تارے کا وقت، اس بے یگانگہ شکل کو دیکھ کر میں  
 بھی مہیوت ہو گیا تھا، کنگلی اسی کی طرف جھمکنی تھی، میں اپنی جگہ دم بخود رہ گیا تھا  
 اور محسوس کر رہا تھا کہ میرا منہ اور آنکھوں کی پتلیاں پھیلی ہوئی ہیں۔ دل یہ کہہ رہا تھا  
 کہ یہ صورت کسی انسان کی تو ہے نہیں، جب وہ بھاگی جب جا کر معاملہ میری سمجھ میں  
 آیا۔ اب میں پیچھے پیچھے اس کی تشفی و دلدادہی کی غرض سے لپکا

بیانات بالا سے معلوم ہوا ہو گا کہ خوف کے آثار جسمی مجموعی طور پر افراد کی ہلاکت  
 و فنا کی طرف مودی ہوتے ہیں۔ نیز بعض حیثیات سے خوف اور غم کے آثار  
 بالکل متحد ہیں، صرف یہ لحاظ ہے کہ ایسے تمام مواقع پر آثار خوف بہ مقابلہ آثار غم  
 کے زیادہ نمایاں اور زیادہ قوی ہوتے ہیں، باب کے شروع میں گذر چکا ہے  
 کہ جذبہ خوف تحفظ حیات کا کام دیتا ہے یعنی اسی کے سبب ہم اپنے تئیں خطرات و  
 مہلکات سے بچا سکتے ہیں مگر کیا اس کے آثار مندرجہ بالا سے اس دعویٰ کی تائید ہوتی ہے؟  
 بیشک ایک بڑی حد تک ہوتی ہے، ایک خوفناک شے کے سامنے سے بھاگنا تحفظ نفس کی  
 ایک کھلی ہوئی تدبیر ہے، اسی طرح جسم میں ریشہ پڑ جانا اس لحاظ سے مفید ہے کہ اس سے  
 خون کی حرارت قائم رہتی ہے، علیٰ ہذا اعضاءے محرکہ کاشل ہو جانا اور حرارت پر قادر  
 نہ ہو سکا، گو نبطا ہر حفظ نفس کے حق میں سرسرمفرد معلوم ہوتا ہے، لیکن اس لحاظ سے

کارآمد ہے کہ اکثر درد و ننگے گزند سے محفوظ رہنے کی بہترین صورت یہی ہے کہ وہ اپنے  
 تنہا رکومرہ سمجھ لیں اور انہیں اس امر کے یقین دلانے کا بہترین ذریعہ سلب قوت  
 حرکت ہے یا اینہمہ اس کا اعتراف بھی واجب ہے کہ بعض آثار جسمانی بجائے اس  
 کلیہ کے موید ہونے کے اس کے بالکل معارض ہیں اور ایسے ہیں جنکے سبب انسان  
 حالت خوف میں بجائے ہلاکت سے بچنے کے خود اس کی طرف بڑھ جاتا ہے یہ  
 مستحیات ہیں اور علم النفس اب تک ان کی کسی مقبول توجیہ پر نہیں پہنچ سکا ہے  
 دہشت کے متعلق یہ امر قابل لحاظ ہے کہ اس کا اثر بہت زیادہ دیر تک نہیں  
 قائم رہ سکتا۔ جتنی دیر تک رہتا ہے اتنی دیر تو انسان بیشک ہر طرح بیہوش رہتا  
 ہے لیکن تھوڑی ہی دیر کے بعد اس کا اثر زائل ہو جاتا ہے اور اگر پھر بھی  
 دہشت قائم رکھی جائے تو اس کا اثر الٹا پڑنے لگتا ہے یعنی دہشت زدہ شخص میں  
 بجائے بے چون و چرا تعمیل کے ضد پیدا ہو جاتی ہے اور یاس کی حالت میں  
 وہ مارنے مرنے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔

یہاں تک خوف کے علامات و آثار جسمی کا بیان تھا اب اس پر خالص نفسی نقطہ  
 خیال سے نظر کرتے ہیں۔ یہ اوپر کہا جا چکا ہے کہ آئندہ واقع ہونیوالے خطرات  
 کے اور اک یا تصور سے جو جذبہ پیدا ہوتا ہے اس کا نام خوف ہی لیکن اس سے  
 یہ مطلق لازم نہیں آتا کہ ان خطرات کا تجربہ افراد کو اپنی زندگی میں پیشتر ہو چکا ہو  
 بلکہ اس کے لئے تجربہ متواتر ہونا کافی ہے بچوں کو دیکھا ہو گا کہ کتے، ابلی وغیرہ

بعض جانوروں سے از خود ڈرنے لگتے ہیں یا بادل کی آواز سے بھجکاٹتے ہیں حالانکہ ان کو اپنی زندگی میں کبھی ان چیزوں کے نقصانات کا تجربہ نہیں ہوا ہے اکثر صورتوں میں تو اس مسئلہ کا حل قانونِ مماثلت کی مدد سے ہو جاتا ہے یعنی بعض اشیاء کی دہشتناکی کا اگرچہ ہمیں کبھی براہِ راست تجربہ نہیں ہوا لیکن چونکہ ان کی مماثل اشیاء کی دہشتناکی ہمارے تجربہ میں آچکی ہے اسلئے ہمارا ذہن مثل و مثل لہ دو دنوں کو ایک حکم میں رکھ دیتا ہے تاہم بعض مثالیں ایسی بھی ملتی ہیں جن میں اس توجیہ سے مطلق کام نہیں چلتا ایسے مواقع پر قانونِ توارث کی جانب رجوع کرنا پڑتا ہے اور یہ ملنا پڑتا ہے کہ جو اشیاء ہمارے اسلاف کے لئے خطرناک ثابت ہوئی تھیں ان کا خوف ہمارے نظامِ عصبی میں ایسا نقش ہو گیا ہے کہ اس کے برائگیختہ کرنے کے لئے کسی انفرادی و شخصی تجربہ کی حاجت نہیں۔

بعض نفسیتین کے نزدیک جذبہ خوف ان دو عناصر سے مرکب ہوتا ہے۔

۱۱، کسی تعین یا غیر تعین الم کا تصور اور (۲) مستقبل میں ہماری ذات پر اس کے طاری ہونے کا تصور لیکن یہ تحلیل صحیح نہیں اور خوف کے اجزائے ترکیبی محض دو تعورات قرمز دینا قطعاً ناکافی ہے تاؤ فیکہ اس میں ایک کیفیت احساسی کا شمول نہ کیا جائے کہ اس کیفیت احساسی کے بغیر کوئی جذبہ جذبہ نہیں بن سکتا البتہ یہ مزدربے کہ جذبہ خوف کی کوہین میں تصور الم کو بہت کچھ دخل ہے اور اسی واسطے جن لوگوں کا تمیز ضعیف ہوتا ہے ان میں دوسرے جذبات کی طرح خوف کا احساس بھی بہت کم ہوتا ہے

خوف کے انواع 'اندیشہ ہراس'، 'دہشت'، 'وحشت'، وغیرہ مختلف ناموں سے مشہور ہیں؛ انہیں میں سے ایک نوع کا نام **مرعوبیت** ہے اس کے معنی میں کسی فرڈ یا کسی قوم کی غفلت سے بدرجہ غایت متاثر ہو جانا ہے مرعوب ہو جانے کے بعد ہر عیب ہنر نظر آنے لگتا ہے، کوئی عیب نظر ہی نہیں آتا۔ قوت نکر و قوت تنقید مسطل ہو جاتی ہیں۔ ہندوستان پر جب فرنگیوں کا قبضہ ہوا۔ تو ابتدا میں تو کچھ روز دہشت رہی۔ اس کے بعد ہندوستانی انگریزی حکومت سے مرعوب ہو گئے۔ اور مرعوبیت کے بعد انہیں ہر انگریزی شے محبوب و مہرز نظر آنے لگی انگریزوں کا تمدن۔ انگریزوں کی زبان، انگریزوں کے علوم و فنون، انگریزی کی وضع و لباس، ہر شے نگاہوں سے درمی اور وقت کے کانوں سے سنی جاتے لگی۔ مدتوں یہ حالت قائم رہی۔ اور قوت تنقید بالکل مسطل رہی عقل کے مفلوج اور غور و فکر کے مردہ کر دینے میں بڑا دخل غلبہ حکومت کو ہوتا ہے

حکومت خوف کے اہم عنوانات حسب ذیل قرار دئے جا سکتے ہیں :-

۱۱، **اجنبیت** کسی نامانوس مقام پر جانے، کسی نئے کام میں ہاتھ لگانے یا اجنبی اشخاص و حالات کے درمیان گھر کرنے سے طبیعت ہچکچاتی ہے۔ طبیعت کی یہ ہچکچاہٹ خوف ہی کی ایک ہلکی صورت ہے۔

۱۲، **حکومت** کسی مطلق الاقتدار حاکم کے تحت میں علامانہ زندگی

بسر کرنے میں ہمیشہ ہر اس سالگاہ ہوتا ہے، کہ معلوم نہیں آئندہ کیا واقعات پیش آئیں، کیا کیا قوانین نافذ ہوں، اور کین کین احکام کی تعمیل کرنی پڑے۔ حکومت کے طویل عرصہ کے بعد جب عادت پڑ جاتی ہے، تو خوف و ہراس غیر محسوس ہو جاتے ہیں، لیکن شعور و فہمی میں بہر حال انکا وجود رہتا ہے۔ مہذبہ مگر اس قوم کی جانب سے رعایا کے دل میں بے اعتمادی قائم رہنا بالکل فطری ہے، اور یہ بے اعتمادی خوف ہی سے ناشی ہوتی ہے۔

(۳) ضعیف الاعتقادی { بچوں، عورتوں، زود اعتقاد، بے علم اور  
(۴) جہالت { جاہل مردوں کو دکھایا ہوگا، کہ سمولی سمولی  
بے ضرر چیزوں سے بھی خائف رہا کرتے ہیں۔ مثلاً "تارک" کے اندر جانے سے۔  
زود اعتقادی و جہالت، صرف پرانی تعلیم کے ساتھ مخصوص نہیں، نئی روشنی کی جہالتیں  
اور زود اعتقادیوں بھی غیر محقول اور مضحک ہوتے ہیں ان سے کچھ کم نہیں، گونا گویا  
کتنی ہی نئی ہوں۔

(۵) ضعفِ جسمانی۔ ضعیف القوی اشخاص پر بعض عام و عمومی تہمتیں  
(مثلاً بادل کی گرج، توپ کی آواز، بجلی کی کڑک) خوف کے آثار جسمانی ظاہری کر دیتے  
ہیں، اور اسی سے جذبہ خوف کی تکوین ہو جاتی ہے۔

(۶) موت۔ یہ محرک سب سے زیادہ عام ہے، کہ مفہوم سمجھ لینے کے بعد،  
عالم و جاہل، شاہ و گدا، تو بے سبب ہی اس سے ڈرتے ہیں۔ البتہ اگر اسکا مفہوم

بالکل ہل دیا جائے، یا سرے سے لفظ کو بے مفہوم ہی کر دیا جائے، تو دہشت و خوف کا عنصر بھی  
 تائب ہو جائے گا۔

اسی طرح دافعاتِ خوف کے عنواناتِ اہم بھی حسبِ ذیل ہیں :-

(۱) قوتِ ارادی۔ اسکے باعث انسان ضبطِ نفس سے کام لیکر ہراساں نہیں  
 ہوتا۔ بشری کسی کی قوتِ ارادی زبردست ہوگی، اسی قدر اُس پر خوفِ ہراس کم طاری ہوگا۔

(۲) قوتِ جسمانی۔ جو خوفِ ضعفِ جسمانی کی بنا پر پیدا ہوتا ہے، یہ اُسکا علاج ہے۔

(۳) خود اعتمادی۔ خود اعتمادی و انسان، خطرات کے مقابلہ کے لیے تیار رہتا ہے۔

اور حالاتِ مخالف سے اپنے تئیں ہراساں نہیں ہونے دیتا۔ یہ سوال الگ ہے کہ خودیہ  
 بے اعتمادی کن کن اسباب و ذرائع سے پیدا ہوتی ہے۔ سب بڑا ذریعہ اور سب بڑا محرک  
 قوی سبب خود اعتمادی پیدا کرنے کا یہ ہے کہ انسانی قوتوں سے بالاتر ایک قادرِ مطلق  
 ہستی کی پناہ پر اعتماد ہو۔

(۴) وسعتِ نظر۔ ضیفِ الاعتقادی و کوتاہ نظری سے جو خوف پیدا ہوتے

ہیں، وہ اس سے نفع ہوتے ہیں۔ بہت پریت، دیو پرپی کا ڈر، صحیح علم سے دُور ہو سکتا  
 ہے۔ نظرِ اسباب سے ہٹ کر حقدِ مسببِ اسباب پر ہوگی اسی قدر وسیع کئی جائیگی۔

(۵) وسعتِ اختیارات۔ محکومیت و منکوبیت کے پیدا کردہ خوف کا علاج

ہے۔ جو رعایا، استبدادِ مطلق و حکومتِ طاہرہ کی عادی علی آتی ہے، اُسے اگر کچھ بھی حقوق  
 و اختیارات مہمل ہو جاتے ہیں، تو اس کی مرعوبیت و خوف میں کمی آجاتی ہے۔

(۶) زندہ دلی - اسکے اثرات محتاج بیان نہیں۔

(۷) بے توجہی - یعنی اپنے ذہن کو تصویرِ خطرات سے ہٹا کر دوسری چیزوں

کی جانب توجہ ہو جانا۔ لوگ سنانِ راستہ رات کی تاریکیوں میں ملے کرتے جاتے ہیں اور ساتھ ہی ساتھ تانیں بھی لگاتے جاتے ہیں۔ اسکا باعث یہ نہیں ہوتا کہ اس وقت کچھ

اُن میں زندہ دلی کا جوش زائد ہوتا ہے بلکہ اس طرح اُنکی توجہ خود اُنکی آواز کی طرف مائل رہتی ہے اور اس لیے خوف کم معلوم ہوتا ہے۔ خفقان و احتلاج کی بنا پر

جو لوگ راتوں کو سو نہیں سکتے وہ بھی یہی چاہتے ہیں کہ برابر باتیں ہوتی رہیں۔ یہ

اس لیے کہ اُنکی توجہ باتوں کی طرف مٹی رہے اور وہ سناٹے کے بول سے محفوظ رہیں۔

(۸) مایوسی - خوف کی جتنی صورتیں ہیں اُن سب کا دار و مدار کسی نہ کسی امید

پر ہوتا ہے۔ اور خوف کے معنی صرف اس قدر ہیں کہ وہ امید نہ پوری ہوگی۔ مثلاً جس

شخص کو اپنے زندہ رہنے کی کچھ بھی امید ہے وہ موت سے خوف کرتا ہے، لیکن جب ہر

طرح کی توقع اٹھ جاتی ہے اور انسان پر یاس کا مل چھا جاتی ہے تو اُسے کسی بات کا

خوف نہیں رہتا۔ خود کشی کرنے والوں کی "جرات" کا راز صرف اس قدر ہے کہ جو

شے اُنہیں سب سے زیادہ محبوب ہوتی ہے، اُسکی طرف سے اُنہیں یاس کا مل ہو جاتی

ہے اور اس لیے موت کا خوف بھی اُنکے دل سے نکل جاتا ہے۔

محرکاتِ بالا ایسے ہیں جن سے براہِ راست جذبِ خوف پیدا ہو جاتا ہے۔

علامہ دنیائے موجود میں چند ادارے بھی ہیں جن کی طرف سے مخالفت کا تصور

لے کر کام سے گزرا ہے جو اب جو جاتا۔ ناکب

افعالِ ارادی کے لیے ایک زبردست روک ٹاوت ہوتا ہے اس لیے انہیں بھی بعض نفسیئین نے محرکاتِ خوف میں شمار کیا ہے، گو ظاہر ہے کہ یہ ادارے براہِ راست موخر نہیں ہوتے، بلکہ مذکورہ بالا محرکات کے واسطے ہی سے عمل کرتے ہیں۔ یہ ادارے موجودہ دنیا میں سلم طاقتوں کا حکم رکھتے ہیں، اور جب افراد انکے خلاف کوئی راستہ اختیار کرنا چاہتے ہیں، تو انہیں یقین دہتا ہے کہ یہ ادارے انہیں سخت سے سخت سزا دینے پر قادر ہیں، اور یہی تصور جذبہٴ خوف پیدا کرتا ہے۔ ان اداروں کے نام حسبِ ذیل ہیں:—

(۱) ادارہٴ مذہب یا شریعت۔

(۲) ادارہٴ حکومت، یا قانون۔

(۳) ادارہٴ ہیئتِ اجتماعیہ، یا رسم و رواج۔

یہی سبب ہے کہ شریعت، قانون، یا رواج کی مخالفت کرنا ہر شخص کا کام نہیں۔ ان میں سے ہر طاقت بجائے خود قوی ہے اور مختلف حالات کے درمیان قوی ترین ہوتی رہتی ہے، لیکن اکثر حالات میں جو ادارہ سب سے زیادہ زبردست طاقت رکھتا ہے، وہ رسم و رواج کا ہے۔ اور نفسِ بشری پر اسکی گرفت سب سے زیادہ سخت ہے۔ منہا امور ایسے ہیں جو شرماً و قافوٹا ناجائز ہیں، لیکن اگر سوسائٹی نے انکے جو اذیا استھان کا فتوے دیدیا ہے، تو لوگ بے دھڑک ان چیزوں کو کرنا شروع کر دیتے ہیں۔ شریعتِ اسلام میں شراب اور لحم خنزیر کیساں حرام ہیں، بلکہ شراب نوشی کے اوپر اتنی کٹھنوں

کی مہیب سزا اسی دنیا میں مقرر ہے، باوجود اسکے رواج سے اس جرم کو ہلکا کر رکھا ہے، اور سوز کے گوشت کو ہاتھ لگاتے بڑے بڑے شرابی بھی ہلچکاتے ہیں۔ جن امور پر مذہب نے سب سے زیادہ زور دیا ہے، لیکن ملک قوم کا ”رواج“ اُنکے خلاف ہے، افراد اُنکی طرف سے غافل رہتے ہیں، البتہ جن احکام پر سوسائٹی زور دیتی ہے، اُنکی اہمیت سب کی نگاہوں میں ستم رہتی ہے، اور اُنکی طرف سے ذہن کو ذہول نہیں ہونے پاتا۔ حکومت کی مخالفت کو بعض لوگ سخت مخالفت سمجھتے ہیں، لیکن جب حکومت کی طاقت ہیئتِ اجتماعیہ کی طاقت سے آکر ٹکرا جاتی ہے، اور کوئی امر ایسا پیش آجاتا ہے، جو قانون کے مخالف ہے، لیکن سوسائٹی اُنکی تائید و حمایت پر کمر بستہ ہے، تو انسان حکومت سے لڑ جاتا ہے، لیکن بھائی برادری میں لڑنے کو گوارا نہیں سکتا۔ شخصی سلطنتوں میں پھر بھی حکومت کی قوت بہت زبردست ہوتی ہے، لیکن جوں جوں رعایا میں حریت و جمہوریت کے خیالات پھیلنے لگتے ہیں، جماعت کی قوت ترقی پکڑتی جاتی ہے، یہاں تک کہ ملک پر اسلی حکمرانی، قانون کی نہیں، سپلاک امینین (رسل عامہ) کی رہ جاتی ہے۔

یہ سائل اُن امدانِ خوف سے متعلق تھے، جو افراد کے اندر عموماً صحتِ نفسی کی حالت میں پیدا ہوتے رہتے ہیں۔ لیکن بعض افراد کی حالتِ خوف غیر طبعی ہوتی ہے۔ یہ ایک صورت ہے حیاتِ نفسی میں اختلالِ کلی، جس کا ایک شعبہ اختلالِ جذبات بھی ہے۔ جذبہ خوف کے غیر طبعی ہونے کی تین صورتیں ہیں :-

ایک یہ کہ خوف اور محرکِ خوف کے درمیان تناسبِ طبعی قائم نہ رہے۔  
دوسرے یہ کہ خوف کا اثر غیر معمولی مدت تک قائم رہے۔

تیسرے یہ کہ خوف کے متلازم آثار غیر معمولی شدت و قوت کے ساتھ ظاہر ہوں۔  
بعض لوگ ریل سے ڈرتے ہیں، بعض سیاہ بادل کے نظارہ سے خوف کھاتے  
ہیں بعض تپ کی صورت سے سہم جاتے ہیں بعض گتے کی آواز سے لرز جاتے ہیں،  
اور بعض گھلے میدانوں میں نکلتے ہوئے کانپتے ہیں۔ اس قسم کے تمام خوف اسی قبیلے  
ہیں اور جذبہٴ خوف کی غیر طبعی صورتوں سے تعبیر کیے جاسکتے ہیں۔ انکے اسباب پر فیسر  
میسو کی تشخیص میں حسب ذیل ہیں :-

(۱) کسی گزشتہ ہولناک واقعہ کی یاد۔

ریل سے ڈرنے والے عموماً وہی لوگ ہوتے ہیں جو کسی وقت ریل کے ٹرنے  
و ہشتناک منظر دیکھ چکے ہیں۔ ایک خاتون پر پچپن میں شدتِ بارش سے مکان گر پڑا تھا،  
بس اُس دن سے اُنکے دل میں بارش اور برق و رعد کا ہول سا گیا، اور تمام عمر  
ان چیزوں سے ڈرتی رہیں۔

(۲) کسی فراموش شدہ خوفناک واقعہ کا غیر شعوری اثر۔

اکثر ایسا ہوتا ہے کہ انسان بچپن میں کسی معمولی شے سے اتفاقاً ڈر گیا۔ بس  
شعور پر پہنچ کر وہ واقعہ تو حافظہ سے اُتر گیا، لیکن اس سے خوف و دہشت کا جو  
جذبہ پیدا ہوا تھا، اُس کا نقش قائم رہ گیا۔ اب آنکھوں کے سامنے جب کبھی وہ شے

آتی ہے، جذبہ خوف پاکسی سبب ظاہری کے، بیاختہ از خود طاری ہو جاتا ہے۔ کوئی صاحب مکڑھی سے ڈرتے ہیں اور کوئی چھپکلی سے۔ برطانیہ کے ایک مشہور سلاخ کے متعلق مشہور تھا، کہ بلی کی صورت سے اُن پر ہیبت طاری ہو جاتی ہے۔ یہ نامعلوم اسباب والے خوف عموماً اسی طریق پر پیدا ہوتے ہیں۔

(۳) خوف پزیری کا کسی شے سے اتفاقی طور پر وابستہ ہو جانا۔

محرکات خوف جو ادر بیان ہو چکے، اُن سے بعض لوگوں میں خوف پزیری خوفزدگی کا مادہ جبکہ زیادہ ہوتا ہے۔ اس عام کیفیت کو وہ اتفاقاً کسی خاص شے سے وابستہ کر لیتے ہیں اور اس سے خصوصیت کے ساتھ ڈرتے رہتے ہیں۔

یہ اسباب اگرچہ ایک بڑی حد تک کافی ہیں، تاہم ہر صورت کامل انہیں نہیں ہوتا، اور غیر طبعی خوف کی متعدد صورتیں ایسی ہیں، جن پر اسباب بالائے سے کوئی بھی منطبق نہیں ہوتا، لیکن نفسیات کے موجودہ معلومات ہمیں تک ساتھ دیتے ہیں۔

# باب ۹

## غضب

نفس کے اندر قوتِ دفاع کا منظر جذبہ خوف ہے، اسی طرح قوتِ اقدام کا منظر جذبہ غضب ہے۔ بقاے حیات کے لیے صرت استدرکافی نہیں کہ مخالفت و مملکت اشیا سے مدافعت ہوتی رہے، بلکہ یہ بھی لازمی ہے، کہ از خود سبقت کر کے ان کو فنا کرنے اور شکست دینے کی کوشش کی جائے۔ اس قوت کا اظہار جس جذبہ کی صورت میں ہوتا ہے، اسی کا نام غصہ یا غضب ہے۔ تاریخی ترتیب کے لحاظ سے، خوف کے بعد اسی جذبہ کا نمبر آتا ہے۔ بچہ میں اس کا ظہور، بقول پیرزادہ ماہ کے کے سن میں ہوتا ہے، اور بقول ڈارون دس ماہ کی عمر پر۔ ڈارون کے تخمینہ کا غلط بننا ہر واقف کار پر ظاہر ہے۔

