ڈاکٹر اللہ بخش ملک

ترجمہ: سجاد حیدر ملک

شعور ذات کی توجیہات

The magic casement of Self open up new horizons of consciousness which blend into one another and produce a multi-level structural design of self. One can examine the colours of the design in the hope of reaching an understanding of true nature of self. The real meaning of self to an individual lies in his consciousness, and his search for the total picture which self exhibits at various levels. Consciousness as a repository of ideas, as the linker of the unconscious, as a deflective reach to transcend itself - are fit subjects for hermeneutics of self and need a close scrutiny for the express purpose of attaining a blissful perception of the unity of human consciousness, thought, emotion and will - all being the dynamic constructs and visions of the magic casements of self consciousness.

لفظ خودی میں اپنے اند ایک تاثر رکھتا ہے جس سے کسی فرد کے کارناموں کی اور حسن سلوک کی نشاندہی ہوتی ہے۔ یہ وہ طاقت ہے جو کسی فرد کو دنیاوی تجربات سے دوچار کرتی ہے اور انفرادی ساخت کا وہ حصہ ہے جس کے سہارے ایک شخص اپنی جدوجہد کا راستہ نکالتا ہے جو انسان کے اندر کی حرکت کی نشاندہی کرتی ہے اور جس کا جمود سے کوئی تعلق نہیں۔ اور اگر یہ طاقت کسی ایک نکتے پر مستحکم نظر آئے تو نہ سمجھا جائے کہ یہ ساکت ہے بلکہ حرکت میں ہے۔ اور فلسفہ وجودیت کی زبان میں حالت سفر میں ہے۔ اور بقول افلاطون (۱۳۶-۷) اپنی تکمیل کے سفر میں ہے اور تہہ در تہہ کھل جانے کے عمل میں ہے اور اگر میسلو کے فلسفہ شخصیت سے پرکھا جائے تو اسے شخصیت کی ترقی اور تکمیل سے معنون کیا جا سکتا ہے۔ عام تجربے سے ظاہر ہوگا کہ خودی ایک باطنی عمل کا نام ہے جس کے کئی وجودی پہلو ہیں۔ یہ ایک ہمہ جہتی اور پیچیدہ چیز ہے۔ جسے کئی زاویوں سے دیکھا جا سکتا ہے اور اگر اس کے ہمہ وقت بدلتے رنگ دیکھنے ہوں تو حیرت ہوتی ہے کہ کمپیوٹر کے تحت شخصیت اور خودی کو چھ ہزار عنوانات کے تحت درج کیا گیا ہے۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ایک شخص کو جسے اپنی خودی سے آگہی مطلوب ہو اس کے لیے کوئی اسم مشترک مہیا ہے یا نہیں۔ کیا یہ فطرت کا مبہم یا غیر واضح اشارہ کہا جا سکتا ہے یا کوئی شفاف اشارہ موجود ہے۔ اگر اس کا ہمارے ذہن کے کسی اندرونی نظام سے تعلق ہے۔ کیا ایسا ممکن ہے کہ ہم اپنی آنکھیں اپنے اندر موڑ لیں یا یہ کہ دروں بینی کا ہم کوئی طریقہ اختیار کر سکتے ہیں۔ علامہ اقبال یہ سمجھتے ہیں کہ ہمیں اپنے خود کے بارے میں معلوم کرنا ہو تو اس کے لیے ہمیں شعور کا راستہ اختیار کرنا ہوگا۔ خود آگہی کے دروازے سے اندر جانا آسان ہوگا اور شعور کو بھی آسانی سے پہچانا جا سکتا ہے۔

ہمیں فقط شعور پر غور کرنا ہوگا۔ فرائڈ کے مطابق ذہن کی تین تہیں ہوتی ہیں۔ یعنی شعور، لاشعور اور تحت الشعور۔ شعور سے

ہم اپنے جاگنے کے اوقات میں واقف ہو جاتے ہیں۔ یہ شعور کا وہ علاقہ ہے جو جانا پہچانا ہے اور ہمارے استعمال میں رہتا ہے۔ پھر جب شعور پر تحت الشعور اور لاشعور کا حملہ ہوتا ہے تو اپنی سالمیت کی حفاظت کے لیے شعور اپنا دفاع کرتا ہے اور ایسے تمام رجحانات کو رد کر دیتا ہے جس سے اس کا توازن خراب ہو۔ شعور دوسروں کو الزام دینے کے بہانے ناخوشگوار چیزوں کو جھٹک دیتا ہے۔ اس کو 'پروجیکشن' کہتے ہیں اور اگر خراب باتیں کسی سے منسوب نہ کی جا سکیں تو انہیں غیر حقیقی دلائل کی امداد سے نہایت آرام سے رد کیا جاتا ہے۔ اس طرح دوسروں کے پھینکے ہوئے تیر ایک ذہنی عمل کے ذریعے کسی دوسری سمت موڑ دیے جاتے ہیں۔ انسان کے اپنے ناخوشگوار میلانات کو جذباتی اخراج کے ذریعے ایک ارفع مقام پر بھیج دیا جاتا ہے۔ اور اس طرح شعور میں جاگزیں ناخوشگوار چیزوں پر پردہ ڈال دیا جاتا ہے۔ اگر ایسی ناخوشگوار چیزوں سے خلاصی نہ ہو سکے تو پھر انہیں دبا دبا کر لاشعور میں دفن کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح کوئی شخص اپنے محرکات کو صحیح طور پر بیان نہ کر سکے تو وہ تلافی کے لیے اپنے لیے بلند مقام کا تعین کرنا چاہتا ہے اور اپنی شناخت کے لیے اپنے آپ کو کسی بہتر یا بلند تر شخصیت سے وابستہ کر لیتا ہے۔ یہ ساری باتیں انسان شعوری طور پر اپنے نام اور اس کی سالمیت برقرار رکھنے کے لیے استعمال کرتا ہے۔ اس عمل میں اور شعور کی حفاظت کرنے کے لیے لاشعور اور تحت الشعور دونوں کا کردار شامل ہوتا ہے۔ فرائڈ اس تمام دفاعی نظام کو شعور کی سالمیت کو بچانے کے لیے ضروری سمجھتا ہے تاکہ شعور اس دفاعی نظام کے ذریعہ تمام بیرونی انتشار پسند اور اندرونی خلفشار سے بچا سکے۔ فرائڈ نے اس کے علاوہ جبلی انا اور فوق الانا کی قوتوں کو بچانے کا کام انا کے سپرد کر دیا ہے۔ جبلی انا تو محض مسرت آمیز اصولوں کی نمائندگی کرتی ہے۔ جبکہ فوق الانا اپنے اوپر ضبط کرنے کا نام ہے۔ دونوں مل کر انا کو مستحکم کرنے کا فریضہ انجام دیتے ہیں تاکہ انا اپنے حقیقی اصولوں کے مطابق کام کرتی رہے۔ فرائڈ نے ذہن کی ساخت کو ایک نمونے کے مطابق پیش کیا ہے جس حیاتیاتی اور جبلی انا، انا اور فوق الانا تینوں کام کرتے ہیں۔ جبلی انا کا مقام تو لاشعور کے قریب ہے اور فوق الانا کا مقام جبلی انا کے جوار میں ہے اور خود فوق الانا کی شکل ابتدائی شعور اور لاشعور کے درمیان ایک دفاعی نظام کی تعمیر کرنے میں مدد ہوتی ہے۔

