غالب کا فلسفیانہ شعور: تجزیاتی مطالعہ

Analytical Study of Philosophical Consciousness of Ghalib

(مقالہ برائے پی ایچ-ڈی، اردو)

محقق

سلیمان

رجسٹریشن نمبر: 36-FLL/PHDURDU/S13

نگران

پروفیسر ڈاکٹر نجیبہ عارف

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

شعبۂ اردو

کلیۂ زبان وادب

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

PhD
89663913
سلغ

مقالے کے دفاع اور منظوری کا فارم

درج ذیل مقالہ شعبۂ اُردو، کلیہ زبان وادب، بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی میں پی ایچ - ڈی اُردو کی ڈگری کی جزوی منظوری کے لیے پیش کیا گیا ہے۔ زیرِ دستخطی نے یہ مقالہ پڑھا اور مقالے کے دفاع کو جانچا ہے اور پی ایچ - ڈی اُردو کی ڈگری تفویض کرنے کی منظوری دیتے ہیں۔

مقالے کا عنوان: **غالبؔ کا فلسفیانہ شعور: تجزیاتی مطالعہ**

مقالہ نگار: سلیمان

رجسٹریشن نمبر: 36-FLL/PHDURDU/S13

کمیٹی دفاع مقالہ

پروفیسر ڈاکٹر ایاز افسر
ڈین
کلیہ زبان وادب

ڈاکٹر عزیز ابن الحسن
چیئرمین
شعبۂ اُردو

پروفیسر ڈاکٹر روبینہ شہناز
پروفیسر (اُردو)
نمل، اسلام آباد
بیرونی ممتحن

ڈاکٹر عابد سیال
ایسوسی ایٹ پروفیسر (اُردو)
نمل، اسلام آباد
بیرونی ممتحن

پروفیسر ڈاکٹر نجیبہ عارف
پروفیسر (اُردو)
آئی آئی یو، اسلام آباد
نگران مقالہ

ڈاکٹر عزیز ابن الحسن
ایسوسی ایٹ پروفیسر
آئی آئی یو، اسلام آباد
اندرونی ممتحن

نومبر، 2019ء

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد

کلیہ زبان وادب

صداقت نامہ

سلیمان نے رجسٹریشن نمبر:36-FLL/PHDURD/S13 کے تحت اپنا تحقیقی وتنقیدی مقالہ برائے پی ایچ-ڈی اردو، بعنوان ''**غالب کا فلسفیانہ شعور: تجزیاتی مطالعہ**'' میری نگرانی میں مکمل کیا ہے۔

یہ مقالہ تحقیقی وتنقیدی حوالے سے پی ایچ-ڈی کے معیار کے مطابق ہے۔ میں سفارش کرتی ہوں کہ یہ مقالہ جانچ کے لیے ممتحین کو بھجوادیا جائے۔

پروفیسر ڈاکٹر نجیبہ عارف

شعبہ اردو

کلیہ زبان وادب

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

Abstract

Mirza Ghalib is one of the great universal poets. The essence which made him universally acknowledged is his philosophical conciousness. Basically he is not a philosopher but the poet of philosophical consciousness. Studying his poetry, one comes to know that he is fully acquainted with philosophical insight. His poetic output is full of philosophical and mystic thinking. He has no philosophy of his own but the effect of worldwide philosophical concepts of his time is found in abundance in his poetry. His style of observation, understanding, inferring results and presentation is extremely philosophical. The origin and decay of universe, the fact of soul and matter, the conception of God, space and time, idealism, sensitiveness of matter, scepticism, the philosophical theories of Muslims and Greek can be found in his poetic output. Ghalib is the first classical poet of Urdu who has presented through his poetry philosophical subjects in Urdu poetic tradition. He treated philosophy, sufsim, ethics and metaphysical complicated problems in his poetry. His philosophy of cosmology and theory of ontology, has resemblance with his contemporaries, but is still unique in its nature. Ghalib was inclined towards that philosophic point of view which was the combination of Aristotelian philosophy and Platonism, whose founder was the famous philosopher Plotinus, which was accepted by all the Muslim philosophers and mystics with little variation. The acquired philosophical overview of the proposed research work can be deducted from the inter-related system of faculty of mind of Ghalib's Poetic output.