آثارِ جسمانی حسب ذیل ہوتے ہیں:-

(۱) نظامِ موسیٰ میں اختلال۔

عام شرائین کے منہ پھیل جاتے ہیں اور جلد کی رفتار خون بہت تیز ہو جاتی ہے، اس کے جلد سرخ ہو کر کسی قدر ابھرتی ہے۔ بڑی بڑی وریدیں خصوصاً سر و چہرہ کی وریدیں پھیل جاتی ہیں جس سے چہرہ سرخ ہو جاتا ہے۔ ایسے واقعات بھی شائدہ میں آپکے ہیں کہ شدت غضب میں ناک یا سینے میں پیش خون کی نالیاں پھٹ گئی ہیں اور اگلے صدمہ سے موت واقع ہو کر رہی۔ جسم میں گرمی مثل بخار کے محسوس ہونے لگتی ہے۔

(۲) افعال غدودی میں اختلال۔

غدودِ لعاب کی فعلیت بہت تیز ہو جاتی ہے، منہ میں کف بھرا آتا ہے، بسم کی تفریق تمام رطوبات میں سمیت آجاتی ہے۔ شائدہ کیا گیا ہے کہ زائدہ بغضات میں اگر اس یاد ایہ نے بہت زیادہ غصہ کیا ہے تو دودھ زہر بن گیا ہے یہاں تک کہ کسی کو پیچنے کی طاقت کی ذہبت بھی آگئی ہے۔ اسی طرح غصہ کی حالت میں اگر کسی شخص نے کسی کے کاٹ کھایا ہے تو لعابِ ہن کے اثر سے اس میں زہر سرایت کرنا ہوا پایا گیا ہے۔

(۳) نظامِ آبی میں اختلال

اعصابِ راوی کی قوت تیز ہو جاتی ہے، لیکن ربط و نظم کی قابلیت نہیں رہتی، اسی لیے شدت غیظ میں افعال غیر مرتبطہ و غیر منظم ہو جاتے ہیں آواز بھاری اور غیر مسلسل ہو جاتی ہے، منہ سے الفاظ پورے نہیں نکلتے، سانس اوپر ہی اوپر آتی جاتی معلوم ہوتی ہے، سحرین پھول جانے کے ساتھ پھٹکنے لگتے ہیں، ہونٹ کا پیچنے لگتے ہیں، جسم تن جاتا ہے، پیشانی پر پلٹ جاتے ہیں یا وہ آبی لب لہجہ کو ادب کی طرف

سکڑ جاتا ہے، جس سے اوپر کے دانتوں کی جڑیں تک کھائی دینے لگتی ہیں، آنکھوں میں تیز چمک جاتی ہے، یہ معلوم ہوتا ہے، کہ آنکھوں سے شعلے نکل رہے ہیں، آدمی مٹھلیاں کسے لیتا ہے، دانت پیتا ہے، ہونٹ چباتا ہے، سر اور منہ پٹیتا ہے، بال بوجھا ہے، اور ناخن دانت سے کاٹنے لگتا ہے۔

شدتِ غضب میں، جسے طیش کہتے ہیں، انسان جلد جلد ٹھلنے لگتا ہے، اور سارے جسم میں رعشہ پڑ جاتا ہے۔

جذبہٴ خون تو کھلا ہوا ایک ناخوشگوار جذبہ ہے، البتہ جذبہٴ غضب کے تعلق یہ بحث قائم ہے، کہ اسکو حظ یا الم و دونوں میں سے کس کے ماتحت رکھنا چاہیے؟ یہ ظاہر ہے کہ کوئی شخص خواہ مخواہ اپنے اوپر غصہ کی حالت دیر تک جاری رکھنا نہیں چاہتا، اور یہ دلیل ہے اس امر کی کہ یہ جذبہ ناخوشگوار ہوتا ہے، تاہم اس سے بھی انکار نہیں ہو سکتا، کہ غصہ کے وقت اپنے مخالفت کو نقصان پہنچانے میں ایک طرح کی لذت بھی محسوس ہوتی ہے، اور یہ شہادت ہے اس جذبہ کے خوشگوار ہونے کی۔ اس تناقض احساسی ہی کی بنا پر نفسیہ کے دو گروہ ہو گئے ہیں، ایک کے نزدیک غصہ نام ہے ایک نشاط انگیز کیفیت کا، اور دوسرے کی اس میں ایک الم آفریں کیفیت کا۔ ان دونوں کے علاوہ ایک اور گروہ بھی ہے، جس نے درسانی سہاک اختیار کیا ہے، اس جماعت کے نزدیک غصہ کے دو مختلف مدارج ہیں۔ ابتدائی درجہ یا منزل وہ ہے جس میں ایک جوان مبتلاۃً دوسرے جوان پر حملہ کرتا ہے، مثلاً کہتے، کلا حملہ تہی پر، تہی کا حملہ چوہے پر،

وغیرہ ایسے مواقع پر حملہ آور جانور میں اگرچہ غصہ کے آثار جسمانی تقریباً سب موجود ہوتے ہیں  
 مابہم اس پر غصہ " کا اطلاق مشکل ہو سکتا ہے اس لیے کہ ان حلوں کی محرک ہر  
 جہلت ہوتی ہے۔ اسکے علاوہ اس طرح کی غصہ نما کیفیات تقریباً حیوانات ہی تک محدود ہیں  
 یا زیادہ سے زیادہ بچوں کی بعض غصہ نما کیفیات کو ان کے تحت میں رکھ سکتے ہیں۔  
 اسکا نام غضب حیوانی مناسب ہوگا۔ دوسرا درجہ یہ ہے کہ ہم کو کسی شے سے نقصان  
 پہنچا ہے، یا نقصان پہنچنے کا احتمال ہے، اس تعقل سے جو جذبہ انتقام پیدا ہوتا  
 ہے، اسکی بنا پر ہم اس شے پر حملہ کرتے ہیں۔ درحقیقت یہی صورت ایسی ہے جو صحیح  
 معنی میں جذبہ غضب کہی جا سکتی ہے۔ اس کیفیت کی تحلیل کرنے سے معلوم ہوتا ہے،  
 کہ ایسے موقع پر انسان کو انتقام گیری میں ایک خاص طرح کی لذت محسوس ہوتی ہے  
 اور وہ دل سے چاہتا ہے، کہ اسکا ہنر انتقام ابھی کچھ دیر اپنی شکست منکوبت  
 محسوس کرتا رہے۔ اس بنا پر غضبناک شخص کو اگرچہ براہ راست اپنے غصہ میں کوئی  
 لذت نہیں ہوتی، اسکے حریف کی اذیت و تکلیف اسی صورت میں دیر تک قائم رہ  
 سکتی ہے، کہ خود اسکا غصہ دیر تک قائم رہے اس لیے وہ اپنے غصہ کو بھی قائم رکھنا  
 چاہتا ہے، اور اس لحاظ سے یہ کہنا درست ہے کہ اُسے جذبہ غضب میں لذت محسوس  
 ہوتی ہے۔ پس غصہ کا جذبہ ایک مخلوط جذبہ نکلا، جس میں حظ و الم، خوشگوار می و  
 ناگوار می دونوں کے عناصر شامل ہیں  
 غضب کی ایک ذیق ترین صورت ہے، جسے بجائے مطلق جذبہ کے جذبہ

کنا دیا وہ موزوں ہے۔ اس میں جذبہ کے آثارِ حجابی تقریباً بالکل صاف ہو کر اسکی محض ایک خیالی ہستی رہ جاتی ہے۔ ایسی صورت میں انسان اپنے حریف پر بظاہر حملہ نہیں کرتا، بلکہ صرف اپنے ذہن میں اسکی تکلیف اور نقصان کے منصوبے باذہن رہتا ہے، انتقام کے تصور سے مزے لیا کرتا ہے، جس وقت اُسے کوئی دکھ پہنچ جاتا ہے تو خوش ہوتا ہے۔ اور جب اُسے کوئی راحت حاصل ہوتی ہے تو یہ اپنے دل میں کڑھنے لگتا ہے۔ غضب کی یہ صورت صحت کے لیے نہایت مضر ہوتی ہے، اور اس سے انسان روز بروز گھٹتا جاتا ہے۔ یہ کیفیت جہاں خود مختلف اصناف میں تقسیم ہے، اور ہر کچے مختلف نام ہیں۔ مثلاً بغض، کینہ، حسد، رشک، رقابت وغیرہ۔ کسی میں غضب کا عنصر زیادہ شامل ہوتا ہے کسی میں کم کسی میں کمتر۔

نفسی حیثیت سے، غم اور غضب کے درمیان فارق، فاعل کی غیرت ہوتی ہے۔ یعنی اگر ہماری ذات کے لیے نقصان رساں کوئی فعل خود ہم سے سرزد ہو جاتا ہے تو ہم غم و الم سے متاثر ہوتے ہیں۔ لیکن اگر اس فعل کا فاعل کوئی دوسرا شخص ہوتا ہے تو اُس پر غصہ آ جاتا ہے۔ ایک بڑی قیمت گھڑی اگر خود ہم سے ضایع ہو جاتی ہے تو ہم افسوس کرتے ہیں، ہاتھ ملتے ہیں، غم و صدمہ محسوس کرتے ہیں، لیکن اگر وہی گھڑی کوئی شخص چُرالے تو ہم اُسے مانتے پھینتے ہیں، اُس پر اپنا غصہ آتاتے ہیں، اُسے جلیانہ بھیجا دیتے ہیں۔ عجز، غم، محض اذیت پر مترتب ہو جاتا ہے، جذبہ غضب کے لیے محض اذیت نہیں، دینا دسانی کا تخیل ضروری ہے۔ نفس غصہ کی بنیاد ہمیشہ اس

خیال پر ہوتی ہے، کہ ہمیں تکلیف یا نقصان عمداً و ارادہً جو پہنچایا گیا ہے اسی لیے ہم میں جوش انتقام پیدا ہوتا ہے اور ہم اپنے ایذا پہنچانے والے کو سزا دینا چاہتے ہیں۔ یہ کیفیت ہمارے نفس میں ایسی گہری ہوتی ہے کہ بعض اوقات غصہ کی نیم شعوری حالت میں جسے جھنجھلاہٹ کہتے ہیں ہم بے جان چیزوں کو بھی ارادہً ایذا رسانی کا مرکز سمجھتے گئے ہیں اور انہیں سزا دینا چاہتے ہیں۔ راستہ میں ایک پتھر پڑا ہے، ٹھوکر لگتی

ہے، جی میں آتا ہے، کہ اس پتھر کو ریزہ ریزہ کر ڈالیں۔ قلم، دوایت میں بار بار ڈالتے ہیں، روشنائی پورے طور پر نہیں آتی، آخر جھنجھلا کر قلم مینیک پیٹتے ہیں اور جی ہی چاہتا ہے، کہ قلم کو توڑ کر مینیک دیں۔ غصہ کا یہ پہلو جب تک تولے عقلی میں پورا نشوونما نہیں ہولیتا، بہت نمایاں رہتا ہے۔ بچوں کو بار بار دیکھا ہوگا کہ بیجان چیزوں پر کیسا کیسا غصہ کرنے رہتے ہیں۔ ابھی ایک کھلونے سے غنا ہوئے، اور اُسے زور سے زمیں پر پٹخ دیا۔ ابھی چلنے میں گڑسی کی ٹھوکر لگی، اب گڑسی کو تھپڑ سے مار رہے ہیں۔ انتقام خدا معلوم کن کن چیزوں سے لیتے رہتے ہیں!

طیش کی حالت میں تولے عقلی گنڈ ہو جاتے ہیں اور انسان انتقام گیر کی حالت میں وجود ہو جاتا ہے، اس لیے اسکا لحاظ بھی عموماً نہیں رہ جاتا، کہ انتقام کے صدور کیا ہیں، مجرم کون ہے، اور کیوں ہے، مجرم کی نیت کیا تھی، انتقام کس سے اور کس حد تک لینا چاہیے۔ اس وقت جوش کے اسکے سامنے آ جاتی ہے، یا جس نے پراسگا بس ملنا ہے، وہ بے اختیار، گلہ کر بیٹھتا ہے، اور انجام کار پر مطلق نظر نہیں رکھتا۔ اخبارات میں

برا بردس قسم کن خبریں چھپتی رہتی ہیں، کہ آج امرتسر میں جنرل ڈائرنے ایک نئے مجمع پر بے تحاشہ گولیاں پلا دیں، کل پشاور میں فوج نے پُر امن شہری آبادی پر شین گن لیکر دھلا داپول دیا، پرسوں لکھنؤ میں پولیس نے قومی رضا کاروں کے ساتھ ہی ہزاروں تماشا یوں کے اوپر بے تحاشہ لاٹھیاں برسائی اور گھوڑے دوڑانے شروع کر دیے۔ اس طرح کے بیانات بظاہر مبالغہ آمیز معلوم ہوتے ہیں، لیکن جذبہ غضب کا ماہیت شناس جانتا ہے، کہ جوشِ انتقام، خواہ بناے انتقام محض فرسنی و خیالی ہی ہو، عقل و انصاف کے قیود سے کسیر آزاد ہوتا ہے، اور اسکے ہیجان کے وقت خاطر غیر خاطر کی تمیز بالکل اٹھ جاتی ہے۔ کسی جذبہ کا حد سے زیادہ تیز و قوی ہو جانہ حقیقت، ہم ہر ایک عارضی جنون کا، اور جنون کا فائدہ ہے کہ ایک ہی بندھے ہوئے خیال پر، ایک ہی بیشِ نظر تصور پر بلا لحاظ موقع و محل، بلا تحقیق و بغیر تامل، عمل ہوتا رہے۔ اسی تیس سے یہ بھی ہے، کہ شدتِ طیش میں جب اپنے دل کا بخار نکالنے کے لیے کوئی شخص جس نہیں ملتا، تو انسان خود اپنی چیزیں توڑنے پھوٹنے لگتا ہے، اپنے سر و سینہ پر طمانچے لگانے لگتا ہے، میز پر ہاتھ مے مے مارتا ہے، غرض جن حرکتوں کا منشا دوسروں کو نقصان پہنچانا ہوتا ہے، ان کا مورد خود اپنے جسم و مال کو بنا لیتا ہے۔

محركات غضب کے اہم عنوانات حسب ذیل ہیں:-

(۱) اپنے سے متعلق ہر وہ شے جس پر ہم "اپنی" کا اطلاق کر سکتے ہیں؛  
(شکل اپنا جسم، اپنا مال، اپنی اولاد، اپنا خاندان، اپنا ملک، اپنا مذہب)

اسکو کسی حیثیت سے ایذا پہنچنا۔

ایذا کا لفظ عام و وسیع ہے۔ خواہ آزار جسمانی ہو، خواہ تکلیف خیالی (مثلاً توہین، ہتکِ عزت) سب اسکے تحت میں داخل ہیں۔

اس میں شبہ نہیں، کہ مختلف محرکات مختلف افراد کے لیے مدارجِ اہمیت میں فرق رکھتے ہیں، کسی کو جسمانی تکلیف پہنچنے سے سخت غصہ آتا ہے، کسی کو اپنی توہین کی برداشت نہیں، کوئی اپنے مذہب پر حملہ ہوتا ہوا دیکھ کر بلبلا اٹھتا ہے، کوئی اپنی قوم کی تحقیر نہیں دیکھ سکتا۔ لیکن نسبتاً زیادہ عام محرک، جسمانی اذیت ہے۔

(۲) انسان کی فطری قوتوں میں سے کسی کے اظہار میں رکاوٹ۔

تحریکِ غضب کے لیے کچھ یہ ضرور نہیں، کہ انسان کو براہِ راست ہی کسی طرح کی ایذا پہنچی ہو، بلکہ اسکا ایک موقع یہی ہے، کہ وہ اپنے انکار، اپنی خواہش، اپنے ارادہ، غرض کسی قسم کی فطری قوت کے اظہار میں رکاوٹ محسوس کرے۔ دو شخصوں میں لڑتھا پائی ہو رہی ہو، اور کوئی تیسرا آدمی بیچ بچاؤ کے لیے درمیان میں آجائے، تو اکثر وہ بھی پٹ جاتا ہے۔ فریقین بھرے ہوئے ہوتے ہیں، انھیں انکے غصہ سے روکنے، خود ایک محرکِ غصہ کا ہو جاتا ہے۔

جذبہٴ غضب کے احتمال کی دو صورتیں ہیں۔ ایک جذبہ اور ہیج کے درمیان عدم تناسب۔ یعنی معمولی واقعہ پر نہایت شدید غصہ آجانا، دوسرے جذبہٴ غضب کی غیر معمولی مدت تک قائم رہنا، جو گویا اسکا فرزن ہو جانا ہے۔ یہ دونوں شکلیں ہنسا

جنون میں ہیں۔ چنانچہ طب کی کتابوں میں یونگی کی بعض قسمیں ایسی دی ہوئی ہیں جن میں مریض مستر طور پر ایک جوش خردش، اشتعال و براہ فرقتگی کی حالت میں رہا کرتا ہے اور بغیر غصہ پیدا کرنے والے خارجی اسباب کے بلا وجہ اپنا غصہ و دست عزیز، جاندار و بیجان سب پر آرتا رہتا ہے۔ اسے کوسا، اسے گالی دی، ایک کے طمانچہ مارو یا دوسرے کے منہ پر تموک دیا، عادت رفتہ رفتہ نظر ثانیہ بن جاتی ہے۔ پھر غصہ چونکہ مقدمہ ہے قتل و ہلاک کا، اس لیے جنون غضب کے مریض میں خواہش اہلاک قدرۃ بہت بڑھ جاتی ہے اور اُسے جہاں موقع ملتا ہے، حیوانات بلکہ انسان کے قتل تک سے دریغ نہیں کرتا۔

اس مرض کے اسباب زیادہ تر داخلی و عصبی ہوتے ہیں، یعنی نظام عصبی کے بعض حصوں میں کوئی نقص پیدا ہو جانے سے یہ اختلال جذبی واقع ہو جاتا ہے۔ جسکی تفصیل کتب طب میں مل سکتی ہے، لیکن کبھی کبھی اسکا سبب غائب نفسی ہوتا ہے، یعنی نیکر کسی ظاہری مرض کے نفس میں از خود تدریجی طور پر مادہ اہلاک بڑھتا جاتا ہے۔ تا آنکہ انسان ایک شقی القلب قاتل ہو جاتا ہے۔ اس صورت میں اس منزل تک پہنچنے کے زینے اس قدر تدریجی ہوتے ہیں کہ انسان انھیں غیر شعوری طور پر طے کرتا جاتا ہے اور بغا ہر اس میں کوئی خاص انقلاب کسی وقت نظر نہیں آتا۔ مثلاً اس جنون قتل کے مریض نفسی حیثیت سے، حسب ذیل ہونگے :- سب سے پہلا زینہ یہ ہے، کہ آدمی کو قتل و غارت کی خبریں سننے، اور خونریزی و ہلاکت کی داستانیں پڑھنے میں ایک خاص لطف

محسوس ہونے لگتا ہے، یہاں تک محض ایک تخیلی شکلہ ہے۔ اسکے بعد اسی نمبر کے تاثرات اور ٹریجڈی ہائیکوں کے دیکھنے کا شوق پیدا ہوتا ہے۔ اب تقاضا نفس کی سیری محض تخیل سے نہیں ہوتی، بلکہ مرکہ کی امانت بھی ضروری ہوتی ہے۔ پھر حیوانات کی جنگ اور خوں ریزی، مثلاً ہندوستان میں بٹیر بازی، مرغ بازی اور سپین میں بیل بازی وغیرہ اور منج کے گل ٹیکوں میں سینا کے ذمیر خاطر کی سیر کی بوس پیدا ہوتی ہے۔ اب نفس محض غرضاً اور خیال آرائیوں سے آسودہ نہیں ہوتا، بلکہ خوں ریزی میں واقفیت کی جھلک دیکھنا چاہتا ہے۔ پھر قتل انسانی کے شاہدہ، مثلاً ہندوستان میں پھانسی کے منظر سے 'فرانس میں ڈویل کے تاثر سے' قدیم روم میں سیانی کے نظارے، 'حفظ حاصل ہونے لگتا ہے۔ اسکے بعد خود اپنے نفس میں قتل و اہلاک کی خواہش پیدا ہوتی ہے۔ اور آخر کار اپنے ہاتھ سے کسی کو قتل کرتے میں لطف آنے لگتا ہے۔ اس طرح وہی انسان جو کچھ عرصہ پیشتر صرت اخبارات میں جنگ و قتل کے آثار پڑھنے کے ظاہر اے بصرہ شکلہ سے خاص دلچسپی رکھتا تھا، تدریجاً ایک مشتاق و بیدار قاتل بن جاتا ہے۔ اور بالآخر اسکی ذاتی ٹریجڈی کا پردہ پھانسی گھر کے تختہ، یا پاگل خانہ کی کوٹھری پر گر جاتا ہے۔

---

۱۷۷ وہ ایک جن کا اتمام حسرت غم پر ہوا ہے اور اس لیے جن کے پلاٹ میں قتل و بربادی کے واقعات کی آمیزش لازمی طور پر کرنا ہوتی ہے۔ ٹریجڈی کہلاتے ہیں۔

## باب (۱۰)

### الف ت و ہمدردی

ارتقاء جذباتِ اساسی میں چوتھے نمبر پر الف ت یا ہمدردی ہے جب ایک شخص دوسرے کو کسی خاص کیفیتِ جذبی میں پا کھینے میں اس کیفیت میں رکھنا یا خود اس کیفیت کے اندر آنا چاہتا ہے، تو نفسیات کی اصطلاح میں یہ کہا جاتا ہے کہ اول الذکر کو آخر الذکر سے الف ت یا ہمدردی ہے۔ اس جذبہ کے دو مختلف مدارج ہوتے ہیں :- (۱) جسمانی اور (۲) نفسی۔

پہلا درجہ جسمانی ہمدردی کہلاتا ہے۔ یہ شعور و ارادہ سے خالی ہوتا ہے اور اس لیے حیاتِ شاعرہ وغیر شاعرہ میں مشترک ہے۔ زیادہ صحیح طور پر اس درجہ کو بجائے جذبہ ہمدردی کا ایک درجہ قرار دینے کے اسکا مقدمہ کہنا مناسب ہے۔ دوسروں کو انگریزی میں دیکھ کر ہم بھی انگریزی میں لگتے ہیں، دوسروں کو روتا دیکھ کر ہمارے بھی آنسو نکلنے لگتے ہیں دوسروں کو کھانستے دیکھ کر ہم بھی

کھانسی آنے لگتی ہے، ایک مرغ بانگ تیا ہے، اسکی آواز سُکر دوسرا مرغ بھی بانگ  
 دینے لگتا ہے، ایک کُتا بھونکتا ہے، اسی کے ساتھ دوسرے کُتے بھی بھونکنے لگتے ہیں  
 گلہ میں سے ایک جانور بھاگتا ہے، اُسے دیکھ کر دوسرے جانور بھی بھاگنے لگتے ہیں،  
 محلہ میں دو شخص ”چور چور“ پکار کر دوڑتے ہیں، سن کر سارا محلہ شور مچا دیتا ہے  
 دوزخ شروع کر دیتا ہے۔ یہ تمام واقعات اسی جہانی ہمدردی، یا مقدمہ ہمدردی  
 کے مظاہر ہیں۔ اس درجہ میں انسان و حیوان، بلا واسطہ ارادہ و شعور، اپنے  
 جسم پر مضطرباً وہ حالت طاری کرنے لگتے ہیں جو دوسروں پر طاری پاتے ہیں۔  
 ہمدردی کا دوسرا درجہ صحیح معنی میں، ایک کیفیتِ نفسی سے تعبیر کیا جاسکتا  
 ہے۔ اس منزل میں ہم دوسروں کے آثار جسمی ہی کی تقلید و محاکات پر اکتفا نہیں  
 کرتے، بلکہ جس جذبہ سے وہ متاثر ہو رہے ہیں، بعینہ وہی جذبہ ہم اپنے نفس میں بھی  
 پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ دوسروں کو غلگین پا کر جب ہم محض اپنی صورت ہی نہیں  
 اُداس بنا لیتے، بلکہ ساتھ ہی غم کی ایک باطنی کیفیت سے بھی محسوس ہوتے ہیں،  
 تو کہا جاتا ہے کہ ہم اُن سے ہمدردی کر رہے ہیں۔ شاعر کہتا ہے: ع