ایک جدید فرانسیسی فلسفی پال ریکور نے نطشے، مارکس اور فرائڈ کے تتبع میں بالکل انہی کے مبہم انداز میں لاشعور کا ذکر کیا ہے۔ وہ سمجھتا ہے کہ خود آگہی اور شعور میں کوئی فرق نہیں۔ اس نے کہا ہے کہ جو شخص بھی شعور اور لاشعور کے باہمی رابطے کو سمجھنا چاہتا ہے اسے ایک دوہرے اعتراف کے بیابان کے درمیان سے گزرنا پڑے گا۔ وہ کہتا ہے ''جو کچھ بھی میرے علم میں شعور اور ابتدائی شعور میرے پاس ہے میں اس کو مکمل طور پر سمجھنے سے قاصر ہوں۔ اس ابہام کو سمجھنے کے لیے وہ دو تجاویز پیش کرتا ہے:

۱۔ فوری شعور میں تیقن کا عنصر شامل ہوتا ہے لیکن ضروری نہیں کہ تیقن خود آگہی پر مشتمل ہو۔

۲۔ تمام غور و فکر ہماری توجہ ان پہلوؤں پر لے جاتا ہے جن پر غور و فکر نہیں کیا گیا اور اس کی شکل حقیقی خود آگہی جیسی نہیں ہوتی۔ حالانکہ ڈیکارٹ اس تیقن کو شعور کا درجہ دیتا ہے۔ ''میں اسی تیقن کے ذریعے اپنے تجربات کو سمجھنے کی کوشش کرتا ہوں اور شعور سے میری مراد وہ تجربہ ہے جس کا ہمیں شعور ہے جس سے ہم باخبر ہیں اور اس سے مراد وہ ادراک ہے قوت ارادی ہے اور وہ تخیل ہے اور وہ جذبات بھی ہیں جن کا ہمیں تجربہ ہوتا ہے۔

پال ریکور کا خیال ہے کہ شعوری تیقن بہر حال تیقن ہے۔ سچائی نہیں ہو سکتی۔ وہ سمجھتا ہے کہ تمام علامتی امکانات تیقن اور حقیقی علم کے درمیانی وقفے میں کہیں واقع ہے۔ اور یہاں علم حقیقی دیا نہیں جاتا بلکہ حاصل کرنا پڑتا ہے۔ تلاش کرنا پڑتا ہے۔ احساس خود آغاز میں نہیں پیدا ہوتا۔ آخر میں نمودار ہوتا ہے۔ ابتدا میں تو لاشعور ہی شعور بنتا جاتا ہے۔ بلکہ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ شعور کا جوہر شعور کا حصہ ہوتا ہے بلکہ یہاں تک کہ لاشعور ہی انسان کے نچلی شعور اور اندھیرے میں رہنے والے لاشعور کو جذبات شب سے تعبیر کیا جا سکتا ہے اور بذات خود شعور انسان کے روز روشن والے حصے سے متعلق ہے جسے قانون روز روشن کا نام بھی دیا جا سکتا ہے۔

اس طرح پال ریکور اس پس منظر میں شعور اور لاشعور کے درمیان ایک جدلیات کا آغاز کرنا چاہتا ہے۔ جس میں آدھا انسان

پورے انسان کی حیثیت سے اپنے آپ کو نمایاں کرے۔ ایک ترقی پسند اور دوسرا اس کے برعکس لپپا ہونے والا۔ علامہ اقبال نے سچائی کی تلاش میں لا کی ان انتہاؤں کے بارے میں دلچسپ باتیں کی ہیں۔ اس لیے کہ تفسیر کا رخ اوپر کی جانب ہوتا ہے نہ کہ نشیب کی طرف۔ پال ریکور سمجھتا ہے کہ شعور بھی عطا نہیں کیا جا سکتا بلکہ اسے تلاش کیا جاتا ہے جبکہ ارسطو اسے ایک عطیہ سمجھتا ہے۔ کانٹ کا خیال ہے کہ ادراک کے عمل کے دوران شعور پہلے سے ہی عطا ہو چکا ہوتا ہے جو ادراکی عمل میں اپنے آپ کو ظاہر کر دیتا ہے۔ علامہ اقبال شعور کو روح کا حصہ سمجھتے ہیں جو کہ معاشی اور جسمانی طور پر ایک جد و جہد کے بعد صورت پذیر ہوتا ہے۔

