فکر و فلسفہ

کلامِ بے حرف

ڈاکٹر نعیم احمد

WWW.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
اقبال اردو سائبر لائبریری
©2002-2006

فکر و فلسفہ

کلام بے حرف

ڈاکٹر نعیم احمد

انسان نے جب شعور کی آنکھ کھولی تو خود کو ایک ایسی کائنات میں پایا جو باعتبار نوعیت و ماہیت اس کی اپنی ذات سے یکسر مختلف تھی۔ انسان نے اپنی دنیائے فکر میں آزادی کو محسوس کیا۔ لیکن خارجی مادی کائنات کو میکانکی قوانین میں جکڑا ہوا پایا۔ خارجی کائنات اس کے سامنے پھیلی ہوئی تھی اور اس کے قوائے فکر و عمل کے لیے ایک چیلنج کی حیثیت رکھتی تھی۔ انسان نے اس چیلنج کو قبول کیا اور اسے جاننے اور اس پر تصرف حاصل کرنے کی کوشش کی۔ کسی شئے پر تصرف و اختیار کے لیے اس کے بارے میں علم ابتدائی شرط ہے۔ جب تک کسی شئے کو کماحقہٗ جان نہ لیا جائے تب تک اس پر اختیار حاصل نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ انسان کی پہلی کوشش یہ تھی کہ وہ اپنے ماحول کو سمجھے اور مظاہر کے درپردہ جاری و ساری اسباب و علل کا فہم و ادراک حاصل کرے۔ چنانچہ کائنات معروضِ علم ٹھہری اور خود انسانی ذہن موضوعِ علم!

اپنے سے باہر کی دنیا کا علم حیوانات اور چرند پرند بھی حاصل کرتے ہیں۔ عضویہ تحسّسات وصول کرتا ہے اور انہی کی مناسبت سے اس کے افعال و اعمال تشکیل پاتے ہیں۔ حسّی ادراک کی میکانکیت حیوانات اور انسانوں میں یکساں ہے۔ البتہ مختلف مخلوقات اپنے اپنے مخصوص نظامہائے عصبی کے حوالے سے خارجی کائنات کو مختلف انداز میں محسوس کرتی ہیں مثلاً کچھ مخلوقات بعض رنگوں یا بعض ذائقوں کا ادراک نہیں کر سکتیں۔ بعض اندھیرے میں دیکھ سکتی ہیں، بعض اندھیرے میں نہیں دیکھ سکتیں۔ ویمپائر چمگادڑ گھپ اندھیرے میں محض آوازوں کی بازگشت سے اپنے راستے کا تعین کر لیتی ہیں۔ دور دراز کے علاقوں کی طرف ہزاروں میل کا سفر کرنے والے مہاجر پرندوں کے پروں کے نیچے ایسے باریک روئیں

ہوتے ہیں جو انہیں موسم کے حالات سے باخبر کرتے رہتے ہیں اور اس طرح وہ دوران سفر سمتیں تبدیل کرتے رہتے ہیں۔

جہاں تک خارجی کائنات کے علم کا تعلق ہے انسان بھی حیوانات اور دیگر مخلوقات کی طرح اپنے آلاتِ حس کے توسط سے ہی اسے جانتا ہے۔ لیکن انسان خارجی دنیا سے حاصل ہونے والے محسوسات کی اعلیٰ تنظیم و تعبیر کرنے کا اہل ہے جب کہ حیوانات ایسا نہیں کر سکتے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حیوانات اپنی ضروریات کے حوالے سے ابتدائی سطح کے تلازمات قائم کر لیتے ہیں۔ بارش سے پہلے ہونے والی موسمی تبدیلیوں کو چیونٹیاں محسوس کر کے بلند مقامات کی طرف اپنے ذخائرِ خوراک منتقل کرنے میں مشغول ہو جاتی ہیں۔ طوفان برق و باد آنے کے بہت پہلے شہد کی مکھیاں انتہائی خفیف برقی مقناطیسی لہروں کو محسوس کر کے اپنے چھتے کی طرف لوٹ آتی ہیں اور ایسے وہ انتہائی تنک مزاج ہو جاتی ہیں۔ زلزلہ آنے سے قبل بعض ارضی کوائف چوہے اور سانپ وغیرہ محسوس کر لیتے ہیں جبکہ انسانوں کو ایسا کوئی ادراک نہیں ہوتا۔ چنانچہ ایسے حالات میں زیرِ زمین مخلوقات بلوں سے باہر نکل آتی ہیں۔

انسان بھی اپنے ماحول میں بعض حالات کو بعض دوسرے حالات کا پیش خیمہ سمجھتا ہے۔ ایسے حالات اس کے لیے نشانیوں کا کام دیتے ہیں۔ مثلاً شدید حبس، فضا میں نمی اور اُفق پر دھندلکا بارش کی نشانیاں ہیں۔ ریت پر نقوش پا کسی جانور یا انسان کے گزرنے کی نشانیاں ہیں۔ کراہنے اور سسکنے کی آواز سے پتہ چلتا ہے کہ کوئی متنفس تکلیف میں ہے۔ سمندر میں یکلخت چھا جانے والا سکوت آنے والے طوفان کا پیغامبر ہوتا ہے۔

انسان اور حیوان یکساں طور پر خارجی دنیا سے حاصل ہونے والے محسوسات کو وصول کرتے ہیں اور لاشعوری طور پر ان کے مفاہیم سے آگاہ ہو جاتے ہیں۔ فطرت جملوں اور لفظوں سے عاری زبان میں ان سے گفتگو کرتی ہے تمام ذی روح مخلوقات کی زندگیاں فطرت کے اشاروں اور نشانیوں کے گرد گھومتی رہتی ہیں۔ تجربے کا تواتر انہیں سکھاتا ہے کہ بعض فطری مظاہر بعض آنے والے حالات کا پیش خیمہ ہوتے ہیں۔

انسان کا معاملہ حیوانات سے ذرا مختلف ہے۔ وہ صرف فطری اشاروں اور نشانیوں تک ہی محدود نہیں رہتا بلکہ مفاہیم و معانی کو الفاظ کا جامہ بھی پہنا دیتا ہے۔ ایک لحاظ سے دیکھا جائے تو جانور بھی آوازوں کے ردّ و بدل سے مفہوم و معنی میں تبدیلی پیدا کر لیتے ہیں خطرے

کے ادراک پر ایک جانور کرخت اور ڈرانے والی آواز پیدا کرتا لیکن محبت اور خوشی کے اظہار کے لیے کسی اور طرح کی آواز نکالتا ہے۔ ہو سکتا ہے کہ انسان کے ابلاغ کا عمل شروع شروع میں حیوانوں جیسا ہی ہو۔ لیکن حیوانی عملِ ابلاغ ایک حد سے آگے نہ بڑھ سکا جب کہ انسان نے بعض آوازوں کو بعض مفاہیم کی علامتوں کے طور پہ اپنا کر اپنا دائرہ ابلاغ بہت بڑھا لیا۔

ان آوازوں نے رفتہ رفتہ ابتدائی زبان کا درجہ حاصل کر لیا مگر انسان نے اپنے حلق کی آوازوں کے علاوہ بھی ابلاغ کی راہیں ڈھونڈیں۔ افریقہ کے وحشی قبائل میں آج بھی ڈھول کی آواز بہت اہمیت رکھتی ہے۔ قبیلے کے سردار نے جب کسی کو طلب کرنا ہو، اعلانِ جنگ کرنا ہو یا خطرے سے مطلع کرنا ہو تو وہ مختلف انداز سے ڈھول بجاتا ہے۔ انسان کا اپنے حلق کی آوازوں کا حیطۂ عمل بہت محدود تھا اس نے پیغام رسانی کے دائرے کو دُور دُور تک پھیلانے کے لیے ڈھول، سنکھ، طبلے تاشوں وغیرہ کو استعمال کرنا شروع کر دیا۔

اس طرح فطرت کی تنبیہوں اور اشاروں کی جگہ مصنوعی علامتیں وجود میں آگئیں۔ حلق سے خارج ہونے والی حیوانی آوازوں نے الفاظ کا قالب اختیار کرنا شروع کر دیا۔ ہم کوئی بھی لفظ لیں، وہ فی نفسہٖ معنی کا حامل نہیں ہوگا۔ اسے کوئی مفہوم تب حاصل ہوگا جب کہ اس کے اور کسی خارجی تجربی حقیقت[ل] کے مابین ایک اضافت قائم ہو جائے۔ ہم لفظ "پانی" بولتے ہیں۔ یہ چار حروف سے تشکیل پاتا ہے۔ پ ا ن ی۔ یہ چاروں حروف لایعنی ہیں۔ چنانچہ ان سے تشکیل پانے والا لفظ بھی بے معنی ہونا چاہیے لیکن چونکہ ہم نے لفظ "پانی" اور ایک تجربی حقیقت کے مابین ایک اضافت اور ایک نسبت قائم کر رکھی ہے اس لیے یہ لفظ ایک مخصوص مفہوم کا حامل بن جاتا ہے۔ اس ضمن میں ہیلن کیلر کی خود نوشت سوانح عمری سے ایک اقتباس درج کیا جاتا ہے جس سے پتہ چلتا ہے کہ بے معنی حروف سے تشکیل پانے والے الفاظ کو کس طرح تجربی حقیقت سے رشتہ قائم ہو جانے کی بنا پر معنویت مل جاتی ہے۔

"میری استانی میرا ہیٹ لائی، مجھے معلوم تھا کہ وہ مجھے باہر دھوپ میں لے جا رہی ہے۔ اس تصور سے میں خوشی سے ناچنے لگی۔ ہم آہستہ آہستہ کنوئیں پر پہنچ گئے۔ تمام میدان پھولوں کی خوشبو سے مہک رہا تھا۔ ایک شخص پانی نکال رہا تھا۔ میری استانی نے میرا ہاتھ پانی کی دھار کے نیچے رکھ دیا۔ جب ٹھنڈا پانی میرے ہاتھ پر گر رہا تھا تو میری استانی نے میرے دوسرے ہاتھ پہ لفظ پانی

ل EMPIRICAL REALITY

کے ہاتھ انگلی سے بنانے شروع کر دیے۔ پہلے آہستہ آہستہ پھر جلدی جلدی۔ اچانک میرے ذہن میں کچھ مبہم سا شعور پیدا ہونا شروع ہوا کسی ایسی چیز کا جو گویا میرے حافظے سے محو ہو چکی تھی۔ اس طرح زبان کا راز مجھ پر منکشف ہوا۔ اس وقت مجھے محسوس ہوا کہ پ۔ ا۔ ن۔ ی کا مفہوم وہ ٹھنڈی شے ہے جو میرے ہاتھ پر سے ہو کر بہہ رہی ہے۔ اس زندہ لفظ نے میری روح کو بیدار کر دیا۔ میں روشنی، امید اور خوشی سے معمور ہو گئی اور اپنے آپ کو آزاد محسوس کرنے لگی۔ اگرچہ ابھی تک چند رکاوٹیں تھیں جو وقت کے ساتھ ساتھ خود بخود ختم ہو جانے والی تھیں۔

