ڈاکٹر محمد رفیع الدین مرحوم

داعیۂ جبلّت اور داعیۂ نفس

انسان کا ظہور تاریخِ حیات کا ایک اور مہتم بالشان واقعہ تھا۔ کیونکہ اِس کے بعد سے زندگی ترقی کی ایک نئی شاہراہ پر گام زن ہوگئی۔ جو پچھلی شاہراہ سے بالکل مختلف تھی۔ ظہورِ انسان سے زندگی نے جبلّتوں کی مزاحمت پر فتح پالی۔ جس طرح قوانینِ طبیعی نے ارتقاتے زندگی میں مدد تو دی تھی لیکن اِس کے باوجود خود اِس کی آئندہ نشوونما میں حارج تھے۔ اسی طرح جبلّتوں نے بھی تسلسلِ حیات کو یقینی بنانے اور اپنی افزائش کی بدولت دماغ کی پیچیدگی بڑھانے کی وجہ سے اِس کے ارتقا میں مدد کی۔ اگرچہ وہ خود اس کی آئندہ ترقی میں مزاحم تھیں جبلّتیں بھی زندگی کی آزادی میں اسی طرح سدِّراہ تھیں جس طرح کبھی قوانینِ طبیعی تھے لیکن ظہورِ انسان کے ساتھ تعویقِ شعور نے جبلّتوں کی رکاوٹ کو اسی طرح دُور کر دیا تھا جس طرح اس نے ماضی میں قوانینِ طبیعی کی مزاحمت کو ختم کیا تھا۔ شعور اپنے باطنی حقائق کو ظاہر کرنے کے تمام حجابات ایک ایک کر کے دُور کر رہا تھا۔ اور اِس مرحلہ پر پہنچ کر اس نے اپنی زندگی کی دوسری بڑی کامیابی حاصل کی تھی۔ جس طرح ہم مادّے اور اُس کے قوانینِ طبیعی کو زندگی کی ادنیٰ شکل سمجھنے میں حق بجانب ہیں۔ اسی طرح ہم حیوان اور اِس کی جبلّتوں کو مادّے کی اعلیٰ شکل خیال کرنے میں حق بجانب ہیں۔ وہ مقررہ قوانینِ طبیعی جو مادّے کا خاصہ ہیں۔ حیوان میں محض سلوک کے مقررہ رجحانات کی ایک نئی قسم میں بدل جاتے ہیں۔ جنہیں ہم جبلّتیں کہتے ہیں۔

انسان میں زندگی نے جبلّتوں کی مزاحمت کو توڑ دیا ہے جس کا نتیجہ یہ ہوا ہے کہ انسان اپنی جبلّی خواہشات کی خود مخالفت کر سکتا ہے۔ حیوان بھی اپنی جبلّتوں کی مخالفت کر سکتا ہے لیکن اُس کی مخالفت رضاکارانہ نہیں ہوتی۔ وہاں ہمیشہ ایک جبلّت دوسری جبلّت کی مخالفت کر رہی ہوتی ہے۔ طاقتور جبلّت کمزور جبلّت کو شکست دیتی ہے لیکن جب انسان اپنی جبلّتوں کی مخالفت کرتا ہے تو اپنے آزادانہ اختیار سے کام لیتا ہے۔ وہ اپنے جبلّی ہیجانات کی اس طرح مخالفت کرتا ہے کہ اس مخالفت سے کسی دوسری جبلّت کو کسی طرح کی تسکین محسوس نہیں ہو رہی ہوتی۔ چنانچہ انسان اکثر جان بوجھ کر فاقہ کشی کرتا ہے بلکہ اپنے اختیار کردہ کسی

خاص طرزِ عمل کو ترک کرنے کی بجائے جان دینے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ انسان میں ہمیں آزاد شعور اور آزاد اختیار جبلّی ہیجانات کی مخالفت کرتے نظر آتے ہیں۔

حیوان قوانین طبیعی کی مخالفت کرنے کے قابل اس لیے ہو گیا تھا کہ اس نے داعیۂ جبلّی کو نشوونما دے لی تھی اور وہ اس کے ہاتھوں مجبور تھا۔ انسان میں بھی ضرور کوئی داعیہ ہو گا جس کی بدولت وہ جبلّتوں کی مزاحمت کا مقابلہ کر سکا ہے۔ ایک داعیہ ہی دوسرے داعیہ کو روک سکتا ہے۔ اور ایک ہیجان ہی دوسرے ہیجان کی مخالفت کر سکتا ہے۔ وہ داعیہ یا ہیجان کیا ہے جو ہر انسان کا خاص استحقاق ہے۔ فلسفی اب تک اِس بات پر قائم ہیں کہ وہ امتیازی صلاحیت جو انسان کو حیوان پر فوقیت دیتی ہے عقل ہے لیکن عقل داعیہ نہیں۔ اور نہ ہی یہ کوئی خواہش یا ہیجانِ عمل ہے۔ یہ ہمارے داعیات اور خواہشات کی خدمت گزار ہے۔ یہ اُن کی رہنمائی تو کر سکتی ہے لیکن ان پر حکمران نہیں ہو سکتی اور نہ ہی اُن کی مزاحمت کر سکتی ہے۔ کیونکہ یہ خود نہ داعیہ ہے نہ خواہش۔ انسان کا وہ خاص استحقاق جس کی بدولت وہ جب چاہے اپنی جبلّی خواہشات کی مزاحمت کر سکتا ہے۔ خود داعیہ شعور ہے۔ جسے افسوس ہے آج تک تمام فلسفی نظر انداز کرتے آئے ہیں۔ یہ وہ داعیہ ہے جسے شعور آزادی حاصل کرنے کے بعد ظاہر کرتا ہے جس طرح کہ اِس نے زندگی کی انسانی شکل میں کیا ہے۔ اِس داعیہ کا باعث وہ جذبۂ کشش ہے جو شعور کو شعور سے ہے۔ بالفاظ دگر جو انسانی شکل میں آزاد شعور اپنے ماخذ یعنی شعورِ کائنات کے لیے محسوس کرتا ہے اِس داعیہ کی اصل شکل نصب العین کی محبّت ہے۔

داعیۂ شعور یا داعیۂ خود شعوری یا بالفاظِ دگر داعیۂ نفس داعیۂ جبلّت سے اتنا ہی مختلف ہے جتنا داعیۂ جبلّت داعیۂ مادہ سے۔ جس طرح داعیۂ جبلّت داعیہ مادّہ سے اعلیٰ تر ہے۔ اسی طرح داعیۂ شعور داعیۂ جبلّت سے اعلیٰ تر ہے۔ جس طرح داعیہ جبلّت کو اپنی تسکین کے لیے مادّے کی مخالفت کرنے، اس پر تسلط ہونے اور حکم چلانے کی ضرورت ہے۔ اِسی طرح داعیۂ شعور کو محض اپنی تسکین کی خاطر جبلتوں کی مخالفت کرنے ان پر تسلط ہونے اور حکم چلانے کی ضرورت ہے۔ دونوں صورتوں میں جو داعیہ اعلیٰ تر اور بعد کا نشوونما یافتہ ہے۔ وہ اپنے سے ادنیٰ اور بعد میں نشوونما پانے والا داعیہ پر حکم چلاتا ہے۔ سب سے آخر میں نشوونما پانے والا داعیہ یعنی داعیہ شعور اہم ترین اور قوی ترین ہے۔ اور اپنی تسکین کی خاطر مادّے اور جبلّت دونوں پر حکمران ہونے کا میلان رکھتا ہے۔

اب ہم اِس قابل ہو گئے ہیں کہ ارتقا کے تین امتیازی مدارج اور اس کے ساتھ ہر درجے میں زندگی کی مخصوص

کامیابیوں کو حسبِ ذیل طور پر شمار کر سکیں۔

(۱) مرحلہ مادّی جب داعیۂ مادّی یا قوانینِ طبعی نے نشوونما پائی۔

(۲) مرحلۂ حیوانی جب داعیۂ حیوانی یا جبلّتوں نے نشوونما پائی۔

(۳) مرحلہ انسانی جب کہ داعیۂ شعور آزادانہ نشوونما پا رہا ہے۔

داعیہ مادّی اور داعیہ حیوانی محض وہ صورتیں ہیں جو داعیۂ شعور نے اپنی نمود کے مختلف مراحل پر ظاہر کیں۔ داعیۂ شعور نے ارتقا کے مرحلہ انسانی پر پہنچ کر پہلی بار آزادی حاصل کی ہے۔ اور اپنا ادراک کیا ہے۔ زندگی پہلے مرحلے کی نسبت دوسرے مرحلے میں زیادہ آزاد ہے۔ اور دوسرے مرحلے کی نسبت تیسرے مرحلے میں زیادہ آزاد۔ اس وقت ارتقا کا تیسرا مرحلہ جاری ہے۔ اور اس مرحلے پر زندگی داعیہ شعور کی بیش از بیش نمود سے ارتقا کرے گی جس طرح اس نے مرحلہ حیوانی پر داعیۂ جبلت کی بیش از بیش نمود سے ایمیبا (متحولہ) سے ارتقا کیا ہے۔

جبلّتوں کا ارتقا شعور کی بدولت ہُوا ہے۔ اور ان کا مقصد فرد کی زندگی و نسل کا تسلسل ہے اس لیے داعیۂ شعور فطری طور پر داعیۂ جبلّت کا مخالف نہیں ہو سکتا۔ یہ جبلّتوں کی مخالفت اُسی وقت کرتا ہے جب ایسا کرنا خود اس کی تسکین کے لیے ضروری ہو۔ لیکن اکثر اوقات یہ دیکھتا ہے کہ خود اپنی تسکین کی خاطر جبلّتوں کی مخالفت کرنے کی بجائے ان کی اعانت کرنا ضروری ہے۔ داعیۂ شعور کی مسلسل تسکین کے لیے بالعموم جبلّتوں کی مناسب تسکین ضروری ہے۔ کیونکہ ان کی مدد کے بغیر اُس حیوان (انسان) کی ذات کا تحفّظ اور نسل کا بقا ممکن نہیں جس میں آزاد شعور نے اپنا ظہور کیا ہے۔ جب کبھی داعیہ جبلّت کی ضروری اور طبعی تسکین کو خطرہ لاحق ہوتا ہے تو داعیہ شعور خود اپنی خاطر اس کے مسائل کی طرف توجہ مبذول کرتا ہے۔ جبلّتیں داعیۂ شعور کے لیے ذرائع تسکین ہیں۔ اور بطور ذرائع ہی ان کی تسکین کرنی چاہیے۔ بطور مقاصد بالذات کے نہیں۔ اگر وہ مقصد بالذات بن جائیں تو انہیں ضرورت سے زیادہ تسکین مل جاتی ہے جس سے ان کا اصل مقصد فوت ہو جاتا ہے اور پھر وہ داعیۂ شعور سے اُلجھتی ہیں۔ وہ اسی وقت تک حدِ اعتدال پر ہوتی ہیں جب تک کہ وہ داعیۂ شعور سے مزاحم نہیں ہوتیں۔ بلکہ تحفظِ ذات اور تحفّظِ نسل میں مدد دیتی ہیں۔