ایڈورڈ فیسر خود کو خودی کو ایک موضوعی زاویے سے دیکھتا ہے۔ انسانی ذہنی کیفیتوں سے وابستہ خوبیاں گنوانے بعد فیسر کہتا ہے۔ ایک خاص ذہنی سطح پر پائی جانے والی کیفیت کو شعور کا نام دیا جا سکتا ہے کیونکہ یہ ذہن کی اعلیٰ سطح کی نمائندگی کرتی ہے۔ کئی مفکر اس کیفیت کو خیالات کی حیثیت دیتے ہیں اور دوسرے اسے اعلیٰ سطح پر ادراک کے برابر تصور کرتا ہے۔ ایک طرح سے اسے خارجی دنیا سے متعلق بھی خیال کیا جا سکتا ہے اور اسی طرح وہ ادراک کا بھی ایک باقی حصہ ہوتا ہے۔ وہ شعور کو ادراکی تجربے اور ادراکی موضوع سمجھتا ہے۔ دروں بینی کے ذریعہ ماضی کے ادراکی تجربات ہی شعور کی نمائندگی کرتے ہیں۔ اس کے باوجود فیسر شعور کی اکائی کا قائل ہے جو اس کے مطابق موضوع کی موضوعیت اور شعور کے بین الاقوامیت پر مشتمل ہے۔

اس طرح ہمارے سامنے شعور کی مکمل شکل آ جاتی ہے اور چونکہ اس کی شکل مبہم سی ہے اس کے خارجی خطوط کبھی بھی صاف اور نمایاں نہیں ہوتے اور اسے عمومی طور پر انفرادی ذہن تک محدود کر دیا جاتا ہے۔ اس طرح عام گفتگو اور مباحثے میں ذہن اور شعور کو ایک دوسرے سے مماثل اور مشابہ سمجھا گیا ہے اور فلسفی حضرات بھی ان دونوں کے درمیان کوئی واضح تمیز نہیں کرتے۔ بلکہ بلا غور و تفریق اکثر فلاسفروں کے ذہن، خیالات اور شعور کے ایک ہی مقام پر یکجا رکھنے کی کوشش کی ہے۔ اور یہ رائے ول ڈیورنٹ کی ہے۔ ایک فلاسفر کی رائے کے مطابق شعور تو ہمارے ذہنوں کی سطح تک ہی رہتا ہے اور اندر کا حال تو ہم جانتے ہی نہیں۔ ہم تو صرف اتنا جانتے ہیں کہ ہمارے اندر ذہنی قوت ہے جو ہر وقت ایک جد و جہد میں مصروف ہے اور ہمیں آگے کی طرف دھکیلتی ہے۔ جسے ہم قوتِ ارادی کا نام بھی دے سکتے ہیں۔ اور ہماری خواہشات اس قوتِ ارادی کا حصہ ہیں جسے ہم ایک ذہنی پہیے کا نام بھی دے سکتے ہیں۔ تو معلوم ہوا کہ ہمارا شعور ہماری خواہشات کی پیداوار اور ذہن کیا ہے ہمارے خیالات سے نمٹنے کی قوت ہے۔ ہماری یادداشت میں ہمارے خیالات اور ذاتی تجربہ ہماری قوتِ ارادی اور خواہشات کو آگے بڑھاتا ہے۔ عمل اور تجربہ دونوں مل کر آگے چلتے ہیں اور یہی ہماری یادداشت کا حصہ بن جاتے ہیں۔ جس میں ہمارے تجربات کا عکس نظر آتا ہے۔ حال کا ہر تجربہ اور لمحہ ماضی کے لمحات کا رنگ لیے ممکنہ تجربات کی حدود کو وسیع کرتا چلا جاتا ہے اور ہر طرح کے متنوع تجربات کو اپنے اندر سمو لیتا ہے۔ خیالات کا یہ مجموعہ ایک دھارکی مانند اپنی حرکیت کے ساتھ ایک مسلسل سیلانی کیفیت کے ساتھ آگے بڑھتا ہے اور اس کو ہم آگے چل کر شعور کی رو یا دھارا کہتے ہیں۔ اس کی الگ شناخت ہے اور وقت کے ساتھ اسے دوام کی حیثیت حاصل ہو جاتی ہے۔ یہ صورتِ حال ہر فرد کے ساتھ الگ الگ ہے اور بے مثال ہے۔ شعور کے لحاظ کوئی دو افراد ایک دوسرے کے مماثل یا مشابہ نہیں ہوتے۔ شعور کی ایسی حالت کو ہم انفرادی شعور یا مظہریاتی پہلو بھی کہتے ہیں۔ شعور بذاتِ خود کوئی شے یا چیز نہیں ہے بلکہ ایک کیفیت ہے یا ایک عمل۔ ایک انفرادی عمل اور کیفیت ہے۔