افسردہ دل افسردہ کندا بننے را

لیکن کچھ افسردگی کی تخصیص نہیں، بلکہ خوف، غضب، حزن، یا اس امرت زندہ  
 دلی، وغیرہ تمام جذبات متعدی ہیں۔ یعنی ایک سے دوسرے میں سرایت کر  
 جاتے ہیں، اور اسکا باعث یہی جذبہ ہمدردی ہوتا ہے۔ جن لوگوں میں یہ جذبہ

قوی ہوتا ہے، وہ دوسروں کے کام میں ہاتھ بٹانے اور انکی شادی و غم میں یک  
 ہونے کے لیے زیادہ آمادہ و مستعد رہتے ہیں۔ یہ لوگ سوسائٹی میں بہت مقبول  
 رہتے ہیں، اور خلیق و ملنسار کہلاتے ہیں۔ بخلاف اسکے جن لوگوں میں یہ جذبہ  
 ضعیف ہوتا ہے، وہ سوسائٹی سے الگ تھلگ رہتے ہیں، اور خشک و کج خلق  
 کہلاتے ہیں۔ لیکن جن لوگوں میں یہ جذبہ صرف جذبہ کی حیثیت سے قوت رکھتا ہے  
 اور جن کی قوت ارادی ضعیف و قوی عمل منضمل ہوتے ہیں، وہ بھی دوسروں کے  
 دکھ درد میں عملاً کوئی شرکت نہیں کر سکتے، بلکہ جب دوسروں کو مبتلائے الم دیکھتے  
 ہیں، تو خود بھی مبتلائے الم ہو جاتے ہیں۔ اور اس نظارہ کو اپنی آنکھوں سے  
 ادھمل کر دینا چاہتے ہیں۔ یہی وجہ ہے، کہ جو لوگ بہت زائد ترقی قلب ہوتے  
 ہیں، وہ تیار داری کے لیے سوزوں نہیں ہوتے۔ یہ لوگ نالہ و بکا تو بہت کر سکتے  
 ہیں، لیکن زخموں کی مرہم پٹی نہیں کر سکتے۔ یہ جذبہ جوں جوں ترقی کرتا جاتا ہے، اسی  
 نسبت سے انسان اپنی ہمدردی کا دائرہ بھی وسیع کرتا جاتا ہے، یہاں تک کہ  
 عالم میں ہر شے اُسے اپنی ہمدردی کی اہل نظر آتے لگتی ہے۔ حافظ و سعدی  
 کے مرتبہ کا شاعر، کائنات کے ایک ایک ذرہ سے ہمدردی رکھتا ہے۔ اُسے کو وہ  
 دریا، شجر و حجر، شام و سحر، باغ و دشت، چرند و پرند، آفتاب، ماہتاب، آسمان و  
 زمین سب تلقین ہمدردی قائم ہو جاتا ہے، اور یہ علاوہ قلب، اسی جذبہ کے ایک  
 بند مقام کا نام ہے۔ صوفی کی ہمدردیاں شاعر سے بھی وسیع تر ہوتی ہیں، سارا عالم

اُسے سن ایک نظر آتا ہے۔

اس جذبہ کا زائے ظہور کیا ہوتا ہے؟ اسکی تعیین ذرا دشوار ہے، البتہ اس قدر مسلم ہے، کہ بچہ میں دو ماہ کی عمر سے پیشتر اسکا ظہور نہیں ہوتا۔ بعض نفسیین کہتے ہیں کہ اسکا ظہور ایک سال کے سن میں ہوتا ہے۔

بہرہر دی اگرچہ اپنے ابتدائی درجہ میں بحیثیت ایک جذبہ اساسی کے کسی جذبہ سے مرکب یا انمؤذ نہیں ہوتی، تاہم سنِ شعور پر پہنچ کر آدمی میں جو جذبہ ہمدردی اپنی پوری قوت کے ساتھ پیدا ہوتا ہے، اسکی نکون شرائط ذیل پر موقوف ہے:-

(۱) تجسہ و محافظہ

کسی شخص سے کسی خاص کیفیت میں ہمدردی کرنے کے لیے اکثر صورتوں میں ضروری ہوتا ہے، کہ وہ یا تقریباً وہ کیفیت خود ہائے اوپر کبھی پیشتر گزر چکی ہو، اور ہمارے ذہن میں اسکی یادداشت محفوظ ہو۔ یہی باعث ہے، کہ بچہ جوان سے، اور جوان بڑھے سے، عموماً پوری ہمدردی نہیں رکھ سکتا۔ مختلف مالک کے باشندوں کے درمیان جو ایک اجنبیت و عدم ہمدردی پائی جاتی ہے، اسکا سبب بھی یہی ہے، کہ اُنہیں ایک دوسرے کے بیخ و راحت، دکھ سکھ، اور ضروریات کا تجربہ نہیں ہوتا، درو رسیدہ کی شرکت غم اُسی کے لیے ممکن ہے، جو خود

۵ دوئی از خود برون کوم کیے دیدم دو عالم را  
 رشس تبریز  
 کیے دارم کیے دانم کیے بینم کیے گویم:

بھی دل درد و آشتار لگتا ہو۔ ماستقانہ جانبازیوں کی داد وہی دے سکتا ہے جو خود بھی  
 عاشقی کر چکا ہو۔ ایک نئے عروس کا اندازہ ہی نہیں کر سکتی، کہ بیوگی کیا شے ہوتی ہے۔  
 (۲) قوتِ تمثیلہ۔

ذاتی تجربہ کے بعد، قوتِ تمثیلہ ایسی چیز ہے، جسکی امانت سے انسان دوسروں  
 کی حالتِ جذبی کا تصور اپنے ذہن میں پیدا کر کے ان سے ہمدردی کر سکتا ہے۔ جو لوگ  
 بغیر اپنے ذاتی تجربہ کے دوسروں کے مصائب میں ہمدردی کرتے ہیں، انکی قوتِ  
 تمثیل بڑھی ہوئی ہوتی ہے۔ یہی حال، افراد کے علاوہ قوموں کا بھی ہوتا ہے۔  
 اینگلو سیکسن (انگریزی) قوم، جو اپنی خشکی و عدم ہمدردی کے لیے مشہور ہے، تمثیل  
 سے بھی مستحکم طور پر بے بہرہ ہے۔

(۳) مظاہرِ جذبات سے واقفیت۔

جس طرح انسان کے پاس ایک دوسرے کے خیالات و افکار سے واقف  
 ہونے کا اصل ذریعہ زبان ہے، اسی طرح دوسروں کے احساسات و جذبات پر مطلع  
 ہونے کا بھی اصل ذریعہ انکے آثار و مظاہر ہی ہیں۔ پس جو شخص یہ نہیں جانتا، کہ فلاں  
 فلاں مظاہر و آثار، فلاں فلاں جذبات کے شواہد ہیں، وہ دوسروں کے جذبات  
 پر بھی اطلاع نہیں حاصل کر سکتا، اور اسی لیے ان سے ہمدردی نہیں کر سکتا۔  
 شرائطِ اولیٰ سے ایک اہم تفریح یہ نکل سکتی ہے، کہ انسان فطرتِ بشری سے جتنا  
 زیادہ واقف، اور اسرارِ نفسی کا جتنا رمز شناس ہوگا، اسی قدر اُسکی ہمدردیاں وسیع

ہونگی۔ چنانچہ یہ ایک اقدہ ہے، کہ حقیقی شاعر، حقیقی مسلم حقیقی مصلح لی ہمدردی کا دائرہ  
گیانیر محدود ہوتا ہے۔

نویدات ہمدردی حسب ذیل ہوتے ہیں :-

(۱) انسان کا دیگر مشاغل سے خالی الذہن ہونا۔  
ظاہر ہے کہ ذہن دوسری طرف متوجہ ہو گا۔ تو ہمدردی کا موقع ہی نہ نکل سکیگا۔

(۲) تعلقات سابقہ کی مناسبت

اپنے عزیز کی خفیف سے خفیف تکلیف پر ہم اپنی ہمدردی صرف کرتے ہیں۔  
اپنے دشمن کی سخت سے سخت تکلیف سے بھی غیر متاثر رہتے ہیں۔ عموماً جس درجہ کا  
تعلق ہوتا ہے اسی نسبت سے ہمدردی بھی ہوتی ہے۔

(۳) جذبہ کے آثار جسمی کی قوت۔

ایک معمولی درجہ کا درد انگیز واقعہ کسی کتاب میں پڑھتے ہیں؛ یا کسی کی زبانی  
سنتے ہیں، اور چنداں متاثر نہیں ہوتے، لیکن اسی معمولی واقعہ کو جب ایک اچھا ایڈیٹر  
ہمارے سامنے ایکٹ کر کے دکھادیتا ہے، تو ہم بے اختیار ہو جاتے ہیں۔

اسی جذبہ ہمدردی سے ملنا ملتا، بلکہ (بقول بعض علماء نفسیات کے) اس  
کی ایک صنف وہ جذبہ ہے، جسے اصطلاح میں جذبہ لطیف کہتے ہیں جب کسی شخص  
کو دیکھ کر ہمارا دل سہجیا ہے، اور ہم اس سے بہ لطف و رحمت پیش آنا چاہتے ہیں،  
تو اس حالت کو جذبہ لطیف کہتے ہیں۔ اس جذبہ کا لب لباب ایک کوشش ہے،

جو ایک شخص کو دوسرے کی جانب معلوم ہوتی ہے اور پہلا شخص دوسرے کے کسی نہ کسی طرح کے اتصال کی خواہش رکھتا ہے۔ جسم کو مس کرنا، ہاتھ ملانا، بوسہ لینا، ہم آغوش ہونا، یہ اسکے مختلف مدارج ہیں۔ اسکی خاص علامت جسمانی یہ ہے کہ تمام رطوبات میں افزائش ہو جاتی ہے، آنکھیں نم ہو جاتی ہیں، بعض وقت آنسو بھی نکل آتے ہیں۔  
جذبہ لطیف کے محرکات حسب ذیل ہیں :-

(۱) تقابل جنس۔ جو ان عورت کو دیکھ کر مرد میں اور جو ان مرد کو دیکھ کر عورت میں یہ جذبہ ایک حد تک قدرتی طور پر پیدا ہوتا ہے۔

(۲) احسان۔ احسان کے سوا و منہ میں انسان، جو اپنے محسن سے اظہار شکر گزار ہی دست پذیری کرتا ہے، وہ اسی جذبہ لطیف کی ایک صورت ہے۔

(۳) ابوت یا امومت۔ بعض حکماء کا خیال ہے کہ والدین محض اپنے آئندہ منافع کی توقع پر اپنی اولاد سے محبت رکھتے ہیں، لیکن یہ خیال صحیح نہیں۔ صحیح ہے کہ یہ توقع ایک حد تک معین ہو جاتی ہے، لیکن والدین کا اپنے بچوں سے الفت رکھنا ایک بڑی حد تک کتابی نہیں وہی ہے، کسی دلیل و معلومت پر مبنی نہیں، اصطلاحی و طبعی ہے۔ اسکا اظہار ولادت کے وقت ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ گود میں لینا، تھمکلا دینا، سلانا، پیار کرنا، یہ سب طریقے اسی فطری محبت کے اظہار کے ہیں۔ یہ فطری جذبہ جو انات میں کم از کم جو بچوں میں بھی فرو پایا جاتا ہے، جو اپنے بچوں کو پیدا ہوتے ہی چھپنے چائے لگتے ہیں۔

(۴۲) صحبت۔ جس شخص کے ساتھ ایک عرصہ تک ملنے جلنے اور اُٹھتے بیٹھتے رہنے کا اتفاق رہتا ہے، اُس سے اُنس و الفت پیدا ہو جاتی ہے۔ بیویوں کے ساتھ بغیر اسکے کہ اُن میں کوئی خاص دلکشی ہو، اُنکے شوہروں کو عموماً جو گھرا اُنس رہتا ہے اسکا بڑا سبب ہی طویل ہم صحبتی ہے۔

(۵) رشتہ داری۔ ایک قاعدان کے مختلف ارکان میں فطرۃً باہم الفت و موافقت ہوتی ہے، اسی واقعہ کو عوام میں کہتے ہیں کہ ایک عزیز کو دیکھ کر دوسرے عزیز کا خون جوش کھانے لگتا ہے۔

(۶) تمام نازک سڈول اور خوشگستا مصنوعات اور  
(۷) تمام مخلوقات جنکے جسم ملائم گداز اور نازک ہوتے ہیں، جذبہ لطیف کے محرک ہوتے ہیں بشرطیکہ اُن سے کوئی مخالفت جذبہ، نفرت، حقارت، وغیرہ نہ پیدا ہو جائے۔

جذباتِ اساسی کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ یہ کبھی اور کسی شخص میں سرسے معدوم نہیں ہوتے، زیادہ سے زیادہ یہ ہوتا ہے کہ بعض افراد میں انکی نمودیں عام طرز سے مختلف واقع ہوتی ہیں۔ ان کا توج اس زور کا ہوتا ہے کہ یہ اپنے بہاد کے واسطے کوئی نہ کوئی راستہ نکال ہی لیتے ہیں۔ اگر ایک راستہ کسی خاص سبب سے بند ہوگا تو دوسرا سہی۔ یہ اسی قانون کا نتیجہ ہے کہ جو افراد ظاہر میں بیروت کھرتے اور خشک مزاج معلوم ہوتے ہیں، وہ بھی کسی نہ کسی شے پر اپنے جذبہ لطیف کو صرف ہی

کرتے ہیں۔ بعض جا بردوں کو اپنے پالے ہوئے کتے یا بلی سے خاص الفت ہوتی ہے۔ بعض لوگوں کو کسی شخص کی بنا پر اپنے عزیزوں اور خاندان والوں سے ملحق ہوا ہست نہیں باقی رہ جاتی۔ انہیں دیکھا ہے کہ غیروں کے بچوں کے ساتھ اپنی اولاد کی طرح محبت کرنے لگتے ہیں، اور انہیں بڑے ذوق و شوق کے ساتھ کھلانے کداتے رہتے ہیں۔

فطری جذبہ الفت کو طبعاً ایک مدد خاص تک خانگی زندگی میں مہنت ہونا چاہیے، جب یہ طبعی راستہ بند ہوگا، تو اس جذبہ کا رخ غیر شعوری طور پر دوسری جانب از خود پھر جائیگا۔ نفس جذبہ جوں کا توں موجود رہیگا۔ آپ میں اولاد کی اماتا فطرۃ موجود ہے، لیکن اگر آپ کے اولاد ہی نہیں، یا ہے، مگر آپ کسی وجہ سے اسکی جانب پوری طرح مستفت نہیں ہوتے، تو جذبہ کا رخ مجموعہ اور دوسری طرف پھر جائیگا۔ اپنی اولاد نہ سہی، دوسرے کی اولاد، یا یہ بھی نہ سہی، تو کسی جانور، کسی گھوڑے، غرض کسی نہ کسی اعلیٰ یا ادنیٰ شے سے آپ کو ویسا ہی لگاؤ یقیناً ہوگا، جیسا نام افراد کو اپنی اولاد سے ہوتا ہے۔

# باب (۱۱)

## انانیت

یہاں تک جن جذباتِ اساسی کی تشریح کی گئی، ان کا انسانِ حیوان میں مشترک ہونا مسلم ہے۔ جذبہٴ انانیت سے متعلق، بعض نفسیین کا دعویٰ ہے کہ یہ انسان کے ساتھ مخصوص ہے۔ کم از کم اتنا تو قلعی ہے کہ اسکے ڈانڈے سرحدِ فکر سے بالکل ملے ہوئے ہیں، اور جن حیوانات کی توتِ فکری ضعیف ہے ان میں یہ جذبہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ شیرخوارگی میں بچہ کا شعور، جس ناقص ابتدائی حالت میں ہوتا ہے، اسکے لحاظ سے وہ یہ بھی نہیں سمجھ سکتا، کہ میں بھی کوئی مستقل ذات یا شخصیت رکھتا ہوں۔ بلکہ ”ذات“ یا ”شخصیت“ کے مفہوم ہی سے سرسے سے وہ بیگانہ ہوتا ہے۔ جب اس دور سے نکلتا ہے اس وقت اپنے متعلق سمجھنے لگتا ہے کہ میں بھی دیگر ہستیوں کی طرح مستقل و قائم بالذات وجود رکھتا ہوں اور میں دوسری ہستیوں کے مقابلہ میں تو می ہوں یا کمزور ہوں۔ اس اپنی ذاتِ فوری یا شخصیت کے شعور سے اس میں جو کیفیت جذبی پیدا ہوتی ہے، اس کا نام

جذبہ انانیت ہے۔ نفسیئین کا بیان ہے کہ اسکا طور بچہ میں تیرے سال سے ہوتا ہے۔

انانیت کے دو چلو ہیں (۱) ایجابی اور (۲) سلبی۔

انسان جب اپنے تئیں دوسروں کے مقابلہ میں برتر سمجھتا ہے تو اس سے نفس میں جو جذبہ کیفیت پیدا ہوتی ہے اسکو اصطلاح میں انانیت ایجابی کہتے ہیں۔ عام زبان میں اسی کا نام غرور یا تکبر ہے۔ اور اسکے ماثل جذبات خود بینی، خود پسندی، خود اعتمادی، خود ستائی، خود نمائی اور تقاری ہیں۔ غرور کے آثار جسمی حسب ذیل ہوتے ہیں :-

سانس گہری چلنے لگتی ہے۔ اس سے سینہ و جگر پھولا ہوا سا رہتا ہے رگوں کے تن جاننے سے عضلات اُبھرے ہوئے معلوم ہوتے ہیں جس سے انسان زیادہ تیار و تومند نظر آنے لگتا ہے۔ چلتے ہوئے سارے جسم اکڑا ہوا معلوم ہوتا ہے اور سر اور چہرہ اوپر کی طرف اُٹھا رہتا ہے۔ اسی چال کو آئینہ دکھتے ہیں۔ مونچھوں کے بال کسی قدر کھڑے ہو جاتے ہیں۔ انسان دانت اور منہ بند کیے رہتا ہے پشیمانی بڑھکی سی شکن بھی پڑھی رہتی ہے۔

سجلات جذبات خوف و غضب کے جو ایک ہنگامی و آئی اشتداد رکھتے ہیں اور طوفان کی طرح بجایک اپنا زور و شور دکھا کر فوراً قابو ہو جاتے ہیں غرور نفس انسانی میں ایک مستقل و مستمر کیفیت رکھتا ہے۔ وہ آندھی و طوفان کی طرح

بلد گرم بنانے والا نہیں، پہاڑ کے مثل اپنی جگہ پر قائم رہنے والا ہے، وہ از خود کسی پر چھٹتا نہیں، البتہ جو چیزیں آکر اُس سے کراتی ہیں، اُنہیں ریزہ ریزہ کر ڈالتا ہے۔

انانیت سلبی اسکے برعکس ہے۔ انسان جب اپنے تئیں وہ سروں کے متقابل

میں حقیر و فروتر سمجھتا ہے، اِس سے جو کیفیت عذیبی پیدا ہوتی ہے اُسکو اصطلاح میں انانیت سلبی کہتے ہیں۔ اور عام زبان میں اسی کا نام انکسار و تواضع ہے۔ فروتنی، عاجزی، سکینیت، تذلل، اسکے مماثل جذبات ہیں۔ یہ جذبہ چونکہ غرور کی نقیض ہے، لہذا اسکے آثار جسمی بھی آثار غرور کے بالکل متضاد ہوتے ہیں۔ نظریاتی گردن مٹکی ہوئی، تنفس سست، اِدھلنے میں انسان بجائے اٹھکانے کے نرمی و سست سے قدم اٹھاتا ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ غرور جذبات سرت، غضب کی درمیانی کیفیت کا نام ہے۔ اگر یہ صحیح ہے تو کہہ سکتے ہیں کہ انکسار جذبات غم و خوف کی درمیانی حالت ہے۔

خود غمائی اگرچہ مماثل غرور ہے، لیکن مماثلت صرف اس لحاظ سے ہے، کہ کہ انسان ان دونوں جذبات میں، اپنے تقابل میں دوسروں کو حقیر و فروتر سمجھتا ہے۔

---

لغة کلام مجید میں ایک مقام پر صواب کلام کا ذکر ہے۔ سنکرین فراموش کر رہے تھے کہ کوئی تین معجزہ کہوں دکھایا جاتا۔ اسکے جواب میں اس جماعت کو پیش کیا گیا ہے، کہ انہیں دیکھو، یہ کیا تھے، اب کیا ہو گئے، اسے بڑھکر تین معجزہ (فرقان) اور کیا ہوگا؟ کل تک کہہ دو خود بینی کے نشہ میں سر شاہ مٹے، اور ایک ایک سے بت بت پر، بچھنے تھے، آج دیکھو، تمہاری آنکھوں کے سامنے، تمہارے ہی گرد و پیش (باتی) ۱۹

ورنہ یہ دونوں جذبات ایک طرح باہم تناقض بھی ہیں۔ تناقض یہ ہے کہ خود نامحضر اپنے محاسن و کمالات کا علانیہ اظہار کرتا ہے، اور اس کا ہمیشہ آرزو مند رہتا ہے کہ دوسرے اسکی تعریف کریں، اُسے سراہیں، اسکی داد دیں، وہ دوسروں کی داد کا بھوکا رہتا ہے، اور اس طرح گویا وہ دوسروں میں کم از کم اسکی اہمیت ضرور تسلیم کرتا ہے، کہ وہ اُس کی داد دے سکیں، بخلاف اسکے مغرور و تکبر دوسروں کی مدح و ثناء سے مستغنی اور اُنکی داد و ستایش سے بے پروا رہتا ہے۔ اُسے خود اپنی ذات پر اتنا اعتماد رہتا ہے کہ دوسروں کی تائید کی پروا وہ ہی نہیں باقی رہتی۔ پس کہہ سکتے ہیں کہ غرور نامہ ہے مغرور خود اعتمادی کا، اور خود نمائی نامہ ہے مغرور اولیٰ کا۔ یہ بھی تجربہ میں آیا ہے کہ مردوں کے طبائع میں غرور زیادہ ہوتا ہے، اور عورتوں کے مزاج میں خود نمائی۔

محركات غرور کی فہرست ان تمام چیزوں پر مشتمل ہے، جن سے ہائے نفس

(البتیہ ماشیہ ۱۹۹۱) وعباد الرحمن الذین یشون علی اللہ  
 داؤد انا طہم الجا بلون قاولا سلا۔  
 سے اچھا لگ رہا، اب اس قدر ناکارو سیکھ چکے

ہیں کہ ہاتھ پیر کی زیادتیوں اور بات چیت کی سختیوں کا ذکر نہیں، انکی رفتار تک اسکے علم و زندگی پر لگا ہی ہے، اور اب ان خود کسی کو کیا پھیرنے لگے، جب دوسرے اپنی شرارت و مہارت سے انہیں پھیرتے ہیں، تو اسوقت بھی سلج و آشتی کے لہجے میں ان کی سلامتی چاہتے ہوئے گزر جاتے ہیں۔ رفتار گننا دونوں میں تو منع و فروتنی، جذبہ فاکساری کے خالص نمایاں علامات ہیں۔

میں تفوق و ترفع کی کیفیت پیدا ہوتی ہے، یا جو ہمارے لیے باعث راحت و انبساط ہو  
ہیں اسی طرح محرکات انکسار کے تحت میں وہ کُل چیزیں داخل ہیں، جن سے ہمارے  
نفس میں ہستی و تامل پیدا ہوتا ہے، یا جو ہمارے لیے موجب انقباض و الم ہوتے ہیں  
اہم محرکات غرور کے چند نمونہ اذات درج ذیل کیے جاتے ہیں :-

(۱) نوبت -

دولت و قیمت ہے جس سے انسان تقریباً تمام سامان لذت و راحت خرید  
سکتا ہے، اس لیے دولت مند عموماً اپنے تئیں دوسروں سے ممتاز و منفرد سمجھنے لگتا ہے۔

(۲) حکومت

حکومت بھی ایک آلہ ہے، جسکے ذریعہ سے انسان انسانوں کو اپنا محکوم و  
ماتحت بنا لیتا ہے، اس لیے حاکم میں نخوت قدرۃ پیدا ہو جاتی ہے۔

(۳) وجاہت

عام اثر یا اعزاز، دولت و حکومت سے ایک طعمہ شے ہے، مگر حاصل اسکا  
بھی وہی ہے۔ اسکے باعث بھی انسان دوسروں پر ایک تفوق رکھنے لگتا ہے اس  
لیے غرور آفرینی کا یہ بھی ایک سبب بن جاتی ہے۔ (شرافت نہیں کے لیے طعمہ عنوان  
کی حاجت نہیں، اس کا مفہوم وجاہت کے دائرہ میں آجاتا ہے)

(۴) علم و فضل

علم و فضل بھی عموماً ایک بہترین ذریعہ طلب راحت و حصول انبساط کا ہے۔

اس لیے اسکے ذریعہ سے اہل علم و صاحبانِ فضل میں رعوت و خود بینی کا پیدا ہو جانا قدرتی ہے، اور یہی عام تجربہ بھی ہے۔

(۵) حُسن و جمال۔

انسان کے لیے جمیل و متناسب الاعضا اجسام میں ایک طبعی دلکشی ہے۔ انکے دیدار سے اُسے حظ و فرحت حاصل ہوتی ہے۔ جب اس فرحت و لذت کا اخذ و نشا وہ اپنی ذات ہی میں پاتا ہے، تو لامحالہ اُسکی نظر میں اپنی وقت و قیمت بڑھ جاتی ہے، اور اسی کا نام خود نمائی و غور ہے۔

(۶) زہد و تقویٰ۔

زہد اور تقویٰ اگر اپنے اصلی و حقیقی معنی میں ہے، تو غور و کوشش و رعوت بلکہ، لیکن جہاں یہ صرف رسمی اور نمائشی ہوتا ہے، اور زہد پر ریائی صورتِ عبادت اور غالب ریاضت پر اکتفا کرتا ہے، وہاں عبادتیں اور ریاضتیں سرمایہ خودی و خود بینی بن جاتی ہیں۔ زہد انہیں اپنا کمال سمجھتا ہے، ان کمالات کو اپنی جانب منسوب کرتا ہے، اور دوسروں کو بے کمال یا کراہتیں ذلت و تحقیر کی نظروں سے دیکھنے لگتا ہے۔

(۷) کمال فن۔ (۸) قوتِ جسمانی۔

انکے اثرات واضح ہیں، محتاج تشریح نہیں۔

(۹) صحت۔

یہ محرک گوئی نسبتاً قلیل الوقوع ہے، لیکن بالکل نادر الوقوع نہیں۔ جو امراض

متعدی یا شرناک خیال کیے جلتے ہیں، لوگ عموماً انہیں جانبِ مسوب کہنے سے کسفا  
 شرانے اور اپنا، امن بچنے میں بہرا ہونا، گنجا ہونا، لنگرا ہونا، بھنگا ہونا، یا  
 کسی حیثیت سے ناقص العصب ہونا، لوگ کس قدر بھپاتے ہیں!