فہرست

طلوع ix

باب اوّل: فلسفہ: بنیادی مباحث و توضیحات ۱-۷۳

فلسفہ کیا ہے؟۔۔۔۔۔فلسفہ لغوی و اصطلاحی مفہوم۔۔۔۔۔فلسفہ: تاریخی پس منظر۔۔۔۔۔فلسفے کی شاخیں۔۔۔۔۔ مابعد الطبیعیات۔۔۔۔۔وجودیات۔۔۔۔۔کونیات۔۔۔۔۔علمیات۔۔۔۔۔ علم کی اقسام۔۔۔۔۔منطق۔۔۔۔۔منطق کی اقسام۔۔۔۔۔استخراجی منطق۔۔۔۔۔استقرائی منطق۔۔۔۔۔ رسمی منطق۔۔۔۔۔ غیر رسمی منطق۔۔۔۔۔ علامتی منطق۔۔۔۔۔ ریاضیاتی منطق۔۔۔۔۔ اخلاقیات۔۔۔۔۔ اخلاقیات کی اقسام۔۔۔۔۔ اخلاقیاتی مکاتب فکر۔۔۔۔۔ فطرت پسند۔۔۔۔۔وجدانیت پسند۔۔۔۔۔ جمالیات۔۔۔۔۔ جمالیات کی اقسام۔۔۔۔۔حسن سے متعلق نظریات۔۔۔۔۔عقلیاتی نظریہ۔۔۔۔۔اظہاری نظریہ۔۔۔۔۔جذباتی نظریہ۔۔۔۔۔ تجزیاتی نظریہ۔۔۔۔۔ وجودی نظریہ۔۔۔۔۔ اخلاقی نظریہ۔۔۔۔۔ انواعِ فلسفہ۔۔۔۔۔ مادیت۔۔۔۔۔ مادیت کا ایٹمی نظریہ۔۔۔۔۔ مادیت کا حرکی نظریہ۔۔۔۔۔ مادیت کا برقی نظریہ۔۔۔۔۔تصوریت۔۔۔۔۔تصوریت کی اقسام۔۔۔۔۔موضوعی تصوریت۔۔۔۔۔معروضی تصوریت۔۔۔۔۔ مطلق تصوریت۔۔۔۔۔ حقیقت پسندی۔۔۔۔۔ حقیقت پسندی کی اقسام۔۔۔۔۔ قدیم حقیقت پسندی۔۔۔۔۔ استحضاری حقیقت پسندی۔۔۔۔۔ فطری حقیقت پسندی۔۔۔۔۔ متغیر الشکل حقیقت پسندی۔۔۔۔۔ وجدانیت۔۔۔۔۔وجدانیت کی صورتیں۔۔۔۔۔ انفرادی وجدانیت۔۔۔۔۔ عام وجدانیت ۔۔۔۔۔کلی وجدانیت ۔۔۔۔۔ تصوف۔۔۔۔۔ وجودیت۔۔۔۔۔منطقی اثباتیت۔۔۔۔۔ لسانی فلسفہ۔۔۔۔۔ فلسفۂ سائنس ۔۔۔۔۔فلسفہ کے مسائل۔۔۔۔۔ ذہن و جسم۔۔۔۔۔ ذہن و جسم سے متعلق نظریات۔۔۔۔۔ نظریۂ تعامل۔۔۔۔۔ نظریۂ موقعیت ۔۔۔۔۔ پیش ثابت ہم آہنگی نظریہ۔۔۔۔۔ نظریۂ متوازیت۔۔۔۔۔ صداقت و کذب۔۔۔۔۔ صداقت و کذب سے متعلق نظریات۔۔۔۔۔ صداقت کا نظریۂ مطابقت۔۔۔۔۔ صداقت کا نظریۂ التجام۔۔۔۔۔ صداقت کا نظریۂ نتائجی ۔۔۔۔۔ جبر و قدر۔۔۔۔۔ جبر و قدر کے گروہ۔۔۔۔۔ جبریہ۔۔۔۔۔ قدریہ۔۔۔۔۔ معتزلہ۔۔۔۔۔ خیر و شر۔۔۔۔۔ خیر و شر سے متعلق نظریات ۔۔۔۔۔ خیر و شر کا معروضی نظریہ۔۔۔۔۔خیر وشر کا موضوعی نظریہ۔۔۔۔۔خیر وشر کا نظریہ مطلقیت ۔۔۔۔۔زمان و مکان۔