جبلّتیں ایک اور مفید کام سر انجام دیتی ہیں۔ وہ شعور کے راستے میں بالواسطہ مزاحم ہو کر اور اسے جدّوجہد کی رغبت دلا کر ارتقا میں مدد دیتی ہیں۔ وہ اُن مادّی حدود کی یادگار ہیں جنہیں بلاشبہ شعور نے ایک مرحلہ پر

طے کر لیا تھا۔ لیکن جو ابھی تک اسی سے چمٹی ہوئی ہیں۔ اور اس کی آزادی میں مخل ہو رہی ہیں۔ زندگی کے اپنی قدیم شکل یعنی مادّے سے ترقی کر چکنے کے بعد بھی مادّہ دو طرح سے اس کی خدمت کرتا رہا۔ اوّلاً اس نے زندگی کو قائم رکھا، اور اس کے تسلسل وارتقا کو ممکن بنایا۔ ثانیاً اس نے زندگی کی مزاحمت کر کے اسے اپنی نمود اور ترقی کرنے کے قابل بنایا اور اس طرح اسے جدوجہد پر اُکسایا۔ اب جب کہ زندگی انسان میں جبلتوں سے آگے نکل چکی ہے، یہ جبلّتیں ابھی تک انسان کو چمٹی ہوئی ہیں۔ اور دو طرح سے زندگی کی بیش بہا خدمت انجام دے رہی ہیں۔ اوّلاً یہ زندگی کو قائم رکھتی اور اس کی نشوونما کو ممکن بناتی ہیں۔ ثانیاً وہ زندگی کو مزاحمت سے جدوجہد کی رغبت دلا کر نمود وارتقا کے قابل بناتی ہیں۔

نفسیات داں انسان کے تمام افعال کا باعث جبلّتوں کو قرار دیتے ہیں لیکن ان کی رائے سے اتفاق کرنا بہت دشوار ہے۔ ہم جانتے ہیں کہ انسان کی تمام جبلّتیں اس کے آبائے حیوانی کا ورثہ ہیں۔ اور حیوان و انسان میں جبلّتوں کی نوعیت اور اُن کے وظائف بہر حال یکساں ہونے چاہییں۔ حیوان میں جبلّتیں محض مقررہ اور ناقابلِ تغیّر رجحانات ہیں جو داخلی یا خارجی محرکات سے اِس طرح متاثر ہوتے ہیں کہ فرد کی ذات کے تحفّظ اور نسل کے بقا و دوام کا نتیجہ پیدا ہو جاتے۔ انسان میں بھی جبلّتیں وہی تحفّظِ ذات اور بقائے نسل کا اہتمام کرتی ہیں۔ انسان اپنے آبائے حیوانی سے نہ صرف جبلّتیں بلکہ ان کے وظائف بھی ورثہ میں حاصل کرتا ہے۔ انسان کی اعلیٰ تر سرگرمیاں جو نصب العین کی محبت یا جمالی اور اخلاقی خواہشات سے معرضِ وجود میں آتی ہیں، ان جبلّتوں کی وجہ سے نہیں۔ وہ محض داعیہ شعور کی مرہونِ منت ہیں۔ اِس بات کی ہرگز توقع نہیں کی جا سکتی کہ جبلّتیں انسان میں اپنی خاصیت بدلے بغیر لکایک ایسے وظائف سرانجام دینے کے قابل ہو جائیں جو اُن کے فطری وظائف سے اعلیٰ تر ہوں۔ لیکن یقیناً انسان میں ان جبلّتوں کی مناسبت نہیں بدلی کیونکہ میکڈوگل کے نزدیک تعریفِ جبلّت جو حیوان اور انسان دونوں پر یکساں قابلِ اطلاق ہے، یہ ہے "ایک متوارث فطری نفسی طبعی حالت جو اپنے مالک کو ایک خاص قسم کی اشیاء کا ادراک کرنے، ان کی طرف توجہ دینے، اور کسی ایسی شئے کے ادراک پر ایک مخصوص کیفیت کا جذباتی جوش محسوس کرنے اور اس کے متعلق ایک خاص طریقے سے کوئی فعل کرنے یا کم ازکم اِس قسم کے فعل کے ہیجان کا تجربہ کرنے پر آمادہ کرتی ہے۔

اِسی طرح ہمیں یہ خیال بھی ترک کر دینا چاہیے کہ ہماری اعلیٰ تر سرگرمیوں کا سرچشمہ عقل ہے یا عقل ان جبلّی خواہشات پر کوئی جادو کرتی ہے۔ اور انہیں اعلیٰ تر قسم کی خواہشات میں تبدیل کر دیتی ہے۔

عقل خواہش نہیں اور نہ ہی یہ جبلّی خواہشات میں خود بخود ترمیم کر سکتی ہے۔ یہ ہماری خواہشات کو بدل سکتی ہے نہ بدلتی ہے۔ یہ صرف اُن کی تسکین میں مدد دیتی ہے۔ یہ اس بات کا کھوج لگاتی ہے کہ ہمارے ہیجانات کہاں ایک دوسرے سے متصادم ہوتے ہیں۔ اور ہمیں اِس تصادم سے اس طرح بچنے میں مدد دیتی ہے کہ سب سے زیادہ طاقت ور ہیجانات کا غلبہ ممکن ہو جائے جب کبھی کسی ایک ہیجان میں عقل کی مدد سے ترمیم کی جاتی ہے تو درحقیقت وہ ترمیم کسی اور ہیجان کی بدولت ہوتی ہے۔ دراصل یہ ہمارا داعیۂ شعور ہے جو ہماری جبلّی خواہشات میں ترمیم کرتا اور ان کی تسکین کے ذرائع اور حدود مقرر کرتا ہے۔ عقل داعیۂ شعور کے لیے مشعلِ راہ بنتی ہے۔ یہ اس کی رہنمائی کرتی ہے اور اسے اِس قابل بناتی ہے کہ وہ اپنی تسکین کا بہترین راستہ منتخب کر سکے۔ ہمارے تمام افعال ہمارے ہیجانات کے نتائج ہیں۔ عقل ہر ہیجان کی یکساں طور پر خدمت کرتی ہے۔ اور کسی میں بلاواسطہ کوئی تبدیلی پیدا نہیں کرتی۔ ہم ہمیشہ اُس ہیجان کی ترتیب کرتے ہیں جو سب سے زیادہ قوی ہے اور بیک وقت تمام دوسرے ہیجانات پر مکمل اقتدار چاہتا ہے۔ ہمارا قوی ترین ہیجان آخری طور پر نصب العین کا ہیجان ہے۔ اِس کا سرچشمہ داعیۂ شعور ہے نہ کہ داعیۂ جبلّی۔ درحقیقت یہ جبلّی خواہشات پر اختیار رکھتا اور ان میں ترمیم کرتا ہے۔ بعض اوقات یہ صحیح ہوتا ہے اور بعض اوقات غلط۔ جب یہ غلط ہوتا ہے تو اس کی آزادانہ اور مسلسل نمود نہیں ہو سکتی۔ لیکن جب یہ صحیح ہوتا ہے تو اس کی نمود خوشگوار، بلامزاحمت اور آزادانہ ہوتی ہے۔ اگر یہ ہیجان صحیح ہو تو ہمارا استدلال بھی صحیح ہو گا۔ لیکن اگر یہ غلط ہو تو ہمارا استدلال بھی غلط ہو گا۔ آئندہ ارتقا کا دارومدار اِس ہیجان کی آزادانہ اور مسلسل نمود پر ہے۔ بدقسمتی سے آج تک نفسیات دانوں نے اِس ہیجان کو یا تو نظر انداز کر دیا ہے یا غلط سمجھا ہے۔ یہی نظر اندازی اور غلط فہمی ہمارے تمام علومِ عمرانی میں موجودہ انتشار کا باعث اور نسلِ انسانی کے بیشتر مصائب کا سبب ہے۔

اگرچہ شعور کے افعال جبلّتوں کے افعال سے جداگانہ ہیں لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ جبلّتیں بعض رجحانات کی ترجمان ہیں جو شعور کے اوصاف میں مضمر ہیں۔ جبلّتوں نے اِس لیے معنوی اور عددی ترقی کی کہ شعور اپنی نمود کرنا چاہتا تھا۔ تاہم وہ آزاد رجحانات نہیں ہیں۔ اور اس لیے وہ داعیۂ شعور سے بآسانی الگ کیے جا سکتے ہیں جس کا خاصہ بلامزاحمت اور آزادانہ فعل ہے۔ شعور کے افعال جو صرف انسان کا خاصہ ہیں۔ صرف اپنی خاطر ہیں، جسم کی خاطر نہیں۔ ہاں بعض اوقات شعور تک پہنچنے کے ذرائع ضرور ہیں۔ داعیۂ شعور حیوان میں سرے سے غائب نہیں۔ بلکہ وہ اس میں خوابیدہ اور نیم شعوری طور پر پوری قوت سے موجود ہے۔ لیکن

دماغ یا اُس کے آلۂ شعور کے غیر ترقی یافتہ ہونے کی وجہ سے انتہائی دبا ہُوا ہے، اس کی نمود نا قابلِ ذکر ہوتی ہے۔ چنانچہ حیوان کا تمام تر رویّہ اس کے متعیّنہ رجحانات یعنی جبلّتوں کے زیرِ تسلط ہوتا ہے۔