ہربارٹ ایک ماہر نفسیات ہے اور فلاسفر ہے جو شعور کو خیالات کا ذخیرہ کہتا ہے اور اسی زاویے سے شعور کو دیکھنا پسند کرتا ہے۔ ہربارٹ کے مطابق خیالات ذہن کے اندر داخل ہوتے ہیں اور ماحول کے مطابق یادداشت کا حصہ بن جاتے ہیں اور دوسرے خیالات کو بھی متاثر کرتے ہیں۔ اس طرح غالب خیالات ہماری توجہ کا مرکز بن جاتے ہیں اور دوسرے کمزور، نا طاقت ماحول پر چھا جاتے ہیں۔ اس طرح ہمارے شور کی سطح پر خیالات کے درمیان ایک جنگ جاری ہو جاتی ہے اور خیالات کا ایک ریلا دوسرے خیالات کو پیچھے دھکیلنے میں مصروف ہو جاتا ہے۔ پھر وہی خیالات ابھرتے ہیں جن پر ہماری توجہ زیادہ ہوتی ہے۔

دوسرے خیالات شعور کی دہلیز سے نیچے چلے جاتے ہیں۔ پھر ایک جیسے خیالات ایک دوسرے کو مضبوط کرتے ہیں اور غیر مشابہ خیالات ایک دوسرے کو پیچھے دھکیلتے ہیں اور اس طرح ایک دوسرے سے ملتے جلتے خیالات کا ارتباط کا ایک خاصا مضبوط اجتماع ہو جاتا ہے جو ہماری توجہ کا مرکز بن جاتا ہے اور وہ شعور میں بھی حاکیت اختیار کر لیتا ہے۔ خیالات کا یہی اجتماع شعور کے سامنے والے حصے میں اپنا قبضہ کر لیتا ہے اور ہمارے انتخاب کی بنیاد بن جاتا ہے۔ اس خیالات کے مجموعے کی حیثیت شعور کی ایک آزادانہ اکائی کی سی ہوتی ہے۔

شعور کی اس تعریف کے بعد کہ شعور غالب خیالات کا ایک طاقتور اور مضبوط اجتماع ہے شعور پر غور کرنا آسان کر دیتا ہے۔ جان بروباخر کہتا ہے کہ پہلے سے موجود میزبان خیالات نئے خیالات کا استقبال کرتے ہیں اور ان کی پرکھ پرچول کرتے ہیں۔ اس صورت حال سے ماہرین تعلیم نہایت خوش ہیں کہ وہ بھی نئے خیالات کا موازنہ پرانے اور پہلے سے موجود خیالات سے کرنے کے قائل ہیں۔ اس طرح ماہرین تعلیم پرانے خیالات کو باخبر اور ہوشیار کر دیتے ہیں کہ ان پر کوئی حملہ آور ہونے والا ہے۔ اور نئے خیالات سے نمٹنے کے لیے تیار رہنا چاہیے۔ اس طرح ادراکی محرک سے ایک نئے جذبے اور نئی دلچسپی کا اظہار ہوتا ہے۔ یہاں وہ گھسی پٹی مثال آپ کے کام نہیں آئیگی کہ آپ گھوڑے کو تالاب کنارے تو لا سکتے ہیں لیکن اسے پانی پینے پر مجبور نہیں کر سکتے۔ یہاں پرانے خیالات کا گھوڑا خود اپنی دلچسپی کی خاطر پانی پینے کے لیے تیار ہے۔ یہ تو آموز لوگوں کو نئے نئے خیالات سے آگاہ کرنے کی بات ہے جو خود نئے حالات و خیالات سے نمٹنے کے لیے بیقرار ہیں۔ اس میں ہی ان کا مفاد ہے۔

آسوبل نئے خیالات کی کشش کے لیے نئے خیالات کی حمایت کرتا ہے اور نئے متعلمین کو با معنی تعلیم کے لیے نئے خیالات کی سیڑھی ضروری خیال کرتا ہے۔ اگر ایک ماہر تعلیم خیالات کو ایک صحیح لڑی میں پروئے تو وہ علم کے لیے ایک آسان راستہ تلاش کر لیتا ہے جس پر خود آموز طلبا بھی آگے بڑھ سکتے ہیں۔ طالب علم کی دلچسپی علم کی جستجو میں رکھی جاتی ہے۔ نئے خیالات پرانے خیالات کے لیے مہمیز کا کام کرتے ہیں اور لوآموز کی دلچسپی کو برقرار رکھتے ہیں۔ علم برائے علم بذات خود ایک مسرت آمیز عمل کی صورت اختیار کر لیتا ہے۔ اور یہ خوشی اور دلچسپی عمر بھر انسان کا ساتھ دیتی ہے۔ اس کی تحریک اندر سے ہوتی ہے اور اس کا تعلق شعور سے ہوتا ہے۔ خود زندگی کی اہمیت اور معانی میں اضافہ ہوتا ہے بشرطیکہ خیالات مربوط ہوں اور اس میں علم کے حصول کے لیے ادراک میں ارتباط پیدا ہو جائے۔