محرکاتِ بالاکے اعداد، جذبہ انگسار کے مستبات ہوتے ہیں، اس لیے ان کی  
 تصریح غیر ضروری ہے۔

جذبہ غرور کی تکوین سے متعلق، خصائص ذیل خاص طور پر قابلِ لحاظ ہیں:-

(۱) سب سے مقدم یہ شرط ہے کہ غرور آفرین شے کا تعلق ہمارے "انا" سے ہونا  
 چاہیے، ورنہ جذبہ غرور نہیں پیدا ہو سکتا۔ بازاروں، نمائش گاہوں، اور عجائب خانوں  
 میں ایک بڑھ کر ایک پیش یا سامان، ایک کے بڑھ کر ایک خوبصورت چیزیں روزمرہ  
 ہماری نظر سے گزرتی ہیں، ان سے ہم میں جذبہ غرور نہیں پیدا ہوتا۔ وجہ کھلی ہوئی  
 ہے۔ ان چیزوں کو ہماری ذات سے کوئی علاقہ نہیں ہوتا۔ ہم کسی طبقہ طرب میں جا  
 ہیں، وہاں کے سامان پیش سے نہایت محفوظ ہوتے ہیں، کسی نیابت میں شریک  
 ہوتے ہیں، اور وہاں کے پرتکلف کھانے کی تعریف میں رطب اللسان اٹھتے ہیں۔  
 کوئی عمدہ کتاب پڑھتے ہیں، اسکے مطالعہ سے خاص لطف اٹھاتے ہیں، غرض ان  
 سب صورتوں میں ہمیں حظ و انبساط پورا پورا حاصل ہوتا ہے، لیکن غرور کی کیفیت نہیں  
 پیدا ہوتی۔ منجملات اسکے، اگر ہم خود کسی طبقہ طرب کے بائی، کسی پرتکلف نمیا  
 کے میزبان، یا کسی کتاب کے مصنف ہوں، تو محض لطف و انبساط ہی نہیں ساتھ

ہی ساتھ عجیبے غرور بھی پیدا ہو کر رہتا ہے۔ اس لیے کہ ان صورتوں میں ان مصلحت آفریں و انبساط انگیز چیزوں کا تعلق ہماری ذات سے ہو گیا۔

لیکن خود "ذات" کا مفہوم منانیت بہم وغیر معین ہے۔ ہر شخص کے لیے اس کے جداگانہ معنی ہوتے ہیں۔ اسی لیے مختلف افراد میں موجبات غرور بھی مختلف ہوتے ہیں۔ "ذات" عبارت ہے اُن اشیاء کے مجموعہ سے، جن پر انسان اپنی "کا اطلاق کر سکتا ہے" اور ظاہر ہے کہ ہر شخص اسکے لیے ایک جداگانہ معیار رکھتا ہے۔ ایک منانیت خود غرض شخص 'صرف اپنے نفس اور اپنے جسم کو اسکے مفہوم میں داخل سمجھتا ہے وہ اپنے بیوی بچوں کو، تیسرا اپنے سارے خاندان کو، چوتھا اپنے محلہ کو، ایک اور اپنے وطن کو اور پھر ایک اور اپنے مذہب، قوم کو۔ بعض ایسے لوگ شاہدہ میں یقیناً آئے ہونگے جنکے سامنے اُنکی قوم کو لاکھ بڑا کہا جائے، اُنکی غیرت ذرا بھی حرکت میں نہ آئیگی اس لیے کہ اُنکی قوم اُنکے "انا" کے مفہوم میں کسی طرح داخل نہیں۔ اسکے برعکس، کچھ لوگ ایسے بھی ہوتے ہیں، کہ اگر اُن کی قوم کی ہلکی سی بھی توہین ہوتی ہے تو اُن کی خود داری کو ایسا صدمہ پہنچتا ہے، اور وہ ٹوٹے مرنے پر آمادہ ہو جاتے ہیں۔ سبب یہ کہ "انا" کے مفہوم میں اُنہوں نے اپنی قوم کو بھی پوری طرح داخل کر رکھا ہے۔ حکمراں قوم کے ہر فرد کا، محکوم قوم کے ہر بڑے سے بڑے فرد کو سمجھنا اور اسکے مقابلہ میں اپنے تئیں معزز خیالی کرنا "قومی انانیت" کی ایک روش

شمال ہے۔

(۲) دوسری شرط یہ ہے کہ غرور آفرین شے ہمارے "اناسے" متعلق دو اہستہ

ہی نہیں، بلکہ اُسکے ساتھ مختص بھی ہو۔ کسی شخص کو اس پر غرور نہیں ہوتا، کہ چلنے کے

لیے دو پیر میں دیکھنے کے لیے دو آنکھیں ہیں، سننے کے لیے دو کان ہیں۔ دس علی

بڑا۔ وجہ ظاہر ہے۔ جس شے کے ہم خوگر ہو جاتے ہیں، یا جو کثرت سے ہمارے تجربہ

میں آتی رہتی ہے، اس کا نون فطری کی بنا پر جو کمالات یا محاسن، ہم اپنے ساتھ اور

بہت سے لوگوں میں مشترک پاتے ہیں، انکے باعث ہم اپنے میں کوئی وجہ امتیاز

نہیں پاتے، اور انکی قدر ہماری نظر میں گھٹ جاتی ہے۔ اسی لیے انسان کو

غرور اُس شے پر ہوتا ہے جو غیر مشترک ہو، یا اگر مشترک ہو تو زیادہ سے زیادہ چند

افراد میں محدود ہو۔ اگر زیادہ عام ہوئی، تو بناے غرور نہیں بن سکتی۔ جاہل بمقام تو

کے درمیان ایک بیرسٹر کا تنگ کر چلنا حیرت انگیز نہیں، لیکن وہی بیرسٹر بار ایسوسی

ایشن میں، جہاں کوئی بھی بیرسٹر کم درجہ کا نہیں، اگر اڑ کر چلے، تو یہ بالکل معنی ہے۔

(۳) تیسری شرط یہ ہے، کہ غرور آفرین شے کوئی راز نہ ہو، بلکہ واضح و

نمایاں ہو، کہ اُس پر شخص کی نظر پڑ سکے۔ دولت، وجاہت، حکومت، علم

وکان وغیرہ جتنے موجبات غرور اد پر بتائے گئے، انکا علم اگر صرف ان کے

رکھنے والے تک محدود رہے، اور کوئی دوسرا شخص ان سے واقف نہ ہو، تو

ان سے انسان میں، خواہ اطمینان قلب و انباط کتنا ہی قائم رہے، لیکن

جذبہ غرور نہیں پیدا ہو سکتا۔ کسی شے پر مغرور ہونے کے لیے ضروری ہے، کہ

اس کی وقعت ہاں نظر میں کم ہو جاتی ہے۔

اس کا باعث فخر و امتیاز ہونا دوسروں کی نظر میں بھی مسلم ہو۔ جذبہ خود نمائی تو تا ستر دوسروں کی مدح و ستائش پر منحصر ہی ہے، لیکن جذبہ غرور بھی اس سے بالکل بری نہیں۔ یہ سچ ہے کہ منکر شخص، اکثر پبلک کی موافقت و مخالفت، رد و قبول، مدح و ذمہ کے ساتھ مساوی درجہ کی بے اعتنائی ظاہر کرتا ہے، باہمیہ اسکے نفس کی گہرائی میں، اسکے دل کے اندر اندر ہمیشہ یہ غلط رہتی ہے، کہ اُس میں جو کمالات اور اوصاف امتیازی موجود ہیں، پبلک کو انکی قدر کرنی چاہیے، خواہ بد مزاجی سے اس وقت قدر نہیں کر رہی ہے۔ اور وہ اس امر کا یقین رکھتا ہے، کہ پبلک کا ایک مختصر و محدود حصہ، جسے وہ صاحب نظر و جوہر شاس کہتا ہے، اسکی قدر کر رہا ہے، یا اگر یہ بھی نہیں، تو کم از کم آئندہ، اسکی قدر کرے گا۔ غرض محرک غرور، کوئی ایسی شے نہیں ہو سکتی جس کا علم صرف اُسکے رکھنے والے کی ذات تک محدود ہو، اور جو دوسروں کی نظر میں امتیاز و ترفع کا سبب نہ بن سکتی ہو۔

(۴۷) آخری شرط یہ ہے، کہ جو شے محرک غرور ہو رہی ہے، اُس میں استقلال

و پائیداری ہو، یا کم از کم اُس وقت ذہن میں اسکی زود تنائی کا خیال نہ ہو۔ ہنگامی کامیابی، عارضی حسن، مستعار دولت، آئی عزت، غرض وہ تمام چیزیں جو بجائے محرک غرور ہوتی ہیں، اگر انکے متعلق یہ یقین ہو جائے، کہ وہ ایک تھوڑے ہی وقت بعد سلب کر لی جائیں گی، تو بجائے غرور کے حسرت و تاسف کی کیفیات پیدا کرتی ہیں۔ استقلال کی رو سے زندگی کے مجموعہ اعمال پر نظر کرنے سے، تو اسکے بیشتر حصہ کا

بھڑک بھی جذبہ خود نمائی نکلے گا۔ بڑے سے بڑے شجاع سرد ارمان فتح خواہی جان ہر وقت ہتھیلی پر لیے پھرتے ہیں، بڑے سے بڑے شیفتگانِ علم جو تحقیقات سائل میں اپنی سحتیں تباہ کر ڈالتے ہیں، اور بڑے سے بڑے دلیر مجاہدین قوم جو نہ جیل کی جڑیوں سے ڈرتے ہیں نہ پھانسی کے تختے سے، ان سب کی جاننازیوں کی تہ میں، اکثر یہ جذبہ مخفی رہتا ہے کہ دوسروں کی نظر میں اپنی افضلیت و برتری ثابت کر کے اپنے کمال کی داد اور اپنی ذات کے لیے شہرت و ناموری حاصل کی جائے۔

خود نمائی کے خاص مظاہر تین ہیں۔ ایک صورت یہ ہے کہ اپنی طرف سے محبت و خوش اعتمادی پیدا کرائی جائے، جن میں یہ خواہش غالب ہوتی ہے وہ اپنے اعمال کو تا مزا نثار، بہرہ رومی، پاکبازی، خدا ترسی وغیرہ اطلاق کرنے کے رنگ میں پیش کرتے رہتے ہیں، کہ دلوں میں محبوبیت و عقیدت اسی راہ سے پیدا ہوتی ہے۔ دوسری صورت یہ ہے کہ اپنی عزت و وقعت معقود ہوتی ہے۔ اس جذبہ خواہش اشخاصِ علمی، عقلی یا جسمانی کمالات کے اکتساب میں مشغول رہتے ہیں تیسری شکل میں محض حصولِ نام و نود سے غرض ہوتی ہے اور اس سے کچھ بحث نہیں رہتی کہ نیکنامی حاصل ہوگی یا بدنامی۔ کثرت سے لوگ ایسے ہیں جن میں یہ تینوں خواہشیں کجا رہتی ہیں، لیکن بعض افراد ایسے بھی ہوتے ہیں جن کے نفس میں شقوقِ بالائیں سے صرف کسی ایک ہی شق کی خواہش موجود ہوتی ہے اور وہ اسی میں کامیابی حاصل کرتے ہیں۔ تیرا اور چٹکنیز پلا کو اور ڈائمر کا "نام" آج

دنیا میں کسی سے کم ہے، لیکن عزت و وقت ان کے نصیب میں نہ تھی۔ رام موہنی کُشتی باز اور گاما پہلوان کا جہاں کہیں گزرتا ہے، شہرت استقبال کے لیے آتی ہے، اعلیٰ طاقت اور سطوا ابن سینا و امام رازمی کے نام جب زبانوں پر آتے ہیں، تو وقت و احترام کے کانٹے سے جاتے ہیں، لیکن ان میں سے کسی کے ساتھ کوئی دولت و محبت و خوش عقیدت نہیں قائم ہوتا، البتہ شیخ جیلانی و خواجہ گیسری، محبوب الہی و مخدوم صاحبزادے نام ہیں، جو اپنے متعلق، لاکھوں کمزوروں بندگان خدا کے دلوں میں محبوبیت و عقیدت و محبت کے شعلے بھڑکانے کی پوری قوت رکھتے ہیں۔ خیر۔ ایسے حضرات کے ساتھ تو محبت و عقیدت کے جذبات کو دلتا ہونا ہی تھا، نفسیاتی اہمیت اس مسئلہ کو حاصل ہے، کہ جو انکی راہ پر تصنع و نمائش سے چلتے ہیں، وہ بھی بالکل محروم نہیں رہتے، کم از کم دینی محبوبیت و ہنگامی مرجعیت ان کے نقالوں کو بھی حاصل ہو ہی جاتی ہے۔

انسان میں اپنے معائب کے مخفی رکھنے اور اپنے محاسن کو نمایاں کرنے کا جو آواز ہوتا ہے، وہ اسی جذبہ خود نمائی کا نتیجہ ہے۔ اپنی جن خصوصیات مزاجی سے ہم سمجھتے ہیں، کہ دوسروں کے نزدیک ہماری نام و نود، عزت و وقت، محبت و عقیدت میں اتنا فائدہ ہوگا، انہیں ہم نمایاں رکھتے ہیں، اور جن سے ہم سمجھتے ہیں، کہ دوسروں کی نظر میں ہماری بے وقعتی، برعقیدگی و سبکی پیدا ہوگی، انہیں ہم بہ کوشش چھپاتے ہیں۔ البتہ یہ ضروری ہے کہ اپنے محاسن کو دوسروں کے سامنے اس طرح نہ پیش کیا جائے، کہ تصدق و نمائش کی جھلک آئے، ورنہ اُنہا اثر پڑیگا، اور اصل مقصد ہی فوت ہو جائیگا۔ اور پھر

یہ بی ضروری ہے کہ خود ستائی سے کام نہ لیا جائے، اپنی جس قدر ستائش ہم اپنی زبان سے کر لینگے، اُسی قدر دوسرے ہماری ستائش میں غل کرینگے۔ داد و ستائش ایک عطیہ ہے جو سوسائٹی افراد کو اپنی خوشی و رضامندی سے دیتی ہے؛ اگر کوئی فرد اس عطیہ کو سجاے سوسائٹی کی طرف سے قبول کرنے کے، خود ہی اپنے تئیں داد و ستائش کا مستحق قرار دے لیتا ہے، تو سوسائٹی سے اپنی توہین خیال کرتی ہے، اور سمجھتی ہے کہ اس فرد نے اُسکو ایک جائز حق سے محروم کر دیا۔

انسان نے داد طلبی کے بڑے مخفی وسائل اختیار کر رکھے ہیں ان میں سے ایک رقیق ترین صورت یہ ہے کہ دوسروں کے سامنے خود اپنے معائب یا کمزوریاں گنانا شروع کر دی جائیں، مقصد یہ ہوتا ہے کہ مخاطبین اسکی تردید کریں، یا کم از کم اُس سے ہمدردی ہی کرنے لگیں۔ مگر یہ تلوار دو دھاری ہوتی ہے۔ جب تک اس ریائی ذواضع اور جھوٹے انکسار کے اہل معنی ان مخاطبین پر روشن نہیں ہوتے، مسب توقع خوب داد ملتی رہتی ہے، لیکن پردہ فاش ہو جانے کے بعد تحقیر و ذلت بھی اُسی درجہ کی ملتی ہے۔

## باب (۱۲)

### جذبہ جنسی

جذباتِ اساسی کی فہرست میں جذبہ جنسی ترقیباً سب سے موخر ہے۔ نفسیہ میں شاید موضوع کو خلافِ تہذیب سمجھ کر اس پر لکھا بھی بہت کم ہے۔ تاہم فن کی کتابیں بغیر اس کا تذکرہ کیے جا رہی ہیں۔

یہ جذبہ اپنی حسنِ نو یا فتنہ صورت میں بلوغ کے بعد ظاہر ہوتا ہے، اس کا ایک بڑا حصہ داخلِ جبلت ہے اور صحیح معنی میں جذبہ ہے ہی نہیں۔ اس لیے اس پر نیشکو فلسفہِ جنسی کے تحت میں نہیں بلکہ صرمت وہاں آسکتی ہے، جہاں دوسری جبلتوں اور اشتہاؤں سے بچوٹ ہوگی۔ بیان اسکے صرمت ان پہلوؤں سے بحث کیا جائیگی، جنکا تعلق جذبہ زندگی سے ہے۔

جذبہ کے ابتدائی مقدمات بچپن ہی سے ظاہر ہونے لگتے ہیں، لیکن پورا طور پر سن بلوغ ہی پر پورے طور پر ہوتا ہے، اس لیے تجلاتِ دوسرے جذبات کے، اس خاص

جذبہ کے لوازم جسمی و نفسی سے ہر شخص خود آسانی واقف ہو سکتا ہے۔ سن بلوغ کی ایک بڑی علامت یہ ہے کہ اعضاء جنسی ثانوی میں کافی نشوونما ہونے لگے۔ یعنی مرد کے چہرہ پر بال اُگنے لگیں، اور عورت کے سینہ پر ابھارا جائے۔ بلوغ سے آلاتِ صحت پر بھی اثر پڑتا ہے۔ چنانچہ نابالغ جس وقت بالغ ہوتے ہیں، انکی آواز میں خاص تغیر ہو جاتا ہے۔ اگر اس عمر پر پونچھ کر بھی یہ جذبہ نہ پیدا ہو، تو سمجھ لیتا چاہیے کہ کوئی غیر طبعی حالت ہے۔ جس طرح غم و سرت، خوف اور غصہ کے جذبات، حیاتِ شخصی کے محافظ ہیں، اور جذباتِ امانیت و ہمدردی، حیاتِ معاشری کے نمائندہ ہیں، اسی طرح جذبہ جنسی پر بقائے نسل کا دار و مدار ہے اور اسی لحاظ سے نظامِ عالم کے قیام کے لیے یہ کُل جذبات یکساں طور پر لازمی ہیں۔

جذبہ جنسی کی تکوین میں بڑا دخل کیمیائی تغیرات کو ہے۔ جسم کے بعض حصوں میں ایک خاص طرح کے کیمیائی تغیرات واقع ہوتے ہیں، جن سے ایک رطوبت پیدا ہوتی ہے، اور یہی رطوبت گویا جذبہ جنسی کا خزانہ ہوتی ہے۔

جذبہ جنسی کے دوائی حسب ذیل ہوتے ہیں :-

(۱) اجتماعِ مادہ۔

۱۔ اعضاء جنسی اولیہ سے مراد اُن اعضاء سے ہے، جن سے اطفال تولیدِ براہ، است و لہبتہ ہیں اور جنکی بنا پر مرد، مرد کہلاتا ہے، اور عورت، عورت۔ انکے مقابل اعضاء ثانویہ وہ ہیں جو حیاتِ جنسی میں بالواسطہ معین ہوتے ہیں، مثلاً عورتوں میں سینہ، مردوں میں دڑھی و پنچ۔

جب رطوبت مذکور کافی مقدار میں جمع ہو جاتی ہے، تو طبیعت اُسے خارج کرنا چاہتی ہے، اور اس طرح بلا کسی تحریک خارجی کے از خود جذبہ جنسی پیدا ہو جاتا ہے۔ (۲) وہ محسوسات یا اُنکے مماثل محسوسات، جو عمل زوجیت میں سبب ہوتے ہیں۔ بعض اعضاءے جسم کو مس کرنا، یا انہیں دیکھنا، غرض وہ تمام افعال جو عمل زوجیت میں سبب ہوتے ہیں، اس جذبہ کے محرک ہوتے ہیں۔ نیز وہ افعال جو اُنکے مماثل ہوتے ہیں۔

(۳) محسوساتِ بالا کا تصور۔

محرکات (۲) کے لیے ضرور نہیں کہ انسان کے سامنے واقعہ موجود بھی ہوں بلکہ اکثر اُنکا تصور ہی جذبہ انگیزی کے لیے کافی ہوتا ہے۔ شعور جنسی کی حالت میں (مثلاً خواب میں) ان تصورات کی قوت جذبہ انگیزی اور زیادہ بڑھ جاتی ہے۔

اس تفصیل سے معلوم ہو گیا ہو گا، کہ جسمانی حیثیت سے، اس جذبہ کے مہجرات کا مبدأ مرکزی و محیطی دونوں ہوتا ہے، یعنی گھسی ایسا ہوتا ہے کہ پہلے محسوسات و تصورات جذبہ انگیزے مراکز عصبی متاثر ہو لیتے ہیں، جب آلات جنسی میں تحریک پیدا ہوتی ہے اور گھسی یہ ہوتا ہے کہ بلا کسی تصور و ادراک کی وساطت کے تصوراتی اسباب (مثلاً جماع ادہ) کی بنا پر پہلے آلات جنسی میں تحریک پیدا ہو لیتی ہے اور پھر مراکز عصبی کی طرف منتقل ہو کر جذبہ کی صورت اختیار کرتی ہے۔

نفسیات جذبہ جنسی کے ضمن میں اس جذبہ کا اختلاف خصوصیت کے ساتھ

قابل ذکر ہے۔ یہ حکم ہے، کہ تمام جذبات، خواہ اساسی ہوں یا تبعی، بعض اوقات جاوہ اعتدال سے منحرف ہو جاتے ہیں، لیکن علی العموم انکی حالت اعتدال میں صرف انکے وسائل و وسائل میں تغیر ہو جاتا ہے، ورنہ انکا سطح نظر، انکا مقصد اصلی برتوہ قائم رہتا ہے، بخلاف اسکے، جبلت شوانی کے اعتدال میں ذریعہ و طریق عمل کے اختلال کے ساتھ، اسکا مقصد اصلی بھی فوت ہو جاتا ہے۔ ظاہر ہے کہ جذبہ منسی کی اہل غرض، افزائش نسل ہے، لیکن یہی وہ مقصد ہے جو اتحاد و تاسلی کی تمام غیر فطری صورتوں میں باطل ہو جاتا ہے، اور اس لحاظ سے، اس جذبہ کا اختلال دوسرے جذبات کے اختلال سے کہیں زیادہ سخت ہے۔ اس مرض کی تشریح و توجیہ علمائے نفسیات کے فرائض میں داخل ہے، اور گوارسکا کوئی تشفی بخش عمل اب تک نہیں ہو سکا ہے، تاہم اختلال جذبہ منسی کے جو اسباب، کثیر الواقع ہیں، درج ذیل کیے جاتے ہیں :-