اگر داعیہ شعور کی نعوتیں ادنیٰ ترین حیوان میں بھی نیم شعوری طور پر موجود نہ ہوتیں۔ تو حیوان کی جد و جہد سے عصبی نظام یا دماغ کی کوئی نئی ترقی ظہور میں نہ آتی اور نہ جبلّتوں کی صورت میں کوئی نیا رجحان معرضِ وجود میں نہ آتا۔ حیوان کے اندر ارتقا کے دوران میں نئے رجحانات اسی لیے پیدا ہوتے رہے کہ داعیہ شعور اپنی نمود پر مسلسل زور دیتا رہا۔ جبلّتوں کو ترقی دیئے بغیر شعور نہ تو اپنی ترقی جاری رکھ سکتا تھا۔ اور نہ ہی اپنی آزادی حاصل کر سکتا تھا۔ جبلّتیں اس طرح معرضِ وجود میں آئیں کہ مادّے کی رکاوٹ نے ایک طرح سے آزادیٔ شعور میں سے اپنا حصّہ پیشگی وصول کر لیا۔ اور شعور میں مضمر رجحانات حیوان کے دماغ میں پیوست ہو کر متعیّن ہو گئے اور قوتِ محرکۂ حیات کی بدولت مرورِ ایام سے جڑ پکڑ گئے۔ یُوں سمجھیے کہ شعور نے اپنا رستہ بنانے کے لیے اپنی آزادی کا ایک حصّہ قربان کر دیا۔ ارتقا کے ساتھ ساتھ جبلّتوں کے بتدریج اضافے نے دماغ کو منظم کیا اُسے ترقی دی، اور اس طرح اسے آزاد ہونے کے قابل بنا دیا۔ جب تک دماغ اپنے تمام فطری رجحانات کو آشکارا ہونے کی اجازت نہ دیتا۔ شعور آزاد نہیں ہو سکتا تھا۔ شعور اُسی وقت آزاد ہو سکتا تھا۔ جب کہ وہ مجموعی طور پر اپنا فعل آزادانہ انجام دے سکتا۔ یعنی جب دماغ کی ترقی اُسے اِس طرح کام کرنے کے قابل بنا سکتی۔

لیکن شعور جبلّتوں کا ماحصل نہیں اور نہ ہی یہ دماغ اور اُس کے فعل کے برابر ہے۔ جبلّتوں کو باہم جمع کرنا ناممکن ہے۔ کیونکہ ہر جبلّت کا اپنا آزاد داعیہ اور مقصد ہے۔ اور ہر ایک کسی مخصوص حالت یا محرک سے متاثر ہوتی ہے۔ ہر جبلّت کی سرگرمیاں ضرورتِ جسم یعنی عضویہ کی زندگی سے متعیّن ہوتی ہیں۔ جب کوئی جبلی ہیجان پیدا ہوتا ہے تو اس کی مکمل تسکین ہو سکتی ہے۔ جبلی ہیجان کا ہر فعل ایک نقطہ یعنی نقطہ سیری تک پہنچ جاتا ہے۔ جہاں سے آگے تسلسل قائم نہیں رہ سکتا۔ جبلت اپنی نمود ایک از خود فعل کی صورت میں کرتی ہے۔ لیکن شعور اپنی نمود آزادانہ فعل کی صورت میں کرتا ہے۔

شعور اس لیے بھی جبلّتوں کا ماحصل نہیں کہ وہ ان سب کی مخالفت کر سکتا، ان پر حکم چلا سکتا اور ان کی تسکین کی حدود متعین کر سکتا ہے۔ داعیہ شعور کی تسکین بذاتِ خود ایک مقصد ہے۔ لیکن داعیۂ جبلّت کی تسکین کا مقصد تحفظ زندگی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ وہ انسانی دماغ میں ہر جبلّت کا ایک حصّہ ہے جو اُس جبلّت کے لیے عضویاتی میکانیت کا کام دیتا ہے۔ لیکن اگرچہ ان تمام دماغی حصوں کا مجموعہ انسانی دماغ ہے

لیکن تمام جبلّتوں کا ماحصل انسانی شعور نہیں۔

کارٹی زن فلسفی ہمیں لاکھ کہے لیکن شعور اور دماغ میں کوئی متوازیت نہیں۔ دوسری شخصیت، نیم شعوری ذہن اور حافظہ محض ذہنی کیفیات ہیں، جنہیں مفروضہ متوازیت کی بنا پر ثابت نہیں کیا جا سکتا۔ شعور کو ایک ندی یا رَو کی طرح سمجھنا چاہیے اور دماغ کو وہ دہانہ جس میں سے وہ ندی گزرتی ہے۔ اگرچہ رو اور دہانے کا باہمی تعلق نہایت گہرا ہے لیکن ہم دہانے کو رَو نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ اگر دہانہ کافی کشادہ نہ ہو تو رَو میں رکاوٹ پڑ جانا لازمی امر ہے۔ اگر دماغ کو ذرا سی ضرب بھی لگ جائے تو نفس اور شعور کا کام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اس کی وجہ یہ نہیں کہ شعور دماغ کا مترادف ہے، بلکہ اس لیے کہ رَو پوری طرح بہ نہیں سکتی۔ رَو کی تندی و تیزی میں فرق آ جانا اس لیے ہے کہ اس کا دہانہ تنگ تر ہو گیا ہے۔ ایک نحیف العقل یا ابلہ اپنے داعیۂ شعور کی پوری طرح نمود نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اُس کے دماغ کی حالت غیر ترقی یافتہ ہوتی ہے۔ شعور اُسی طرح دماغ کے مترادف نہیں جس طرح ندی اُس دہانے کے مترادف نہیں ہوتی جس میں سے وہ گزرتی ہے۔ ندی کے مافیہ دہانے سے آزاد ہیں۔ دہانہ انہیں صرف گزر جانے دیتا ہے۔ اصل اِس معاملے میں ندی جو شعور ہے، دہانے یعنی دماغ سے نہ صرف آزاد ہے بلکہ یہ دہانہ خود ندی کا مرہونِ منّت ہے۔ ندی نے ایک مخرج بنانے کے لیے بتدریج اور مسلسل کوشش کی یہاں تک کہ دہانہ ندی کے گزرنے کے قابل ہو گیا۔ یہی طریقۂ عمل ہے جو ارتقائے انواع کہلاتا ہے۔ اسی طریقے سے حیوانی دماغ ترقی کرتا رہا۔ یہاں تک کہ شعور نے اس کے لیے ایک مکمل رستہ بنا لیا۔ جسے ہم انسانی دماغ کہتے ہیں۔

چونکہ تمام جبلّتیں شعور سے نکلی ہیں، اور جبلّتوں سے متعلق رجحانات شعور کے رجحانات سے مشابہ ہیں اس لیے بہت سے نفسیات داں اور فلسفی اس غلطی میں مبتلا ہو گئے ہیں کہ وہ ایک یا دو یا ساری جبلّتوں کو انسانی زندگی کا داعیہ سمجھیں۔ مارکس جبلّتِ غذا کو محرکِ حیات سمجھتا ہے۔ فرائڈ کے نزدیک جبلّتِ جنس اور ایڈلر کے نزدیک جبلّتِ خود ادعائی تمام انسانی سرگرمیوں کا باعث ہے۔ میکڈوگل کا نظریہ یہ ہے کہ تمام جبلّتیں باہم مل کر انسانی زندگی کا داعیہ بنتی ہیں۔ لیکن فطرتِ انسانی کے حقائق اِس بات کو اچھی طرح واضح کر دیتے ہیں کہ جبلّتوں کا داعیۂ زندگی ہونا تو درکنار وہ خود داعیۂ زندگی جو داعیہ شعور ہے، کے تحت اور زیرِ فرمان ہیں۔ الحاصل اس کتاب میں پیش کردہ نظریے کی رُو سے انسان کے بہت سے افعال ایسے ہیں ــــ اور یہ افعال انتہائی اہم ہیں ــــ جو ہمارے نفسی طبعی میلانات کی وجہ سے نہیں بلکہ جو براہِ راست داعیۂ شعور کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں اور یہ داعیۂ شعور

انسان کا ایک خصوصی استحقاق ہے۔ یہ نفسی طبعی میلانات خارجی حالات یا محرّکات سے خود بخود اثر پذیر ہوتے ہیں لیکن داعیہ خود شعوری جو داعیۂ نصب العین کی شکل اختیار کر لیتا ہے، اس قدر زبردست ہوتا ہے کہ وہ اس اثر پر پوری طرح قابو پا سکتا ہے۔ یہ جبلّت کی دماغی میکانیت کے فعل کو روک سکتا یا کم کر سکتا ہے۔ اور اپنی تسکین کی خاطر نفسی طبعی آب گزریں اس کے بہاؤ کو روک یا محدود کر سکتا ہے۔ دماغ کے اندر اس داعیہ کے منطابق کوئی عضویاتی میکانیت واقع نہیں۔ اور اگر اس میں کوئی عضویاتی آلہ ہے بھی، تو یہ انسانی دماغ بحیثیتِ مجموعی ہے جس نے خود اسی داعیہ کے زور کرنے سے ارتقاء کیا ہے۔ یہ داعیہ ارتقا کے مرحلۂ حیوانی پر ہمیشہ برسرِ عام آنے کی کوشش کرتا رہا ہے۔

جبلّتوں نے جس سمت میں اور جس تعداد میں بھی ترقی کی اُن کا مرکز ایک ہی مقصد تھا۔ اور وہ مقصد فرد کی زندگی کا تحفظ اور نوع کی نسل کی بقا تھا۔ چنانچہ بالآخر جبلّتیں عضویہ کو اس طرح تیار کرتی ہیں کہ وہ ناموافق اشیا کو یا تو دُور کرے یا ان سے دُور ہو جائے۔ اور موافق اشیاء کی طرف کھنچے یا انہیں اپنی طرف کھینچے۔ چنانچہ تمام جبلّتیں (اور اس غرض کے لیے ہم اس اصطلاح کو اتنے وسیع معنی پہنا سکتے ہیں کہ اس میں مکڈوگل کے تعریف کردہ واقعی رجحانات بھی آجائیں) دو بڑی شاخوں میں تقسیم کی جا سکتی ہیں۔

اوّلاً، وہ جبلّتیں جو حیوان کو ناموافق چیزوں سے دُور رہنے یا انہیں دُور کرنے کی ترغیب دیتی ہیں۔ مثلاً فرار اور روپوشی کی جبلّت جس کے ساتھ جذبۂ خوف ہوتا ہے۔ اور جبلّت دفع جس کے ہمراہ جذبۂ نفرت ہوتا ہے۔ اور جبلّت نزاع پسندی جس میں جذبۂ غصّہ کار فرما ہوتا ہے۔ ان جبلتوں کو دفعی جبلّتیں کہا جا سکتا ہے۔