باب دوم: اردو شاعری میں فلسفیانہ شعور کی روایت (آغاز تا عہد غالبؔ) ۷۴-۱۳۸

فلسفے اور شاعری کا باہمی رشتہ ۔۔۔۔ اردو شاعری میں فلسفیانہ شعور کی روایت ۔۔۔۔ امیر خسروؔ ۔۔۔۔ غواصیؔ ۔۔۔۔ نصرتیؔ ۔۔۔۔ ملا وجہیؔ ۔۔۔۔ ولیؔ دکنی ۔۔۔۔ سراجؔ اورنگ آبادی ۔۔۔۔ مرزا مظہرؔ جان جاناں ۔۔۔۔ شیخ ظہورالدین حاتمؔ ۔۔۔۔ میر تقی میرؔ ۔۔۔۔ مرزا محمد رفیع سوداؔ ۔۔۔۔ نظیرؔ اکبرآبادی ۔۔۔۔ خواجہ میر دردؔ ۔۔۔۔ شیخ قیام الدین قائمؔ چاند پوری ۔۔۔۔ شیخ غلام ہمدانی مصحفیؔ ۔۔۔۔ شیخ قلندر بخش جرأتؔ ۔۔۔۔ انشاء اللہ خان انشاؔء ۔۔۔۔ شیخ امام بخش ناسخؔ ۔۔۔۔ خواجہ حیدر علی آتشؔ ۔۔۔۔ شیخ محمد ابراہیم ذوقؔ ۔۔۔۔ مومن خان مومنؔ ۔۔۔۔ بہادر شاہ ظفرؔ۔

باب سوم: غالبؔ کی شاعری میں یونانی فلسفے کا شعور ۱۳۹-۱۹۵

طالیس ۔۔۔۔ انیکسی مینڈر ۔۔۔۔ انکسی مینز ۔۔۔۔ فیثاغورث ۔۔۔۔ زینوفینز ۔۔۔۔ پارمینڈیز ۔۔۔۔ ہیراقلیتوس ۔۔۔۔ دیمقراطیس ۔۔۔۔ انکسا گوراث ۔۔۔۔ سوفسطائی ۔۔۔۔ سقراط ۔۔۔۔ افلاطون ۔۔۔۔ ارسطو ۔۔۔۔ رواقیت ۔۔۔۔ اپیقوریت ۔۔۔۔ تشکیک ۔۔۔۔ پرُہو ۔۔۔۔ فلاطینوس ۔۔۔۔ غالبؔ: فلسفیانہ تناظر میں ۔۔۔۔ Hylopsychism ۔۔۔۔ All is one ۔۔۔۔ ایلیئے ٹک مکتبۂ فکر ۔۔۔۔ سیاروں کی گردش سے نغمے نکلتے ہیں ۔۔۔۔ اشیا اپنی اضداد سے پیدا ہوتی ہیں ۔۔۔۔ حرکت اور تغیر ۔۔۔۔ گزران مسلسل ۔۔۔۔ State of Continue Change ۔۔۔۔ اشیائے کائنات کا منبع آگ ۔۔۔۔ وجود وعدم ۔۔۔۔ کشش و گریز Attractive and Repulision ۔۔۔۔ حقائق کا دارومدار عرفان نفس پر ۔۔۔۔ شعر الہام کا حصہ ۔۔۔۔ حسن مطلق ۔۔۔۔ عالم خیالات ۔۔۔۔ کائنات کی کوئی چیز حقیقی نہیں ۔۔۔۔ حیرت فلسفہ کی ماں ۔۔۔۔ اعیان ثابتہ ۔۔۔۔ اشیا اصل کے ظلال ہیں ۔۔۔۔ محرک اوّل ۔۔۔۔ Principle of ۔۔۔۔ Pure Act & Pure Form Contridiction ۔۔۔۔ Cosmological Argument ۔۔۔۔ ریگریلس کا نظریہ ۔۔۔۔ معقول بالذات ۔۔۔۔ فلسفۂ جمال کا حرکی نظریہ ۔۔۔۔ انسانی روح، روح اعظم کا پرتو ۔۔۔۔ خدا علت العلل ۔۔۔۔ صدور ۔۔۔۔ فلسفۂ عدمیت ۔۔۔۔ رواقین ۔۔۔۔ فلسفۂ لذتیت ۔۔۔۔ اپیقوری علمیات ۔۔۔۔ تشکیک ۔۔۔۔ کلبیت ۔۔۔۔ فلسفہ عشرت