ہیلن کیلر مزید لکھتی ہے:

"کنویں سے واپس آ کر میں نے بڑے شوق سے سیکھنا شروع کیا۔ ہر چیز کا کوئی نہ کوئی نام تھا اور ہر نام سے ایک نیا تصور ظہور میں آیا۔ جب ہم گھر واپس پہنچے تو ہر شے جس کو میں چھوتی مجھے زندہ و متحرک محسوس ہوتی۔ اس کی وجہ صرف وہ نئی روشنی تھی جو کہ مجھے اس سیر میں حاصل ہوئی تھی۔"

اس بیان سے پتہ چلتا ہے کہ لفظ کا سحر دراصل اس اضافت میں پوشیدہ ہے جو کہ وہ کسی خارجی امر واقعہ کے ساتھ رکھتا ہے۔ حروف جن سے کہ الفاظ تشکیل پاتے ہیں خود بے معنی اور مہمل ہیں لیکن ان کو جوڑنے سے بامعنی الفاظ تشکیل پاتے ہیں۔ بے معنی حروف تہجی اگرچہ تعداد میں محدود ہیں تاہم یہ لامحدود الفاظ کا امکان ہیں۔ حروف تہجی سے تشکیل پانے والے لفظ کو ہم "علامت"[1] کہیں گے۔ نشان اور علامت میں فرق یہ ہے کہ نشان اپنے مشارٌ الیہ کی طرف فطری طور پر اشارہ کرتا ہے۔ مثلاً ریت پر نقوش یا کسی چوپائے یا دو پائے کے گزرنے کی طرف اشارہ کرتے ہیں جس ساخت کے یہ نقوش ہوں گے اسی نوعیت کے پاؤں کی طرف یہ اشارہ کریں گے

شروع شروع میں تشکیل پانے والے الفاظ تصویری نوعیت کے تھے۔ بعض الفاظ کا رواج ان کے صوتی تاثر سے پڑا۔ عربی زبان میں بیت گھر کو کہتے ہیں اور جمل اونٹ کو۔ ب اور ج کے حروف تہجی کا ماخذ تصویری اظہار ہے۔ شروع شروع میں جب کسی نے "بیت" کا اظہار کرنا ہوتا تھا تو وہ ایک چار دیواری بنا کر آگے دروازہ لگا دیتا تھا جیسے یہ نشان

۱۔ SYMBOL

ہے۔ کثرتِ استعمال سے چار دیواری کی جگہ یہ نشان رہ گیا پھر دروازے کی جگہ نقطہ لگ گیا۔ رفتہ رفتہ جب کسی نے "گھر" کا اظہار کرنا ہوتا تو وہ "ب" کی شکل بنا دیتا۔ اسی طرح لوگ اونٹ کے اظہار کے لیے اس کا سر اور گردن بنا کر اس کی کوہان کی گولائی میں آدمی کی تصویر بنا دیتے تھے۔ مرورِ زمانہ کے ساتھ یہ شکل جو جمل کا نشان تھا ج کا حرف بن گیا۔ صوتی تاثر سے اُبھرنے والے الفاظ بھی اسی طرح تشکیل پائے۔ گھن گرج، کڑک، قہقہہ وغیرہ ایسے الفاظ ہیں جو بڑی حد تک کسی مظہرِ فطرت یا کسی جسمانی اشارے۱ کی نقل ہیں۔ ایسے الفاظ کو اصطلاح میں صوتی اسماء۲ کہا جاتا ہے۔ اور کچھ ماہرینِ لسانیات کے نزدیک تمام زبانوں کے الفاظ اسی انداز میں تشکیل پائے ہیں۔ اس طرح کے الفاظ اگرچہ کسی حد تک فطری نشانیاں ہیں تاہم ان کو مظاہرِ فطرت یا اندازِ جسمانی کی مکمل نقل نہیں کہا جا سکتا۔ ایک مسافر جب کسی ایسے قبیلے میں جا نکلتا ہے جو اس کی زبان سے ناآشنا ہوتا ہے تو وہ انہیں فطری اشاروں اور اندازِ جسمانی کی نقالی سے اپنا مافی الضمیر سمجھا سکتا ہے۔ مثلاً اگر اسے پیاس لگی ہے تو ہاتھوں کی اوک بنا کر ہونٹوں کی طرف لے جائے گا۔ نقالی کے اشارے تو عالمگیر طور پر سمجھے جا سکتے ہیں لیکن فطری نشانوں کے طور پر تشکیل پانے والے الفاظ نہ تو مکمل نقالی ہوتے ہیں نہ ہی ان کی شکل یکساں رہتی ہے اس لیے یہ عالمگیر طور پر نہیں سمجھے جا سکتے۔ یہی وجہ ہے کہ خواہ مصریوں کا خطِ تصویری۳ ہو یا چینیوں کے تصویری تصورات۴، انہیں سیکھنا پڑتا ہے۔

○

الفاظ کیسے معرضِ وجود میں آئے؟ مرورِ زمانہ اور کثرتِ استعمال سے ان کے اندر کیا کیا تبدیلیاں آئیں؟ ان سوالات کے جواب کے لیے تاریخِ لسان کے پورے تدریجی ارتقاء کے مختلف مراحل کا جائزہ لینا پڑے گا۔ لہٰذا اس مضمون میں ہم صرف یہ کہنے پہ اکتفا کرتے ہیں کہ لفظ ایک ایسی نشانی Signs ہوتا ہے جو فطری نہیں بلکہ رواجی یا رسمی حیثیت کا حامل ہوتا ہے۔ اگر بعض فطری نشانات الفاظ کا درجہ حاصل کر چکے ہیں تو کثرتِ استعمال اور مرورِ زمانہ سے ان کی فطری حیثیت ختم ہو چکی ہے اور رسمی حیثیت متحقق و متعین ہو چکی ہے۔ دوسری بات اس ضمن میں جو اہم ہے وہ یہ ہے کہ ان الفاظ کا کوئی مشار الیہ ہونا چاہیے جس کی یہ نمائندگی کریں۔
اگر اس مفہوم میں دیکھا جائے تو ایک رسمی نشان ایک علامت ہے۔ زبان کے الفاظ علامات

۱ GESTURE ۲ ONOMATOPOEIC WORDS ۳ HEIROGLYPHIC ۴ IDEOGRAMS

ہیں کیونکہ یہ مخصوص و متعین مفاہیم کے حامل ہیں۔ مثال کے طور پر جب ہم لفظ "شجر" یا "انسان" سنتے یا پڑھتے ہیں تو یہ ایسی علامات کے طور پر ہمارے سامنے ابھرتے ہیں جو صدیوں سے ایک مخصوص مفہوم میں استعمال ہوتے چلے آ رہے ہیں۔ ہم اس بحث سے صرف نظر کرتے ہیں کہ یہ الفاظ کیسے وجود میں آئے...... (آیا صوتی تاثر کی بنا پر یا صنعتی مشابہت کی بنا پر؟)...... اور اپنی توجہ اس امر پر مرکوز کرتے ہیں کہ الفاظ دراصل ایسی علامات ہیں جن کے توسط سے ہم ان حقائق و اشیاء تک پہنچتے ہیں جن کی طرف یہ اشارہ کرتے ہیں یا جن کی یہ نمائندگی کرتے ہیں۔ الفاظ مفاہیم و مطالب کے ذرائع ہیں۔ انہی کے توسط سے ہم اپنے خیالات دوسروں تک پہنچا سکتے ہیں اور ان کے افکار کا وقوف حاصل کرتے ہیں۔ الفاظ کے آئینہ میں ہمیں نہ صرف مادی کائنات کی اشیاء کی جھلک ملتی ہے بلکہ تمام بنی نوع انسان کے ذہنوں میں جاری و ساری بحر فکر و خیال کا متلاطم انعکاس بھی ملتا ہے۔ اگر یہ کہا جائے کہ الفاظ ایسی علامات ہیں جو کہ افکار و مطالب کے ذرائع حمل و نقل ہیں تو بے جا نہ ہوگا۔

یہاں ہمیں یہ بات ذہن نشین کر لینی چاہیئے کہ تمام الفاظ بامعنی علامات ہوتے ہیں لیکن یہ ضروری نہیں کہ تمام بامعنی علامات الفاظ ہی ہوں۔ بعض ریاضیاتی علامات ایسی ہوتی ہیں جو کہ لفظ نہیں کہلا سکتیں، تاہم اپنا کوئی مخصوص و متعین مفہوم رکھتی ہیں۔ اس نقطے کی تشریح ہم آگے چل کر کریں گے۔ اس کے علاوہ ہمیں یہ بات بھی یاد رکھنی چاہیئے کہ لفظ اپنے مشارٌ الیہ کا محض ایک شناختی نشان ہوتا ہے جو کہ کثرتِ استعمال سے اس کا قائم مقام بن جاتا ہے۔ لفظ شجر کا مشارٌ الیہ انسان اور انسان کا شجر ہو سکتا تھا۔ لیکن رواج اور روایت کے تواتر نے جو معانی اس کے متعین کر دیے وہ اب بدلے نہیں جا سکتے۔ ہمیں یہ بات یاد رکھنی چاہیئے کہ الفاظ رواجی طور پر وضع کی گئی علامات ہیں۔ ہم الفاظ کی دریافت نہیں کرتے جس طرح کہ ہم بعض عناصر کی کیمیائی خصوصیات کو دریافت کر لیتے ہیں یا بعض اشیاء کے مابین موجود علائق و روابط کو دریافت کر لیتے ہیں۔ الفاظ انسان کی علامات وضع کرنے کی صلاحیت کا نتیجہ ہیں۔ تاریخ کے بالکل ابتدائی دور میں انسان نے غیر شعوری طور پر ابتدائی الفاظ وضع کیے ہوں گے اس لیے وہ الفاظ کو حقیقی سمجھتا تھا یعنی الفاظ اور اشیاء و افراد کے مابین کسی قسم کے نامیاتی رشتے پر یقین رکھتا تھا۔ چنانچہ ساحری کے دور میں جنتر منتر پڑھنا، دیوتاؤں کے نام لے کر بآوازِ بلند مناجات کرنا اور اپنے دشمنوں کے نام لے لے کر ان پر لعنتیں بھیجنا...... سب اس