ہر شعور کے لیے خیالات پیچیدہ اور الگ ہوتے ہیں اور اس میں ماہرین تعلیم ان کا صحیح استعمال کے لیے ایک ان کے اندر ایک ارتباط اور تعلق پیدا کرتے ہیں اور یہ تعلق تفریق و تعمیم، ایک دوسرے سے نزدیکی اور شدت اور حرکت جاریہ سے پیدا ہوتی ہے۔ کیا ہم کہہ سکتے ہیں کہ حالات میں ربط و نظم سے شعور میں ایک روح با نفس کی شہادت مل جاتی ہے۔ ارسطو نے کہا تھا کہ روح با نفس کی اکائی میں پانچ صفات شامل ہوتی ہیں۔ ان میں سب سے بڑی صفت تو ذہن خود ہے۔ یہ انسان کا وہ لازوال حصہ ہے جو جسم کی موت کے بعد اپنے ازلی وطن چلا جاتا ہے اور جسم کی ضرورت کرنے کے لیے اس کا منفعل حصہ دنیا کے تقاضے پورے کرنے کے لیے رہ جاتا ہے۔ کانٹ بھی اس امر کا دعویدار ہے کہ تمام حسی تجربات کو ذہن ہی انتشار سے بچا کر خیالات کی اکائی میں اسے مربوط کر دیتا ہے۔ ابتدائی علم تو بہر حال پانچ حسیات سے آتا ہے۔ یہ حسیات منظم شکل میں نہیں ہے۔ جب یہ تمام ادراکی تو تیں الگ مربوط طریقے سے ایک لڑی میں پروئی جائیں تو انہیں سائنس کا نام دیا جا سکتا ہے اور اگر جب اسی سائنس کو روزمرہ کی زندگی میں بہترین طریقے سے کام میں لایا جائے تو اسے دانش کا نام دیا جاتا ہے۔ ہر سطح پر نظم و ضبط کا نیا عالم ہوتا ہے۔ ترتیب اور اکائی اور اتحاد ہوتا ہے اور ایمولوکل کانٹ کے مطابق اسی کو ہماری ذہنی ساخت بھی کہا جاتا ہے۔

ابھی تک یہ فیصلہ نہیں ہو پایا کہ ذہن کی فطرت کیا ہے۔ صدیوں سے لوگ اس مسئلہ پر بحث کر رہے ہیں۔ افلاطون نے یہ خیال ظاہر کیا تھا۔ کہ ذہن میں خیالات پہلے سے موجود ہوتے ہیں۔ اس نے یہ بھی کہا کہ انسان کی پیدائش کے وقت کچھ

خیالات یادداشتیں ہمارا حصہ ہوتی ہیں اس طرح اس نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی کہ ذہن کی اپنے ساز وسامان کے ساتھ ایک آزادانہ ہستی یا وجود ہے۔کانٹ کے مطابق خیالات کا اپنا کوئی وجود نہیں بلکہ ان کا انحصار حسیاتی تجربے پر ہوتا ہے۔اور ماہر طبعیات ہمیں یہ بتاتے ہیں کہ ذہن محض ایک مادہ ہے جو برقیہ جات کی وجہ سے حالت ہیجان میں رہتا ہے۔اس کے برخلاف سقراط نے خیالات اور صاحب خیال کے درمیان ایک رشتہ قائم کیا ہے اور ذہن اور جسم کی دوعملی تو افلاطون کے زمانے سے تسلیم کی گئی ہے۔افلاطون کے نزدیک ذہن یا روح کا اپنا ایک آزادانہ وجود ہے۔لیکن ارسطو جسم وجان کے اس رشتہ کے مطابق ایک نظریہ رکھتا ہے۔وہ کہتا ہے کہ ذہن اور حسیات میں کوئی خاص فرق نہیں ہے۔لیکن لیبز ز افلاطون سے متفق نظر آتا ہے۔ ڈیکارٹ کا خیال ہے کہ ذہن ہمارے خیالات کا عکس ہوتا ہے۔افلاطون کے مطابق بھی ذہن بھی سوچنے کی قوت کا نام ہے۔ مطلب یہ ہے کہ ذہن کا جوہر ہمارا شعور ہی ہے۔ذہن اگر زمانی جہت میں کام کرتا ہے تو جسم مکانی جہت میں کام کرتا ہے۔اسی طرح منطقی طور پر غیر مادی ذہن کا تعلق مادی دماغ سے ہوتا ہے۔اس طرح ڈیکارٹ کے نظریے کو باہم دگر ایک دوہرے عمل کا نام ہے۔کئی فلسفیوں نے اس بات پر اعتراض کیا ہے۔ان کا کہنا ہے کہ کس طرح ایک غیر مادی ذہن ایک مادی مغز کو متاثر کرسکتا ہے۔بلکہ جارج برکلے نے تو ذہن اور دماغ کے درمیان کسی قسم کی تقسیم کو تسلیم نہیں کیا۔ذہن تو بس ذہن ہے۔آرمسٹرانگ کے خیال کو عام طور پر شناختی نظریہ کا نام بھی دیا جاتا ہے۔کیونکہ وہ اس سے مصر ہے کہ ذہن اور دماغ دونوں ایک ہی ہیں۔ ذہنی حالت اور دماغی حالت میں کوئی فرق نہیں ہے۔منطقی طرز عمل کے ماہرین کا کہنا ہے کہ طرز عمل کا مطالعہ ہی دراصل ذہن کا مطالعہ ہوتا ہے۔حال ہی میں ذہن اور دماغ کے اس مسئلے اور بحث پر ماہرین اعصاب نے بھی توجہ دی ہے۔انہوں نے دماغ کے مادی پہلو اور ذہن کے غیر مادی پن کے درمیان رشتوں پر غور کیا ہے اور اس بحث سے حیرت انگیز سوالات جنم لیتے ہیں کہ ذہن ایک مظہر ہے بھی یا نہیں؟