ثانیاً وہ جبلّتیں اور دافعی رجحانات جو حیوان کو موافق اشیاء کی طرف مائل ہونے یا انہیں اپنی طرف مائل کرنے کا باعث بنتے ہیں۔ جبلتوں میں سے جبلّت آبائی، جبلّتِ صحبت پسندی، جبلّت جنسی، جبلّتِ تجسّس، جبلّتِ غذا، جبلّتِ خود ادعائی اور جبلّتِ اہانتِ نفس قابلِ ذکر ہیں۔ اور داخلی رجحانات میں سے تعمیر، حصول، ہمدردی، ہمدردانہ استقرا، اثر آفرینی، اثر پذیری اور تقلید کا نام لیا جا سکتا ہے۔ ان جبلتوں اور داخلی رجحانات کو جذبی جبلّتیں کہا جا سکتا ہے۔

کھیل شعور کی بہ حیثیت مجموعی ایک مصنوعی سرگرمی ہے۔ اور اس لیے اس میں دفع و جذب دونوں شامل ہیں۔ اس میں حیوان کی تمام جبلّتیں خواہ وہ دفعی ہوں یا جذبی استعمال ہوتی ہیں۔ اگر ہم یہ مان لیں

کہ حیوان میں کسی ایسے رُجحان کا ظہور نہیں ہو سکتا تھا جو شعور میں مضمر نہ تھا، اور یہ کہ جبلّتیں شعور کے اندر محض وہ رجحانات ہیں جو مادّے یعنی عضویہ کے دماغ سے وابستہ ہو گئے۔ تا کہ وہ عضویہ کو تحفظِ ذات اور بقائے نسل کی خاطر از خود کام کرنے پر تیار کر سکیں، تو یہ ظاہر ہو جاتا ہے کہ شعور کا اصل فریضہ یا اس کا مرکزی رجحان محبت ہونا چاہیے جس میں بلا شبہ نفرت بھی شامل ہے۔ نفرت محبت سے الگ یا اس کے خلاف کوئی رجحان نہیں۔ یہ ایک اندازِ نظر ہے جو محبّت سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ محض محبت کا ردِ عمل ہے اور اپنے محرک یعنی محبت کے ماتحت ہوتا ہے۔ کوئی شخص بھی کسی ایک سے نفرت کیے بغیر کسی دوسرے سے خود محبت کے مفاد کی خاطر محبت نہیں کر سکتا۔ چنانچہ نفرت محبت کا تکمیلی جُز ہے۔ یہ محبت کا ایک قدرتی ناگزیر تتمہ ہے۔ چونکہ وہ جبلّتیں جن کے ذریعے شعور مرحلہ حیوانی پر اپنی نمود کرتا ہے دو قسموں میں تبدیل ہو جاتی ہیں۔ یعنی جبلّت ہائے دفع اور جبلّت ہائے جذب۔ لہٰذا دفع و جذب شعور کی بنیادی صفات ہیں۔ اِس بات کی آسانی سے توقع کی جا سکتی ہے کہ جونہی شعور آزاد ہو گیا (جیسا کہ انسان کے معاملے میں ہو چکا ہے) تو وہ دفع و جذب کے انہی رجحانات کو اپنی فطرت کی خصوصیات کے طور پر ظاہر کرے گا۔ جیسا کہ وہ فی الواقعہ کر رہا ہے۔ فطرتِ انسانی کے اندر دفع و جذب آزاد شعور کی دو بنیادی خصوصیات ہیں۔ جس طرح مقیّد شعور جبلّتوں کی صورت میں ہر اُس چیز سے متنفر تھا جو حیاتِ عضویہ کی مخالف تھی۔ اور ہر اُس چیز کی طرف مائل تھا جو حیاتِ عضویہ کے موافق تھی۔ اسی طرح انسان میں آزاد شعور نصب العین اور اس کے موافق ہر شے کی طرف مائل ہے۔ اور ہر اُس شے سے متنفّر ہے جو اس نصب العین کے مخالف ہے۔ اُن تمام رُجحانات نے جنہیں شعور نے جبلّتوں کی صورت میں ظاہر کیا تھا، آزاد شعور میں نیا جنم لیا ہے۔ یا آزادی حاصل کی ہے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ جب کوئی شخص کسی نصب العین سے محبت کرتا ہے تو ایسے مواقع بھی آجاتے ہیں جب وہ اس نصب العین کی محبت کے واحد اثر کے ماتحت ناراض ہونے، خوف کھانے، مایوس ہونے، نازک حسّیات رکھنے، متجسّس ہونے، خود ادّعائی اور اہانتِ نفس کرنے وغیرہ میں حق بجانب محسوس کرتا ہے۔ وہ اپنے نصب العین کی خدمت میں تعمیر، حصول، تقلید، ہمدردی اور وہ تمام دوسرے افعال کرتا ہے جو جبلّی رجحانات سے مجبور ہو کر کیے جاتے ہیں۔ لیکن ذاتی طور پر چونکہ شعور انسان میں آزاد ہو جاتا ہے اس لیے یہ حیوان میں جبلّتوں کی صورت میں ظاہر کردہ رجحانات سے کہیں زیادہ رجحانات انسان میں ظاہر کرتا ہے۔ یہ صرف

انہی چند رجحانات کی نمود پر اکتفا نہیں کرتا جو حیوان کی تحفظِ زندگی اور بقائے نسل کے لیے ضروری تھے، بلکہ انسان میں اپنی فطرت کے تمام رجحانات کو آشکارا کر دیتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ حیوان کی نسبت خارجی واقعات کے خلاف انسان کا جذباتی ردِّ عمل مختلف پیچیدہ اور بہت شدید ہوتا ہے۔ جبلّتوں کے دائرۂ عمل میں جو محبت اور نفرت ہوتی ہے وہ پابند محبت اور پابند نفرت ہوتی ہے۔ اور اُن کا مقصد محض منصوبہ کی نگہداشت اور نشوونما ہے۔ لیکن شعور کی محبت و نفرت کا آزاد محبت اور آزاد نفرت ہونا ضروری ہے جو ارادی انتخاب کا نتیجہ ہے۔ اور اس کا مقصد خود شعور کی نگہداشت اور نشوونما ہونا چاہیے۔

محبت اپنا اظہار اس طرح کرتی ہے۔ گویا وہ شعور کا اصل رجحان یا اُس کا مرکزی وصف ہو۔ اور یہ اظہار صرف انسانی اور حیوانی مرحلے پر ہی نہیں بلکہ مادّی مرحلے پر بھی ہوتا ہے۔ حیوانی جبلّتوں کی طرح قوانینِ مادّہ بھی دو قسموں میں تقسیم کیے جا سکتے ہیں۔ یعنی قوانینِ جذب و قوانینِ دفع۔ حیوان کی جذب و دفع کی قوتیں یعنی جبلّتیں مادّے کی جذب و دفع کی قوتوں سے مشابہ ہیں جو قوانینِ طبیعی کی شکل اختیار کر لیتی ہیں۔

اب ہم داعیۂ شعور کی فطرت کا جائزہ لیتے ہیں۔

یہ امر کہ انسان ایک خود شعور حیوان ہے، اُس میں اور ادنیٰ حیوان میں ایک بہت بڑا فرق پیدا کر دیتا ہے۔ جونہی کہ شعور خود آگاہ ہو جاتا ہے اسے اپنی ناکامی کا پتا چل جاتا ہے۔ اُسے کسی ایسی شے کی خبر مل جاتی ہے جسے اُس نے کھو دیا ہو۔ وہ ایک غیر معلوم شے کے لیے ایک زبردست کشش محسوس کرتا ہے۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ اُس نے کوئی ایسی شے گم کر دی ہے جو خود اس کا ایک حصّہ تھی۔ چنانچہ وہ اُس گم شدہ حصّے کو حاصل کر کے اپنی تکمیل کرنا، اپنے آپ کو دوبارہ پا لینا اور اپنے آپ میں آنا چاہتا ہے۔ وہ اِس کے بغیر تنہا اور نامکمل محسوس کرتا ہے۔ اور چنانچہ فوراً اس کی تلاش میں لگ جاتا ہے۔ اسے واقعی طور پر اِس بات کا یقین ہوتا ہے کہ اس کی مطلوبہ شے عظیم، حسین اور ہر قسم کی محبت و قربانی کے شایاں ہے۔ لیکن اس کے باوجود اُسے کچھ پتا نہیں ہوتا کہ وہ دراصل ہے کیا؟ چنانچہ وہ کبھی ایک شے کو اور کبھی دوسری کو اپنی گم شدہ متاع سمجھتا ہے، اور اکثر اس بات کا احساس کرتا ہے کہ اُسے غلط فہمی ہوتی ہے۔ ہر بار جب وہ کسی شے کو غلطی سے اپنی مطلوبہ

شئے سمجھ لیتا ہے تو اپنی تمام محبت و نیازمندی اُس پر نثار کر دیتا ہے۔ اور جب تک غلطی کا پتا نہیں چل جاتا، اسی حال پر قائم رہتا ہے۔ جب غلطی کا پتا چل جاتا ہے تو وہ اپنی محبت کا رُخ کسی نئی شئے کی طرف موڑ دیتا ہے۔ اگرچہ شعور کو اپنی مطلوبہ شئے کا صحیح علم نہیں ہوتا۔ لیکن اس کے باوجود اپنی تمام جستجو کے دوران میں اسے دراصل خود اپنی اور اپنے ماخذ کی، جہاں سے وہ الگ ہوتا ہے، یا دوسرے الفاظ میں شعورِ کائنات کی آرزو ہوتی ہے۔ وہ نفسِ دنیا کے لیے داعیۂ محبت کا زور محسوس کر رہا ہوتا ہے۔