اُمر کی نشاندہی فراہم کرتے ہیں کہ ابتدائی زمانے کا انسان الفاظ اور ان اشیاء کے مابین جن کے کہ وہ الفاظ یا اسماء ہیں، کوئی فرق ملحوظ نہیں رکھتا تھا۔ وہ یہ سمجھتا تھا کہ وہ جب بھی دیوتا کو نام لے کر پکارے گا تو اس کی توجہ حاصل کرے گا۔ اسی طرح اپنے دشمن کو نام لے کر بددعائیں دینے سے وہ یہ سمجھتا تھا کہ اس پر آفاتِ سماوی نازل ہوں گی۔ آج بھی غیر متمدن علاقوں میں ایسے اشخاص موجود ہیں جو اجنبیوں کو اپنا نام بتانا پسند نہیں کرتے تاکہ ایسا نہ ہو کہ وہ ان پر غلبہ و اختیار حاصل کرلیں۔

اگر بنظرِ غائر دیکھا جائے تو پتہ چلتا ہے کہ کسی لفظ یا اسم اور اس کے مصداق یا مشارٌ الیہ کے مابین کوئی فطری رابطہ نہیں ہوتا۔ نام تو محض نام ہوتے ہیں جو کہ بعض حالات و کوائف کے تحت مصنوعی طور پہ وضع کیے جاتے ہیں۔ چنانچہ ہم اسماء و الفاظ کو دریافت نہیں کرتے بلکہ اشیاء و افراد کو مصنوعی طور پر موسوم کرتے ہیں جیسے کہ ہم نے ابھی کہا کہ لفظ "شجر" یا "انسان" ہم نے دریافت نہیں کیا بلکہ ان الفاظ سے دو حقیقتوں کو موسوم کیا ہے۔ یہ بھی ممکن تھا کہ حیوان ناطق کا نام شجر رکھ دیا جاتا اور زمین سے اُگنے والے پودے کا نام انسان رکھ دیا جاتا۔ جان ہوسپرز اس اُمر کی تشریح ان الفاظ میں کرتا ہے:

"ایک لفظ کا تعلق جو کہ وہ اپنے مفہوم سے رکھتا ہے، ایک لحاظ سے وہی ہے جو لیبل اور بوتل کا ہے۔ لیبل آپ کو بتائے گا کہ بوتل میں کیا ہے (بشرطیکہ آپ پڑھنا جانتے ہوں) لیکن لیبل کا مشابہت یا علّتی بنیاد پر بننے والا کسی قسم کا فطری تعلق بوتل میں موجود محلول کے ساتھ نہیں بن سکتا۔ مختلف قسم کے لیبل مختلف زبانوں میں لکھے جاتے ہیں لیکن ان تمام کا مفہوم ان لوگوں کے لیے یکساں ہوتا ہے جو کہ لیبل پر مندرج عبارت کو پڑھنے کی اہلیت رکھتے ہوں۔ لیبل محض ایک اشارہ ہے کہ بوتل میں فلاں شئے موجود ہے...... اس کی فی نفسہٖ کوئی اہمیت نہیں۔ لیبل پر تو چند ایک نشانات مرتسم ہوتے ہیں جن کا بوتل کے مافیہ کے ساتھ کوئی باطنی رشتہ نہیں ہوتا۔ لیبل کا جو رشتہ بوتل کے مافیہ کے ساتھ ہے، وہ اس تعلق سے یکسر مختلف ہے جو کہ بوتل سے اُٹھنے والی بُو اور بوتل کے مافیہ کے مابین ہے اگر بوتل میں امونیا موجود ہو تو اس کی تیز و تند بُو[1] اس بات کی فطری نشانی ہے کہ بوتل میں کیا ہے لیکن لفظ "امونیا" ایک فطری نشانی نہیں بلکہ رسمی یا

[1] PUNGENT

رواجی نشانی ہے۔"[۳]

○

الفاظ اور ان کے استعمال کے بارے میں غور و فکر اگرچہ زمانۂ قدیم سے ہی ہوتا چلا آرہا تھا۔ تاہم الفاظ کے علامتی کردار کے بارے میں باقاعدہ سوچ بچار جان لاک کی تجربیت سے ہوتی ہے۔ جان لاک عقلیت پسندی کے اس دعوے کا پرجوش مخالف تھا کہ علم کی حیثیت وہبی یا خلقی ہے۔ عقلیت پسند یہ سمجھتے تھے کہ علم کے مبادیات ذہنِ انسانی کی ساخت کے اندر روزِ ازل سے دویعت کر دیے گئے ہیں۔ منطق کے قوانین، ریاضی کے متعارفات، اخلاقیات کے ابتدائی اصول یا مذہب کے اساسی تصورات۔ سب کے سب عقلِ انسانی کے اندر بدیہی تصورات[۱] کے طور پر روزِ ازل سے موجود ہیں۔ ان خلقی تصورات سے منطقی طور پر مستنبط ہونے والے قضایا علم کی تشکیل کرتے ہیں۔ مثلاً مثلث کی تعریف کہ یہ تین خطوطِ مستقیم سے گھری ہوئی سطح ہے، ایک بدیہی تصور ہے اور اس میں سے یہ نتیجہ منطقی طور پر اخذ ہوتا ہے کہ اس کے اندرونی تینوں زوایا دو قائمہ زاویوں کے برابر ہوتے ہیں۔ اس طرح عقلیت پسندوں کا یہ دعویٰ اپنے عقلی جواز کے ساتھ پیش کیا گیا کہ تمام تر علم انہی قضایا پر مشتمل ہے اور یہ کہ ہم تجربہ سے کچھ نہیں سیکھتے۔ لاک نے اس نظریہ کی تردید کی کیونکہ اس کے نزدیک کوئی بھی خلقی تصور تمام انسانوں میں مشترک طور پر نہیں پایا جاتا۔ اگر تصوراتِ عقل وہبی یا خلقی ہیں تو پھر تمام انسانی اذہان میں پائے جانے چاہئیں۔ لاک تصورِ الٰہ کے بارے میں بھی یہ کہتا ہے کہ یہ ہر ذہنِ انسانی کے اندر موجود نہیں ہوتا۔ اس ضمن میں وہ بعض افریقی قبائل کا حوالہ دیتا ہے جن میں سرے سے کوئی تصورِ الٰہ پایا ہی نہیں جاتا۔ اسی طرح وہ یہ کہتا ہے کہ بعض لوگوں کے لیے منطق یا ریاضی کے قوانین بھی کچھ اہمیت نہیں رکھتے۔ مذہب اور اخلاقیات کے اساسی اصول بھی ہمہ گیر نہیں بلکہ اضافی نوعیت رکھتے ہیں۔ خیر و شر، صواب و ناصواب، شیطان و یزداں، حشر، معاد وغیرہ کے بارے میں مختلف لوگوں اور مختلف قوموں کے تصورات ہیں۔

لاک کے نزدیک ذہنِ انسانی ادراکِ حسی سے ماقبل ایک سادہ سلیٹ[۲] ہے جس پر کوئی نقش و نگار نہیں بنے ہوتے۔ جونہی تجربے کا عمل شروع ہوتا ہے یعنی حسیات اپنا کام شروع کرتی ہیں تو ذہن کی لوحِ غیر منقوش پر انواع و اقسام کے نقوش بننا شروع ہو جاتے ہیں۔ اصوات و

۱۔ SELF-EVIDENT IDEAS ۲۔ TABULA RASA

الوان، اذیت و مسرت، رنج و راحت، حرارت و برودت، بُو و ذائقہ وغیرہ کے احساسات مختلف آلاتِ حس کے توسط سے وصول ہوتے ہیں اور ذہن کی سادہ سلیٹ پر مرتسم ہوتے چلے جاتے ہیں۔ ان ارتسامات کو لاک اصطلاح میں تصورات کہتا ہے۔ ارتسامات کے وصول ہونے کا عمل انسان کی پیدائش سے شروع ہو جاتا ہے اور مرتے دم تک جاری رہتا ہے۔ ارتسامات وصول کرتے ہوئے انسانی ذہن منفعل[1] رہتا ہے لیکن یہ ارتسامات حافظے کے اندر بے ہنگم اور بے ترتیب صورت میں پڑے نہیں رہتے بلکہ ذہن ان کی اپنے مخصوص انداز میں ترتیب و تنظیم کرتا ہے اور ایسا کرتے ہوئے ذہن منفعل نہیں رہتا بلکہ فعال[2] بن جاتا ہے۔ لاک کہتا ہے کہ ذہن اگرچہ خلقی تصورات سے یکسر عاری ہے تاہم اس میں تین قسم کی خلقی قوتیں ضرور موجود ہیں۔ یہ خلقی قوتیں ہیں: (ا) تجرید[3] کی قوت (ب) ترکیب Combinations کی قوت اور (ج) اضافت[4] قائم کرنے کی قوت۔ ذہن آلاتِ حس سے موصول شدہ اطلاعات میں سے تجرید کرکے کچھ تصورات حاصل کرتا ہے مثلاً حسن، تشکر، عدل وغیرہ۔ اسی طرح دو ارتسامات کو ملا کر ایک تصور بناتا ہے جیسے جل پری، اڑن گھوڑا، سنہرا شہر وغیرہ۔ پھر ذہن کے اندر یہ قوت بھی ہے کہ دو حسی ارتسامات کے مابین ایک اضافت قائم کرسکے مثلاً باپ بیٹا، زمین آسمان، استاد شاگرد، دائیں بائیں وغیرہ۔ اس طرح حسی اطلاعات لاتعداد تجریدات، تراکیب اور اضافات میں ڈھل کر ہمارے علم کا تانا بانا مہیّا کرتی ہیں۔ لاک کہتا ہے:

> "وہ تمام بلند ترین تصورات جو بادلوں سے بھی اونچے ہیں اور جن کی رسائی عرش تک ہے یہیں سے (سادہ حسی ارتسامات سے) اپنی پرواز شروع کرتے ہیں اُن عظیم وسعتوں میں جہاں انسانی ذہن بھٹکتا ہے۔ اور قیاس و گمان کی وسعتوں میں، جن کی بدولت کہ اسے سربلندی حاصل ہے، حسی ادراک کے فراہم کردہ تصورات سے یہ ایک قدم بھی آگے نہیں جاتا۔"[5]

لاک کا اثر اتنا دور رس تھا کہ بیسویں صدی کے شروع میں جب منطقی اثباتیت ایک طاقتور فکری اور لسانی تحریک کی حیثیت سے اُبھری تو اس کا بنیادی دعویٰ دراصل لاک کی تجربیت ہی کی صدائے بازگشت تھا۔ منطقی اثباتیوں نے ایک طرف روایتی مابعدالطبیعیات کو فلسفیانہ دائرہ بحث سے نکال باہر کیا تو دوسری طرف لسانی تجزیہ کی بنیاد پر انسانی علوم کی وحدت اور استحکام کی کوشش کی۔ لسانی تجزیہ کا رجحان اتنا مقبول ہوا کہ گزشتہ نصف صدی سے اینگلو امریکن فلسفے