اس میں کوئی شک نہیں کہ انسان کو تمام اطلاعات ذہن ہی مہیا کرتا ہے اور اس کی گواہی ماہر طبعیات، ماہر اعصاب اور محققین بھی دیتے ہیں۔لیکن اس میں شک نہیں کہ شعور کو فوق المظہر سمجھنا بھی زیادتی ہوگی۔یہ ایسے ہی ہوگا کہ ایسے مریض جسے دماغ کے ایک سرے کو کچھ ضرب یا چوٹ لگ گئی ہو تو اس کے بینائی کے دائرہ کار کے اندر چیزیں نظر آئیں گی لیکن دماغی چوٹ کی وجہ سے اگر اس محدود دائرہ کار سے باہر کوئی چیز حرکت کرے تو اسے ایک بہت کمزوری روشنی کا احساس ہوگا۔اس کا مطلب یہ ہے کہ روشنی کا محسوس کرنے یا اس کا پتہ لگانے کے ذمہ دار جسمانی حصے اسے دیکھنے سے قاصر ہیں۔لیکن اس قیاس آرائی یا نتیجہ اخذ کرنے میں کوئی مظہریاتی منطق کام نہیں آئیگی۔ایک اور اعصابی اور جسمانی شہادت بھی اسی نتیجے پر پہنچنے میں مدد دے گی۔ایک شخص کے دماغ کو دو حصوں میں تقسیم کر دیا گیا تو معلوم ہوا کہ دونوں حصے الگ الگ آزادانہ طور پر کام کر رہے ہیں۔یہاں سے اس بات کا ثبوت مل گیا کہ ایک شخصیت میں ایک کی بجائے لاشعور بھی پائے جاسکتے ہیں اور دونوں بیک وقت کام کرتے ہیں۔

مارلو پانٹی کا خیال ہے کہ شعور کا وجود شروع سے ہی موجود ہے۔بچوں میں اس طرح کا ابتدائی شعور پایا جاتا ہے۔لیکن شعور خاموش ہوتا ہے۔لیکن اس کی خامشی ہی دنیا میں اس کے شعور کی موجودگی کی گواہی دیتی ہے۔

علامہ اقبال نے بھی انسانی جسم اور ذہن کے مسئلہ پر بہت سوچا ہے۔ان کا خیال ہے دونوں فریق نے فلسفی اور ان کے خیالات درست نہیں ہیں۔یعنی نہ تو افلاطون کا یہ کہنا کہ ذہن اور جسم ایک دوسرے کے مساوی اور ساتھ چلتے ہیں درست ہے اور نہ ہی دوسرے فلاسفر جو دونوں کی داخل وجودیت کے قائل ہیں وہ بھی درست نہیں ہیں۔دونوں نظریات نا قابل اعتماد ہیں اور دونوں جسم و ذہن کی صحیح نمائندگی نہیں کرتے۔ایک تنقیدی ذہن کے لیے افلاطونی دعوے اور کارٹیزین نظریہ بھی قابل قبول نہیں۔

علامہ اقبال کہتے ہیں کہ انا یا خودی کو سمجھنے کے لیے ضرور ہے کہ انہیں سیدھے سبھاؤ ایک خالص اور سادہ سی اکائی کے طور پر تسلیم کر لیا جائے۔وہ فرماتے ہیں کہ اسلامی تفکر کی تاریخ میں اس بات میں کبھی دلچسپی ظاہر نہیں کی گئی کہ شعور انسانی شخصیت میں

ایک مرکزی حیثیت رکھتا ہے۔وہ یہ کہنا چاہتے ہیں کہ صوفیا نے تو باطنی تجربے کو ایک اکائی سمجھنے کی سعی کی جیسے کہ قرآن پاک علم کے تین ذرائع میں سے ایک کو تسلیم کیا گیا ہے۔جدید نفسیات میں بھی صوفیانہ سطح کے شعور کے خصوصی پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے۔علامہ اقبال فرماتے ہیں کہ جدید فلسفہ کی تاریخ میں پریڈے ایک ایسا شخص ہے جس نے انا کی حقیقت سے انکار کو ناممکن ثابت کردیا ہے۔وہ کہتا ہے کہ انا اپنی تمام محدودات کے باوجود ایک حقیقت ہے۔چاہے وہ نامکمل ہی کیوں نہ ہو۔یہاں علامہ اقبال پال ریکورس سے اختلاف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ شعور اور لاشعور کی جدلیات کے مسئلہ میں وہ پال ریکورس سے مختلف جدلیات پیش کرتے ہیں۔جس کی حالت اور فطرت کی بانیادتی کا احتمال نہیں ہوتا۔اور وہاں کیفیتوں کا تسلسل نہیں ہے بلکہ وہ ان کا وجود کسی تنہائی یا اکیلے پن کا شکار نہیں ہے۔ان کے وجود کا دوسرا نام ذہن ہے اور وہاں تمام کیفیتوں کے ارتباط کے ایک خاص طرح کی نامیاتی اکائی اور اتحاد ہے۔اقبال یہ بھی کہتے ہیں کہ انا کا دورانیہ مرکوز بھی ہوتا ہے۔لیکن حال اور مستقبل سے مربوط بھی ہوتا ہے اور انا کی اکائی کا جوہر دراصل اس کی حکومت میں مضمر ہے۔جس سے اس کی یکتائی بھی نمایاں ہوتی ہے۔

اس مقام پر وہ انا کو وجودیت میں یقین رکھنے والوں کی پابند ایک مظہریاتی پہلو ہے جا سے دیکھتے ہیں۔علامہ امام غزالی کو مسلم فلسفے کا نمائندہ قرار دیتے ہیں جن کے مطابق انا ایک نہایت سادہ ناقابل تقسیم شے کی مانند ہے جس کی حیثیت عام ذہنی کیفیتوں سے مختلف ہوتی ہے اور مرور لایام سے متاثر نہیں ہوتی۔علامہ اقبال کو اعتراف ہے کہ انا کو روحانی شے تصور کرنے کے سلسلے میں شعوری تجربہ یا پس رہنمائی نہیں کرسکتا۔لیکن شعوری تجربہ ہی وہ راستہ ہے جس کے ذریعے ہم انا تک رسائی حاصل کرسکتے ہیں۔