اِس کا ثبوت کیا ہے؟

یہ نتیجہ خود لفظ محبّت کی تعریف سے اخذ ہوتا ہے محبت کسی ایسی شئے سے اپنی تکمیل کرنے کی آرزو کا نام ہے، جو اس سے الگ ہو یا اُسے الگ محسوس ہوتی ہو۔ لیکن اس کے باوجود اُس کا ایک حصّہ ہو۔ اگر یہ حقیقت ہے کہ شعور محبّت کرتا ہے تو پھر ماسوائے شعور کے کسی اور شئے سے محبت نہیں کر سکتا۔ حقیقی کو حقیقی ہی مکمل کر سکتا ہے۔ اور اس لیے یہ صرف حقیقی سے ہی محبت کر سکتا ہے۔ اور چونکہ دراصل سوائے شعور کے کوئی شئے حقیقی نہیں لہٰذا سوائے شعور کے کسی اور سے محبت نہیں کی جا سکتی۔ غیر حقیقی موجود نہیں رہ سکتا۔ اگر شعورِ انسانی شعورِ کائنات کے سوا کسی اور سے محبت کرتا ہو تو کیا وجہ ہے کہ اپنی ہر مطلوبہ شئے کے حصول کے بعد بھی محبت کے لیے اس کی آرزو اور بے چینی برقرار رہتی ہے۔ انسان خواہ مرتبے، طاقت، دولت، شہرت، بیوی یا بچوں سے محبت کرے لیکن ان تمام پسندیدہ اور مرغوب اشیاء کے حصول کے باوجود وہ غیر مطمئن رہتا ہے۔ اُس کی مطلوبہ شئے کا معیار ہمیشہ بلند سے بلند تر ہوتا جاتا ہے۔ جب وہ اپنی انتہائی خواہش کے حصول میں بھی کامیاب ہو جاتا ہے تو اس وقت بھی محسوس کرتا ہے کہ غیر تسکین شدہ آرزو کا ایک بہت بڑا حصّہ ابھی باقی ہے۔ بلکہ وہ محسوس کرتا ہے کہ وہ اتنا ہی ناخوش ہے۔ جتنا کہ پہلے تھا۔ آخر ایسا کیوں ہے؟ ظاہر ہے کہ اُس کی محبّت کسی غیر محدُود کمال کے لیے ہے۔ اور وہ شعورِ کائنات کے سوا اور کچھ نہیں۔ محبت شعور کے سوا انسان کی باقی تمام محبّتیں یا تو جبلّتوں کی پابند محبّتیں، یعنی ہماری فطرت حیوانی کی مناسبتیں ہیں۔ مادّی مناسبتوں کی مانند ہیں۔ جن سے جسم کی تو تسکین ہو جاتی ہے۔ لیکن شعور تشنہ رہ جاتا ہے یا وہ غلطیاں ہیں جو شئے مطلوبہ کی تلاش میں شعور سے سرزد ہوتی ہیں۔ جن کا جلد یا بدیر معلوم ہو جانا اور ترک کیا جانا یقینی ہے۔ دونوں صورتوں میں یہ محبتیں ناپائدار اور ناقابلِ اطمینان ہیں۔ اِس تمام

کائنات میں شعور کے سوا ہر شے شعور کی تخلیق ہے۔ اور ایک نہ ایک ارتقائی مرحلے سے تعلق رکھتی ہے جس میں سے شعور رکاوٹوں کو تسخیر کرتا ہوا نکل آیا ہے۔ یہ کس طرح ممکن ہے کہ شعور عقلی کے بغیر انہی میں سے کسی ایک شے سے محبت کرے۔ ان میں سے کوئی شے شعور کی منزلِ مقصود نہیں ہو سکتی۔ کیونکہ اس کی منزلِ مقصود آگے ہونی چاہیے پیچھے نہیں۔

شعورِ کائنات کے لیے شعورِ انسانی کی کشش کا موازنہ دو مقناطیسوں کے مخالف قطبین یا بجلی کے مخالف باروں سے کیا جا سکتا ہے۔ انسان میں یہ کشش مختلف صورتوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ لیکن اس کی اصل صورت داعیہ نصب العیون ہے۔ یہی کشش ہے جسے ہم نے داعیہ شعور یا داعیہ نفس کہا ہے۔

اب ہم مذکورۂ بالا نظریے کے چند لازمی نتائج پر غور کرتے ہیں۔ چونکہ نفسِ انسانی صرف شعور سے محبت کرتا ہے اِس لیے ظاہر ہے کہ صرف شعور ہی حُسن ہے۔ حُسن کی جامع و مانع تعریف یہ ہے کہ حسن ایک ایسی شے ہے جس سے نفسِ انسانی محبت کرتا ہے۔ اِس تعریف میں لفظ "نفس" اہم ہے۔ کیونکہ ہم دیکھ چکے ہیں کہ نفس آزاد شعور ہے۔ اور انسانی جبلتوں سے ممتاز ہے۔ اور یہ کہ انسانی جبلتوں میں ہی ایک قسم کی محبت ۔۔ مجبوریا ازخود ۔۔ کی خاصیت پائی جاتی ہے جو انسان اور حیوان دونوں میں مشترک ہے۔ اور جس کا مقصد زندگی کی نگہداشت ہے۔ اس لحاظ سے نفسِ انسانی کے مقصودِ محبت اور انسانی جبلتوں کی شے یا اشیائے مطلوبہ کے درمیان گہرا فرق ملحوظ رکھنا چاہیے۔ حسن نفسِ انسانی کا مقصودِ محبت ہے، انسانی جبلتوں کا نہیں۔ ماں جبلّتِ مادری سے مجبور ہو کر اپنے بچے سے محبت کرتی ہے۔ خواہ وہ بچہ دوسروں کے نقطۂ نگاہ سے ہر اخلاقی اور جسمانی حسن سے عاری ہی کیوں نہ ہو۔ ایک فاحشہ کسی بداخلاق نوجوان کو جبلّت جنسی کی وجہ سے حسین معلوم ہو سکتی ہے لیکن اُس کا حُسن اُس انسان کی نگاہوں میں داغدار ہے جو حسن کو اخلاق اور نیکی میں دیکھتا ہے۔ درحقیقت داعیۂ نفس اور داعیہ جبلّی انسان میں کچھ اس طرح ملے جُلے ہوتے ہیں کہ یہ بتانا اکثر مشکل ہو جاتا ہے کہ کسی شے یا خیال کے لیے انسان کی محبت کا کونسا حصّہ داعیۂ نفس کی وجہ سے ہے اور کونسا حصہ داعیۂ جبلّی کی وجہ سے۔ چونکہ آج تک فلسفیوں نے داعیۂ نفس اور داعیۂ جبلّت کے درمیان نمایاں اور صحیح امتیاز نہیں کیا۔ اسی لیے فطرتِ حسن کی صحیح تعریف کرنا ان کے لیے مشکل ہو گیا۔ حسن کی محبت اور قدر شناسی آزاد شعور کا فعل ہے۔ جبلّتوں کا نہیں۔ شعور کو جتنی زیادہ آزادی حاصل ہو گی

وہ حسن کو جاننے، اس سے محبت کرنے اور اس کی قدر پہچاننے کی صلاحیت سے اتنا ہی زیادہ بہرہ ور ہوگا۔

شعور کی تمام صفات قابلِ محبت اور حسین ہیں۔ اور اس کے برعکس وہ صفات و اوصاف جن سے ہم محبت کر سکتے ہیں بالآخر شعور کی کیفیات ہی ہوتی ہیں۔ حسن کا سوائے شعور کے کسی اور سے تعلق نہیں۔ یہ شعور کا محض ایک دوسرا نام ہے۔ حُسن قابلِ محسوس اشیاء میں تخلیقی شعور اور اس کے تمام اوصاف کا عکس ہے، جب کبھی ہم کسی شے کی تعریف کرتے یا اُس سے محبت کرتے ہیں تو فی الواقع ہم شعور کی تعریف یا اُس سے محبت کر رہے ہوتے ہیں۔ کوئی شے ہمیں اس لیے حسین معلوم ہوتی ہے کہ وہ اوصافِ شعور کے ایک ہم آہنگ امتزاج کے تاثر کو پیش کرتی ہے۔ گو ہمیں ان اوصاف کے امتزاج کی موجودگی کا احساس صرف نیم شعوری طور ہی پر ہوتا ہے۔ ہمیں کوئی ایسی شے حسین معلوم نہیں ہو سکتی جس کے پیش کردہ تاثر میں شعور کے اوصاف میں سے کوئی کم و بیش کر دیا گیا ہو۔ سبب یہ ہے کہ شعور ایک مربوط کُل ہے۔ اور اس کے اوصاف میں سے کوئی جُدا یا ان کے برخلاف کسی کا اضافہ نہیں کیا جا سکتا۔ ہم جس شے کو بدصورت کہتے ہیں وہ درحقیقت بدصورتی اور حُسن کا امتزاج ہوتا ہے۔ اِس میں شعور کے کچھ اوصاف موجود نظر آتے ہیں۔ اور کچھ غائب۔ اِس لیے وہ بحیثیت مجموعی غیر دلکش ہوتی ہے۔

وہ تمام اوصاف جنہیں ہم حسین سمجھتے ہیں، درحقیقت شعور کے مجرّد اوصاف ہوتے ہیں۔ افلاطون نے سچ کہا تھا کہ حُسن جتنا مجرّد ہوگا اتنا ہی خوبصورت ہوگا۔ اِس کی وجہ صاف ظاہر ہے عکس جوں جوں اصل کی طرف جائے گا زیادہ سے زیادہ مکمل ہوتا جائے گا۔ جب کبھی ہم کسی قابلِ محسوس شئے سے اس کے حُسن کی وجہ سے محبّت کرتے ہیں۔ تو وہ شے ہمارے شعور اور اُس کے اوصاف کی محبت کو تحریک دے رہی ہوتی ہے۔ اور یہ اُسی حد تک حسین ہوتی ہے جس حد تک یہ اُس محبت کو تحریک دینے اور اُس تحریک کو قائم رکھنے کے قابل ہوتی ہے۔ ہم ان مجرّد اوصاف کے غور و فکر میں جتنا زیادہ کھو جاتے ہیں اتنی ہی وہ شے ہمیں حسین نظر آتی ہے۔