۱ PASSIVE ۲ ACTIVE ۳ ABSTRACTION ۴ RELATION

پر بھی رجحان غالب چلا آرہا ہے۔

منطقی اثباتیت اور لسانی تجزیہ۔ یہ کی تحریک کا اہم لڈوگ وٹگنسٹائن ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وٹگنسٹائن نے فلسفہ کی روایت کو قدیم مابعدالطبیعیاتی نہج سے ہٹا کر لسانی تجزیہ کی راہ پر لگا دیا۔ وٹگنسٹائن کی اس سعی یا کارنامے کو "لسانی موڑ"[1] کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

روایتی مابعدالطبیعیات میں خارج از ذہن ہستی کی کُنہ کا سراغ لگانے کی کوشش کی جاتی تھی۔ وٹگنسٹائن نے کہا کہ ہمیں بجائے خارج از ذہن اشیاء کی اصلیت کا اندازہ لگانے کے، زبان کے الفاظ کو مرکز توجہ بنانا چاہیئے۔ خارجی دنیا لاتعداد تجربی حقائق سے عبارت ہے۔ ہر تجربی حقیقت کے اظہار کے لیے زبان کے اندر ایک لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ مثلاً خارجی دنیا میں ایک تجربی حقیقت ہے جو کہ زمین سے اُگی ہے اور جس کی جڑیں زمین میں پیوستہ ہیں اور اس کی ٹہنیاں فضا میں پھیلی ہوئی ہیں۔ ہم نے زبان میں اس کے لیے ایک لفظ "درخت" وضع کر رکھا ہے۔ اسی طرح ہماری زبان کے اندر پہاڑ، ندی، آسمان، تارے، سمندر، بادل وغیرہ جیسے الفاظ ہیں۔ ان الفاظ کے مشارٌ الیہ خارجی دنیا کے کچھ تجربی حقائق ہیں۔ وٹگنسٹائن کا خیال تھا کہ فلسفی کو ان تجربی حقائق کی جانچ پرکھ کرنے کی بجائے ان کے بارے میں مستعمل الفاظ پر اپنی توجہ مرکوز کرنا چاہیئے۔ ڈاکٹر مریض کا سینہ کھول کر یہ نہیں دیکھتا کہ اس کے پھیپھڑوں پر کوئی نشان ہے یا نہیں بلکہ وہ ایکسرے فلم کے اندر اس کے پھیپھڑوں کی کیفیت کا معائنہ کر لیتا ہے اسی طرح فلسفی کو چاہیئے کہ وہ بجائے الفاظ کے مصداق اشیائے حقیقت کا معائنہ و مشاہدہ کرنے کے خود الفاظ کی نوعیت، ماہیت اور ان کے کردار پر غور کرے۔ الفاظ جو کہ بے معنی حروف سے تشکیل پاتے ہیں، تجربی حقائق سے رشتہ جوڑنے کے بعد بامعنی علامات بن جاتے ہیں۔ اس لیے فلسفی کو مفہوم و معنی کی تلاش میں تجربی حقائق کے خارزار میں آبلہ پائی نہیں کرنا چاہیئے بلکہ الفاظ کی اقلیم مطالب کو اپنی جولانگاہ بنانا چاہیئے۔ جب وہ زبان کے الفاظ پر غور کر رہا ہوگا تو در اصل کائنات پر ہی غور کر رہا ہوگا کیونکہ کائنات کے حقائق کی جھلک الفاظ کے اندر ملتی ہے۔

وٹگنسٹائن کے اس نظریے کے بہت دور رس اثرات مرتب ہوئے۔ منطقی اثباتیت کے بنیادی عقائد کی تشکیل اسی منظر ہی سے ہوئی۔ منطقی اثباتی تمام جملوں کو تین زمروں میں تقسیم کر دیتے ہیں (ا) تجربی جملے (ب) منطقی و ریاضیاتی جملے (ج) مابعدالطبیعیاتی جملے۔ منطقی اثباتیوں

[1] LINGUISTIC TURN

کے نزدیک جملوں کی پہلی دو قسمیں ایسی ہیں جو کہ وقوفی[۱] اہمیت وحیثیت رکھتی ہیں۔ یعنی پہلی دو قسموں کے جملے ہی ایسے ہیں جن کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ وہ بامعنی ہیں۔ (۱) اس لیے بامعنی جملے ہیں کہ یہ خارجی دنیا کے حقائق کے بارے میں حسی اطلاعات پر مبنی ہوتے ہیں۔ مثلاً "باہر بارش ہو رہی ہے"، "میز ٹھوس ہے" وغیرہ۔ (ب) اگرچہ اطلاعی جملے نہیں ہوتے لیکن بامعنی ہوتے ہیں کیونکہ ان کے اندر مساوات کی اضافت ہوتی ہے جیسے "۲ + ۲ = ۴"۔ تجربی جملوں کے بارے میں ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ یہ یا تو درست ہوں گے یا غلط۔ ہم باہر جا کر دیکھ سکتے ہیں کہ بارش ہو رہی ہے یا نہیں۔ میز کو چھو کر دیکھ سکتے ہیں کہ یہ ٹھوس ہے یا نہیں۔ جن جملوں کی تصدیق یا تکذیب بالحواس ہو سکے وہ بامعنی ہوں گے۔ فرض کریں کہ کوئی شخص باہر جا کر دیکھتا ہے کہ نہ تو مطلع ابر آلود ہے اور نہ ہی سڑکیں گیلی ہیں تو وہ یہ کہہ سکتا ہے کہ جملہ "باہر بارش ہو رہی ہے" غلط ہے۔ غلط ہونے کا یہ مطلب نہیں کہ وہ جملہ بے معنی ہو گیا ہے۔ غلط قرار پانے کے لیے بھی ضروری ہے کہ کوئی جملہ کم از کم بامعنی تو ہو۔ اسی طرح منطقی اور ریاضیاتی جملے بھی بامعنی ہوتے ہیں کیونکہ یہ اپنے اندر پنہاں مطلب کی ہی وضاحت کرتے ہیں۔ مثلاً "دو جمع دو چار کے برابر ہوتے ہیں"۔ "مثلث کے اندرونی تینوں زاویے دو قائمہ زاویوں کے مجموعے کے برابر ہوتے ہیں"۔ یا "ایک شے وہی ہے جو وہ ہے"۔ ایسے جملوں کو اصطلاح میں "تکراری جملے[۲]" کہا جاتا ہے۔

منطقی اثباتیوں کے نزدیک جملوں کی بس یہی دو قسمیں بامعنی ہیں۔ باقی تمام جملے جن میں مابعد الطبیعیاتی جملے بھی شامل ہیں بے معنی اور وقوفی حیثیت سے عاری ہیں۔ "جوہر وہ ہے جو کہ اپنے وجود کے لیے اپنے علاوہ کسی اور شے کا رہینِ منت نہ ہو"۔ "ہستی کائنات کے اندر بھی ہے اور ماورا بھی"! ایسے جملے ہیں جن کی وقوفی حیثیت متحقق نہیں۔ "جوہر" یا "ہستی" ایسے الفاظ ہیں جن کے خارج از ذہن مشارٌ الیہ ہمیں نظر نہیں آتے۔ چنانچہ ان کا کسی جملے میں استعمال پورے جملے کو بے معنی بنا دیتا ہے۔ منطقی اثباتی نہ صرف مابعد الطبیعیات بلکہ تصوف، مذہب اور شاعری کے جملے کو بھی بامعنی جملوں کی اقلیم سے نکال باہر کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ان جملوں کی اگر کوئی اہمیت ہے بھی تو ہیجانی اظہار[۳] کی ہے۔

○

منطقی اثباتیت نے اینگلو امریکن بلاک کے فلاسفہ میں ملا جلا ردِ عمل پیدا کیا۔ بعض تو

۱ COGNITIVE SIGNIFICANCE ۲ TAUTOLOGIES ۳ EMOTIVE EXPRESSION

اس کی حمایت اور مابعد الطبیعیات کی دشمنی میں اتنا آگے نکل گئے کہ کٹر مذہبی عقیدہ پرست بھی ان کا مقابلہ نہ کر سکے۔ بعض نے اس تحریک کے کچھ عقائد سے اختلاف کیا اور اپنی اپنی مخصوص توجیہات پیش کیں۔ انگلستان اور امریکہ میں پہنچنے والے فلسفیانہ رجحانات کی تشکیل میں منطقی اثباتیت نے نہایت اہم کردار ادا کیا ہے۔ عموماً منطقی اثباتیت کو ایسے امیر کبیر چچا سے تشبیہ دی جاتی ہے جس سے سب ادھار لیتے ہیں لیکن جس کا شکر گزار کوئی نہیں ہوتا۔ بہر حال منطقی اثباتیت کا بنیادی دعویٰ کہ فلسفے کا کام تصورات کی تشریح و تنقیح اور الفاظ و قضایا کا تجزیہ و تحلیل ہے، تمام اینگلو امریکن فلسفے کی روح رواں ہے۔

فلسفے کی اس لسانی تجزیاتی تشکیل نے فلسفہ طرازی اور فلسفیانہ تفکر کو ایک ایسی روکھی پھیکی قطعیت بنا دیا جو معنویت اور وثوق کو ریاضیاتی قضایا اور اثباتی علوم کے دائروں کے اندر ہی محدود و مقید کر دیتی ہے۔ برّاعظم یورپ کے اکثر ممالک میں فلسفے کی اس تشکیل لسانی کو قبول نہیں کیا گیا۔ یہاں وجودیت کا فلسفہ مقبول ہوا کیونکہ اس کا تعلق خشک لسانی تجزیے سے نہیں بلکہ زندگی کے جذبوں اور حالات و کوائف سے تھا۔ وجود کے مصدّقہ یا غیر مصدّقہ ہونے کا مسئلہ، اختیار اور آزادی کا سوال، موت کی دہشت، تذبذب کا کرب، مغائرت کا احساس وغیرہ جیسے معاملات کے ساتھ وجودیت کا تعلق تھا اسی لیے وجودی مفکرین کہتے ہیں کہ فلسفے کا کام لسانی تجزیہ نہیں بلکہ انسانی صورت حال کی تشریح و توضیح اور وجود کو مصدّق بنانا ہے۔ وجودی فلسفیوں کی تحریروں میں ہمیں بجائے منطقی سلجھاؤ کے ابہام اور الجھاؤ نظر آتا ہے۔ یہ ابہام اور الجھاؤ دراصل انسانی صورتِ حال کی پیچیدگی کا عکاس ہے۔ جو کہ قابلِ فہم تو ہے تو قابلِ بیان نہیں۔ کیرکیگارڈ کہتا ہے کہ میں غیر مرئی سیاہی سے اپنے افکار تحریر کرتا ہوں اور میرے مدعا و منشا کو سمجھنے کے لیے قاری کو لفظوں اور جملوں سے ماورا جانا چاہیئے۔ چونکہ تکنیکی اور منطقی زبان اس قابل نہیں ہوتی کہ زندگی کے گہرے تجربات و محسوسات کو بیان کر سکے، اس لیے وجودی مفکرین نے بالعموم ڈرامہ، شاعری، افسانہ اور ناول کو ذریعہ اظہار بنایا لیکن ان کی خالصتہً فلسفیانہ تحریروں کو بھی سمجھنے کے لیے ایک مخصوص مزاج کا ہونا ضروری ہے۔