(۱) آلات منسی کی ساخت میں متور۔

جس طرح عام آلات جو اس کے مرض میں، یا ناقص ہونے سے انسان کے مددگار ناقص وغیر صحیح ہو جاتے ہیں، اسی طرح آلات منسی کے مرض میں، ناقص ہونے سے جذبہ منسی بھی ناقص وغیر فطری صورتیں اختیار کر لیتا ہے، چنانچہ بعض طبی امراض کے متعلق طبی تحقیقات سے یہ امر ثابت ہو گیا ہے، کہ ان کا سبب بعض آلات منسی کی ساخت کا متور ہونا ہے۔

(۲) مدت پسندی و تخیل۔

ایسا دو اجزاء کی وہ قوت جو فطرۃ ہر انسان میں ودیعت ہے اور جسکی بنا پر بڑے بڑے مجتہدین، موجدین، و مخترعین پیدا ہوتے ہیں، جب جذبات کی طرف منطقت ہو جاتی ہے، تو انسان جذبات کے فطری راستہ کو چھوڑ کر انکی غیر فطری شکلوں کی جانب جھک پڑتا ہے۔ تمدن جدید اس راہ کو روکنے کے بجائے اس میں اور سہولتیں پیدا کر رہا ہے۔ فحش اشارہ گزری تصویریں، عشقیہ ناول اور افسانے، سینما اور تھیٹر کے میکان انگریز تماشے، اخلاق کی بندش کا ڈھیلا ہونا، ہر عمر کے ہر جنس کے افراد کا بے روک ٹوک اور بے دمرگ میل جول، یہ سارے اسباب جذبہ جنسی کی غیر فطری صورتوں کی اشاعت میں مبین ہو رہے ہیں۔

(۳) طبعی احتمال۔

حیاتِ حیوانی کا ایک طبعی اقتضا (جو بجائے خود عموماً تشریح ہے) یہ ہے، کہ جب ایک ہی جنس کے افراد، جنس مقابل سے ملحدہ ہو کر، کافی عرصہ تک یکجا رہتے ہیں، تو انکی جنسیت جنسی میں احتمال عارض ہو جاتا ہے، اور ان میں بجائے جنس مقابل کے، اپنے سمجھنوں کی طرف میلان پیدا ہو جاتا ہے۔ پروفیسر ریبو کا بیان ہے کہ عرصہ ہوا، پیرس میں تجربہ و آذنائش کی غرض سے بہت سے زوجہ و اناات ایک احاطہ کے اندر بند کر دیے گئے، تو کچھ عرصے کے بعد ان میں ہی مرض پیدا ہو گیا۔ پورے میں بارہا اسکا تجربہ و مشاہدہ ہو چکا ہے۔ جلیانوں، اسکولوں، ہوشوں وغیرہ میں،

جہاں صرف ایک ہی جنس کے افراد کجا رہتے ہیں، جذبہ جنسی کے جو غیر فطری طریقے رائج پائے جاتے ہیں، وہ اسی قانون طبعی کے ماتحت ہیں۔

جذبہ جنسی کے ذیل میں جذبہ عشق کا ذکر آجانا ناگزیر ہے۔ عشق سے یہاں عشق حقیقی، یا عشق، یہ اصطلاح تصوف، مراد نہیں۔ یہ رسالہ روحانیات والہیات پر نہیں، نفسیات پہ ہے۔ ان اوراق میں عشق سے مراد وہی عام عشق مجازی ہے، جو بالعموم مرد و زن کو اپنی جنس مقابل سے ہوتا ہے، اور جسکی داستان سراہوں سے ہر ملک کی شاعری اور افسانے کے دفتر بھرے ہوئے ہیں۔

نفسین کہتے ہیں، کہ عشق، جذبہ جنسی ہی کی ایک مختصر مخصوص شکل کا نام ہے، عشق کے بطنے کار نامے آج زباؤں پر ہیں، خواہ وہ میلین و شکستلا کے متعلق ہوں، یا شیریں و لیلیٰ کے متعلق، تحلیل و تجزیہ کے بددب اسی جذبہ جنسی پر آکر ٹھہرتے ہیں۔ مرد کا میلان طبعی جب تک کسی خاص عورت کے ساتھ وابستہ نہیں ہوتا، جذبہ جنسی کے حدود میں رہتا ہے، اور جب یہ میلان اپنے عام و طبعی حدود سے تجاوز کر جائے، اور اپنی عام صورت میں نہ رہے، بلکہ کسی متعین شخصیت کے ساتھ مخصوص ہو جائے، تو اس جذبہ کو عشق سے تعبیر کرتے ہیں۔ گویا عشق، جذبہ جنسی کی متعین و مخصوص اور ایک نقطہ پر محدود و محصور صورت کا نام ہے۔

---

سے صرفیہ اور اہل حقیقت نے اس عشق کو ہمیشہ تحقیر کی نظر سے دیکھا ہے۔ مولانا کے روم زمانے ہیں:-

عشقناے کز پے رنگے بود عشق بود عاقبت ننگے بود  
عشق بومرود نہ باشد باہار عشق راہ صحرای و برقیوم دار

جذبہ عشق پیدا کیوں کر ہوتا ہے؟ اسکے جواب میں علماء کے مختلف مذاہب پیدا ہو گئے ہیں، ان میں سے دو خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ ایک گروہ کی رائے یہ ہے کہ ہر نوجوان مرد اور ہر نوجوان عورت میں بشرطیکہ ان میں سے کسی کی صورت یا صحت میں کوئی خاص نقص نہ ہو، عشق کی صلاحیت موجود ہوتی ہے۔ اخلاق و معاشرت کی بندشیں عموماً اس آتش کو زیرِ خاکستر رکھتی ہیں۔ لیکن یہ بندھن جب ڈھیلے پڑ جاتے ہیں، اور جوان عورت اور جوان مرد کو آزادانہ چلنے پھرنے، اور ایک دوسرے کی صحبت کے بے تکلف خطا اٹھانے کے کافی موقع ملنے لگتے ہیں، تو یہ شعلہ بھڑک اٹھتا ہے اور ہر مرد یا عورت کو اپنے رفیق و ملیس منس مقابل کے ساتھ عشق پیدا ہو جاتا ہے۔ دوسرا گروہ اسکے برعکاس یہ کہتا ہے، کہ فطرت نے کسی شخص کو مفرد محض نہیں پیدا کیا ہے، بلکہ ہر شخص کا ایک ایک شہنی بھی اسی دنیا میں پیدا کیا ہے، جسکے ساتھ اسے انتہائی مناسبت، موافقت اور دلچسپی ہوتی ہے، گروہ بنائیں اکثر ہوتا ہے کہ یہ دونوں یکجا نہیں ہوتے۔ مثلاً زید ہندوستان میں ہے، تو جو عورت اس کی نظری شہنی ہے وہ امریکہ میں ہے، اس لیے ایک دوسرے سے بیخبر و لاعلم رہتے ہیں۔ البتہ بعض مرتبہ جب محض اتفاق سے ایک دوسرے کے سامنے آ جاتے ہیں، تو گویا ایک کھوئی ہوئی دولت ہاتھ آ جاتی ہے، دلوں میں فوراً ہی عشق موجزن ہو جاتا ہے اور دونوں ایک دوسرے پر نشا ہونے لگتے ہیں۔ اس جذبہ عشق کی تکوین کے لیے کسی ہنسنی یا ہکلامی کی بھی حاجت نہیں رہتی، صرف ایک نظر کافی ہے۔

مکن ہے کہ یہ دونوں فریق اپنی اپنی جگہ حق بجانب ہوں، لیکن واقعات کا شاہدہ  
تو دونوں نظریات کو ناکمل ہی بنا رہا ہے۔ اُنس اور شے ہے اور عشق اور طویل صحبت  
ورفاقت سے جو شے پیدا ہو جاتی ہے، اور وہ مشرق میں اکثر شریعت گھرانوں میں میلا  
بیوی کے درمیان پیدا ہوتی رہتی ہے، وہ اُنس ہے، عشق نہیں۔ عشق کے لیے اضطراب  
و اضطراب، شورش و بے قراری لازمی ہے۔ عشق اور عقل میں بیر ہے۔ اُنس، عقل کے  
ساتھ جمع ہو سکتا ہے، اور عموماً جمع رہتا ہے۔ نفسیاتی حیثیت سے حقیقت سلم و مشاہدہ  
صرف اس قدر ہے، کہ صحبت پہلے طریقہ سے یعنی طویل کھیائی کے بعد بہ تدریج پیدا  
ہوتی ہے، وہ تدریجاً ایک مدت میں زائل بھی ہو سکتی ہے، لیکن جو عشق دوسرے  
طریقہ پر، یعنی فوری و اضطرابی طور پر، یک نظر پیدا ہو جاتا ہے، اُس کا دغیہ،  
معمولی و عام تداہیر سے نہیں، بلکہ اُسی کے مثل، نفس کی کسی انقلابی نگردش ہی  
سے ہو سکتا ہے۔

## باب (۱۳)

### اختلالِ جذبات

اگر یہ سچ ہے، کہ منطق کا علم نامکمل ہے، جب تک صحیح ہول استدلال کے ساتھ انسان مناظرات سے بھی نہ واقف ہو۔ اگر یہ صحیح ہے کہ طب کی تحصیل اُس وقت ہے، جب تک اصولِ حفظانِ صحت کے ساتھ امراض کی ماہیت بھی نہ بیان کی جائے۔ تو یہ بھی سچ ہے، کہ نفسیاتِ جذبات کی بحث نامکمل رہ جائیگی، تا وقتیکہ صحتِ جذبات کے ساتھ اختلالِ جذبات پر بھی روشنی نہ ڈالی جائے۔

سب سے پہلے دیکھنے کی یہ بات ہے کہ اختلالِ جذبات کی تعریف کیا ہے؟ تعریف سے یہاں تعریفِ منطقی مراد نہیں، بلکہ صرف اُس عام مفہوم کو بنا دینا کافی ہے، جو عموماً لوگوں کے ذہن میں موجود ہے۔ اس مفہوم عام میں جو جذبات جس طرح منطقی و طبیباً تمام افراد پر طاری ہوتے رہتے ہیں، وہ جذبات کی حالتِ صحت کی مثالیں قرار دیے جاتے ہیں، اور جب اس معمولی و طبیعی صورت میں کسی حیثیت سے بھی فرق پڑ جاتا

ہے، تو وہ اختلالِ جذبہ کی ایک صورت کسی جاتی ہے۔ گویا لکونِ جذبہ کی عام صورت سے انحراف! اسکی غیرطبعی حالت کا نام اختلالِ جذبہ ہے۔ یہ تشریح عام لوگوں کی سمجھ کے مطابق تھی۔ اگر منطقی حیثیت سے نظر کی جائے، تو یہ ملحوظ رہے، کہ اختلالِ ضد ہے صحت کی۔ پس جو خصائص ”جذباتِ بجا صحت“ میں پائے جاتے ہیں، اسکے مخالف خصائص ”جذباتِ بجا صحتِ مرض“ میں پائے جائینگے۔ جذبہ کا اصل خاصہ ہجرت یا کسی پچھلے باب میں گزر چکا ہے، یہ ہے کہ وہ میانہٴ حیات میں معین ہوتا ہے، پس جو جذبہ بقائے حیات میں معین نہ ہو اور میانہٴ حیات کے حق میں معین نہ پڑے، وہ اپنی صحیح و طبعی حالت میں نہیں بلکہ اُس میں کسی طرح کا اختلال واقع ہو گیا ہے، اور وہ غیرطبعی کہا جائیگا۔

اختلالِ جذبہ کی کتنی صورتیں ممکن ہیں؟ اسکے جواب کے لیے ہمیں جذبہ کی تشکیل کو پیش نظر رکھنا چاہیے۔ اس لیے کہ تشکیلِ جذبہ کے جس قدر عناصر ترکیبی ہونگے، اُتنی ہی صورتیں اختلالِ جذبہ کی بھی ہو سکتی ہیں۔ تشکیلِ جذبہ سے متعلق ہیں معلوم ہو چکا ہے کہ

- (۱) کیفیتِ دوقونی کیفیتِ احساسی پر مقدم ہوتی ہے، یعنی پہلے کسی شے کی اطلاع ہولیتی ہے، اسکے بعد انبساط یا انقباض کی کیفیت طاری ہوتی ہے۔
- (۲) جذبہ کے متلازم آثارِ جسمانی ایک خاص صورت میں اور ایک معین وقت تک طاری ہوتے رہتے ہیں۔

(۲) جذبہ ہمیشہ ہیچ کے مناسب ہوتا ہے۔

تشکال بالا کی مطابقت میں احتلال جذبہ کی بھی سرفیل صورتیں ہو سکتی ہیں:-

- (۱) بجائے کیفیت و قوتی کے، کیفیتِ احساسی پہلے واقع ہو۔
- (۲) جذبہ کے آثار جسمانی اپنی عام و طبیعی حالت کو چھوڑ کر غیر معمولی قوت یا منفعت کے ساتھ ظاہر ہوں۔

(۳) ہیچ اور جذبہ کے درمیان تناسب نہ قائم ہے، اور اسکی بجائے خود

دو صورتیں ہیں، یعنی

(الف) یا معمولی ہیچ پر غیر معمولی جذبہ مترتب ہو۔

(ب) یا غیر معمولی ہیچ پر محض معمولی جذبہ طاری ہو۔

ذیل میں ان تمام صورتوں کی مثالیں علیحدہ علیحدہ درج کی جاتی ہیں :-

(۱) صحیح و طبیعی صورت میں جذبہ کی تشکیل یوں ہوتی ہے، کہ پہلے کسی ہیچ کے

علم و اطلاع سے نفس میں ایک کیفیت و قوتی پیدا ہوتی ہے، اسکے بعد یہ ہوتا

ہے کہ کچھ آثار جسمی طاری ہوتے ہیں، اور ساتھ ہی انبساط یا انقباض کی کوئی کیفیت

احساسی پیدا ہوتی ہے۔ ایک شخص کا مال چوری جاتا ہے۔ پہلے اُسے اس واقعہ

کی اطلاع ہوتی ہے (یہ ایک و قوتی کیفیت ہوتی) اس سے اُس پر غم و اہم کی

کیفیت طاری ہوتی ہے (یہ ایک احساسی کیفیت ہے)۔ لیکن احتلالِ جذبہ میں

یہ ترتیب اُلٹ جاتی ہے۔ یعنی پہلے خواہ مخواہ انبساط یا انقباض پیدا ہوتا ہے،

اسکے بعد آدمی اسکی ایک فرضی وجہ اختراع کر لیتا ہے جو گویا اسی احساس کی عکاسی ہے۔  
 میں اس کی کیفیت و قوفی ہوتی ہے۔ ایک فائر لیکٹل شاہدہ میں آیا جسے خود بخود  
 اندوہ و الم کا احساس پیدا ہوا، اور رفتہ رفتہ اُس نے یہ دہم قائم کیا، کہ اُس کا  
 ”عظیم الشان خزانہ“ جس کا وجود خارج میں نہیں، اُسکے ذہن ہی میں تھا، چوری  
 ہو گیا، اور اسکے بعد سے وہ اپنی اس ”سعبیت“ کو، اپنے اسی ”لٹ جانے“ کو اپنی  
 مستقل نکلینی اور دائمی افسردگی کا سبب ظاہر کرتا تھا۔ امراضِ داعی کے لیے  
 مریضوں کا شاہدہ تو عام ہے، جو ہمہ وقت یا اس دافسردگی میں گرفتار رہیں۔ کبھی  
 آہ سرد بھرتے ہیں، کبھی آہستہ آہستہ بڑبڑاہے ہیں، کبھی کسی کا نام لے لے کر اُسے کوس  
 رہے ہیں۔ سبب پوچھے تو انکی زبان سے العت لیلہ کی پوری داستان سن لیجیے۔  
 ”فلاں ہمارا دشمن ہے،“ اُس نے ہم پر جاؤ کر دیا ہے، ”فلاں نے ہمارا خزانہ لوٹ  
 لیا ہے،“ ”شیطان، کھیوں کی شکل میں ہر وقت ہم سے لٹتا رہتا ہے،“ ”قس علیٰ بذا۔  
 نت نمی و اتانِ غم و افسادِ دو۔ اور سب کچھ محض خیالی و اختراعی۔ نہ کوئی اُن کا  
 دشمن، نہ کسی نے اُن پر حملہ کیا۔ بس پہلے نیکے دماغ پر اثر پڑا، نظام جذبات منتقل  
 ہو کر اُن پر یاس و افسردگی، نکلینی و اُداسی کی کوئی کیفیت طاری ہوئی، اور پھر اسکے  
 لیے کوئی نہ کوئی سبب اُسکے ذہن نے اختراع کر لیا۔ احتمالِ جذبہ کی یہ صورت  
 فائر لیکٹل، مراقی، اور نالینو لیا ئی اشخاص میں بہت عام ہے۔

(۲) جذبہ کی تکوین کے وقت انسان پر کچھ آثار جسمانی ضرور طاری ہوتے ہیں

جو ایک خاص وقت کے ساتھ ایک خاص مدت تک قائم رہتے ہیں۔ یہ گویا ایک عام قاعدہ ہے۔ اس سے انحراف کی ممکن صورتیں دو ہیں۔ ایک یہ کہ نفس کے اندر احساس کی باطنی کیفیت پوری وقت کے ساتھ طاری ہو، لیکن اسکا اظہار آثار جسمی کے ذریعہ سے نہ ہونے پائے۔ اخلاقی و معاشرتی زندگی میں اس صورت کو اختلاف جذبہ سے تعبیر نہیں کیا جاتا، بلکہ عضلات پر اس قدر قابو حاصل کر لینا ایک خاص ہنر سمجھا جاتا ہے، اس لیے یسوعیساں خارج از بحث ہے۔ خطرہ کے موقع پر لوزہ برانعام نہ ہونا، اشتغال کا جواب خندہ روئی کے ساتھ دینا، مخاطب کی مضحک حرکتوں پر بھی ہنسی کا ضبط کیے رہنا، غصہ کو پی جانا، یہ سب خاص نفسیاتی نقطہ نظر سے، جذباتِ فطری کے بجائے انکی غیر طبی صورتیں ہیں، لیکن اخلاق و معاشرہ کی دنیا میں یہ اوصاف حمیدہ“ ہیں۔ ظاہر ہے ان میں سے کسی پڑمرض“ کا اظہار بید بھی نہیں ہو سکتا۔ دوسری صورت یہ ہے کہ احساس کی باطنی کیفیت بہت سمولی درجہ کی ہو، لیکن مظاہر جسمانی کے ذریعہ سے اسکا اظہار بہت زور و شور سے ہو۔ اختلاف جذبہ کی یہ ایک ستم صورت ہے۔ بہت سے لوگوں کا قاعدہ ہے، کہ انکے اندر غصہ کی کیفیت بہت ہی سمولی اور گلے قسم کی ہے، لیکن اظہار میں وہ جوش و خروش ہے کہ االاماں! تیور پر پل پڑے ہوئے آستینیں چڑھی ہوئی، چہرہ تھمایا ہوا، منہ سے کف چارکی ناک سے شعلے نکل رہے ہیں! یا نفس کے اندر رنج برائے نام، لیکن سنہ ٹکا ہوا، چہرہ آزر ہوا، ٹھنڈی سانسیں، یا بات بات پر، ہاے ہاے ہر وقت زبان پر! اسی طرح

دل میں مسرت یوں ہی سی، لیکن چہرہ کو دیکھیے، کھلا ہوا، دانست میں، لہجہ پتے ہیں، بات بات پر ہنسنے دے رہے ہیں، لوٹے جا رہے ہیں۔ جذبہ کے دونوں عضو یعنی کیفیت احساسی اور آثار جسمانی کے درمیان یہ نامناسبیت و عدم تطابق پیش بھی پیدا کر لینا ممکن ہے، لیکن عموماً یہ قدرتی ہوتے ہیں اور احتمالِ جذبہ کی ایک یعنی صفت ہے، گو شدید نہ ہو، خفیف ہی ہو۔

(۳) میٹج اور جذبہ کے درمیان عدم تناسب۔ اسکی دو صورتیں ہیں:۔  
 (الف) اولاً یہ کہ محرک موجود ہو، لیکن جذبہ کی تکوین نہایت ضعیف و کمال صورت میں ہو یا بالکل نہ ہو۔ فقدانِ حس کے مریضوں میں یہ با دم مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ وہ کسی محرک سے متاثر نہیں ہوتے۔ سخت سے سخت مضحکہ خیز سخت سے سخت دہشت انگیز سخت سے سخت درد انگیز واقعات کے سامنے پیش آئے، لیکن سنبھائی خوف اور غم کا شائبہ تک اُن میں نہ پیدا ہوگا۔ یہ بے حسی حیاتِ جذبی کے احتمال کی ایک صورت ہے۔

(ب) ثانیاً یہ کہ سمجھتی محرک پر جذبہ کی تشکیل غیر معمولی شدت و قوت کے ساتھ ہو جن لوگوں پر یہ حالت طاری ہوتی ہے وہ مغلوب المجدبات کہلاتے ہیں۔ تو میں کہنے والے سے ناخوش سب ہوتے ہیں، مغلوب الغضب اسکی جان کے درپے ہو جاتا ہے۔ استاد کی سرزنش سے ڈرنا ہر طالب علم ہے، مغلوب الخوف کا پشیمان خطا ہو جاتا ہے۔ مسین شکل ہر نوجوان کو مرغوب ہوتی ہے، مغلوب الشہوت اپنی پاکباز می برابرا دیکھنے

پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ یہ سب مثالیں اختلالِ جذبات کی ہیں۔

اشکالِ بالا کے علاوہ صحتِ جذبہ کے لیے ضروری ہے کہ مہیج اصلی و واقعی ہو، بلکہ کسی واقعی مہیج کے۔ اگر محض فرضی مہیج سے متاثر ہو گا۔ تو اس سے جو جذبہ پیدا ہو گا وہ بھی منالطہ پر مبنی ہو گا۔ اسی طرح ایک صورت ہے، کہ مہیج اگرچہ فرضی و مہوم نہیں، واقعی و حقیقی ہے، لیکن اسکا ادراک غلط ہو رہا ہے، تو اس صورت میں بھی مہیج کا غلط ادراک جذبہ کی غلط تکوین کا باعث ہوتا ہے۔ اور اگر ادراک مہیج کی تصحیح ہو جائے، تو جذبہ کی بھی تصحیح ہو جاتی ہے۔ ایک راہ گیر شب مار میں کہیں تنہا جاتا ہوتا ہے، کہ ایک بیک اُسے سڑک کے کنارے ایک شخص شمشیر کبٹ نظر آتا ہے۔ راہ گیر خوف سے چیخ مچھتا ہے۔ لیکن ایک فردادیر میں؛ تامل نگاہ کرنے سے اُسے معلوم ہوتا ہے، کہ یہ محض لٹیکہ نظر تھا۔ جو ”آدمی“ نظر آیا تھا، وہ دراصل محض ایک درخت تھا، اور شمشیر بہتہ محض اُسکی ایک شاخ تھی۔ اب ادراک کی تصحیح کے ساتھ جذبہ کی بھی تصحیح ہو گئی، یعنی خوف رفع ہو گیا۔ اس طرح کی مثالوں کو، درحقیقت بجائے اختلالِ جذبہ کے جذبہ کی غلطی کہنا زیادہ موزوں ہے۔ لیکن عموماً حالتِ جنون، خبط، عرق و مایہ نولیا میں انسان جذبہ کی ان غلطیوں میں ہنگامی و اتفاقی طور پر نہیں؛ بلکہ دائمی و مستقل طور پر مبتلا رہتا ہے، اس لیے انہیں بطور امراضِ جذبات کے اختلالِ جذبات بلکہ اس تحت بگردینی مناسبتاً معلوم ہوتی

## باب (۱۴)

### حکماے ہند کا فلسفہ جذبات

مصنعاتِ گزشتہ میں سائل کی جو کچھ توضیح و تشریح کی گئی، وہ حکماے ہند کے مذاق کے مطابق تھی، لیکن علم و حکمت بہ اصطلاحِ جدید بھی اقوامِ مغرب کی مخصوص میراث نہیں، قدیم حکماے ہند کے ہاں بھی جذبات کا پورا فلسفہ موجود تھا، جو بعض عقیدات سے مغربی فلسفہ جذبات سے شاید صحیح تر و کامل تر ہے۔ ذیل میں اس کا ایک سرسری خاکہ درج کیا جاتا ہے تفصیلی بیان کے لیے ایک مستقل تالیف کی ضرورت ہوگی۔