افلاس ۔۔۔۔ کائنات کی حقیقت ۔

باب چہارم: غالبؔ کی شاعری میں مغربی فلسفے کا شعور ۱۹۶-۲۶۴

قضیۂ مذہب و عقل ۔۔۔۔ سینٹ آگسٹائن ۔۔۔۔ جان اسکاٹس اریگنا ۔۔۔۔ سینٹ انسلیم ۔۔۔۔ روزی لینس ۔۔۔۔ جان ڈانس اسکاٹس ۔۔۔۔ ولیم اوخام ۔۔۔۔ گلیلیو ۔۔۔۔ فرانسس بیکن ۔۔۔۔ ڈیکارٹ ۔۔۔۔ لیبنز ۔۔۔۔ جان لاک ۔۔۔۔ ہیوم ۔۔۔۔ کانٹ ۔۔۔۔ ہیگل ۔۔۔۔ جی -ای -مور ۔۔۔۔ جان اسٹورٹ مل ۔۔۔۔ ہرمان لوٹزے ۔۔۔۔ گاٹلاب فریجے ۔۔۔۔ برٹرینڈ رسل ۔۔۔۔ ایڈمینڈ ہسرل ۔۔۔۔ ارتھر شوپن ہار ۔۔۔۔ نطشے ۔۔۔۔ گوئٹے ۔۔۔۔ کارل مارکس ۔۔۔۔ سورن کیر کیگارڈ ۔۔۔۔ سارتر ۔۔۔۔ جارج گیڈ مر ۔۔۔۔ منطقی اثباتیت ۔۔۔۔ وٹگن اسٹائن ۔۔۔۔ آئن سٹائن ۔۔۔۔ مادی کائنات کی ماہیت ۔۔۔۔ عینیت پسندی ۔۔۔۔ Ultimate Reality ۔۔۔۔ وجودیاتی حقیقت ۔۔۔۔ وفاداری تمام فضائل کی بنیاد ۔۔۔۔ ہر اثبات کے اندر سے نفی صادر ہوتی ہے ۔۔۔۔ جسمانی اظہار: جذبہ افرینی کا ذریعہ ۔۔۔۔ زمان حقیقی زندگی کے بے تابانہ تغیر کا وجدان ۔۔۔۔ روح و مادہ کی دوئی: محض فریب ۔۔۔۔ ہنسی، غم چھپانے کا پردہ ۔۔۔۔ عشق بہ ذات خود خدا ہے ۔۔۔۔ خدا ہی دنیا ہے اور دنیا خدا ہے ۔۔۔۔ واقعہ آزادانہ طور پر ظہور میں نہیں آتا ۔۔۔۔ مسرت غم کے فقدان کا نام ہے ۔۔۔۔ زندگی اور غم لازم و ملزوم ۔۔۔۔ انسان: خواہش کا آلۂ کار ۔۔۔۔ سعی لا حاصل میں لذت مضمر ہے ۔۔۔۔ کائنات: مادہ ہے یا ذہن ۔۔۔۔ Integrated Unity ۔۔۔۔ موت: نئی تعمیر کا بلا واسطہ نتیجہ ۔۔۔۔ زندگی فنائیت کی زد میں ۔۔۔۔ مادے کی ارتقائیت ۔۔۔۔ کائنات ذہنی پیداوار ہے ۔۔۔۔ خدا خود کو مظاہر کے روپ میں دیکھتا ہے ۔۔۔۔ لاغائیت ۔۔۔۔ Pre-destination ۔۔۔۔ کائنات کی ساخت موناد سے بنی ہے ۔۔۔۔ حسن سے آسودگی حاصل ہوتی ہے ۔۔۔۔ حسن اعلیٰ کا مرکز ذات الٰہی ہے ۔۔۔۔ جمالیاتی فعل داخلی نوعیت کا حامل ہوتا ہے ۔۔۔۔ انفرادی حسن: حسن کل کا جلوہ ۔۔۔۔ حسن معروضی شے ہے ۔۔۔۔ Wishful Illusion ۔۔۔۔ کائنات کی ماہیت: تصوریت پسندوں کے نزدیک ۔۔۔۔ کائنات مادہ سے زیادہ خیال ہے ۔۔۔۔ تنازع