وجودیت کے علاوہ اور بھی ایسے علوم ہیں جنہوں نے انسان کی واردات شعور کے کچھ ایسے پہلوؤں کی نشاندہی کی ہے جو کہ نہ محسوسات کے دائرے میں آتے ہیں اور نہ ہی معقولات کے زمرے میں۔ ماورائی نفسیات[۱] نے ماورائے حس ادراک[۲] کے بارے میں قابلِ قدر تحقیقات کی

۱؎ PARAPSYCHOLOGY ۲؎ EXTRA SENSORY PERCEPTION

ہیں۔ خیال رسانی اور بذریعہ معمول رابطہ ارواح شعوری تجربے کے ایسے مدارج ہیں جو کہ نہ تو عام ادراک کے حیطۂ عمل میں آتے ہیں اور نہ ہی ان کی تشریح عقلی و منطقی انداز میں کی جاسکتی ہے۔ ماورائی نفسیات نے اب اتنی کامیابی حاصل کرلی ہے کہ کوئی شخص اس کو توہم پرستی یا شعبدہ بازی قرار دے کر اس سے صرف نظر نہیں کرسکتا۔[۵۶] اسی طرح فرائڈ کے نظریۂ لاشعور اور نفسی طریق علاج سے ذہن کی گہری حقیقتوں کا پتہ چلا۔ یونگ کی تخمینی مثالوں [illegible] نے لاشعور کے تصور کو اتنا عمیق و وسیع کردیا کہ اس کی کوئی انتہا نہ رہی۔ تحلیل نفسی اور تحلیلی نفسیات نے خوابوں، علامتوں، استعاروں اور تمثیلوں کے ایک ایسے جہانِ مفاہیم و معانی کا دروازہ کھول دیا جو کہ ذہنِ انسانی کی گہری پرتوں میں مستور و محجوب تھا۔[۵۷] جدید عضویاتی نفسیات نے تجرباتی بنیادوں پر ذہن کے مختلف اعمال کا مطالعہ کیا ہے۔ ای۔ای۔جی کی مدد سے عالمِ بیداری میں دماغی کیفیات کا مطالعہ کیا گیا۔ پھر حالت نوم میں ان کو ریکارڈ کیا گیا تو پتہ چلا کہ بیداری کے عالم میں دماغ میں الفا شعاعوں Alphaways کا غلبہ ہوتا ہے جبکہ حالتِ نوم میں ڈیلٹا شعاعیں حاوی ہوتی ہیں۔ دماغ کی مختلف حالتوں کے اعتبار سے ہی نظامِ عصبی میں مختلف تبدیلیاں وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ اور غدودوں کے اخراج رطوبت میں کمی بیشی ہوتی ہے۔ ان تحقیقات سے اس نظریہ کی تصدیق ہوتی ہے کہ شعور صرف ایک سطح پر اپنا اظہار نہیں کرتا بلکہ اس کے کئی مدارج ہیں جن پر کہ یہ مختلف انداز میں فعال ہوتا ہے۔ ماہرینِ عضویاتی نفسیات کا کہنا ہے کہ دماغ کی نوعیت و ماہیت پر تحقیقات ابھی بہت ابتدائی درجے پر ہے جیسے جیسے مزید حقائق کا انکشاف ہوگا ویسے ویسے دماغ اور ذہن کے باہمی تعلق اور تعامل پر روشنی پڑے گی اور شعور و فکر کے مختلف مدارج کو سمجھنے کے لیے نئے زاویے سامنے آئیں گے۔

کہا جاتا ہے کہ اگر ایتھر یا نائیٹرس آکسائڈ کو ہوا کے ساتھ ملا کر (تاکہ اس کی تیزی کم ہو جائے) سونگھا جائے تو عجیب و غریب شعوری تجربہ حاصل ہوتا ہے۔ انسان کو یوں لگتا ہے جیسے وہ فطرت کے سربستہ اسرار سے واقف ہوگیا ہو اور یہ حقیقت کی گہرائیوں تک پہنچ گیا ہو۔ اگرچہ ایسے حقائق کو عام الفاظ اور محاورے میں بیان نہیں کیا جاسکتا لیکن انجانی حقیقتوں کے عرفان کا ایک دھندلا سا تاثر ذہن پر باقی رہتا ہے۔ ولیم جیمز نے خود ایسا تجربہ کیا اور اسے یوں بیان کیا:

"چند سال ہوئے میں نے خود بھی اپنی ذات پر نائیٹرس آکسائڈ کے اثر کا

تجربہ کیا۔ میں اس تجربے سے جس نتیجہ پر پہنچا اُس کی صداقت کا یقین اب تک برقرار ہے اور وہ نتیجہ یہ ہے کہ ہمارا معمولی بیداری کا شعور جسے ہم عقلی شعور بھی کہتے ہیں، شعور کی ایک مخصوص نوع ہے جس کے گرداگرد کئی انواعِ شعور اور بھی ہیں۔ ہمارے معمولی شعور اور ان انواع کے درمیان ہلکا سا باریک پردہ ہے جو بعض حالات میں ہٹ جاتا ہے۔ شعور کے انواع ممکنہ ہمارے معمولی شعور سے بالکل مختلف ہیں اس لیے وہ ہمارے عقل و ادراک اور زبان و بیان کے سانچوں میں نہیں ڈھل سکتے۔ یہ ہو سکتا ہے کہ ہم اپنی عمر بھر ان میں سے کسی ایک نوع سے بھی آگاہ نہ ہوں لیکن کسی مناسب محرک کے پیدا ہوتے ہی فوری طور پر ان کا ظہور ہوتا ہے۔ ہماری معمولی زندگی پر وہ قابلِ اطلاق معلوم نہیں ہوتے لیکن ہو سکتا ہے کسی اور سطحِ حیات اور کسی اور عالم میں وہ موزوں اور کار آمد ہوں۔ اگر ہم ان انواعِ شعور کو نظر انداز کر کے حیات و کائنات کی کوئی مکمل توجیہ کرنا چاہیں تو یہ غلط ہوگا .... یہ تمام انواعِ شعور ایک ہی جنس کی مختلف انواع معلوم ہوتی ہیں اور ان میں سے ایک بلند تر نوع خود وہ جنسِ اعلیٰ ہے جو دیگر انواع کو اپنے اندر جذب کر لیتی ہے۔"[۴]

○

تاریخِ اسلام میں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم نے سب سے پہلے متغیر شعوری کیفیت[۱] کو اپنی دلچسپی اور مشاہدے کا مرکز بنایا۔ بعثت سے قبل ابنِ صیاد کی حالتِ جذب کا آپ بنظرِ غائر جائزہ لیا کرتے تھے۔ علامہ اقبال نے اس سلسلے میں مندرجہ ذیل واقعہ کا حوالہ دیا ہے:

"آنحضرت صلعم نے سب سے پہلے نفسی مظاہر کو تحقیق و تنقید کی نگاہوں سے دیکھا۔ صحیح بخاری اور دوسری کتبِ حدیث میں حضور صلعم کے اس مشاہدے کی پوری تفصیل درج ہے جس کا تعلق ابنِ صیاد ایسے وارفتہ نفس یہودی نوجوان سے تھا اور جس کی وجدانی کیفیتوں نے حضور رسالتمآب صلعم کی توجہ اپنی طرف منعطف کر لی تھی۔ حضور نے اس کی آزمائش کی، طرح طرح کے سوالات پوچھے اور مختلف حالتوں میں اس کا معائنہ کیا۔ ایک مرتبہ آپ ایک درخت کے پیچھے کھڑے

[۱] ALTERED CONSCIOUS STATE

ہو گئے، تاکہ وہ الفاظ سن سکیں جو ابن صیاد آپ ہی آپ بڑبڑا رہا تھا۔ لیکن اس کی ماں نے اُسے حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام کی موجودگی سے متنبہ کر دیا جس پر اس کی وہ حالت کافور ہو گئی اور حضور صلعم نے فرمایا کہ اگر اس کی ماں اسے متنبہ نہ کر دیتی، تو ساری حقیقت کھل جاتی۔"[۳]

علامہ اقبال متغیر شعوری کیفیات کو باقاعدہ موضوعِ تحقیق بنانے کی ضرورت سے آگاہ تھے انہوں نے اپنے خطبات میں کئی جگہوں پر اس بارے میں اشارے کیے ہیں۔ چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ یہ ابنِ خلدون تھا جس نے عالمِ اسلام میں سب سے پہلے متغیر شعوری کیفیت کو سمجھنے کی ضرورت پر زور دیا اور ایک طرح سے آج کے نظریہ تحت الشعور اور لاشعور کی پیش بینی کی۔ مختلف درجاتِ شعور کے ساتھ ہی علامہ کا ایک اہم نظریہ منسلک ہے جو کہ مختلف شعوری کیفیات کے اظہار و ابلاغ سے متعلق ہے۔ انہوں نے اس ضمن میں پروفیسر ہاکنگ کے نقطۂ نظر کو اپنے نظریہ کی اساس بنایا ہے۔ وہ ہاکنگ کے بارے میں لکھتے ہیں:

"اس سلسلے میں پروفیسر ہاکنگ کا ایک اقتباس خالی از فائدہ نہ ہوگا۔ پروفیسر مذکور نے یہ رائے قائم کرتے ہوئے کہ مذہبی شعور کے مشمولات کو عقلی نقطۂ نظر سے دیکھنا سراسر جائز ہے، نفسیاتِ احساس کے مطالعے سے بڑی کاوش سے کام لیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ احساس سے الگ وہ علاوہ احساس Other than feeling. کیا ہے جہاں اس کا خاتمہ ہوگا۔ میرا جواب ہے کہ کسی چیز کا شعور، اس لیے کہ احساس کا مطلب ہے کسی صاحبِ احساس ہستی کی بے قراری جس میں قرار پیدا ہوگا تو اس شئے کی بدولت جو کہ اندرون ذات کی بجائے اس سے باہر موجود ہے۔ احساس خارج کی طرف کھنچتا ہے جیسے فکر اس کی استطاعت۔ لہذا کوئی احساس ایسا کور نہیں جو اپنے مقصد سے بے خبر ہو، ادھر ہمارے ذہن میں احساس کی کوئی کیفیت طاری ہوئی اور اُدھر اس شئے کا خیال بھی جزوِ لازم کی طرح اس میں شامل ہو گیا جس سے اس کی تسکین ہو گی۔ یہ امر کہ احساس کی کوئی سمت نہ ہو ایسے ہی ناممکن ہے جیسے یہ کہ عمل کا کوئی رُخ نہ ہو اور یاد رکھنا چاہیے کہ سمت کے معنی ہیں کوئی مقصود و مطلوب۔ یہ صحیح ہے کہ ہماری بعض کیفیاتِ احساس سراسر مبہم ہوتی ہیں لیکن یہاں قابلِ غور نکتہ یہ ہے کہ ان حالتوں میں