موجوداتِ عالم کی تقسیم حکماے ہند نے دو عنوانات میں کی ہے، ذات، و سوخی الذات۔ سوخی الذات کے تحت میں چرند و پند، شجر و حجر، آسمان و زمین، آفتاب و ماہتاب، غرض جملہ کائنات خارجی داخل ہے۔ ذات سے مراد نفس ہے، ذات کے امراض غیر شغک و توہین، لذت و الم۔ ذات کے لیے کوئی ایسی حالت ممکن نہیں، کہ وہ لذت و الم دونوں سے آزاد ہو۔ لذت و الم کے دوسرے نام



کسیت و مقدار بتاتے ہیں۔ اس بنا پر ذات کی کوئی کیفیت، کوئی فعلیت ایسی نہیں جو لذت و الم کی آمیزش سے پاک ہو۔ نفس جن حالات کے درمیان ہوتا ہے یا نہیں قائم رکھنے کی خواہش کرتا ہے، یا اُن سے نکلنا چاہتا ہے، اور ان خواہشات کی جس حد تک پوری ہونے کی توقع ہوتی ہے، اُسی مناسبت سے نفس میں انبساط و انقباض، خوشگواہری، ناگواہری، مسرت و افسردگی کے جذبات پیدا ہوتے ہیں۔ اور اس طرح جذبات کی بنیادیں لذت و الم کی گہرائیوں میں قائم ہوتی ہیں۔

خواہش جس وقت تک سادہ و بسیط صورت میں ہے، خواہش ہے۔ جب ترکیب و تالیف کے ساتھ نئی حالت میں ہوتی ہے، تو اُسے جذبہ سے موسوم کرتے ہیں۔ ابتدائی و بسیط حالت میں خواہش کے دو مظاہر ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ جو شے نفس میں لطف و انبساط پیدا کر رہی ہے، اُس سے قریب اتصال کی خواہش ہو؛ دوسرے یہ کہ جو شے الم و انقباض پیدا کر رہی ہے، اُس سے بُعد و جدائی کی خواہش پیدا ہو۔ ان دونوں خواہشوں کو علی الترتیب جذبہ دفع، کشش و گرہیز، رغبت و نفرت بھی کہتے ہیں۔

خواہش وصل و اتصال اُسی وقت ہوتی ہے جب امکانِ وصل و اتصال بھی ہو۔ گویا ذات جب خواہش وصل و اتصال کرتی ہے، تو اُسکے شعورِ نفسی میں یہ احساس موجود ہوتا ہے کہ دیگر ذوات، دیگر نفوس کے ساتھ اُسکا وصل و اتصال ممکن ہے، یعنی وہ نوعی حیثیت سے کوئی علیحدہ وجود نہیں رکھتی، بلکہ اپنی اُن

سرشت کے لحاظ سے تمام موجودات کے ساتھ متحد ہے۔ گویا ہر ذات ”ذاتِ کل“ کا ایک جزو ہے، ہر ہستی ”بہر ہستی مطلق“ کی ایک بوج ہے، اسی طرح نفس میں دوسری خواہش، گریز و انفعال کی جو ولایت ہے، اُسکے معنی یہ ہیں، کہ ہر ہستی اپنی ”خودی“ کا احساس رکھتی ہے، اور ہر ذات اپنے میں دیگر موجودات سے متماز و مختلف پاتی ہے، اور اس طرح نفس بشری کے یہ دونوں مظاہر پرتو ہیں اُن حقائق کے جنہیں اہل فہم اپنی اصطلاح میں ”وحدت“ و ”کثرت“ سے تعبیر کرتے ہیں۔

بچہ جب پیدا ہوتا ہے، تو اُس میں تغذیہ کی ایک غیر متعین طلبِ خواہش خود بخود پیدا ہوتی ہے، اور وہ چلتا تا روتا ہے، ماں اُسے دودھ پلاتی ہے، اس کے اُسے تسکین حاصل ہوتی ہے، اب رفتہ رفتہ اُسے دودھ کے ساتھ ایک مخصوص متعین رغبت پیدا ہونے لگتی ہے، اور اب وہ گریہ و بکا کرتا ہے تو اس توقع پر کہ پھر دودھ پینے کی لذت حاصل ہوگی۔ اس مثال سے معلوم ہوا، کہ ہر جذبہ رغبت، عناصر ذیل پر مشتمل ہوتا ہے:-

(۱) کوئی گزشتہ انبساط آفریں واقعہ،

(۲) اُس واقعہ کی یاد،

(۳) اُس انبساط کی از سر نو توقع،

(۴) اُسکی تجدید کی خواہش و تمنا،

ہی طرح جذبہ نفرت کی تحلیل کرنا چاہیں تو انہیں عناصر اربعہ کو تسلیم کر کے

یوں رکھ سکتے ہیں :-

(۱) کوئی گزشتہ انقباض آفریں واقعہ،

(۲) اُس واقعہ کی یاد،

(۳) اُس انقباض کے ازسر نو طاری ہونے کا اندیشہ،

(۴) اُسکی عدم تجدید کی خواہش و تمنا،

جذبہٴ رغبت کی صورت صرف اُسی وقت پیدا ہو سکتی ہے، جب ایک ذات

کو دوسری ذات کے ساتھ قرب، وصل و اتصال کی خواہش ہوتی ہے۔ لیکن اگر یہی خواہش اپنا مقصد کسی شے کے ساتھ جسمانی و مادی حیثیت سے منعم و تحلیل ہو جانا دیکھتی

ہے، تو اُس پر جذبہ کا اطلاق نہ ہوگا، بلکہ اسے طلب، اشتہاء، یا شہوت سے موسوم کرینگے۔ غذا کے ساتھ انسان کو محض نفسی حیثیت سے قرب و اتصال کی خواہش نہیں

ہوتی، بلکہ وہ اُسے اپنے جسم میں داخل کر کے اُسے جزو بدن بنانا چاہتا ہے۔ یہی

سبب ہے کہ غذا کی خواہش کو جذبہ سے تعبیر نہیں کرتے، بلکہ اشتہاء یا طلب کہتے

ہیں۔ جذبہ ہمیشہ ایک نفس میں دوسرے نفس کے ساتھ، ایک ذات میں دوسری

ذات کے ساتھ پیدا ہوتا ہے۔

اب اگر جذبہ کی تعریف کرنا چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ وہ ایک خواہش ہے،

جسکے ساتھ وہ تعلق بھی شامل رہتا ہے جو ایک نفس کو دوسرے سے ہوتا ہے۔

جذبہ کی جب یہ ماہیت دریافت ہو گئی، کہ وہ نفوس کے درمیان خواہش آمیز

تعلق کا نام ہے، تو اسکی نوعی صورتیں بھی بہ آسانی سمجھ میں آسکتی ہیں۔ جذبہ رغبت یا التفات دو افراد کے درمیان صرف حسب ذیل طریقوں ہی سے پیدا ہو سکتا ہے۔

(۱) ایک صورت یہ ہے کہ ہر دو افراد میں مساوات کا احساس ہو۔ اس حالت کو طرفین کی دوستی، محبت، الفت، و مہاشقت سے تعبیر کریں گے۔

(۲) دوسری شکل یہ ہے کہ طالبِ ذاتِ مطلوب کو اپنے سے افضل و برتر سمجھے۔ اس صورت میں اسکے دل میں تعظیم و احترام کا جذبہ پیدا ہوگا۔

(۳) تیسری شکل یہ ممکن ہے کہ طالبِ مطلوب کو اپنے سے فروتر خیال کرے، ایسے موقع پر اسکے دل میں شفقت، رافت، و ترحم کے جذبات وجود میں آئیں گے۔

نفوس کا یہ باہمی طرز تعلق بالکل جذبِ مقابلیسی کے مطابق ہے۔ دو سنگِ مقابلیس جب قریب قریب رکھے جائیں گے، تو یا دونوں ایک دوسرے کی جانب بڑھ کر

درمیان میں مل جائیں گے، یا ایک اپنی جگہ پر قائم رہے گا، اور دوسرا کڑا حرکت کر کے اُس سے مل جائیگا۔ ٹیک اس طرح جب دو نفوس کے درمیان جذبِ رغبت

پیدا ہوتا ہے، تو یا دونوں ایک دوسرے کی جانب یکساں قوت کے ساتھ کش کرتے ہیں، اور اسی کو حالتِ مساوات کہتے ہیں، یا ایک نفس از خود دوسرے

کی جانب کھینچتا چلا جاتا ہے، ایسے موقع پر آخر الذکر کو افضل و قوی تر اور اول کو ضعیف قرار دیا جائے گا۔

کوئی نفس ہر حیثیت سے کامل و مکمل نہیں ہوتا۔ ہر نفس بعض خصوصیات میں کامل ہوتا ہے اور بعض میں ناقص، ان نقصانات کا کلمہ وہ دوسرے نفس کے ساتھ اتحاد و اتصال سے جو انہیں خصوصیات میں کامل ہو، کرنا چاہتا ہے، اور جب کوئی ایسا نفس اسکے سامنے آجاتا ہے، تو بے اختیار اسکے ساتھ کشش پیدا ہو جاتی ہے، اب اگر دونوں نفوس اپنے اندر مساوی درجہ کے کمالات و نقصانات رکھتے ہیں، تو دونوں میں باہم الفت و محبت پیدا ہو جاتی ہے، اگر ایک میں نقصانات کا تناسب کمالات سے زیادہ ہے، تو وہ اس نفس کی جانب حصول کمالات کے لیے کھینچے گا، جو ان کمالات میں ممتاز ہے۔ اسی طرح اگر ایک میں کمالات کا پلہ بقابلہ نقصانات کے وزنی ہے، تو وہ اس نفس کی جانب عطائے کمالات کے لیے سبقت کرے گا۔ جسکی حالت اسکے برعکس ہے۔ اور اس طرح جذبہ رغبت ضعیف و ناقص نفوس میں تحصیل کمال کا سبب بڑا ذریعہ قرار پاتا ہے۔

اس موقع پر ایک سوال یہ پیدا ہوتا ہے، کہ ناقص کا کامل کی جانب تحصیل کمال کے لیے رغبت کرنا تو بالکل مقصدناہ عقل و قیاس ہے، لیکن کامل کو ناقص کی جانب رغبت کرنے کی کیا وجہ ہو سکتی ہے؟ اور اسکو آخر اس میں کیا لطف آسکتا ہے۔

اسکے متعلق دو باتیں پیش نظر رکھنا چاہیے، ایک یہ کہ لطف و لذت

اضافی چیزیں ہیں۔ ایک شخص جس چیز پر جان دیتا ہے، دوسرا اسکے نام سے  
بیزار ہوتا ہے۔ پھر چونکہ انہیات میں یہ ستم ہے کہ ہر نفس کو اپنی زندگی میں تمام ممکن  
تجربات سے ہو کر گزرنا ہوتا ہے، اس لیے یہ لازمی ہے، کہ ہر زمانہ میں کچھ نفوس  
ایسے ضرور ہوں، جن کو بیل و اثا میں وہی لطف آتا ہو جو دوسروں کو متع و اشتیاق  
میں آتا ہے، جنہیں اعانت و امداد میں وہی لذت حاصل ہوتی ہو، جو عموماً دنیا کو  
استغانت و استمداد میں ملتی ہے۔ کون کہہ سکتا ہے، کہ ماں کو دودھ پلانے میں،  
اس سے ایک ذرہ بھی کم لطف آتا ہے، جتنا بچے کو دودھ پینے میں آتا ہے؟  
مسترض کہہ سکتا ہے، کہ اس صورت میں ماں ناقص ٹھہری، اور بچہ کمال ہوا کہ ماں  
کو اپنی مانتا سے مجبور ہو کہ بچہ کی طرت رجب کرنا پڑتا ہے۔ یا پھر اسی طرح ہر مرد سخی و  
فیاض ناقص قرار پایا، کہ اپنے جذبہ سخاوت و فیاضی کی تسکین کے لیے اسے ہل  
حاجت کو تلاش کرنا پڑتا ہے۔ یہ اعتراض بالکل صحیح ہے۔ واقعہ یہی ہے، کہ  
اس حیثیت سے ماں بمقابلہ بچہ کے، اور مرد سخی بمقابلہ حاجتمند کے ناقص ہے۔  
”ہستی مطلق“ نے نظام فطرت کی بنیاد ہی اس مساوات و جہوریت پر رکھی ہے،  
کہ قوی سے قوی نفوس بھی کسی نہ کسی حیثیت سے ضعیف و ناقص نفوس کے محتاج  
ہوں، البتہ محاورہ عام میں جو شخص مادی حیثیت سے زیادہ محتاج ہوتا ہے اسی  
کو ضعیف و ناقص کہنے لگتے ہیں۔

دوسری بات یہ ہے، کہ جملہ نفوس کے لیے یزدانی و شیطانی میں سے کوئی

ایک ہونا لازمی ہے۔ ہر نفس یا نیک ہو گا یا بد۔ جن نفوس میں یزدا نیت یا روحا  
 زائما ہوتی ہے، انکی سرشت میں یہ داخل ہوتا ہے، کہ دوسروں کی خدمت پر اپنے  
 تئیں مجبور پاتے ہیں۔ اور عطا و ایثار میں گو انکے اجسام مادی کو انقباض ہوتا  
 ہو، لیکن انکے اجسام لطیفہ کو برابر انشراح ہوتا رہتا ہے۔ ان نفوس کی مثال  
 مہاجن کی سی ہے، جو برابر قرض دیتا رہتا ہے، قرض دینے سے بظاہر اسکا سراپہ  
 گھٹتا رہتا ہے، لیکن دراصل سود میں اضافہ اور ساکھ میں ترقی ہوتے رہنے سے  
 وہ نفع ہی میں رہتا ہے، ٹھیک اسی طرح انسان عمل خیر کرتے وقت یا تو سود  
 (اجر) کی توقع رکھتا ہے، یا اپنے کسی پچھلے قرض کو مباح کرتا ہے۔ یہی سبب ہے کہ  
 ہر نفس میں عمل خیر کرتے وقت جنلے خیر یا ثواب کی خواہش ہمیشہ موجود رہتی ہے  
 جو اکثر صورتوں میں کھلی ہوئی ہوتی ہے، اور جنس صورتوں میں جب انسان اپنے  
 نزدیک بالکل ہی بے غرض و بے لوث کوئی کار خیر کرتا ہے، اس وقت بھی اسکے  
 شعور خفی میں اس قسم کا احساس دبا ہوا ہوا ہے، لیکن جو ضرور رہتا ہے۔ عالم  
 اسوت میں منابطہ عمل ہی یہ رکھا گیا ہے، کہ یہاں کسی ذرہ کی جنبش تا نون  
 داد و ستد کی اتحتی سے الگ ہونا ناممکن ہے، جو نفوس بشریت کے منتہا ہے  
 اوج پر ہیں، وہ بھی کسی نہ کسی حیثیت سے، پست ترین نفوس کے ساتھ ہونے  
 تاثیر و تاثر، فعل و انفعال کی وابستگی رکھتے ہیں، اور یہ نظام عمل اس حقیقت کا  
 مظہر ہے کہ جملہ موجودات ایک ہی آفتاب کے پرتو، ایک ہی بحر عظیم کے جلاب میں؛

رغبت یا التقات کی اہل سے جو فرمی جذبات پیدا ہوتے ہیں، ان میں سے بعض کا ذکر اوپر آچکے ہے، جب نفس میں دوسروں کی جانب رغبت و کشش اس لیے ہوتی ہے، کہ انکی اعانت کی جائے، تو اسکی فاعلی کیفیت کو فیاضی اور انفعالی کیفیت کو نوافذلی سے موسوم کرتے ہیں۔ اسی طرح جب جذبہ رغبت و میلان کی غایت یہ ہوتی ہے، کہ دوسروں کی خدمت کی جائے، یا انکے احسانات کا معاوضہ کیا جائے، تو فاعلی حیثیت سے منت پذیری، احسانندی، اور انفعالی حیثیت سے انکسار و تواضع کے جذبات چوڑھ آتے ہیں۔

جذبہ رغبت و میلان سے جو جذبات مرکب اور بس طرح پیدا ہوتے ہیں، ان کا نمونہ گزر چکا۔ بالکل اسی طرح جذبہ نفرت و گریز کی تحلیل و ترکیب بھی ہوتی ہے۔ جذبہ نفرت یا گریز کسی کی جانب سے نفس میں سدرجہ ذیل صورتوں ہی سے پیدا ہو سکتا ہے:-

(۱) نفس میں اپنے ساتھ اُس شے کی مساوات کا احساس ہو، ایسے موقع غمخیز و غضب یا اشتعال پیدا ہوگا۔

(۲) نفس میں اپنے سے اُس شے کی برتری اور قوت کا احساس ہو، اس سے خوف، ہراس یا دہشت کی ترکیب ہوگی۔

(۳) نفس اُسے اپنے سے پست یا فروتر سمجھے، ایسی حالت میں غرور و تکبر یا تحقیر کے جذبات پیدا ہونگے۔

مساوات، پستی، و برتری کی جو تشریح، جذبہ رغبت کے سلسلہ میں آچکی ہے

وہی یہاں بھی چسپاں ہوتی ہے۔ یعنی جس میں قدرت زیادہ ہوتی ہے اور جو بہ جبر و دوسروں سے حاصل کر سکتا ہے، وہ افضل و برتر سمجھا جاتا ہے۔ اور جو کمزور ہوتا ہے، جس سے بزدلوں کو جبر کچھ حاصل کیا جاسکتا ہے، وہ پست و فروتر کہلا آتا ہے۔

نفس انسانی کے جذباتِ اساسی کل ہی چھ ہیں، یعنی محبت و تعظیم، نفقت اور غضب، خوف و تکبر۔ پہلے تینوں جذبات کی بنیاد رغبت و کشش پر ہے، اور آخر الذکر ہر سہ جذبات کی نفرت و گریز پر، باقی اور جذباتِ تہی جو غیر محدود و بیشمار ہیں، وہ سب انہیں جذباتِ اساسی کے مرکبات و مؤلفات ہوتے ہیں، اگرچہ بعض صورتوں میں رغبت و نفرت کے عناصر کی آمیزش اس قدر پیچیدگی کے ساتھ ہوتی ہے کہ انکی تحلیل آسان نہیں ہوتی۔

(جن کیفیاتِ نفسی میں خواہش کی خفیت سی بھی آمیزش ہوتی ہے، وہ حکماء ہند کے نزدیک جذبات کے تحت میں داخل ہوتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ میسوں اعلیٰ نفسی جنہیں حکماء مغرب و قوت کے تحت میں رکھتے ہیں، ہندی فلسفہ میں انہیں جذبات کے زیر عنوان جگہ ملتی ہے)

حکماء مغرب کی تحقیقات متعلق یہ جذبات، صرف انسان اور ایک حد تک بعض اعلیٰ حیوانات تک محدود ہے، لیکن حکماء ہند کہتے ہیں کہ شعور تمام موجودات کائنات میں باختلافِ مدارج یکساں ہے، اور اس لیے جذبات بھی مدارج کی کمی و بیشی کے ساتھ، جس طرح انسان میں پائے جاتے ہیں، اسی طرح حیوانات، بتاتا،

وجہات سب میں موجود ہوتے ہیں، ویدانت کی تعلیم یہ ہے، کہ "روح برتر" کائنات کے ذرہ ذرہ جس یکساں حلول کیے ہوئے ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ کہیں اسکا قالب بالکل سادہ، مفرد، و بسیط صورت میں ہوتا ہے اور کہیں شاندار، عظیم الشان و مرکب صورت میں۔ عقل و ادراک: بجائے خود بالکل بے ادراک و لاعقل ہیں۔ بس ایک روح سردی ہے جو سرتاپا پوش و ادراک ہے، اور جو تمام عالم میں حیات قائم کیے ہوئے ہے، وہی عقل و ادراک میں بھی جان ڈالے ہوئے، اور انہیں اپوش بنائے ہوئے ہے۔

---

•	ہر لحظہ بشکل آں بت عیار برآمد - دل برد و نہاں شد	۱۰
	ہر دم یہ لباس دگر آں یار برآمد - گہ پیر و جواں شد (شش تبریز)	
	ایک صوت سردی ہے جکا آتنا جوش ہے	۱۱
	وزن ہر ذرہ آں سے آبد خاموش ہے (اکبر)	

# ضمیمہ اول

## نفس و مفرداتِ نفس

ہم راستہ میں جاتے ہوئے ہیں، کہ پیر میں ایک پتھر کی ٹھوکر لگتی ہے۔ اس سے ہمارے چوٹ آتی ہے، اور ہم درد و اذیت محسوس کرتے ہیں، لیکن پتھر بے ستور اپنی حالت پر پڑا رہتا ہے، اُسے (ہمارے علم میں) کسی قسم کا دکھ نہیں ہوتا۔ اس باب میں ہمیں اپنی سرشت اور پتھر کی سرشت میں نمایاں فرق نظر آیا۔

آپ اپنے کسی دوست کی کامیابی کی خبر سننے میں، تو خود بھی خوش ہوتے ہیں، اپنے کسی عزیز کے، ان کو کئی تقریبِ مسرت ہوتی ہے، تو خود بھی شریکِ مسرت ہوتے ہیں، لیکن آپ کے کمرے میں جو میز کرسیاں رکھی ہیں، اُن کا نہ کوئی دوست، نہ عزیز ہے، نہ وہ آپ کی طرح ان خبروں سے مسرت و انبساط حاصل کرتی ہیں۔

گویا حیاتِ انسانی دو مختلف شعبوں میں تقسیم ہوئی، اور اسی کے مطابق حیاتیات کے تحت دو مستقل علوم ہوئے۔ ایک علم کا تعلق اُسکے جسمانی و مادی شعبہ سے ہے، جس میں اس قسم کے سوالات پر بحث ہوتی ہے، کہ انسان کیونکر پیدا ہوتا اور وفات پاتے ہے؟ کیونکر اُس میں نشوونما ہوتا ہے؟ اُسکا سلسلہٴ نسل کیونکر جاری رہتا ہے؟ نقل و حرکت، ہضم، تنفس، دورانِ خون وغیرہ کے افعال کیونکر انجام پاتے ہیں؟ و قس علیٰ ہذا۔ دوسرے علم کا تعلق اُسکی غیر مادی زندگی سے ہے۔ اور اس میں ان مسائل پر بحث ہوتی ہے کہ انسان عقل و فکر سے کیونکر کام لیتا ہے؟ لذت و الم، انبساط و انقباض سے کیونکر متاثر ہوتا ہے؟ قصد و ارادہ، غم و خواہش کو کیونکر کام میں لانا ہے؟ و قس علیٰ ہذا یہی ترالہ کہ علمِ نفسیات سے موسوم ہے۔

جس طرح عضویات میں گو مدہٴ مختلف مسائل سے بحث ہوتی ہے، لیکن سب کا آخری سلسلہ جا کر جسم پر ٹھہرتا ہے؛ اسی طرح نفسیات میں گو بیسیوں مختلف مسائل پر بحث ہوتی ہے، لیکن سب کا آخری تعلق ایک ہی شے سے ہوتا ہے اور اُسکا نام نفس ہے۔ دائرہ کے اندر خطوطِ متعدد ہو سکتے ہیں، لیکن مرکزی نقطہ ایک ہی ہوتا ہے۔ دائرہٴ نفسیات کا مرکز نفس ہے، اسی محور پر مختلف مسائل متعلقہ گردش کرتے ہیں۔ گویا حیاتِ نفسی کی روح کو نفس کہتے ہیں۔

جسم کی فعلیت کو زندگی کہتے ہیں، نفس کی فعلیت کا اصطلاحی نام

شعور ہے۔ ہم جو کچھ سنتے ہیں، دیکھتے ہیں، سوچتے ہیں، یاد کرتے ہیں، خیال کرتے ہیں، کسی چیز کو پسند کرتے ہیں، کسی کو ناپسند کرتے ہیں، کسی بات پر خوش ہوتے ہیں، کسی پر ناخوش ہوتے ہیں، کسی امر کا ارادہ کرتے ہیں، کسی ارادہ سے باز رہتے ہیں۔ اسی طرح کے تمام افعال و کیفیات مجموعی کا نام شعور ہے۔ ہم کسی مسئلہ کو سمجھے، یہ ایک شعوری کیفیت ہوئی۔ کسی منظر کو ہم نے دیکھا، یہ دوسری شعوری کیفیت ہوئی کسی بات پر ہمیں غصہ آیا، یہ تیسری شعوری کیفیت ہوئی۔ یہ تمام کیفیات گو باہم بالکل مختلف ہیں، تاہم ہمیں سب شعور ہی کی مختلف صورتیں۔