اگرچہ اِس دنیا میں ہمیں بہت سی اشیاء حسین معلوم ہوتی ہیں جو ہمارے جذبۂ محبت کو تحریک دیتی ہیں۔ لیکن ہماری خواہشات کے باوجود شعور کے سوا ہمیں کسی شے سے جاودانی محبت نہیں ہو سکتی۔ شعور کے سوا ہماری آرزوئے حُسن کو مکمل طور پر کوئی شے تسکین نہیں بخش سکتی۔ شعور کی صفات شعور کے سوا کسی اور میں بدرجۂ کمال نہیں۔ جب کبھی ہم شعور کے سوا کسی اور شے یا خیال سے بدل و جان محبت کرتے ہیں۔ تو ہم ایک غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں کیونکہ ہم اُس شے یا خیال کو شعور کا بدل سمجھ لیتے ہیں۔ اور اُس غلطی کا ازالہ کرنے

کے لیے ہم اُس شے یا خیال میں شعور کی غیر موجود صفات غیر شعوری طور پر آرزوئے حُسن یعنی تخیل سے شامل کر لیتے ہیں۔ تاہم یہ غلطی نہایت شیریں اور تسکین بخش ہوتی ہے۔ کیونکہ اس سے نفس جو ہمیشہ تسکین کا جویا ہوتا ہے اپنی آرزو پوری کر لیتا ہے۔ یہ غلطی مفید بھی ہے۔ کیونکہ یہ ہماری آرزوئے شعور کو تحریک دیتی اور اُس کا اظہار کرتی ہے۔ یہ زندگی کو ایڑ لگاتی، اور ہمیں جد و جہد پر آمادہ کرتی ہے۔ یہ غلطی ہمیں ہر حالت میں شعور کے نزدیک تر لے جاتی ہے۔ اور جب دردناک انکشاف ہوتا ہے تو ہم اُس لُطف و انبساط سے مانوس ہونے کے سبب جو تلاشِ محبوب کی کوشش میں حاصل ہوتا ہے، مزید جستجو اور تگ و دو کے اہل تر ہو جاتے ہیں۔ فطرتی طور پر ہم شعُور کے علاوہ کسی شے سے اُس وقت تک محبت نہیں کر سکتے جب تک کہ اُس شے سے ہم شعوری یا غیر شعوری طور پر شعور کی صفات منسوب نہ کر لیں۔ یہ خیال رہے کہ "ہم" سے مراد نفوس ہیں جبلّتیں نہیں، انسان ہے، ہمارے اندر کا حیوان نہیں۔ ہمیں نفس کی محبت کو جبلّتوں کی محبت سے خلط ملط نہیں کرنا چاہیے، کیونکہ ہمارے لیے جبلّتوں کی محبت نفس کی محبت کے نتائج پیدا نہیں کر سکتی۔ جہاں اول الذکر سے جسم صحت اور نشوونما حاصل کرتا ہے وہاں ثانی الذکر سے نفس صحت اور نشوونما پاتا ہے۔

قابلِ محسوس اشیاء صرف اسی حالت میں حسین معلوم ہوتی ہیں جب شعُور اپنی تمام صفات کے ساتھ جلوہ گر نظر آتا ہو۔ شعُور کی وہ ناگزیر خصوصیت جس کی بدولت اس کے تمام اوصاف منصّۂ شہود پر آتے ہیں عملِ تخلیق ہے جو کسی حاصل، مقصد، یا نصب العین کی طرف آزادانہ بڑھنے سے ظہور میں آتا ہے۔ جس شے سے ایک ایسی توانا اور پُرزور زندگی کا احساس پیدا ہو جو آزادانہ اور کامل طور پر نشوونما پائے اور تخلیق کرے۔ وہ شے ہمیں حسین معلوم ہوتی ہے۔ جب اشیاء ایک نمو پذیر اور تخلیقی زندگی کا احساس پیدا کر سکیں تو وہ حسین ہوتی ہیں۔ حسن کی تشریح کے لیے افلاطون کی طرح صرف یہ کہہ دینا کافی نہیں کہ حُسن ترتیب میں ہوتا ہے۔ آخر ترتیب کیوں حسین ہے؟ ترتیب شعُور کا نقش ہے جو شعُور کے برسرِ عمل ہونے، نصب العین سے محبت کرنے، اُس تک پہنچنے، آزادانہ تخلیق و ارتقاء کرنے اور اِس طریقے سے اپنے تمام اوصاف کو یکساں طور پر ظاہر کرنے کا خیال دلاتی ہے۔ رنگ، شکل، صوت، لفظ یا حرکت کی مطابقت میں بھی حسن ہے، کیونکہ مطابقت بھی شعُور کے عملِ تخلیق کا ایک نقش ہے۔ مطابقت عدم تضاد کا نام ہے۔ اور اسی لیے شعُور کے آزاد اور کامل اظہار کا پتہ دیتی ہے۔ سادگی میں اِس لیے حُسن پایا جاتا ہے کہ یہ بھی نظم و ترتیب کی ایک قسم ہے۔ ہر شے میں حسن کا عکس دریافت اور محسوس کرنا ممکن ہے۔ کیونکہ ہر شے شعُور کی تخلیق اور اُس کا ظہور ہے،

لیکن اِس کا انحصار ہمارے اندازِ فکر، ہمارے علم، ہمارے داعیۂ نفس کی طاقت یا آرزوئے حسن کی قوت پر ہے۔ جو ہر شخص میں مختلف ہے۔ اِس کا انحصار مشاہدہ کرنے والے کی تربیت اور عادات پر بھی ہے۔ بعض ایسی اشیاء بھی ہوتی ہیں، جو نسبتاً زیادہ آسانی سے شعور کی نمود میں حصہ لے سکتی ہیں۔ ایسی اشیاء میں ایک عام آدمی کو بھی کچھ زیادہ تصوّر کیے بغیر حسن نظر آجاتا ہے۔ ایسی ہی اشیاء کو عام طور پر حسین سمجھا جاتا ہے۔ ہمارے پاس بہت سی اشیاء کے حسن کو جاننے اور سمجھنے کے لیے ضروری علم و تربیت نہیں۔ شاعر ایسی اشیاء میں بھی حسن دریافت کر لیتا ہے جو ہمیں بالکل معمولی اور بے کیف نظر آتی ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہماری نسبت شاعر کی آرزوئے حسن زیادہ طاقت ور ہوتی ہے۔ اور وہ ویسی اشیاء کی آثر آفرینی میں بھی شعور کی غیر موجود صفات کو اپنی چشمِ تصوّر سے دیکھ لیتا ہے یہی وجہ ہے کہ وہ شاعر ہے۔ چنانچہ ہم اکثر ایسے شخص کو جو معمولی اشیا میں حسن محسوس کرنے کا مظاہرہ کرتا ہو شاعر کہہ دیتے ہیں۔ خواہ اُس نے کبھی ایک شعر بھی نہ کہا ہو۔ سائنس دان کے لیے ایک ذرّہ حسن کا ایک شاہکار ہے۔ کیونکہ اُسے اِس کی ساخت میں ایک تنظیم ترتیب اور مطابقت نظر آتی ہے جس کا ایک عامی تصوّر بھی نہیں کر سکتا۔ قابلِ محسوس شے کا حسن اس بات میں ہوتا ہے کہ وہ کہاں تک شعور کے عملِ تخلیق یا اُس کی نمود کا پتہ دے سکتی ہے۔

ہر شے نمودِ شعور کا بآسانی پتہ نہیں دے سکتی۔ تصویر ہمارے سامنے اُس حُسن کا تاثر پیش کرتی ہے جو اُس کے بنانے والے فن کار کے ذہن میں ہوتا ہے۔ یہ اُس کے شعور کا اظہار کرتی ہے۔ اور اس لیے حسین معلوم ہوتی ہے لیکن تصویر کا ایک الگ تھلگ حصّہ جب کہ وہ پوری تصویر کا تاثر پیش کرنے کے ناقابل ہو۔ عام طور پر حسین معلوم نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ شعور کی نمود کا پتہ نہیں دیتا۔ خواہ وہ فی الواقع اس کی نمود ہی کیوں نہ ہو۔ لیکن اگر کوئی شخص اپنی قوتِ متخیلہ سے باقی ماندہ حصّہ پورا کر کے اور اس طرح فن کار کے مجموعی تاثر کو پا لے تو وہ اس حصّۂ تصویر کو بھی پوری تصویر جیسا حسین اور نمودِ شعور کا مظہر پائے گا شاعر یہی کرتا ہے۔ حسن کے بظاہر اضافی خاصے کی توجیہ بھی یہی ہے۔ حُسن کا دیکھنے والے کی استعداد کے مطابق مختلف ہونا لازمی ہے۔

موت اور بیماری کی سفیدی ایک خوبصورت دوشیزہ کی سفید رنگت سے مشابہ ہے لیکن اول الذکر ہمیں حسین معلوم نہیں ہوتی۔ کیونکہ موت اور انحطاط نہیں بلکہ زندگی اور نمودِ شعور کے عملِ تخلیق کی طرف ذہن منتقل کر سکتی ہے۔ ہر وہ شے جو تخلیقی شعور کا احساس دلا سکے حسین گنی جاتی ہے۔ اور اِس کے برخلاف ہر شے