All rights reserved

ہمارا احساس بھی دبا رہتا ہے مثلاً کسی چوٹ سے ہم ہوش و حواس کھو بیٹھیں، ہمیں پتہ نہ چلے کہ ہوا کیا ہے، کہیں درد بھی محسوس نہ ہو بجز اس خیال کہ کچھ نہ کچھ ہوا ضرور ہے تو اس صورت میں یہ واردہ بھی ایک لمحے کے لیے ہمارے شعور کی سرحد پہ رک جائے گا، احساس کے طور پہ نہیں بلکہ ایک امر واقعہ کی حیثیت سے تا آنکہ فکر اس میں داخل ہو کر ایجاب کے لیے تیار کر دے (یعنی اسے جوابی عمل کے لیے تیار کر دے) جب یہ ہوگا درد کا احساس بھی ہو جائے گا، جو اگر صحیح ہے تو ماننا پڑے گا کہ دورانِ احساس میں ہمارا شعور خارج سے ویسے ہی سرگرم تعلق رہتا ہے جیسے فکر میں۔ اس کا اشارہ ہمیشہ کسی ایسی چیز کی طرف ہو گا جو صاحبِ احساس کی ذات سے باہر اور ماوراء ہے اور جس کی طرف گویا وہ راہنمائی کر رہا ہے حتیٰ کہ اس کی رسائی وہاں تک ہو گئی جہاں اس کا وجود بھی فنا ہو گیا۔" [۱۱]

علامہ نے پروفیسر ہاکنگ کا جو اقتباس پیش کیا ہے وہ قدرے وضاحت طلب ہے۔ انگریزی متن میں شاید اس کا مطلب سمجھنا اتنا مشکل نہ ہو جتنا کہ اس کے اردو ترجمہ کو پڑھ کر سمجھنا مشکل ہے۔ اس لیے ہم ذیل میں پروفیسر ہاکنگ کے اقتباس کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں جو کہ انہوں نے احساس کی نفسیات اور معانی و الفاظ کے بارے میں پیش کیا ہے۔

پروفیسر ہاکنگ کے نزدیک خالص احساس اور فکر کے مابین ایک حدِ فاصل ہے ہمیں بعض ایسے احساسات حاصل ہوتے ہیں جنہیں کہ ایک خاص دورانیے کے لیے فکر و خیال نہیں مس کرتے۔ مثلاً اچانک لگ جانے والی کسی ضربِ شدید کے بارے میں ہمیں یہ خالص احساس تو ہوگا کہ کچھ نہ کچھ ہوا ضرور ہے .... مگر ہوا کیا ہے؟ اس کا ہمیں فوری طور پر پتہ نہیں چلتا کیونکہ ہمارا شعور لمحاتی طور پر مفلوج سا ہو کر رہ جاتا ہے۔ ہمیں نہ درد ہوگی اور نہ کوئی ایسا شعور ہوگا بس ایک مبہم سا احساس ہوگا کہ کچھ ہوا ہے اور ہم اپنے ہوش و حواس کھو بیٹھے ہیں۔ یہ واردہ گویا شعور کی سرحد پہ آ کر رک گیا ہے لیکن جونہی فکر و خیال اس غیر واضح اور مبہم سے احساس کو مس کرتے ہیں تو یک بیک ہمیں درد کی لہریں اٹھتی محسوس ہوتی ہیں اور ہمیں چوٹ کی شدت کا ادراک ہوتا ہے۔ اسی طرح روح کی گہرائیوں سے اٹھنے والے بعض احساسات و کوائف کچھ عرصہ کے لیے مبہم اور غیر واضح رہتے ہیں لیکن جونہی انہیں فکر چھوتا ہے تو یہ گویا ابہام کی دھند سے

نکل کر یقین کی روشنی میں آجاتے ہیں۔ احساس کو ہاکنگ تشنگی اور بے چینی کی ایک ایسی کیفیت کا نام دیتا ہے جو کہ ہر ذی شعور کی تمام ذات پر محیط ہو جاتی ہے۔ اب اس تشنگی کی سیرابی اور اس بے چینی کی تسکین کا سامان خود احساس کے اندر نہیں بلکہ اس سے باہر ہے چنانچہ مضطرب احساس باہر کی طرف کھنچتا ہے۔ یعنی یہ تصور کو چھونا چاہتا ہے، جبکہ تصوّر ایک اطلاع یا خبر کی صورت میں فرد کی ذات سے باہر آنے کے لیے زور لگاتا ہے۔ ہر احساس اگرچہ غیر متعین اور بے نام سا ہوتا ہے لیکن اسے پتہ ہوتا ہے کہ اس کا سامانِ تسکین کہاں ہے؟ یعنی اسے کس تصور سے مس ہونا ہے اس لحاظ سے ہم اسے بالکل ہی اندھا اور بے بصر نہیں کہہ سکتے احساس کا رخ ہمیشہ فکر یا تصور کی طرف ہوتا ہے۔ بالفاظ دیگر احساس کا ہمیشہ کوئی نہ کوئی منتہائے مقصود ہوتا ہے جس کے حصول کے لیے پیچ و تاب کھاتا رہتا ہے۔ اب جس کا کوئی مطلوب مقصود ہو وہ بے بصر اور اندھا نہیں ہو سکتا۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کوئی فعلیت بے سمت نہیں ہو سکتی۔

ادراک اور تعقل کا مسئلہ نہ صرف نفسیات کا ایک اہم موضوع ہے بلکہ علمیات کا بھی ایک پیچیدہ مسئلہ ہے۔ مشہور فلسفی کانٹ کی "انتقادِ عقلِ محض" اسی مسئلے کے حل کی ایک کوشش ہے۔ کانٹ کا نقطۂ نظر بھی یہی ہے کہ خالص ادراک (یعنی مبہم، منتشر اور غیر متعین تحسسات) جب فکر کے مقولات کے سانچے میں ڈھلتے ہیں تو علم انسانی تشکیل پاتا ہے۔ تعقلات سے عاری مدرکات کو وہ بے بصر اور اندھا کہتا ہے۔ مدرکات سے عاری تعقلات کو وہ خالی یا تہی کہتا ہے۔[11] تجربیت اور عقلیت دونوں کے دعوے انتہا پسندانہ تھے۔ حصولِ علم میں نہ تو تجربہ (احساس) کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے اور نہ ہی عقل (فکر) کو۔ چنانچہ کانٹ نے اپنی کتاب کے آغاز میں ہی یہ کہہ دیا "اگرچہ تمام علم تجربے سے شروع ہوتا ہے، مگر یہ صرف تجربے ہی سے نہیں ابھرتا۔" بالفاظ دیگر تجربہ اور تعقل کے ملاپ سے علم پیدا ہوتا ہے۔ کم و بیش یہ وہی بات ہے جو ہاکنگ نے کہی ہے۔ یعنی احساس کا رخ تصوّر کی طرف ہوتا ہے اور تصور کا منتہائے مقصود ایک خارجی اطلاع کی صورت میں متشکل ہوتا ہے[12]

اقبال کا خیال ہے کہ ایک غیر متشکل، مبہم اور بے نام احساس ہمیشہ ایک تصوّر کے لمس کا متمنی رہتا ہے اور تصور اپنے اظہار کے لیے لفظ کا جامہ پہننے کے لیے کوشاں رہتا ہے۔ احساس چونکہ اپنی ایک سمت رکھتا ہے اس لیے یہ اندھا نہیں۔ اسی بنیاد پر اقبال نے یہ

[11] CRITIC OF PURE REASON 97 PERCEPTS WITHOUT CONCEPT & CONCEPTS WITHOUT

دعویٰ کیا ہے کہ صوفیانہ تجربے یا پیغمبر کی واردات قلب کا ایک وقوفی پہلو بھی ہوتا ہے۔ نتیجۃً یہ واردات علم و عرفان کا منبع و مصدر بن جاتی ہے۔ اس موضوع پر ہم یہاں زیادہ دیر نہیں رک سکتے کیونکہ اس طرح ایک بالکل مختلف بحث شروع ہو جائے گا۔

اقبال کے لیے احساس اور تصوّر کے مابین ایک نامیاتی رشتہ ہے۔ احساسِ تصوّر سے ملاپ کے بعد اپنے اظہار کے لیے الفاظ کا قالب تراشتا ہے۔ اقبال اس امر پر زور دیتے ہیں کہ بعض حالات میں تصوّر اور الفاظ بیک وقت احساس کی کوکھ سے جنم لے سکتے ہیں اور ہم ایک لحاظ سے کہہ سکتے ہیں کہ تصوّرات و الفاظ کا بیک ظرف و زمان القا ہوتا ہے[24] لیکن اقبال کے اس بیان سے یہ نہیں سمجھنا چاہیے کہ احساس اور تصوّر کی طرح تصوّر اور لفظ کے مابین بھی کوئی نامیاتی رشتہ ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اگر کوئی شاعر یا ادیب اپنے فن پر مکمل قدرت رکھتا ہو تو اعلیٰ تر تخلیقی عمل میں اسے یونہی محسوس ہوگا جیسے تصوّرات و الفاظ بیک ظرف و زمان اس پر نازل ہو رہے ہیں لیکن اس سے یہ مراد نہیں لینا چاہیے کہ الفاظ اور تصوّرات اسی نامیاتی رشتے میں منسلک ہیں جس میں کہ احساسات اور تصوّرات منسلک ہیں۔ احساسات کے سوتے روح کی ناقابلِ فہم گہرائیوں سے پھوٹتے ہیں اور تصوّرات کے ساتھ مل کر مفاہیم و مطالب کے ان گنت تمثالات[25] وضع کرتے ہیں جو کہ زبان کے الفاظ کی صورت میں خارجی اطلاعات بننے کے لیے مضطرب رہتے ہیں۔ تخلیقی عمل کی "از خود روی" SPONTANEITY میں یونہی محسوسات ہوتا ہے کہ یہ تمثالات خود بخود الفاظ میں ڈھلتے جا رہے ہیں۔ لیکن یہ تخلیقی عمل انسانی ارادہ کے تابع نہیں بعض اور کبھی کبھی تخلیق کے سرچشمے یوں ابلتے ہیں کہ صریر خامہ نوائے سروش بن جاتی ہے اور تخلیق کار فطرت کا محض ایک واسطہ یا عمیل[26] بن کر رہ جاتا ہے۔