اس سلسلہ میں ولیم جیمز کا خیال ہے کہ شعور وہ خیالات کا دھارا ہے اور تبدیلیوں کی لہر ہے جس کے تسلسل کو ہم محسوس کرسکتے ہیں۔

علامہ اقبال کا کہنا ہے کہ اس خیال اور نظریہ میں زندگی کے نسبتاً مستقل تجربے کو اپنا مقام نہیں دیا جاتا۔ہم داخلی تجربے کو اپنی انا کے حوالے سے دیکھتے ہیں۔اور معاملات کی تفہیم، قوت ارادی اور قوت فیصلہ میں انا کا کردار تسلیم کرتے ہیں۔انا کی کارکردگی اور انا کے وجود میں ایک تناؤ اور کشیدگی کا عنصر پایا جاتا ہے جو کہ ماحصل اور انا کی باہم دگر آویزش کا نتیجہ ہوتی ہے۔اس باہمی آویزش میں ماحول اور انا ایک دوسرے پر حملہ آور ہوتے ہیں۔لیکن یہاں ایک بات قابل ذکر ہے کہ علامہ اقبال شعور اور لاشعور کی بلند پروازی میں لاشعور کی نچلی اڑان حارج ہوتی ہے کہ لاشعور کی حرکت نیچے کی جانب ہوتی ہے تو شعور بلندی کی جانب رواں دواں ہونا چاہتا ہے وہ تو انا اور جبلت کے درمیان دونوں انتہاؤں کی جدلیات کو تسلیم کرنے کے حق میں ہیں۔

بذات خود انا کی سمت کا تعین اس کے تجربے سے ہوتا ہے۔ذہن اور جسم اس وقت ایک عمل کے تحت یکجا ہوجاتے ہیں۔ان کے درمیان کسی قسم کی تقسیم کرنے والی لکیر نہیں کھینچی جاسکتی۔وہ فرماتے ہیں کہ میز پر سے ایک کتاب اٹھانے کا عمل ایک مربوط نظام کا حصہ ہے اور قرآن کی رو سے بھی یہ دونوں ایک ہی نظام کا حصہ ہیں۔تمام خلق اللہ کی جانب سے ہے اور امر بھی۔جس کی اعمال اور واقعات ایک تسلسل کا نام ہے۔اس تصور کے مطابق روح اور جسم کے درمیان فرق ختم نہیں ہوجاتا بلکہ دونوں ایک دوسرے سے قریب تر ہوجاتے ہیں۔انسان کی پیدائش کے سلسلے میں بھی ایسا ہی تصور قائم کیا گیا ہے جس سے اس کی دنیوی حیثیت کا ظہور ہوتا ہے۔اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں، ''ہم اسے عارضی طور پر ایک تر جگہ رکھتے ہیں، وہ جرثومہ وہاں محفوظ رہتا ہے۔پھر ہم اس جرثومے کو ایک جمے ہوئے خون میں تبدیل کردیتے ہیں۔پھر اسے ہی انسانی گوشت کی شکل دیتے ہیں۔پھر اس گوشت سے ہڈیاں بنتی ہیں اور پھر ہڈیوں کے اردگرد گوشت آجاتا ہے اور اس طرح ایک اور انسان وجود میں آجاتا ہے۔'' جدید علم الاعضاء میں تحقیق کے مطابق یہ پورا عمل اسی تولیدی تصور کی تشریح ہے۔اس طرح تمام نظام کے اندر تعقل اور تولد کے اثرات کو نامیاتی نظام میں نفوذ کیا جاتا ہے اور یہ سب کچھ ایک خاص جذبے کے تحت ہوتا ہے جو اس مادی عمل کی رہنمائی کرتا ہے۔انسان بھی اللہ تعالیٰ کا ایک معجزہ ہے۔ایک بارآور تخم کے دو حصے ہوجاتے ہیں۔اور پھر ہر حصہ ایک مسلسل ردعمل کے طور پر مزید ٹکڑوں میں تقسیم ہوتا چلا جاتا ہے اور پھر ایک اندرونی تحرک کے باعث ایک خاص سمت میں ایک مقصد کے تحت تفرق اور تخصیصی عمل وجود میں آتا