بدصورت۔ گلاب کے پھول کی سُرخی ورم کی سرخی سے مشابہ ہے لیکن اول الذکر حسین ہے اور ثانی الذکر نہیں وجہ یہ ہے کہ گلاب کا پھول اپنی تازگی، نشوونما، اور حسنِ ترتیب کے اوصاف کی بدولت جو ورم میں ناپید ہیں آسانی سے ایک تخلیقی اور ارتقائی یعنی مشفق شعور کی طرف ذہن منتقل کر دیتا ہے جب ہم گلاب کے پھول کو دیکھتے ہیں تو غیر شعوری طور پر یہ محسوس کرتے ہیں کہ یہ شعور کی مشفقانہ غور و پرداخت کی تخلیق ہے! اور یہی احساس اسے خوبصورت اور حسین بنا دیتا ہے۔ جب ہم فطرت کو کسی ایسی شکل میں دیکھتے ہیں جس میں ہم نے اسے خود بنانا پسند کیا ہوتا۔ اور جو اس طریقے سے ہمارے جیسے محبت اور تخلیق کرنے والے شعور کے ہاتھوں بنی ہوئی معلوم ہوتی ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ یہ حسین ہے۔ کوئی شے اسی وقت حسین ہوتی ہے جب اس میں محبتِ شعور شکل پذیر ہو۔ جس شے پر شعور کی مرکزی صفت یعنی محبت کا نقش مرتسم نہ ہو ہم اُسے نہ حسین کہہ سکتے ہیں اور نہ اُس سے محبت کر سکتے ہیں۔ جو فرد فطرت سے محبت کرتا ہے اُسے محسوس کرنا چاہیے کہ یہ ایسی شکل ہے جسے وہ خود بنانا پسند کرتا کیونکہ یہ اُس کے اپنے جیسے شعور کی محبت یا عمل تخلیق کا نتیجہ ہے۔ تحسینِ حُسن ایسے احساس ہی کی شعوری یا غیر شعوری موجودگی کا دوسرا نام ہے۔ اگر ہم فطرت کو جب وہ ہمیں حسین معلوم ہوتی ہے۔ فی الواقع تخلیق نہیں کر سکتے تو یہ امر کہ ہم بشرطِ استعداد اسے کاغذ یا پردہ پر تصویر کی شکل میں باز تخلیق کرنے کی کم از کم کوشش ضرور کرتے ہیں۔ خود اس احساس کی موجودگی کا ثبوت ہے۔ محبت خواہ آسمانی ہو یا زمینی تخلیق کی شکل اختیار کرتی ہے آج تک کسی آدمی نے محبت نہیں کی جس نے تخلیق نہ کی ہو۔ اور کسی آدمی نے تخلیق نہیں کی جس نے محبت نہ کی ہو۔ صرف محبت کے ذریعے سے ہی شعور کے تمام اوصاف مثلاً طاقت، خیر، حق، خالقیت وغیرہ کا ظہور ہوتا ہے۔ صرف محبت ہی شعور کی کامل نمود ہے۔ اور اس لیے صرف محبّت ہی حُسن کا باعث ہے۔ ہم ہر اُس شے سے محبّت کرتے ہیں جو ہمیں شعور کا مظہر معلوم ہوتی ہے کیونکہ ہم اُس میں شعور اور اُس کی جملہ صفات کی موجودگی کا احساس کر سکتے ہیں۔ یعنی وہ اس کے اوصاف کا ایک ہم آہنگ امتزاج ہوتی ہے۔ اور اُس میں تمام صفات بمنزلہ واحد موجود ہوتی ہیں۔ اس کا مطلب محض یہ ہے کہ ہم شعور کے سوا کسی اور سے محبت نہیں کر سکتے۔ اور حسن شعور کے سوا اور کچھ نہیں۔

اگر شعورِ انسانی سرچشمہ شعور کے لیے کشش محسوس نہ کرتا، تو ہمارے لیے لفظِ حسن میں کوئی معانی نہ ہوتے ہم اشیاء و خیالات کا حسن اس لیے محسوس کر سکتے ہیں کہ ہم شعور سے محبت کرنے کے قابل ہیں۔ اگر ہمیں آرزوئے حسن نہ ہوتی تو ہمارے لیے کسی شے میں حسن محسوس کرنا ممکن نہ ہوتا۔ اور یہ آرزوئے حسن شعور

کے لیے داعیۂ محبّت کے سوا اور کچھ نہیں۔

آرزوئے حُسن کی شدت جو مختلف اشخاص میں کم و بیش ان کی ذہانت کے تناسب سے مختلف معلوم ہوتی ہے۔ اُس مقدارِ حُسن سے گہرا تعلق رکھتی ہے جو ہم اُن اشیاء سے منسوب کرتے ہیں۔ یہ آرزو ہمیشہ اپنی نمود پر اصرار کرتی رہتی ہے۔ اور ہر ممکن شے میں اپنا مخرج ڈھونڈ لیتی ہے۔ چنانچہ جن اشیاء کے ذریعے اسے اپنی نمود کی عادت پڑ جاتی ہے، یہ انہیں حسن عطا کر دیتی ہے۔ یہی سبب ہے کہ سیاہ فام افریقی کو ایک حبشن حسین معلوم ہوتی ہے۔ اور کسان کو اپنا دیہاتی ماحول اتنا ہی حسین اور دلکش معلوم ہوتا ہے جتنا کہ شہریوں کے لیے اُن کے رنگین اور آراستہ چمن۔

خاص خاص اشیاء سے ہمارا اثر قبول کر سکنا اُس طریقے پر منحصر ہے کہ ہماری داخلی آرزوئے حسن نے اپنے ماحول، تجربے، تربیت اور عادت سے کہاں تک رہنمائی حاصل کی ہے۔ حسن کے داخلی یا خارجی ہونے کی قدیم نزاع میں پڑنے کی ضرورت ہی نہیں۔ یہ داخلی بھی ہے اور خارجی بھی۔ یہ داخلی ہے کیونکہ اس کا تعلق شعور سے ہے۔ اور شعور کے ذریعے ہی معلوم کی جا سکتی ہے۔ اور یہ اس حد تک خارجی ہے جہاں تک اشیاء شعور کی ترجمانی یا عکّاسی کرتی ہیں۔

یہ حقیقت کہ شعورِ انسانی صرف شعورِ کائنات سے محبت کرتا ہے۔ اِس بات کی غمازی کرتی ہے کہ جہاں تک انسان کا تعلق ہے، لفظ محبت، کا صحیح اطلاق صرف اسی وقت ہو سکتا ہے جب اِس سے شعور کی محبت مراد ہو۔ ہر دوسری محبت اس محبت کا ایک جُز ہے اور اُسے اِس محبت کے تحت ہونا چاہیے۔ اگر ایسا نہیں تو وہ محض ایک غلطی ہے جو انکشاف و اصلاح کی منتظر ہے۔ اور جسے صحیح محبت کے لیے جگہ خالی کرنی پڑیگی۔ ہم اس سے یہ بھی نتیجہ نکالتے ہیں کہ آرزوئے شعور یا حُسن ہی انسانی زندگی کا اصل داعیہ ہے۔ یہ انسان کا صحیح، مکمل یا سچا نصب العین ہے۔ یہ نفس کا اپنا نصب العین ہے۔ جب ہم تلاشِ حسن میں ہوتے ہیں تو اِسے تلاشِ علم و حکمت کہتے ہیں۔ جب ہم حسن کو لفظ، رنگ، صوت، سنگ، خشت، آواز یا حرکت سے ظاہر کرتے ہیں تو ہم اسے مختلف قسم کے فنونِ لطیفہ کہتے ہیں۔ جب ہم حسن پر عمل پیرا ہوتے ہیں تو اسے اِخلاق کہتے ہیں۔ ان میں سے کوئی فعل بھی جبلّتوں کی وجہ سے نہیں۔ یہ وہ چند افعال ہیں جن میں ہم اپنے داعیۂ شعور کا اظہار کرتے ہیں۔ ہم ان پر ان کی اور ان سے حاصل ہونے والی تسکین کی خاطر عمل پیرا ہوتے ہیں۔ جہاں تک ان افعال کا بامقصد بالذات ہونے کے علاوہ کچھ اور ہے۔ یہ شعور کے رضا کارانہ افعال نہیں۔

لیکن یہ شعور کا داعیہ حُسن اتنا کمزور نہیں جتنا کہ ہماری مندرجہ بالا سرگرمیوں میں اس کی گاہ گاہے اور فرصت کے اوقات کی نمود سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔ یہ پابندیاں ہم پر کسی طرح بھی لازم نہیں اور ہم بہت حد تک اپنی فرصت اور بہولت سے ان سرگرمیوں میں حصہ لے سکتے ہیں۔ لیکن شعورِ انسانی کی اپنے ماخذ یعنی شعورِ کائنات کے لیے آرزو سچ مچ ایک زبردست کشش کی صورت اختیار کر لیتی ہے۔ یہ ہماری آرزوؤں میں سے سب سے زبردست اور جابر ہے۔ اسی آرزو نے انسان کو موجودہ مرتبے پر پہنچایا ہے۔ یہ ہمارے ہر دکھ اور سکھ کی وجہ اور ہماری زندگی بھر کی سرگرمیوں کی محرک ہے۔ اس کی تسکین سے سرور اور وجد پیدا ہوتا ہے۔ اور اس کی مایوسی سے صدمے، اعصابی امراض اور بیماریاں جنم لیتی ہیں۔ دنیا کی تمام گہما گہمی اسی کے دم سے ہے اور نسلِ انسانی کی تمام تاریخ اسی کا کرشمہ ہے۔

اس آرزوئے شعور کی اہم ترین نمود ہماری نصب العیون سے وابستگی ہے۔ اسی آرزو سے مجبور ہو کر ہم نصب العیون سے محبت کرتے اور ان کے حصول کے لیے تگ و دو کرتے ہیں۔ نفس کی باقی تمام سرگرمیاں جن میں ہم اپنی آرزوئے حُسن کی نمود کرتے ہیں۔ مثلاً اخلاقیات، یا فن یا علم و حکمت کی تلاش وغیرہ اگرچہ خود اپنی اور اُن سے حاصل ہونے والی تسکین کی خاطر ہوتی ہیں۔ لیکن بالآخر اس نصب العین کے ماتحت ہوتی ہیں۔ نصب العین ہماری تمام آرزوئے حسن کو تسکین بخشتا ہے اور اس لیے یہ سرگرمیاں نصب العین کا ایک جُز بن جاتی ہیں۔

مادی ماحول میں گم ہو کر نفسِ انسانی کو اس بات کا پتا نہیں چلتا کہ اسے فی الواقع کیا مطلوب ہے۔ اگرچہ یہ اتنا ضرور جانتا ہے کہ اسے ایک ایسی انتہائی حسین، عظیم اور عمدہ شے کی ضرورت ہے جو اسے مکمل راحت و مسرّت عطا کر سکے۔ چنانچہ شعور اپنے لیے، اپنے علم کے مطابق سب سے زیادہ قابلِ اطمینان شے انتخاب کرتا ہے اور اپنی تمام محبت، عقیدت اور خدمت اس کے لیے وقف کر دیتا ہے۔ یہ شے اس کا نصب العین ہوتی ہے۔ نفس کے لیے یہ مقصودِ حقیقی کا بدل ہے جسے وہ چاہتا ہے لیکن پا نہیں سکتا۔ نصب العین کے حسن کا معیار یا اس کی قدر و قیمت نفس کے اُس وقت کے علم پر منحصر ہوتی ہے۔ کیونکہ نفس تو بس اتنا کرتا ہے کہ اپنے علم کے مطابق حسین ترین اور سب سے زیادہ قابلِ اطمینان شے کو منتخب کر لے۔ ہو سکتا ہے کہ حسن کے اعتبار سے نصب العین بہت پست ہو لیکن نفس یہ خیال کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اس میں مقصودِ حقیقی کی تمام صفات موجود ہیں۔ اور جب یہ اپنی کوشش میں کامیاب نہیں ہو سکتا