مری مشاطگی کی کیا ضرورت حسنِ معنی کو
کہ فطرت خود بخود کرتی ہے لالے کی حنا بندی

لفظ اور تصوّر کا رشتہ اگر نامیاتی ہوتا تو ہر قسم کے حالات و ظروف میں تصوّرات بالالتزام الفاظ کے پیکروں میں ڈھل جایا کرتے لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ تخلیقی عمل کا اپنا نظام الاوقات ہے دوسری بات یہ ہے کہ بعض احساسات و تصوّرات اس قدر عمیق ہوتے ہیں کہ ان کا اظہار زبان کے الفاظ میں ہو ہی نہیں سکتا۔ اسی لیے علامہ اقبال نے صوفیانہ واردات کی صفات گنواتے ہوئے، ایک اس کا "غیر ابلاغ پذیر"[27] ہونا گنوایا ہے۔ علامہ لکھتے ہیں:

[25] IMAGES [26] AGENT [27] INCOMMUNICABLE

"پھر بہ اعتبار نوعیت صوفیانہ مشاہدات چونکہ براہِ راست ہی تجربے میں آتے ہیں لہٰذا ان مشاہدات کو دوسروں تک جوں کا توں پہنچانا ناممکن ہو جاتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ فکر کی بجائے زیادہ تر احساس کا رنگ اختیار کر لیتے ہیں۔ لہٰذا صوفی یا پیغمبر جب اپنے مذہبی شعور کی تعبیر الفاظ میں کرتا ہے، تو اسے منطقی قضایا کی شکل ہی دے سکتا ہے۔ یہ نہیں کہ اس کا مشمول من و عن دوسروں تک منتقل کر سکے۔ چنانچہ ذیل کی آیات میں بھی جس حقیقت کا بیان مقصود ہے وہ ان مشاہدات کی نفسیات ہے نہ ان کا مشمول:

وماکان لبشرٍ ان یکلمہ اللہ الاّ وحیاً او من وراءِ حجابٍ او یرسل
رسولاً فیوحی باذنہ مایشاءُ انّہ علیٌّ حکیم (۴۲ : ۵۱)

والنّجم اذا ھویٰ ۙ ما ضلّ صاحبکم وما غویٰ ۚ وما ینطق عن الھویٰ ؕ
ان ھو الا وحیٌ یوحیٰ ۙ علمہ شدید القویٰ ۙ ذو مرةٍ ؕ فاستویٰ ۙ وھو
بالافق الاعلیٰ ؕ ثم دنا فتدلّیٰ ۙ فکان قاب قوسین او ادنیٰ ۚ فاوحیٰ
الیٰ عبدہ ما اوحیٰ ؕ ماکذب الفؤاد ما رایٰ ۝ افتمٰرونہ علیٰ ما یریٰ ۝
ولقد راٰہ نزلةً اخریٰ ۙ عند سدرة المنتھیٰ ۝ عندھا جنّة الماویٰ ؕ
اذ یغشی السدرة ما یغشیٰ ۙ ما زاغ البصر وما طغیٰ ۝ لقد رایٰ من
آیات ربہ الکبریٰ ۝

(۵۳ : ۱۸-۱) "[۱۳]

اب یہاں مسئلہ یہ پیدا ہوتا ہے کہ صوفی یا پیغمبر کا تجربہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے اتنا شدید داخلی تاثر لیے ہوتا ہے کہ اس کے لیے الفاظ نہیں تراشے جا سکتے ہیں، لیکن ہم جب اسے بیان کریں گے بھی تو زبان و بیان کے مروّجہ سانچوں کے اندر رہتے ہوئے ہی کر سکیں گے۔ روزمرّہ زندگی میں ابلاغ کا مسئلہ ہو یا علمی بحث و تمحیص ہو، ہم جب بھی دوسروں کو اپنی بات سنائیں گے یا اُن کی سنیں گے تو جملوں کی "موضوع۔ محمول"[۱] صورت کو اپنا کر ہی ایسا کر سکیں گے۔ مثلاً اگر مجھے یہ بتانا ہو کہ میرے سامنے جو میز ہے اس کی کیا کیا خصوصیات ہیں تو میں موضوع۔ محمول صورتِ اظہار اپناؤں گا۔

"میز سیاہ رنگ کی ہے۔" "میز ٹھوس ہے۔" "میز ایک ہے۔" "میز حالتِ سکون میں

۱۔ SUBJECT PREDICATE

میں ہے" وغیرہ

ان جملوں میں میز (جو کہ موضوع ہے) کے بارے میں مختلف باتیں کہی گئیں ہیں جو کہ اس کے محمولات کا درجہ رکھتی ہیں۔ اگر بنظر غائر دیکھا جائے تو موضوع۔ محمول صورتِ اظہار گمراہ کن ہے یعنی یہ امرِ واقعہ کی غماز نہیں۔ حقیقت حال یہ ہے کہ میز کا ٹھوس پن، اس کا رنگ، اس کا عدد واحد اس کی حالتِ سکون ایسی صفات ہیں جو کہ میز کے اجزائے لاینجزیٰ ہیں لیکن جب ہم زبان و بیان میں اس کا اظہار کرتے ہیں تو ان کی وحدت واقعی کو پارہ پارہ کر دیتے ہیں۔ ہم "میز فی نفسہٖ" کو ایک شئے بنا دیتے ہیں اور اس کی صفات کو دیگر اشیا جو کہ خارجی طور پر "شئے فی نفسہٖ" کی طرف منسوب کی جاتی ہیں۔ منطقی اثباتیوں کا خیال ہے کہ موضوع، محمول کی اسی تفریق سے روایتی مابعد الطبیعیات کی لاطائل بحثیں اور لاینحل مسائل پیدا ہوئے۔ مفکرین نے حقیقی زندگی کے واقعات و حقائق کی ساخت کو لسانی ساخت کے مماثل سمجھا چنانچہ ان کے مرکبِ فکر نے جگہ جگہ ٹھوکریں کھائیں۔ افسوس یہ ہے کہ ہمارے پاس ارسطو کی قائم کردہ موضوع، محمول کی تفریق کو اپنائے بغیر کوئی اور چارۂ کار نہیں۔ ابلاغ و اظہارِ خیالات اسی کے ذریعے سے ممکن ہیں۔ اسی کی بنیاد پر قضایا تشکیل پاتے ہیں اور افہام و تفہیم ممکن بنتی ہے۔

ہمارے افکار و احساسات کتنے ہی ماورائی اور مجرد کیوں نہ ہوں ہم جب انہیں الفاظ کا جامہ پہنا کر دوسروں کے سامنے پیش کریں گے تو یہ قضایا کی شکل ہی اختیار کریں گے۔ لیکن اگر الفاظ کا کوئی سلسلہ قضیے کی شکل اختیار کرے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ بامعنی بھی ہوگا۔ "بحر الفصاحت" میں لکھا ہے کہ کسی بادشاہ کی فرمائش پر ایک شخص نے خمسۂ نظامی کے جواب میں ایک خمسۂ بے معنی کہا تھا۔ مزید برآں یہ کہ جب شیخ ناسخ کے پاس کوئی ناواقف شخص شاعری کا فن سیکھنے کے لیے آتا تو انہوں نے چند بے معنی غزلیں تیار کر رکھی تھیں۔ ان میں سے کوئی شعر پڑھتے یا اسی وقت چند بے ربط الفاظ جوڑ کر موزوں کر لیتے اور سناتے اگر وہ سوچ میں پڑ جاتا اور چپ رہ جاتا تو سمجھتے تھے کہ کچھ سمجھتا ہے تو اس پر توجہ دیتے اور اگر اس نے بے تحاشا تعریف کرنی شروع کر دی تو اسے نظر انداز کر دیتے۔ اُن کے موزوں کیے ہوئے کچھ مہمل اشعار یوں ہیں:

آدمی مخمل میں دیکھے مور چے بادام میں
ٹوٹی دریا کی کلائی زلف اُلجھی بام میں

a. TABLE IN ITSELF

تُو نے ناسخ وہ غزل آج لکھی ہے کہ ہُوا
سب کو مشکل ید بیضا میں سخندان ہونا

خیالِ زلف میں ہم بارغ جو گئے ناسخ
تمام برگ تھے کھچے ہر ایک مارمی نشاخ

کیا ہے اس قدر لاغر فراقِ یار نے مجھ کو
کہ کہتے ہیں مرے ہمدم نہ لیلیٰ ہے نہ مجنوں ہے

منطقی اثباتیوں کا روایتی مابعدالطبیعیات پر اعتراض بھی کچھ اسی قسم کا ہے کہ اگرچہ ان کے جملے نحوی اعتبار سے ٹھیک ہوتے ہیں تاہم وہ مفہوم و معنی سے عاری ہوتے ہیں۔ گرامر کے لحاظ سے درست ہونا یا "موضوع۔ محمول صورت" میں استوار ہونا اس امر کو مستلزم نہیں کہ ان جملوں کے پیچھے کوئی قابلِ فہم افکار و خیالات بھی ہیں۔ ذیل میں ہم برٹرینڈ رسل کی کتاب "تجربہ و ذہن" سے ایک اقتباس کا ترجمہ پیش کرتے ہیں جو اس معاملے پر مزید روشنی ڈالے گا۔

"خاص طور پر فلسفے میں روایتی الفاظ کا استبداد بڑا خطرناک ثابت ہوتا ہے۔ اور ہمیں اس بارے میں بہت محتاط رہنا چاہیے۔ مبادا کہ ہم یہ سمجھ بیٹھیں کہ گرامر مابعدالطبیعیات کی کنجی ہے یا یہ سمجھ لیں کہ ایک جملے کی جو ساخت ہے بعینہٖ ویسی ہی ساخت کسی امر واقعہ کی بھی ہے جسے کہ وہ جملہ بیان کرنا چاہتا ہے۔ سیس کا خیال ہے کہ ارسطو سے لے کر آج تک کے یورپی فلسفے کا محرک یہ امر رہا ہے کہ فلسفی انڈو یورپی زبانیں بولتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ ان کی زبانوں کے جملوں کی طرح کائنات بھی لازمی طور پر موضوعات اور محمولات میں تقسیم پذیر ہے۔

صداقت[1] اور کذب[2] کی تخصیص کے لیے ضروری ہے کہ ہم حقائق اور ان کے بارے میں ادا ہونے والے جملوں کے مابین لازمی ربط کی نفی کریں۔ ایسی غلطی سے بچنے کا ایک طریقہ ہے کہ الفاظ سے وقتی طور پر صرفِ نظر کر کے تمثالات[3] کے ذریعے سے حقائق پر براہِ راست تامل کیا جائے۔ فلسفہ کے میدان میں جو