یسی مادہ بشمار مظاہر اور صورتوں میں جلوہ گر ہو سکتا ہے، اسی طرح شعور کے اشکال و مظاہر حد شمار سے خارج ہیں۔ لیکن باوجود اسکے جس طرح خواص مادہ کو چند متین عنوانات کے تحت تقسیم کر لیا گیا ہے اور انہیں کی بنیاد میں مختلف مادی علوم بھی قائم ہو گئے ہیں، مثلاً مادہ کے خواص طبعی ہیں، ان سے طبعیات میں بحث کی جاتی ہے، خواص کیمیائی ہیں، ان سے کیمیائیات میں بحث ہوتی ہے، وغیرہ۔ اسی طرح گو شعور کے جزئی مظاہر و اشکال بے شمار ہیں، تاہم بلحاظ نوعیت وہ صرف چند عنوانات کے تحت میں رکھے جاسکتے ہیں۔

فعلیت شعور کی ایک صورت تو یہ ہے کہ ہم کوئی چیز دیکھتے ہیں، کوئی آواز سنتے ہیں، کسی بات کو سوچتے ہیں، کسی مسئلہ کو سمجھتے ہیں، کسی واقعہ کو یاد کرتے ہیں، کسی بحث سے نتیجہ نکالتے ہیں، کسی شے کو پہچانتے ہیں۔ یہ سب ایک قسم کے

افعال ہوے۔ ان میں قدر مشترک یہ ہے، کہ ان افعال سے محض ہمارے علم یا اطلاع یا واقفیت میں اضافہ ہوتا ہے۔ ان افعال میں براہ راست کوئی دُرد و غم، یا لطف و انبساط نہیں ہوتا۔ انکے نتائج و عواقب بے شہہ ہمارے لیے نشاط انگیز یا الم انگیز ہوتے ہیں، لیکن براہ راست بالذات ان افعال سے محض ہماری واقفیت یا علم ہی میں اضافہ ہوتا ہے۔ ریاضی کا سوال ہم کل تک یہ سمجھتے تھے، کہ فلاں قاعدہ سے حل ہو سکتا ہے، آج معلوم ہوا، کہ سچاے اُٹکے، دوسرے قاعدہ سے نکلے گا۔ اس سے محض ایک بات ہمیں معلوم ہوئی۔ اسکے سوا اور کچھ نہیں ہوا۔ پہلے ہمیں خیال تھا، کہ آج مینے کی پہلی تاریخ ہے، ابھی یاد پڑا، کہ پہلی تاریخ تو کل ہو گئی، آج دوسری ہے۔ اس میں بھی محض ایک بات ہمیں یاد آگئی، اس سے زائد کچھ نہیں ہوا۔ ہمارے سامنے دو چیزیں تھیں، اور ہم نے بتایا کہ ان میں ایک سرخ ہے اور ایک سبز۔ اس میں اسکے سوا کچھ نہیں ہوا، کہ ہم نے تیز یا شناخت سے کام لیا۔ ان افعال کے نتائج سے ہمارے اوپر جس قسم کا بھی اثر پڑے، وہ ایک علمیہ سوال ہے۔ نفس ان افعال میں اس سے زائد کچھ نہیں، کہ علم یا واقفیت میں اضافہ ہوا۔ اس طرح کے سارے افعال کا مجموعی نام و قونف ہے۔

دوسری صورت اُن کیفیاتِ ذہنی کی ہے، جو ہمارے لیے براہ راست و بالذات مسرت آئینہ یا درد انگیز ہوتی ہیں۔ ہم راستہ میں جاتے ہوئے ہیں اور

پتھر کی ٹھوکری لگ جاتی ہے، تو اس چوٹ سے فی الفور بلا واسطہ تکلیف ہوتی ہے۔ اپنی  
 کامیابی کی خبر سننے میں تو خوشی ہوتی ہے۔ اپنے کسی عزیز یا دوست کی خبر وفات معلوم  
 ہوتی ہے، تو رنج ہوتا ہے۔ کوئی شخص اشتعال انگیز بات کرتا ہے تو غصہ آتا ہے۔  
 کوئی دہشتناک منظر سامنے آتا ہے، تو دل میں ڈر معلوم ہونے لگتا ہے۔ غرض اسی طرح  
 رنج و راحت، درد و مسرت، الم و لذت، خوف و دہشت، غضب و اشتعال، حسد و  
 رشک، محبت و الفت، نفرت و عدالت، وغیرہ کی بیشتر کیفیات جو پیش آتی رہتی ہیں،  
 اور جن سے بلا واسطہ و براہ راست کسی طرح کی ناگوارمی یا خوشگوارمی پیدا ہوتی رہتی ہے،  
 ان کا مجموعی نام احساس ہے۔

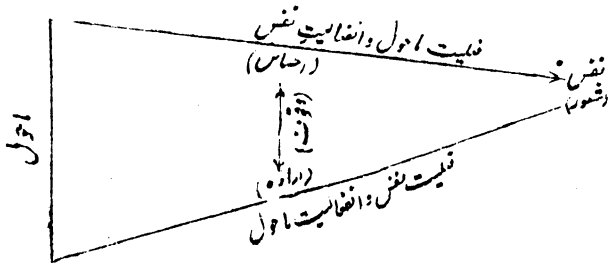
یہ دونوں صورتیں (یعنی وقوف و احساس کی) ایسی ہوتی ہیں، جن میں ہم محض  
 متاثر رہتے ہیں۔ ان میں نفس کی حالت محض انفعالی ہوتی ہے، کان میں آواز آتی،  
 اور لامحالہ ہم نے سنا۔ آنکھ کے سامنے ایک شے آگئی، اور باصرہ خواہ مخواہ اُس سے  
 متاثر ہوا۔ کوئی مضحکہ واقعہ سنا، اور خود بخود اُس پر ہنسی آگئی۔ کسی سخت حادثہ کی  
 خبر ملی، اور از خود آنسو نکل پڑے۔ غرض یہ تمام کیفیات بغیر ہمارے قصد و ارادہ کے  
 از خود ہیں پیش آتی رہتی ہیں، لیکن انکے علاوہ کچھ ایسی کیفیات بھی ہمارے ہر  
 میں آتی رہتی ہیں، جن میں نفس انسانی بجائے متاثر ہونے کے موخر ہوتا ہے، بجائے  
 اثر قبول کرنے کے اثر ڈالتا ہے۔ ان میں ہماری حیثیت بجائے انفعالی ہونے کے  
 فاعلی ہوتی ہے۔ بات چیت کرنے کو ہمارا جی چاہتا ہے، اور ہم اپنی خوشی سے بولتے ہیں

کسی جاننے کی ضرورت ہوتی ہے اور اس قصد سے اٹھتے ہیں۔ نکلنے کا کام ہونا ہے۔  
 اور اپنے قصد و ارادہ سے قلم ہاتھ میں لیتے ہیں۔ یہ تمام صورتیں ارادہ کی ہوں۔  
 و قوت، احساس اور ارادہ کی ان ہر تہ کیفیات کے مجموعہ کا نام شعور ہے۔  
 شعور کے عناصر اصلی یہی تین ہیں۔ اور جو بھی شعور ہی کیفیت ہوگی وہ انہیں  
 عنوانات سے گانہ میں کسی کے ماتحت آسکتی ہے۔ نعتہ ذیل سے شعور اور ان کیفیات  
 کے تعلق کی توجیح میں مدد لیں۔

حیثیت فاعلی	نفس شعور	حیثیت نفعانی
ارادہ		دقوت احساس
<p>رسپنڈنا، سمجھنا، شناخت کرنا، یاد کرنا، وغیرہ) درجہ اولت حیرت، رشک، محبت، غیرہ) (کھنا، پھینا، چلنا وغیرہ)                  شعور بالہ کی تشریح ایک دوسرے پر ایسی بھی کیجا سکتی ہے۔ زندگی نام ہے                  اس خاص تناسب و توازن کا جو کسی جسم اور اس کے ماحول کے درمیان پایا جاتا ہے۔                  جسم کی گرمی اور فضا کی گرمی میں جب تک مناسبت قائم ہے، انسان زندہ ہے۔                  جسم کی ضروریات اور عناصر کائنات میں جب تک توازن قائم ہے، زندگی بھی قائم ہے۔                  اسی طرح شعور بھی اس خاص تناسب و توازن کا نام ہے، جو نفس اور اس کے ماحول                  میں پایا جاتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں یوں کہیے، کہ نفس اور ماحول کے درمیان</p>		

ہر وقت باہمی تاثیر و تاثر، فعل و انفعال کا سلسلہ جاری رہتا ہے، اور اس کا نام  
آدقتیکہ انسان اس پر مطلع ہوتا رہے، شعور ہے۔

اس تطابق و توازن کی ممکن صورتیں دو ہیں۔ ایک یہ کہ نفس یہ طور مؤثر و  
عامل کے اپنا اثر اجول پر ڈالے، دوسرے یہ کہ بطور متاثر و معمول کے اجول سے  
خود اثر قبول کرے۔ ترتیباً دوسرا جزو پہلے پر مقدم ہوتا ہے۔ ذہن کی بالکل ابتدائی  
حالت ہوتی ہے، جس میں وہ ماحول سے کسی قسم کی ناگواری یا خوشگواری  
کا اثر قبول کرتا ہے، اسے احساس کہتے ہیں۔ اس کیفیت سے متاثر ہو کر نفس  
خود کچھ عمل کرنا چاہتا ہے، اس کیفیت فاعلی کا نام ارادہ ہے۔ لیکن ارادہ کو  
وجود میں لانے کے لیے محض احساس کافی نہیں، بلکہ ماحول کا ادراک اور مختلف اشیاء  
میں امتیاز بھی ضروری ہے۔ شعور کی اس تیسری کیفیت کا نام و قوت ہے۔  
گویا و قوت اس کیفیت شعوری کا نام ہے، جو نفس کی فعلیت و انفعالیت کے درمیان  
ایک رابطہ و واسطہ کا کام دیتی ہے۔ اسے نقشہ ذیل میں یوں رکھ سکتے ہیں:-



بعض حکماء کا اس سے کسی قدر مختلف یہ خیال ہے، کہ وقت احساس پر وقت اور اس سے مؤخر نہیں بلکہ اسکی شرط اور اس پر مقدم ہے۔ اس نظریہ کے مطابق فعلیت احوال کا سب سے پہلا اثر انسان پر یہ پڑتا ہے، کہ اسکو کسی قسم کا علم یا ادراک حاصل ہوتا ہے، اس سے اس پر ناگواری یا خوشگواری کا اثر ہوتا ہے، یہ احساس ہو۔ اس کے بعد وہ اس احساس کو قائم رکھنے یا اس کے دفع کرنے کا قصد کرتا ہے، اور یہ ارادہ ہے۔ اس نظریہ کی توضیح نقشہ ذیل سے واضح ہوگی :-

(کسی شے کا علم یا ادراک حاصل ہوتا ہے)

احول	انتباہ	(یعنی وقت)	تصور
	انتباہ	(اس سے انقباض یا انبساط پیدا ہو گیا ہے)	
		یعنی احساس	
	انتباہ	(بطور توجیہ کے نفس میں تحریک عمل پیدا ہوتی ہے)	

(یعنی ارادہ)

شور کی تحلیل مختلف حکماء کے نظریات کے مطابق مختلف پیرایوں میں کی جا چکی اس تحلیل کا یہ مفہوم ہرگز نہیں، کہ وقت، احساس، ارادہ کبھی ایک دوسرے سے بالکل الگ تجربہ میں آتے رہتے ہیں۔ درحقیقت ایسا ہونا عملاً ناممکن ہے۔ ایسا کوئی ارادہ نہیں ہو سکتا، جس میں وقت و احساس کی

و ضعف آمیزش نہ ہو۔ ایسا کوئی وقت نہیں ہو سکتا ہے جس میں احساس و ارادہ جھلک موجود نہ ہو۔ ایسا کوئی احساس نہیں ہو سکتا، جو وقت و ارادہ کے عناصر سے کیسر پاک ہو۔ ہر شعوری کیفیت میں دوسری کیفیت شعوری کا کسی نہ کسی حد تک پایا جانا ضروری ہے، البتہ ان کا جزو اس میں اس قدر ضعیف ہوتا ہے، کہ علمی منوریات کے لیے اسے نظر انداز کر دیا جا سکتا ہے۔ اور جس کیفیت کا جزو نمایاں ہوتا ہے، اُسے اُسے اُسے شق شعور کو موسوم کرنے لگتے ہیں۔ جس کیفیت میں ارادہ کا جزو غالب ہوتا ہے، اُسے ارادہ کہتے ہیں جس میں وقت کا پتہ بھاری ہوتا ہے، اُسے وقت سے موسوم کرتے ہیں۔ جس میں احساس کا حصہ قوی ہوتا ہے، اُسے احساس کہنے لگتے ہیں۔

نفس واقعہ کے لحاظ سے ہر شعوری کیفیت کی تصویر یا اشکال ذیل میں کی گئی

شکل میں ہوتی ہے :-



اس کل کیفیت و وقت ہی کہیں گے اسکا مجموعی نام احساس ہی رہیگا اس سائے دائرہ بر ارادہ ہی کا اطلاق رنگ کا وجود رنگین اشیاء سے الگ کبھی خارج میں نہیں پایا جاتا، تاہم رنگ کا مستقل وجود ہر شخص کو تسلیم ہے۔ خوشبو کا وجود کبھی خوشبودار چیزوں سے ملجھہ تجربہ میں نہیں آسکا ہے، بائیں سب کو اسکا مستقل و ذاتی وجود مسلم ہے۔ اسی طرح نفس

نئے یہ عناصر تحلیل کو کبھی عملاً دو واقعہ ایک دوسرے سے بالکل علیحدہ موجود نہیں ہوتے تاہم  
 نذایات میں سہولتِ تفہیم کے لیے انکا وجود ایک دوسرے سے الگ فرض کر لیا گیا ہے  
 صحیح معنی میں یہ مفرداتِ نفس ہیں، اجزائے نفس نہیں۔

ایک بچہ گر پڑتا ہے اور اُسکے پیر میں چوٹ آتی ہے، اُسکے درد ہوتا ہے اور  
 وہ چلاتا ہے۔ درد ہونا یہ کھلی ہوئی مثال احساس کی ہے، بانینہ و قوت و ارادہ کے  
 عناصر بھی سرے سے غائب نہیں۔ وہ جانتا ہے کہ درد پیر میں ہو رہا ہے، ہاتھ یا سر میں  
 نہیں ہوتا۔ اُسکا یہ جانتا اور پیر کی تعیین کرنا و قوت کی فعلیت ہے۔ ساتھ ہی وہ  
 پیر کو ہلانے لگتا ہے، یا پیر کو پکڑ لیتا ہے، اس قسم کی حرکات ارادہ کی ہمتی میں  
 اس سے صادر ہوتی ہیں۔ اسی طرح شعور کی ہر کیفیت میں دوسری کیفیات لازمی طور  
 پر شامل رہتی ہیں۔

کیفیاتِ شعوری کی جو مثالیں اوپر گزر چکیں، اُن پر غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے،  
 کہ ہر شعوری کیفیت میں خصائصِ ذیل ضرور پائے جاتے ہیں:-

(۱) توجہ۔ کسی شے کے شعور میں آنے کے معنی یہ ہیں، کہ ہم اُدھر توجہ و مخاطبہ کرتے  
 جو شے توجہ میں نہیں آتی، وہ شعور میں بھی نہیں آسکتی، کسی شے کی جانب  
 سے بالکل غیر متوجہ ہونے کے معنی ہی یہ ہیں، کہ اُسکے متعلق کوئی شعوری  
 کیفیت نفس میں موجود نہیں۔

(۲) تمیز۔ اگر دنیا کی ہر شے بالکل کیساں ہو، تو سرے سے شعور پیدا ہی نہ ہو۔ کائنات

میں جو متوع و تغیر ہر آن ہوتا رہتا ہے۔ اسی کی مطابقت میں شعوری کیفیت بھی پیدا ہوتی رہتی ہیں۔ کسی شے کے زیر شعور آنے سے مراد یہ ہے کہ ہم نے دوسری چیزوں سے اُسے ممتاز کیا۔ یہ تفریق و امتیاز شعور کا بسندہ غیر منفک ہے۔

(۳) تشابہ۔ کوئی شے جو ہمارے ذخیرہ شعوری سے قطعاً بیگ نہ و غیر تعلق ہو، شعور میں نہیں آسکتی۔ ضرور ہے کہ جتنے ہمارے جدید تجربہ میں آئے اُسے شعور کی کیفیات سابقہ سے مناسبت و تعلق ہو۔ جس شے کو تجربات سابقہ سے کسی قسم کا تشابہ و اشتراک نہ حاصل ہو، اُس کا وجود نفس کے لیے معدوم ہے۔

کائنات کی ہر شے اگر سرخ ہو، تو سرخی کا ہمارے ذہن میں کوئی منہوم ہی نہ پیدا ہو، اس لیے کہ اس صورت میں سرخی سے ممتاز کرنے والی کوئی شے نہ ہوگی۔ عربی کی ایک مشورہ مثل ہے، کہ ”ہر شے اپنی ضد سے پہچانی جاتی ہے“ اسکے ہی معنی ہیں۔ ساتھ ہی اگر ایک مظلوم شے کسی مظلوم شے سے کوئی مناسبت و تعلق نہیں رکھتی، تو بھی ہمارے علم میں نہیں آسکتی، اور ہمیشہ مظلوم رہے گی۔

## ضمیمہ دوم

### فرہنگِ اصطلاحات اور اصول و وضع اصطلاحات

اس رسالہ کے لکھنے کے لیے اول بارجب ارادہ ہوا تو سب بڑی فکر یہ پیدا ہوئی، کہ نضیات کے ان مطالب کو اردو میں ادا کرنے کے لیے اصطلاحات کہاں سے لیں گے؟ اگر اردو میں پیشتر سے کوئی کتاب اس موضوع پر موجود ہوتی، تو اس کام میں یقیناً بہت سہولت پیدا ہو جاتی، لیکن مشکل یہ تھی کہ میاں صرف سفر ہی کرنا نہ تھا، بلکہ اپنے ہاتھ سے سڑک بھی بنانی تھی۔ اس سختیوں کو طے کرنے میں بڑی جہلی کوشش و کچھ بھی بن پڑی کی گئی۔ اور اسکا نتیجہ ناظرین کے سامنے ہے۔ نفس کو یہ دیکھ کر سرت ہوتی ہے، کہ جو الفاظ اول اول ۱۹۹۹ء میں اردو کے قالب میں لائے گئے تھے۔ نہیں

۱۹۹۹ء میں۔

۱۹۹۹ء پنجاب یونیورسٹی نے ایک رسالہ غالباً ۱۹۹۹ء کے درمیان اس فن پر لکھا تھا، مگر فلسفہ جذبات کے طبع اول کے وقت (۱۹۹۹ء) تک وہ ایسا ہو چکا تھا اور روایت کی نظر سے نہیں گزرا تھا۔

مفہم الفاظ و معانی کے فائق نے حسن قبول عطا فرمایا۔ اور ۱۹۱۷ء میں ان میں سے اکثر عام زبانوں پر چھپو گئے ہیں۔ "شور" "حیات شاعرہ" "جلبت" "تفسیر" وغیرہ آج ہر فلسفیانہ مضمون و تصنیف میں نظر آئیں گے۔

وضع اصطلاحات علمیہ اردو کی شدید ضرورت پر سب متفق ہیں، لیکن طریق وضع کے متعلق دو گروہ شروع سے موجود ہیں۔ ایک گروہ کثیر کا جس میں قوم کے اچھے اچھے اہل علم شامل ہیں، یہ خیال ہے کہ پہلے اصطلاحات علمیہ کا ایک مبسوط لست تیار کر لینا چاہیے، پھر اسکی پابندی تمام مصنفین کو کرنا چاہیے۔ چنانچہ اس جماعت کی طرف سے ترتیب لغت اصطلاحات کے متعلق بارہا اشتہارات دیے گئے، گو وہ بے نتیجہ رہے۔ دوسری طرف اسکے برعکس کچھ لوگ یہ کہتے ہیں کہ مصنفین علمی کی تصنیف و تالیف کا کام بلا تاویل شروع کر دینا چاہیے اور اٹلے تالیف میں جو مطالب آتے جائیں، انکے لیے، سب وضع اصطلاحات ترستے چلتے رہیں۔ یہاں تک کہ کچھ عرصے میں ایک ایک مفہوم کے لیے کسی کسی اصطلاحات موجود ہو جائیں گے، اب ان پر قانون انتخاب طبعی کا عمل شروع ہو گا، یعنی جو الفاظ ناقص ہونگے، زبان کی رفتار ارتقائی کے ساتھ وہ ستروک ہوتے جائیں گے۔ جو موزوں ہونگے، وہ بقائے اصلح کے قاعدہ سے از خود قائم رہ جائیں گے۔ راقم سلو شروع سے اس دوسری جماعت کا مؤید ہے۔ ارتقائے لسانی کی

---

۱۰۰۰ سالہ جشن میں یہ شکر گزاری کا جذبہ اور بھی زیادہ صمیم قلب سے پیدا ہوا ہے۔

فطری ترتیب یہ ہے، کہ پہلے زبان بنتی ہے، پھر لغت۔ بیشتر علوم و فنون کی تدوین ترویج ہونے، اسکے بعد ترقی، عمل وغیرہ کو ملحوظ رکھکر، جو مصطلحات استعمال کیے گئے، پورے اُنھیں یکجا کر دیا جائے۔ اس ترتیب کو آرٹ وینا غلطی ہے۔ جس طرح صرف و نحو کے خود ادب زبان مرد و جہ سے مستنبط کیے جاتے ہیں، نہ یہ کہ بیشتر یہ قواعد مدد ہوں، جیسے بچہ بات چیت کرنا سیکھے۔ اسی طرح کسی قوم کی علمی تاریخ میں اسکی نظیر ہی نہیں ملتی، کہ پہلے فہرست مصطلحات تیار کر لی گئی ہو، اسکے بعد علوم و فنون کی تدوین ہوئی ہو۔ اور ایسا کرنا ممکن ہے بھی نہیں، اس لیے کہ علوم و فنون کی ترقی اور نشوونما کے ساتھ نئے نئے اصطلاحات تو ہر روز پیدا ہوتے ہی رہیں گے۔

خود دار قوموں کے لیے بہترین صورت تو یہ ہے، کہ قوم کے کالمین فن اپنی ذہنی تحقیقات کو اپنی ہی زبان میں شائع کرتے، نتیجہ یہ ہوتا، کہ کچھ عرصے میں لوگ انکے مقرر کردہ الفاظ و اصطلاحات کے خوگر ہو جاتے، انھیں بلا تکلف استعمال کرنا شروع کر دیتے، اور اس طرح زبان میں وہی اصطلاحات بہ آسانی رائج ہو جاتے، اور وضع اصطلاحات کے سلسلہ کا صاف و صریح حل، بلا تکلف و بلا دقت از خود ہو جاتا۔ اسکی ایک واضح مثال روسی زبان میں ملتی ہے۔ اُنیسویں صدی کے پانچ تالیفات تک اس روسی دوسروں سے خائف و مرعوب اپنی زبان کو سانس دہتی مایہ اور علمین و طالب کو ادا کرنے کے بالکل ناقابل خیال کرتے رہے۔ نتیجہ یہ تھا، کہ روسی سائنس دان اپنے مضامین و تصانیف کے لیے قدم قدم پر جرمن زبان کے درست لفظ لگاتے

تے تھے۔ لیکن صدی کے رنج آخر میں جب سرزمین روس سے یہ مرغوبیت دور ہوئی ہے، اور وہاں کے علماء فن نے خود داری سے کام لیکر اپنی تحقیقات کو اپنی ہی بان میں شایع کرنا شروع کیا، تو نتیجہ یہ ہوا، کہ کچھ ہی عرصہ میں اہل روس نہ صرف دوسروں کی درپوزہ گرمی سے مستغنی ہو گئے، بلکہ آج جو لوگ موجودہ سائینسنگ لٹریچر پر وسیع نظر رکھنا چاہتے ہیں، انکے لیے انگریزی، جرمن اور فرانس کے ساتھ ساتھ روسی زبان کی تحصیل بھی انگریزی ہو گئی ہے۔ دوسری مثال جاپان کی ہے۔ کل کی بات ہے کہ جاپانی زبان کسی شمار قطار میں نہیں آئی، لیکن جس روز سے جاپانیوں نے اپنی ہی زبان میں ہر قسم کے علمی مطالب کو ادا کرنے کا عزم کر لیا، اس وقت سے وہاں بھی دقیق معنائیں شایع ہونے لگی ہیں اور آج دیکھتے دیکھتے جاپانی زبان کا خزانہ مالا مال ہو گیا ہے۔