تو یہ مایوس ہو جاتا ہے۔ اور فوراً ہی کسی زیادہ قابلِ اطمینان شے کو اپنا نصب العین ٹھیرا لیتا ہے۔ قدرتی طور پر اشیاء و خیالات کے متعلق جُوں جُوں نفس کا دائرۂ معلومات وسیع ہوتا جاتا ہے اس کا نصب العین حسن کے اعتبار سے بلند تر ہوتا جاتا ہے۔ کیونکہ نفس ان اشیاء و خیالات کی زیادہ سے زیادہ تعداد میں سے اپنا نصب العین منتخب کرتا ہے اور محبت کرنے کے لیے زیادہ سے زیادہ حسین اور قابلِ اطمینان اشیاء و خیالات دریافت کر سکتا ہے۔ جُوں جُوں کوئی نصب العین اس طریقے سے ارتقا کرتا ہے۔ وہ اپنی صفات کے اعتبار سے صحیح نصب العین کے نزدیک تر ہوتا جاتا ہے۔ اور فی الواقع نفس یہی چاہتا ہے۔

علم کے ہر مرحلے پر نفس اپنے نصب العین سے حسنِ ذاتی کی وجہ سے نہیں بلکہ کسی نصب العین کی عدم موجودگی کی وجہ سے محبت کرتا ہے۔ کیونکہ جب تک نفس صحیح نصب العین تک نہ پہنچ جائے، اُس کا حُسنِ ذاتی ناقص اور نا تمام رہتا ہے۔ لیکن جب تک نفس کسی نصب العین سے محبّت کرتا ہے یہ اُس کے ناقص عناصر سے غافل رہتا ہے۔ اور وقتی طور پر تمام مطلوبہ حسن اس سے منسوب کر لیتا ہے۔ گو یہ نسبت غلط ہوتی ہے۔ سبب یہ ہے کہ یہ بہتر علم کا انتظار نہیں کر سکتا۔ اسے اپنی آرزوئے نصب العین کو فوراً مطمئن کرنا ہوتا ہے خواہ کسی شے یا خیال سے کرے۔ یہی وجہ ہے کہ انسان اپنے نصب العین کی مذمت سننا گوارا نہیں کر سکتا۔ اُس کی فطرت اُسے یہ تصوّر کرنے پر مجبور کر دیتی ہے کہ اُس کے نصب العین میں وہ تمام حسن موجود ہے جس کی اُسے آرزو ہے، اور یہ کہ اُس میں شعور کی تمام کامل صفات جلوہ گر ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ جو شے شعور کی تمام صفات کی عکاسی کرتی نظر نہ آئے وہ نہ حسین ہوتی ہے اور نہ قابلِ محبت۔ اور ہمارا ایمان ہوتا ہے، اگرچہ بعض اوقات غیر شعوری طور پر، کہ ہمارا نصب العین یعنی ہماری بہترین شے یا حسین ترین خیال شعور کی جملہ صفات کا نہ صرف تمثال ہے بلکہ اُن کا واحد مالک ہے۔

اپنے ہیجانات میں سے کسی ایک ہیجان کو ایک لمحہ کے لیے بھی روکنا یا التوا میں ڈالنا ہمارے لیے ناممکن ہے تا آنکہ ایسا کرنا کسی قوی تر ہیجان کی خاطر نہ ہو۔ اگر کسی بھوکے کے پاس کھانا نہ ہو تو وہ لازمی طور پر اُسے حاصل کرنے کی کوشش کرے گا۔ اور اگر وہ حاصل کرنے کی کوشش بھی نہ کر سکے تو وہ کم از کم کھانے کے متعلق سوچے گا ضرور۔ کھانے کی آرزو نے کوشش کرنے یا سوچنے کی راہ اختیار کر لی ہے۔ اسی طرح ہیجانِ محبت ناقابلِ مزاحمت ہے۔ جب کوئی شخص اپنے نصب العین سے مایوس ہو جائے اور اس سے بہتر تلاش نہ کر سکے تو وہ اپنے تصور میں ہی ایک نصب العین تراش لیتا ہے اور اُس سے محبّت کرنے لگ جاتا ہے۔ اس کا

نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی شیخ چلّی بن جاتا ہے اور ہر وقت خیالی پلاؤ پکاتا رہتا ہے۔ شدید حالات میں صدمات اور اعصابی اختلال بھی پیدا ہو جاتا ہے۔ داعیۂ شعور کو بہر حال کسی نہ کسی شے یا خیال کی صورت میں رستہ چاہیے، اور اس لیے نفس اسے کسی نہ کسی شے سے ہمیشہ وابستہ رکھتا ہے۔ جونہی اسے کسی اعلیٰ تر حُسن کا علم ہو جاتا ہے تو اس کا پہلا خیال یعنی مقصودِ محبت اس کی نظروں سے گر جاتا ہے۔ چنانچہ اس خیال کو یا تو کلیتہً ترک کر دیا جاتا ہے یا اس حد تک قائم رکھا جاتا ہے جس سے وہ اعلیٰ تر حسن کی خدمت کر سکے۔ اور اب شعور اُس پر اپنی پوری محبت نچھاور کر دیتا ہے۔

چنانچہ ہم نصب العین کی تعریف یوں کر سکتے ہیں کہ یہ ایک ایسی شے یا ایسا خیال ہے جس سے نفس اپنے جانے ہوئے علم کے اعتبار سے انتہائی حسن و شرف منسوب کر دیتا ہے اور اس لیے اس پر بدل و جان فریفتہ ہو جاتا ہے۔ جانے ہوئے سے مُراد ایک احساس ہے، نہ کہ وہ ذہنی علم جسے منطقیانہ طور پر ثابت کیا گیا ہو۔ یا وہ اطلاع جو حافظہ کے نہاں خانے میں کہیں محفوظ ہو۔ حسن صرف احساس سے جانا جا سکتا ہے۔ عین ممکن ہے کہ ہم کسی دوسرے شخص کی سند پر حسین کسی ایک شے کو سمجھیں، لیکن محسوس کسی دوسری شے کو کریں۔ ہم کسی شے کو صرف اُسی وقت حسین جانتے ہیں جب اسے حسین محسوس بھی کریں۔

نصب العین فرد کی زندگی میں بھی اور نسل کی زندگی میں بھی ارتقا کرتے ہیں۔ فرد کی زندگی میں اُن کی نشوونما بچپن سے ہوتی ہے۔ بچّے کے لیے سب سے پسندیدہ اشیاء وہ ہیں جو اُس کی جبلّی خواہشات کو پورا کرتی ہیں۔ مثلاً کھانے کی لذیذ چیزیں۔ چنانچہ اس کا داعیۂ شعور ایسی اشیاء کی کشش میں ظاہر ہوتا ہے۔ جب وہ بڑا ہو جاتا ہے تو اپنے بزرگوں، والدین اور اساتذہ کو پسند کرنے لگتا ہے۔ اُسے ہر معاملے میں اُن کی برتری متاثر کرتی ہے۔ وہ اُن کی خوشنودی چاہتا ہے۔ جو اُس کا نصب العین بن جاتی ہے۔ اِس خوشنودی کو حاصل کرنے کے لیے وہ اپنے رویّے کو ٹھیک کرنے اور ان جبلّی خواہشات پر جو کسی وقت اُس کا نصب العین تھیں قابو پانے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔ اگر وہ خوشنودی حاصل کر لے تو وہ خوش ہوتا ہے ورنہ غمگین۔ جب اُس کا علم اور ذہنی قوتیں مزید ترقی کر جاتی ہیں تو اُس کے معیارِ حُسن میں بھی مزید ترقی ہو جاتی ہے۔ وہ اِس قابل ہو جاتا ہے کہ اپنے نصب العینوں کا جو شروع میں بہت زیادہ ہوتے ہیں، باہمی مقابلہ کرے اور اُن میں سے سب سے زیادہ قابلِ اطمینان کو منتخب کر لے۔ لیکن نفس بالآخر بیک وقت ایک سے زیادہ نصب العین نہیں رکھ سکتا۔ کیونکہ اُسے نیم شعوری طور پر اس بات کا علم ہوتا ہے کہ اُس کا مقصودِ حقیقی

ایک ہی ہو سکتا ہے۔ حضرت عیسٰیؑ نے جب یہ کہا تھا کہ کوئی شخص بیک وقت دو آقاؤں کو خوش نہیں رکھ سکتا تو انہوں نے فطرتِ انسانی کی ایک عظیم الشان صداقت کا اعلان کیا تھا۔ نصب العین نفس کا مقصود اور اس کے تمام اعمال و افعال کا منتہا ہے۔ جب تک کوئی خاص شے یا خیال نفس کا نصب العین ہوتا ہے نفس اس سے محبت کرتا، اس کی خاطر زندہ رہتا، اور ہر ممکن طریقے سے اسے حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے، یہ نصب العین سے محبت کرتا ہے اور ہر اُس شے سے بھی جو اُس کے حصول میں اعانت کرے اس کے ساتھ ہی وہ ان تمام اشیاء سے نفرت کرتا ہے جو اس کی محبت میں دخل انداز ہوتی ہیں اور اس لیے اُن سے چھٹکارا پانا چاہتا ہے۔ چنانچہ اس طرح محبّت و نفرت وظائفِ شعور کی حیثیت سے شعور کے ارتقاء اور تحفظ کے لیے ساتھ رہتے ہیں۔

ماہنامہ "حکمتِ قرآن" لاہور

آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگرس کی طرف سے "قرآن حکیم فاؤنڈیشن" کے زیر اہتمام عنقریب ماہنامہ "حکمتِ قرآن" کا اجرا کیا جا رہا ہے جس میں قرآن حکیم کے حقائق، معارف و بصائر خالص تحقیقی و تدقیقی انداز میں پیش کئے جائیں گے۔

پہلے شمارے کی ایک جھلک

- قرآن ۔ سرمایہ حیات
- قرآن کی تحریک علمی
- قرآن کی ترکیب و ترتیل

ماہنامہ "حکمتِ قرآن" قرآن حکیم فاؤنڈیشن
آل پاکستان اسلامک ایجوکیشن کانگرس ۔ ۷ فرنیڈز کالونی، ملتان روڈ، لاہور