1. TRUTH 2. FALSEHOOD 3. IMAGES

رفیع الشان کامیابیاں حاصل ہوئی ہیں وہ حقائق پر براہ راست تاٗمل کرنے سے ہی ہوئی ہیں۔ لیکن اس طرح ہمیں جو کچھ بھی حاصل ہوگا اسے تو ہم الفاظ میں ہی بیان کریں گے تاکہ اس کا ابلاغ دوسروں تک ہو سکے۔ وہ لوگ جنہیں کہ حقائق کی براہِ راست بصیرت حاصل ہوتی ہے، وہ عموماً خود کو اس قابل نہیں پاتے کہ اس بصیرت کو الفاظ کا جامہ پہنا سکیں جبکہ وہ لوگ جو کہ صرف الفاظ پر تصرف رکھتے ہیں عموماً ایسی بصیرت سے محروم ہوتے ہیں۔ ایک حد تک اسی وجہ سے اعلیٰ ترین فلسفیانہ استعداد بہت کمیاب رہی ہے۔ اس کے لیے بصیرت اور مجرد الفاظ کے امتزاج کی ضرورت ہے جو کہ بہت عسیر الحصول ہے۔"[۲۱]

ہم نے گزشتہ صفحات میں دیکھا ہے کہ ہمارے عام بیداری کے شعور کے گرد کئی انواع کی شعوری کیفیات ہوتی ہیں ان میں سے کئی ایسی ہوتی ہیں کہ عام زبان کے الفاظ ان کے اظہار کے متحمل نہیں ہو سکتے اور اگر کوئی ان کا اظہار کرنا ہی چاہے تو اسے تشبیہات، استعارات، رمزوں اور کنایوں کا سہارا لینا پڑتا ہے۔ ترقی یافتہ سائنسی فکر کو بھی اپنے اظہار کے لیے ایک ایسی اشاراتی زبان کی ضرورت پڑتی ہے جو ابہام اور ذو معنویت سے یکسر پاک ہو اور ریاضیاتی اور منطقی اضافات کے اظہار کی قابلیت رکھتی ہو۔ اسی طرح بعض جمالیاتی تجربے ایسے ہوتے ہیں جو کسی فنکار کے توسط سے رنگوں اور لکیروں کے امتزاج یا رقصِ بدن کے خم و پیچ میں ڈھل جاتے ہیں ؎

عروسِ معنی از صورت حنا بست
نمود خویش را پیرایہ ہا بست

گزشتہ صفحات میں ہم نے جان ہوسپیر کا ایک اقتباس نقل کیا تھا جس کی رو سے مفہوم و معنی بوتل کے محلول کی طرح ہیں اور زبان کی حیثیت اس بوتل پر چسپاں لیبل کی سی ہے اب اگر کوئی ناخواندہ شخص جو کہ قطعاً اس قابل نہیں کہ لیبل پر مرقوم لفظ "امونیا" کو پڑھ سکے جب بوتل کا ڈھکن کھول کر اسے سونگھتا ہے تو خاص قسم کی تیز بُو کی وجہ سے امونیا کے محلول کو شناخت کر لیتا ہے۔ امونیا کی بُو کا امونیا کے محلول سے ایک نامیاتی تعلق ہے ہم کہہ سکتے

ELVISION

ہیں کہ بُو عملوں کی فطری نشانی ہے۔ جب بُو کو سونگھ لیا تو لیبل پر لکھے ہوئے لفظ کی کوئی حیثیت نہیں رہتی۔ لیکن اس میں کوئی شک نہیں کہ لیبل کا لفظ اس شخص کے لیے انتہائی اہمیت کا حامل ہے جو کسی بیماری کی وجہ سے اپنی قوتِ شامہ کھو بیٹھا ہو۔

اب تک کی بحث سے جو نتیجہ ہم نے اخذ کیا ہے وہ یہ ہے کہ ہمارے معمولی شعور بیداری کے گرداگرد کئی انواع شعور ہیں۔ تحت الشعوری بالاشعوری اعمال ہیں، نختیں مثالیں ہیں، خوابوں کی پراسرار کیفیات ہیں۔ ان کے علاوہ شعوری واردات کی اتنی تہیں ہیں کہ جن کا ہم اندازہ بھی نہیں کر سکتے۔ یہ تمام کیفیات نہ تو ارسطو کی "موضوع۔ محمول" صورت میں ڈھل سکتی ہیں اور نہ ہی عقل و منطق کے ترازو میں تولی جا سکتی ہیں۔ بایں ہمہ یہ بے پایاں مفاہیم و معانی کی حامل ہوتی ہیں۔ ان کی مہک بوٹے گل کی طرح گلستانِ ہست و بود کی فضا معطر کر دیتی ہے۔ لیکن جن کی قوتِ شامہ ناقص و سقیم ہو وہ ان تک بلاواسطہ رسائی نہیں رکھتے تاہم وہ ایسی تشبیہوں استعاروں اور رمزوں کے ذریعے اس کا درک حاصل کر سکتے ہیں جو کہ زبان کے الفاظ و قضایا کا لبادہ اوڑھے ہوتی ہیں۔ مولانا رومؒ کہتے ہیں کہ پہلے شکاری ہرن کے نقوش پا سے اس کا سراغ لگاتا ہے لیکن بعد ازاں بوئے ناف اس کی رہنمائی بن جاتی ہے۔ منطقی قضایا اور براہینِ عقلی کی حیثیت ایسے ہی ہے جیسے شکاری نقوش پا سے ہرن کا سراغ لگانے کے لیے لمبے اور تھکا دینے والے عمل میں مشغول ہو۔ لیکن جب کشف و وجدان کی بوئے ناف اس کی راہنمائی بن جاتی ہے تو وہ براہِ راست عروسِ حقیقت کی جلوہ گاہ تک جا پہنچتا ہے اور سینکڑوں منزلوں کی جادہ پیمائیوں اور درماندگیوں سے بچ جاتا ہے ؎

ہمچو صیادے سوے اشکار شد
گام آہو دید و بر آثار شد
چند گاہش گام آہو در خور است
بعد از اں خود نافِ آہو راہبر است
راہ رفتن یک نفس بر بوئے ناف
خوشتر از صد منزل گام و طواف

مولانا رومؒ بارگاہ حقیقت کو ایک ایسا مقام سمجھتے ہیں جس کی نوعیت و ماہیت کو صرف وجدانی طور پر محسوس کیا جا سکتا ہے، الفاظ و قضایا میں بیان نہیں کیا جا سکتا۔ یہ ایک ایسا

جہانِ معانی و مفاہیم ہے کہ اس میں کلام بے حرف فروغ پاتا ہے۔ چونکہ اس کے مالۂ و ماعلیہ کو الفاظ و قضایا میں بیان نہیں کیا جا سکتا اس کے لیے اس کو 'عدم' ہی کہنا مناسب ہے۔ مولانا روم دعا کرتے ہیں ؎

اے خدا بنمای جاں را آں مقام
کاندرو بے حرف می روید کلام
تا کہ ساز و جان پاک از سر قدم
سوئے عرصۂ دور پہنائے عدم

○

www.IqbalCyberLibrary.Net
All rights reserved.
©2002-2006

حواشی

۱۔ سوسین لینگر، فلسفے کا نیا آہنگ (ترجمہ بشیر احمد ڈار) فرینکلن پبلیکیشنز لاہور ۱۹۶۲ء
ص ۱۰۱ - ۱۰۲

۲۔

۳۔

۴۔
Hume, David "Essay concerning Human understanding", London, Part II (i) 24

۵۔ ماورائی نفسیات پر مزید مطالعہ کے لیے ملاحظہ کیجئے راقم کا مندرجہ ذیل مقالہ
Ahmad Naeem "Hidden Islands of the human Soul", Al-Hikmat Department of Philosophy, University of the Punjab, Lahore 1988

۶۔ اردو میں مزید مطالعہ کے لیے ملاحظہ کیجیے:
ا۔ قادری، سی۔ اے۔ فرائڈ اور اس کی تعلیمات، مغربی پاکستان اردو اکیڈمی لاہور
ب۔ سہیل احمد خان، یونگ کی تحلیلی نفسیات، ادارہ تصنیف و ترجمہ پنجاب یونیورسٹی لاہور

۷۔ جیمز، ولیم۔ نفسیات واردات روحانی (مترجم ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم) مجلس ترقی ادب
لاہور ۱۹۵۹ء، ص ۵۷۰، ۵۷۱

۸۔ اقبال "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ" مترجم نذیر نیازی۔ بزم اقبال لاہور ۱۹۸۳ء
ص ۲۴ - ۲۵

۹۔ ایضاً۔ ص ۲۶

۱۰۔ ایضاً۔ ص ۳۲

۱۱۔ ژنگ نے بھی شخصیت کی تشریح کرتے ہوئے احساس اور فکر کے فرق کو ملحوظ رکھا ہے۔
اس کے نزدیک شخصیت کے چار بنیادی وظیفے ہیں۔
(۱) تحسّس Sensation (۲) احساس Feeling

(۳) وجدان Intution (۴) تفکر

مزید مطالعہ کے لیے دیکھئے۔

"ژنگ کے نفسیاتی مسائل" از سہیل احمد خان ادارہ تصنیف و ترجمہ۔ پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۸۷ء، ص ۱۲

۱۲۔ تشکیل جدید۔ ص ۳۳

۱۳۔ ایضاً۔ ص ۳۰

۱۴- Russell Pertain "Analysis of Mind"
George Allen and Unwin London 1965, p. 212

اصل انگریزی متن یوں ہے:

". . . In philosophy especially the tyranny of words is dangerous, and we have to be on our guard against assuming that grammer is the key to metaphysics, or that the structure of a sentence corresponds at all accurately with the structure of the fact that it asserts. Sayce maintained that all European philosophy since Aristotle has been dominated by the fact that the philosophers spoke the Indo-European languages, and therefore supposed the world, like the sentences they were used to, necessarily divisible into subjects and predicates. When we come to the consideration of truth and falsehood, we shall see how necessary it is to avoid assuming too close a parallelism between facts and sentences which assert them. Against such errors, the only safeguard is to be able, once in a way, to discards words for a moment and contemplate facts more directly through images. Most serious advances in philosophic thought result from same such comparatively direct contemplation of facts. But the outcome has to be expressed in words if it is to be communicable. Those who have a relatively direct vision of facts one often incapable of translating their vision into words, while those who posses the words have usually lost the vision. It is partly for this reason that the highest philosophical capacity is so rare: it requires a combination of vision with abstract words which is hard to achieve. . ."

۱۵۔ تشبیہوں، استعاروں اور علامتوں کی معنویت اور قوموں کی فکری و سماجی زندگی میں ان کی اہمیت پر سیر حاصل بحث کے لیے ڈاکٹر سہیل احمد کی مندرجہ ذیل کتب ملاحظہ کیجئے

۱۔ سرچشمے (علامتوں کی تلاش) "قفنس" تقسیم کار قوسین لاہور ۱۹۸۱ء

۲۔ داستانوں کی علامتی کائنات، کلیہ علوم اسلامیہ و شرقیہ پنجاب یونیورسٹی لاہور ۱۹۸۷ء