لیکن اگر قوم میں محققین فن کا قحط ہو، اور انکے بجائے صرف ترجمین، اقلین و شارحین ہی موجود ہوں، تو یہی مسئلہ پر کوئی اثر نہیں پڑتا۔ کوئی وجہ نہیں، کہ ترجمہ و تلخیص کا کام فی الفور شروع نہ کیا جائے، اور تمدنِ اہل مصطلحات کا راستہ نہ کھیا جاتا رہے۔ خلفائے عباسیہ کے زمانہ میں جب مسلمانان میں علمی بیداری پھیلی، تو اس وقت ان میں ازسطو، فلاطون نہ تھے، لیکن ایسے لوگ تھے، جو انکے خیالات و عقائد سے اپنے ہمعوموں کو واقف و مطلع کر سکتے تھے۔ انھوں نے بجائے تمدنِ اہل لغت کی لامحالہ کوشش میں وقت صرف کرنے کے اپنی توجہ کا مرکز ترجمہ، تلخیص و تفسیح

پر منصف رکھی، اور دنیا نے دیکھ لیا، کہ وہ کتنے کامیاب رہے۔ اس سے قریب تر مثال ہمارے بنگالی ہم وطنوں کی ہے۔ یہ لوگ بڑی مستعدی سے یورپین علوم و فنون کو اپنی زبان میں برابر منتقل کرتے جاتے ہیں، اور تدریس لغت مصطلحات کو ہمیشہ اس سے موخر سمجھتے ہیں۔

اس سے انکار نہیں، کہ ہندی و بنگالی میں لغات علمی بھی موجود ہیں، لیکن واقعہ یہ ہے کہ پہلے ان کے اہل قلم نے نفس علوم و فنون پر توجہ کی، اور جب ان کا ایک معنیہ ذخیرہ اپنے ہاں منتقل کر لیا، جب کہیں جا کر لغات مرتب کیے۔

غرض جہاں تک غور کیا گیا، اسکی کوئی وجہ نہیں ملتی، کہ تصنیف و تالیف کو تدریس لغت مصطلحات تک ملتوی رکھا جائے۔

چنانچہ اس کام کو ہاتھ لگا دیا گیا، ساتھ ہی اثنائے تحریر میں جو اصطلاحات آتے گئے انکی ایک فہرست ذیل میں درج کی جاتی ہے۔ اگر علوم جدیدہ پر ہر قلم اٹھائے والا ہی طریقہ اختیار کرتا رہے، تو کچھ عرصے میں مصطلحات علمیہ کا پورا ذخیرہ ہمارے زبان میں موجود ہو جائیگا۔

اُردو میں مصطلحات قائم کرنے والے کے لیے سب سے اہم و مقدم شرط یہ ہے:

۱۔ اس وقت آستغیاہ سابع فرماں روئے دکن کے گوشہ چشم نے ان تمام دشواریوں کا حل کر دیا۔

یعنی عثمانیہ یونیورسٹی کے سلسلہ میں علمی تراجم و تالیفات اور تدریس لغت، دونوں کام ساتھ ساتھ شروع کر دیے

۲۵۔ اس میں انجمن ترقی اُردو کے زیراہتمام ایک لغت مصطلحات بھی شایع ہو گیا۔

کہ لیکن علوم و فنون کو اردو میں لانا مقصود ہے، ان پر پورا عبور رکھنا ہو تاکہ جو اصطلاحات علوم جدیدہ میں مزاج ہیں انکے مفہوم حقیقی اور پھر زبان میں جو انکے مختلف مفہوم السزای شایع ہو جاتے ہیں انکے اذک فروق کو بخوبی سمجھ سکے ورنہ سخت غلط فہمیوں میں مبتلا ہوگا۔ عربی زبان سے بھی بقدر ضرورت واقفیت ہونا چاہیے، لہذا اگر مصطلحات عربی ہی سے ماخوذ ہونگے۔ ساتھ ہی اردو کا بھی اتنا صحیح مذاق رکھنا چاہیے کہ انوس اور اردو کے قالب پر چڑھ جانے والے الفاظ کو غیر مانوس اور اردو کے قالب پر نہ چڑھ سکے۔ دالے الفاظ سے متنازعہ کر سکے۔

مؤلف ہذا کو اپنی کمزریوں کا پورا احساس تھا۔ ملک کے اکثر اہل علم سے مشورہ کیا گیا۔ چند حضرات سے خاص طور پر استفادہ ہوا، جنکے اسامے گرامی درج حاشیہ ہیں۔

فرہنگ درج کرنے سے پیشتر ان چند عام اصول کو بیان کر دینا ضروری ہے جو وضع مصطلحات میں خاص طور پر ملحوظ رکھے گئے ہیں۔

۱) مولانا حمید الدین بی لے (مصاحب نغام بہرآن) (۲) سان بصر حضرت اکبر مرحوم الہ آبادی۔

(۲) مولانا سید کریمت حسین مرحوم، بیر شریف لا اذ حج ہائیکوٹ الہ آبادی۔

(۳) مولوی عبدالحق بی لے، سکڑی، بجن ترقی اُردو۔

۱۔ کے علاوہ مولوی و عبدالدین سلیم مرحوم نے بھی بعض شور سے خاص جو پر مفید دیے تھے۔

(۱) اصطلاحات اُردو کا ماخذ علی العموم عربی ہونا چاہیے، لیکن اگر فارسی یا ہندی میں کوئی بہتر لفظ مل جائے، تو اُسی کو لے لینا چاہیے

(۲) اگر کوئی انگریزی لفظ اُردو میں کافی مانوس و روشناس ہو چکا ہے، تو اُس کو قائم رکھنے میں خواہ مخواہ تامل نہ کرنا چاہیے۔

(۳) صرف اتنا کافی نہیں، کہ اُردو میں انگریزی کا محض عام مفہوم Sense آجائے، بلکہ حتی الامکان کوشش اسکی ہے کہ ہماری اصطلاح بھی اپنے اُردو تمام نازک فردق معانیم Shades of meaning اور تمام دلائلتساے التزامی (Associations) رکھتی ہو، جو انگریزی اصطلاح رکھتی ہے۔ اس کوشش میں پوری کامیابی محال ہے۔ لیکن حتی الامکان اسکی کوشش کرتے رہنا چاہیے۔

(۴) اصطلاحات، عموماً ایسے ہوں، جن سے انکے اشتقاق آباسانی بن سکیں۔

(۵) جہاں تک ممکن ہو مختلف مطالب کو ایک لفظ سے نہ ادا کرنا چاہیے، کہ اس سے خواہ مخواہ التباس پیدا ہوگا۔ ہر مفہوم کے لیے الگ لفظ ہونا چاہیے، سیاق و سباق کلام سے بے شبہہ التباس رفع ہو جاتا ہے، لیکن حتی الامکان اسکا موقع ہی کیوں آنے دیا جائے۔

(۶) اشتقاق و ترکیب میں اُس زبان کے قواعد کو ملحوظ رکھنا چنداں ضروری

لے مولوی وحید الدین تسلیم پانی پتی مرحوم کی "وضع اصطلاحاتِ ملیہ" غالباً ۱۹۲۲ء میں شائع ہوئی

اپنے موضوع پر بہترین و جامع ترین کتاب ہے۔

نہیں، جس سے اصطلاح آئی ہے، بلکہ اصل خیال اُردو کی ساخت 'عزز ادا' و صرفی استعمال کا رکھنا چاہیے۔

(۷) یہ سچ ہے کہ ہر جدید اصطلاح اس وقت نہیں نامانوس معلوم ہوگی، اور۔

کچھ عرصہ کے استعمال کے بعد جب ہم اسکے فوگر ہو جائیں گے، تو اسکی نامانوسیت جاتی رہیگی۔ بائیمہ، حتی الوسع ہم ایسے اصطلاحات تلاش کرنے چاہیے جو سبک، مانوس و سیرا تلفظ ہوں۔

(۸) ایک بڑی ضروری شے یہ ہے، کہ انگریزی اور دوسری علمی زبانوں

کی طرح مختلف اصنافِ اسما کے لیے مختلف "سابقہ" ((Prefix)) اور "لاحقہ" ((Suffix)) مقرر کر لیے جائیں۔

(الف) اسماءِ علوم کے لیے لاحقہ "یات" (یاے مشدود کے ساتھ) مثلاً

نفسیات (سائیکالوجی) ارضیات (جیالوجی) ممبیات (رفزکس) حیاتیات (بیا لوجی) وغیرہ۔

(ب) انگریزی سابقہ ((Auto)) اور ((Self)) کے مقابلہ میں سابقہ

"خود"۔ مثلاً خود اعتمادی، خود تاثری وغیرہ

(ج) انگریزی سابقہ ((ist)) کے مقابلہ میں صاحب فن کے لیے استعمال

ہوتا ہے، سابقہ "عالم" کہ خرمیں یاے نسبت لگا دینے سے بھی یہ منہوم ادا ہو جاتا ہے، مثلاً ((Psychologist)) کے لیے "عالم نفسیات"۔ بائنیاتی۔

(Psychicist) کے لیے "عالم طبیعیات" یا طبیعتی -  
 (د) انگریزی لائقہ (AI) کے مقابلہ میں جو کلمہ صفت ہے، لائقہ  
 "یانی" مثلاً (Intellectual) کے لیے "عقلی" (Emotional) کے لیے  
 "جذبی" (Volitional) کے لیے "ارادی" -

# فرہنگ اصطلاحات

فہرست ذیل میں متعدد الفاظ ایسے بھی ملیں گے جو اس کتاب میں استعمال

نہیں ہوئے ہیں، تاہم نسیات ہی سے متعلق ہیں۔

نمبر	انگریزی اصطلاح	اُردو اصطلاح	تصریح
۱	Abstract	(۱) مجرود (۲) منترع	
۲	Abstraction	(۱) تجرید (۲) انترع	کسی شے کے تصور کے وقت اسکے تشخصات کو حذف کر کے صرف اسکی کلی یا عمومی صورت ذہن میں رکھنا۔
۳	Abstract Ideas	(۱) افکار مجرودہ (۲) تصورات مجرودہ	یہی وہ افکار و تصورات جو عمل تجرید کی وساطت سے حاصل ہوتے ہیں۔ مثلاً زید، عمر، بکر، وغیرہ مادی و محسوس تصورات کی مدد سے ہم "انسان" مطلق کے تصور تک پہنچتے، تو یہ ایک تصور مجرد ہے۔
۴	Action	عمل۔ فعل	
۵	Afferent (nerve)	جو اعصاب یا تہیات، خارج سے درآور (مضام)	
۶	Afferent (current)	جو امداد یا مرکز عصب تک آئیں۔ درآور (تیج)	
۷	Adaptation	تطابق	

کسی شے کے تجربہ میں دائرہ آسنے پیشتر اسکا ایک دھندلا سا تصور پیدا ہوتا	ادراک	Apperception	۸
	(۱) ذہول	Amnesia	۹
	(۲) نیان		
	تعمیل	Analysis	۱۰
	غضب	Anger	۱۱
	فتور نطق	Aphasia	۱۲
وہ تغاضبات قدرت جو وقت اور ذوری ہو، مثلاً بھوک، پیاس، نیند۔	اشتها	Appetite	۱۳
وہ حالت جس میں، غذائے خارجی کے ٹھوک کرنے کی قابلیت خراب ہو جاتی ہے۔	نقصان حس	Anaesthesia	۱۴
	ناقد احساس	Anaesthetic	۱۵
کسی نتیجہ تک پہنچانے کے محسوسات کے تجربہ و استغناء کی وساطت سے پہنچنے کا اصول۔	(۱) استقرائے (۲) تجربے (۳) غیر ادنیٰ	A posteriori	۱۶
کسی نتیجہ تک پہنچانے کے محسوسات کے تجربہ و استغناء کی وساطت سے پہنچنے کا طریقہ۔	(۱) قیاساً (۲) عقلاً (۳) ادلیٰ	A priori	۱۷
دو یا زائد کیفیات ذہنی کے درمیان ایسا تعلق ہو جائے، کہ ایک کا وجود دوسرے کے مشابہ ہو۔	(۱) ایالات (۲) تلامذہ	Association	۱۸
	سامہ	Atom	۱۹

	توجہ	Attention	۲۰
ہمارے وہ انحال جو ہمارے ارادہ سے	فعل قسری	Automatic action	۲۱
ہمیشہ اور ہمارے شعور کی دسترس سے			
عموماً باہر ہوتے ہیں۔ مثلاً حرکت قلب،			
ترکاتِ احشاء، وغیرہ			
نظامِ عصبی مرکزی کے سالمات کا بظاہر	خود تہیجی	Auto-stimulation	۲۲
کسی اعصابِ حسیہ کی وساطت کے			
از خود متہیج ہو جانا (جیسا کہ بعض امراض			
دماغی، یا کبھی کبھی حالتِ خواب میں ہوتا ہے)			
ہماری قوتِ ارادی کا ایسا دوسرا	خود تاثری	Auto-suggestion	۲۳
پراثر ڈالنے کے خود اپنے نفس کو متاثر کرنا۔			
	نفرت	Aversion	۲۴
	شرائین (و اعدا شریان)	Blood vessels	۲۵
	دماغ	Brain	۲۶
	خلیہ	Cell	۲۷
	خلای	Cellular	۲۸
	مرکزی	Central	۲۹
چھوٹا دماغ (کمبو باٹ رسالہ بڑا	مخ	Cerebellum	۳۰
" " " " بڑا دماغ	مخ	Cerebrum	۳۱
	عمل بخفی	Central	۳۲
	تقسیم	Classification	۳۳
نفس کی وہ حالت جس میں انسان کو	ذوق	Cognition	۳۴

حصص اطلاع ہوتی ہے اور اس بنا طو  
انتباض یا ارادہ کی کوئی کیفیت اسپر  
طاری نہیں ہوتی۔ (دیکھو باب ۱)  
رسالہ ہذا

نمبر (۲۳) کی صفت	و قوفی	Cognitvie	۳۵
	تصور	Conception	۳۶
	طلب	Conation	۳۷
نمبر (۳۶) کی صفت	تصوری	Conceptual	۳۸
نفس کی وسیع ترین کیفیت جس کے تحت تمام کیفیات نفسی ہیں۔	شعور	Consciousness	۳۹
	۱- شعوری	Conscious	۴۰
	۲- شاعرہ		
	۱- متلازم	Concomitant	۴۱
	۲- متلزم		
ہر عصبی محرک یا توجہ جو خارج سے باطن یا باطن سے خارج کی طرف آئے۔	رد	Current	۴۲
	تسلل - دوام		۴۳
	استمرار		
	تقسیم - عمدہ	Deliberation	۴۴
	توہم	Delusion	۴۵
اساسی کا متاثر	تبعی - فرعی	Derived	۴۶
	امتیاز	Discrimination	۴۷

اختلال	Disorder	۴۸
میلان	Disposition	۴۹
افتراق (۱۰) کی ضد	Dissociation	۵۰
۱- انا-۲- ایگو	Ego	۵۱
۱- (اعصاب) نبر آورہ-۲- (توج) بر آور	Effort (activity)	۵۲
۱- (اعصاب) نبر آورہ-۲- (توج) بر آور	Effort (activity)	۵۲
۱- (اعصاب) نبر آورہ-۲- (توج) بر آور	Effort (activity)	۵۲
۱- (اعصاب) نبر آورہ-۲- (توج) بر آور	Egoistic feeling	۵۳
بسیط	Elementary	۵۴
جذبہ	Emotion	۵۵
جذبی (تقریر وغیرہ)	Emotional	۵۶
مغلوب (جذبہ) (نسب)		
تجربیت	Empiricism	۵۷
فلاسفہ کا وہ ذہب جو انسان کے ذرائع علم کو اسکے حواس ظاہری تک محدود رکھتا ہے۔		
ماحول	Environment	۵۸
علمیات	Epistemology	۵۹
دہ علم جس میں خود علم کی ماہیت اور اسکے حدود وغیرہ سے بحث کی جاتی ہے		
ارتقاء	Evolution	۶۰
ارتقائی	Evolutionary	۶۱
عالم ارتقاء	Evolutionist	۶۲
۱- اختیار	Experiment	۶۳
۲- تجربہ		
موجودات عالم میں سے کسی شے میں آزمائش و تجربہ کی غرض سے تغیرات کر کے اسکے اثرات کا مشاہدہ کرنا		

۱۔ منظر	} Expression	۶۴
۲۔ اثر		
خوف	Fear	۶۵
احساس	Feeling	۶۶
ریشہ	Fibre	۶۶
عقد	Ganigion	۶۸
تقسیم	Generalization	۶۹
اشارہ	Gesture	۷۰
غدد	Gland	۷۱
غم	Grief	۷۲
خیالی صوت کا انسان کو بگور کر شے موجود فی الخارج کے محسوس ہونا۔	حلیف Hallucination	۷۳
تذویم زمیت	Hypnotism	۷۴
۱۔ افکار	} Ideas	۷۵
۲۔ تشکلات		
۳۔ تصورات		
تفکر	Ideation	۷۶
فکری۔ تصوری۔ تمثیلی	Ideational	۷۷
کسی شے کا بطور وہ موجود ہوا سکے خلاف محسوس ہونا۔ مثلاً ایک معمولی درخت کو تائیگی میں جوت خیالی کرنا	التباس Illusion	۷۸

	تصویرِ شبیہ۔ مثال	Image	۷۹
	تخیل (۱)	Imagination	۸۰
	تخیل (۲)		
	بغلامِ تصور و فکر کے ایک ہی صورت کا وجود لازمی ہے۔ مثلاً دس ہزار کا عدد دیکھتے ہیں تو تصور و فکر دیکھ لاسکتے ہیں مگر یہی کوئی ذہنی تصویر نہیں قائم کر سکتے۔		
	تقلید۔ تقابلی۔ محاکمہ	Imitation	۸۱
	۱۔ ہیجان	Impulse	۸۲
	۲۔ تہج		
	ہیئت	Instinct	۸۳
	جہتی	Instinctive	۸۴
	جہتہ	Instinctively	۸۵
	۱۔ تیزی	Intensity	۸۶
	۲۔ قوت		
	ارتسام۔ اثر۔	Impression	۸۷
	تہج۔ ہیجان۔	Impulse	۸۸
	ذوق۔ دلکشی۔ غرض	Interest	۸۹
	ذہن۔ عقل۔	Intellect	۹۰
	خود اپنی اندرونی حالت کی طرف رجوع کر کے اپنے نفس کی کیفیات کا مطالعہ کرنا۔	Introspection	۹۱
	۱۔ برداشت	Intuition	۹۲
	۲۔ وجدان		

قوانین اتصالات	{ Laws of association	۹۳
تقریح باب میں گزر چکی	قارون مقارنت	Law of contiguity ۹۴
	قانون تضال	Law of contrast ۹۵
	قانون فعلیت	{ Law of direct action of Nervus System ۹۶
	نظامِ عصبی	
	۱- قانون تکرار	{ Law of Repetition ۹۶
	۲- قانون تود	
تقریح باب میں گزر چکی	قانونِ مماثلت	Law of similarity ۹۸
	حافظہ	Memory ۹۹
	۱- ذہنی	{ Mental ۱۰۰
	۲- نفسی	
	ذہنیتِ نفسیت	Mentality ۱۰۱
	۱- نفس	{ Mind ۱۰۲
	۲- ذہن	
	ذرہ	Molecule ۱۰۳
	حرک و اعیہ	Motive ۱۰۴
	عضلہ	Muscle ۱۰۵

حاحه عضلى	Muscular feeling	۱۰۶
نخاع مستطيل	Medulla oblongata	۱۰۷
اعصاب	Nerves	۱۰۸
مراكز عصبى	Nerve centres	۱۰۹
نظام عصبى	Nervous system	۱۱۰
مدرک	Object	۱۱۱
سوى الذات		
۱- خارجى	Objective	۱۱۲
۲- سوى الذاتى		
شاهد	Observation	۱۱۳
عصب البصرى	Optic Nerve	۱۱۴
آبى عضوى	Organic	۱۱۵
۱- ألم	Pain	۱۱۶
۲- انقباض		
۳- كرب		
بهيمت - جوش بهيجان	Passion	۱۱۷
ادراك	Perception	۱۱۹
محيطى	Peripheral	۱۲۰
نظام عصبى محيطى	Peripheral Nervous System	۱۲۱
شخصيت		
منظر	Phenomenon	۱۲۳

حظ۔ لذت۔ انبساط	Pleasure	۱۲۴
انبساط آور	Pleasurable	۱۲۵
اڑی۔ جیسی۔ جگانی	Physical	۱۲۶
عضویات	Physiology	۱۲۷
عضویاتی	Physiological	۱۲۸
عالم عضویات	Physiologist.	۱۲۹
لچک۔ قابلیتِ فطر	Plasticity	۱۳۰
احضار	Presentation	۱۳۱
علم حصولی	{ Presentation (knowledge.)	۱۳۲
کسی شخص میں ایسی دھاک یا عیب کا ہونا کہ دوسرے اُس سے خواہ مخواہ مرعوب یا متاثر ہوں۔	۱۔ سلطوت ۲۔ نفوذ	Prestige ۱۳۳
دماغ کو تھارے سے جوڑنے والا حصہ۔	جسر فرولیوس (پل دماغ)	Pons varolii ۱۳۴
	۱۔ نفسیات ۲۔ علم نفس	Psychology ۱۳۵
	نفسیاتی	Psychological ۱۳۶
	نفسی	Psychical ۱۳۷
	عالم نفسیات	Psychologist ۱۳۸
	طبعی نفسی	Psycho-physicla ۱۳۹

طبیعیات بمسبے	Psycho-physics	۱۴۰
رد عمل	Re-action	۱۴۱
احیاء تجدید	Revival	۱۴۲
لامت	Reproach	۱۴۳
احترام	Reverence	۱۴۴
انتقال ۲-۱- استنباط کلیات	Reasoning	۱۴۵
تذکر	Recollection	۱۴۶
فعل اضطراری وہ فعل جو غیر ارادی ہو مگر بہار ارادہ و شعور سے خارج نہ ہو۔ مثلاً تیز روشنی سے پلک جمع پک جانا، رفتہ چھپک ٹھنڈا وغیرہ	Reflex-ion	۱۴۷
تکرار۔ اعادہ	Repetition	۱۴۸
استقصاء	Representation	۱۴۹
علم حصولی	Representative	۱۵۰
حاسہ	Knowledge Sense	۱۵۱
ذات	Self	۱۵۲
حس	Sensation	۱۵۳
حسیت قابلیت حس	Sensibility	۱۵۴
وجدان	Sentiment	۱۵۵
وجدانی	Sentimental	۱۵۶
وجدانی مغلوب الوجدان	Sentimentalist	۱۵۷
شہوت۔ جذبہ جنسی	Sexual-Emotion	۱۵۸
اثر آفرینی	Suggestion	۱۵۹

اثر پذیری	Suggestibility	۱۶۰
مدرک - ذات	Subject	۱۶۱
ذاتی - داخلی	Subjective	۱۶۲
نخاع	Spinal-Cord	۱۶۳
ترکیب	Synthesis	۱۶۴
تحت اشعوری - نیم اشعوری	Sub-conscious	۱۶۵
تحت اشعور - شعور مخفی	Subconscious	۱۶۶
هیج	Stimulus	۱۶۶
لمسی	Tactile	۱۶۸
ذائقه	Taste	۱۶۹
دورنیالی	Telepathy	۱۶۰
رجحان	Tendency	۱۶۱
مذبه لطف - جذبہ نازک -	Tender-Emotion	۱۶۲
حقایق تجربی	Truths-Empirica	۱۶۳
حقایق عقلی	Truths-Rational	۱۶۴
۱- فاقد اشعور - ۲- غیر شاعر - ۳- لاشعوری -	Unconscious	۱۶۵
۱- فقدان اشعوری - ۲- لاشعوریت	Unconsciousness	۱۶۶
ارادہ	Varily	۱۶۷
احشاء	Visceral	۱۶۸
ارادہ	Volition	۱۶۹
فعل ارادی	Voluntary action	۱۷۰