ہے۔اس طرح یہ حرکی اصول جو ایک خود تنظیمی اور خود ارادی عمل کے بعد زندگی کہلاتا ہے یا اس طرح جسم اور روح یکجا ہو جاتے ہیں۔اس طرح ڈاکٹر محمد اقبال کے تصور اور قابلیت کے باعث ہمیں ایک قابل قبول حل مل گیا ہے۔جس سے اس مسئلے دوہرے پن کے اندر ایک متوازی حرکت اور جسم اور ذہن کے درمیان ارتباط کا ثبوت مل گیا ہے۔علامہ اقبال نے نہ صرف ادراکی شعور کا تصور بڑی صراحت کے ساتھ پیش کیا ہے بلکہ اس کے ساتھ ساتھ وجدانی شعور کو بھی اجاگر کیا ہے۔عالم اسلام میں ان کے پیشرو الغزالی تھے جو کہ حسیات کے ذریعہ علم کے حصول کو غیر حقیقی سمجھتے ہیں۔بلکہ انہوں نے یہ بھی کہا کہ ہمارے ذہن کی رسائی حقیقی علم تک صوفیانہ شعور کی رہنمائی کے بغیر ممکن نہیں۔علامہ اقبال کے مطابق خیال اور وجدان کی جڑیں ایک ہی مقام سے پھوٹتی ہیں اور ایک دوسرے سے تعاون کے ساتھ ذہنی تفہیم میں مدد کرتی ہیں۔اور ذہن ان دونوں کو ایک اکائی کی مانند سمجھتا ہے۔دونوں کے اندر ایک امیاتی رشتہ ہے۔علامہ اقبال ہمیں یہ یاد دہانی کراتے ہیں کہ کلام الٰہی انسان کے اور اعلیٰ شعور پیدا کرتا ہے جس کے ذریعہ انسان خدا اور کائنات کے رشتے کو سمجھ پاتا ہے۔اور یہ علم مختلف حالتوں سے گزرتا ہوا آگے بڑھتا ہے۔اس حقیقت کو مکمل طور پر سمجھنے کے لیے ایک خاص تفہیم کی ضرورت ہے جس کے لیے ایک تصور کی ضرورت ہے جسے قرآن مجید فواد یا قلب کا نام دیتا ہے۔قلب یا دل بالفاظ دیگر ایک باطنی وجدان کا دوسرا نام ہے۔یہ بھی ایک طرح سے حقیقت کے ادراک اور اس سے نمٹنے کے لیے ایک طریقہ ہے۔ہم اسے ارفع قسم کا شعور بھی کہہ سکتے ہیں۔اور اسے غیر عقلی شعور کا صوفیانہ شعور بھی کہہ سکتے ہیں۔یہ ہمارے باطنی تجربے کا حصہ ہے۔جس کا تجزیہ نہیں کیا جا سکتا۔دوسروں تک پہنچایا بھی نہیں جا سکتا اور اس کا تعلق حقیقت کے ساتھ ایک ارفع اور اعلیٰ سطح کا ہوتا ہے۔اس کا ابلاغ دوسروں تک نہیں کیا جا سکتا اور حقیقت کے ساتھ اس کا رشتہ بہت ہی بلند اور ارفع ہوتا ہے۔

معروف فلاسفروں اور ماہرین نفسیات نے جسم اور ذہن کے بارے میں دوہرے پن سے متعلق جو دلائل مہیا کیے ہیں جن کے ذریعے شعور کی ایسی تفسیر کر سکتے ہیں جہاں اسے اپنا ارفع مقام حاصل ہو سکے اور اپنے گردوپیش کے ساتھ جدوجہد کرتے ہوئے ارتقا کے ظہور کے دروازے کھول دیتا ہے۔پرانے طرز فکر کے مطابق شعور اور لاشعور کی جدلیاتی تفسیر میں بلندی کی جانب تحریک نہیں ہوتی تھی۔بلکہ جبلی اور شہوانی تحرکات کے طوفان میں ایک پسپائی کی صورت نظر آنے لگتی تھی۔برگیڈے اور دیگر فلسفیوں کے مطابق شعور ایک حقیقت ہے اور اس میں تو اتر بھی ہے اور مادے کے یکجا ہونے اور باہم دگر ہونے کے ناطے یہ جسم کے ساتھ اپنا واحد نظام قائم کر لیتا ہے۔جسم اور ذہن ایک دوسرے میں ضم ہو جاتے ہیں اور اس طرح ادراک، قوت فیصلہ اور قوت ارادی کے ساتھ مل کر ایک اکائی کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔اس تفسیر کی بہترین مثال قرآن مجید کی ہے وہ تفصیل جو ایک انسان کی پیدائش کے سلسلے میں بیان کی گئی ہے۔اور اس تفسیر کی سچائی کی بہترین شہادت ہے۔اس تجربے اور عمل کے دوران جسم اور ذہن ایک ہو جاتے ہیں۔ایک صحیح اور سچا احساس خودی ایک اہم مرحلہ ہے، ایک عمل ہے، ایک جدوجہد ہے جو ہر لمحہ تبدیلی کے عمل میں ہے اور ایک اعلیٰ اور ارفع انا اور ارتقا کے سفر میں رواں دواں رہتا ہے۔حقیقی خود شعوری ایک تفویض بھی ہے اور ایک وظیفہ بھی۔یہ صرف ہستی ہی نہیں اس کی بناوٹ، سجاوٹ اور تزئین کا نام بھی ہے۔ادراکی شعور کے ساتھ صوفیانہ شعور کی بھی ضرورت ہوتی ہے، تا کہ انسان اپنے ہونے کی مکمل صداقت تک رسائی حاصل کر لے۔اور اسے علامہ اقبال انانیت یا خودی کا نام دیتے ہیں۔

Bibliography

1. Adam kuper & Jessica Kuper (1983) The social science Encyclopedia, Wajid Ali Ltd, Lahore.
2. Allama Dr Muhammad Iqbal by 1999 The Reconstruction of religious thought in Islam, edited Saeed Sheikh, Institute of Islamic Culture, 2 Club Road, Lahore.
3. David-J- Flinders Stephen Thornton (2004) The Curriculum Studies: Reader Routledge falmer N.Y & London.
4. Dennis child (2004) Psychology and the Teacher, Countinum London and NY.
5. David Scot (2003) Curriculum Studies Major themes, volume! Routledge falmer London & NY.
6. Edward. Feser (2005), Mind Philosophy of, Oxford England.
7. George F. Kneller (1971) Introduction to the Philosophy of Education.
8. Johns Brubacher (1950) The Problems of Education.
9. Jon Nattal 2002 An Introduction to Philosophy, Black well Public Malen USA
10. John Perry, Michael Bratman (1999) Introduction to Philosophy, Oxford University Press.
11. Larry A. Hajelle Daniel Ziegler (1976) Personality: Theories Basic Research and Application
12. Paul Ricoure (2000) The Conflict of Interpretation, Nothhtertern United Press Iliois
13. Strein Williams 1995 Assessment of self-concept ERIC Digest
14. Will Durant (1955) The Story of Philosophy