البقا۔۔۔۔جدیدیت۔۔۔۔۔مذہبی توضیحات سے انحراف۔۔۔۔۔مطلقیت۔۔۔۔۔انسان
دوستی۔۔۔۔نظریۂ اضافیت۔۔۔۔۔وجود جوہر پر مقدم ہے۔۔۔۔کرب(Inxiety)۔۔۔۔۔
Being Into Death۔۔۔۔۔معدومیت کا خوف۔۔۔۔۔موت انسانی زندگی کا دشمن۔۔۔۔۔
لامرکزیت۔۔۔۔۔تشکیک۔۔۔۔۔فلسفۂ عدمیت۔۔۔۔۔ردتشکیل۔۔۔۔۔Paradox۔

باب پنجم: غالب کی شاعری میں مسلم فلسفے کا شعور ۲۶۵-۳۳۶

مسلمانوں کا علمی منہاج۔۔۔۔۔ مسلمانوں کا مطالعۂ حکمت۔۔۔۔۔ یونانی فلسفے سے
استفادہ۔۔۔۔۔حکمائے اسلام۔۔۔۔۔متکلمین اسلام۔۔۔۔۔ بیت الحکمت کا قیام۔۔۔۔۔
معتزلہ۔۔۔۔۔ اشاعرہ۔۔۔۔۔ اخوان الصفا۔۔۔۔۔ صوفیا۔۔۔۔۔ الکندی ۔۔۔۔۔
الفارابی۔۔۔۔۔ابن سینا۔۔۔۔۔عمر خیام۔۔۔۔۔ابن مسکویہ۔۔۔۔۔ بایزید بسطامی۔۔۔۔۔
جنید بغدادی۔۔۔۔۔منصور حلاّج۔۔۔۔۔امام غزالی۔۔۔۔۔محی الدین ابن عربی۔۔۔۔۔نصیر
الدین طوسی۔۔۔۔۔فخر الدین الرازی۔۔۔۔۔ابن تیمیہ۔۔۔۔۔مولانا رومی۔۔۔۔۔ابوالبرکات
البغدادی۔۔۔۔۔ ابن خلدون۔۔۔۔۔ شہاب الدین سہروردی مقتول۔۔۔۔۔ عبدالرحمان
جامؔی۔۔۔۔۔صدر الدین شیرازی۔۔۔۔۔شیخ احمد سرہندی۔۔۔۔۔ابن رشد۔۔۔۔۔ابن ماجہ
۔۔۔۔۔ابن طفیل۔۔۔۔۔محمد عبدہٗ۔۔۔۔۔سرسید احمد خان۔۔۔۔۔اقباؔل۔۔۔۔۔اللہ کی ذات
یگانہ و یکتا۔۔۔۔۔خدا کا علم بسیط۔۔۔۔۔ انسان مجبور محض۔۔۔۔۔ گناہ کبیرہ کا مرتکب
فاسق۔۔۔۔۔ ہر موجود کا عین واجب وممکن۔۔۔۔۔ شے مادہ اور صورت سے وجود پاتی ہے
۔۔۔۔۔ذات مطلق ناقابل تفہیم محرک اوّل۔۔۔۔۔روح غیر مادی چیز۔۔۔۔۔اشیا کا وجود خارجی
ہے۔۔۔۔۔کون وفساد کا تعلق قمری دنیا سے ہے۔۔۔۔۔غم ایک نفسیاتی کیفیت کا نام ہے۔۔۔۔۔
غم کی وجوہات۔۔۔۔۔ نظریۂ صدور۔۔۔۔۔ خدا انسانی عقل سے ماورا۔۔۔۔۔ واجب
الوجود۔۔۔۔۔ممکن الوجود۔۔۔۔۔خدا اس مادی مظاہر کی جان ہے۔۔۔۔۔حقیقت مطلق: مختلف
صورتوں میں جلوہ گر۔۔۔۔۔الوجود بین العدمین۔۔۔۔۔مادہ متعین لمحے میں صرف ایک شکل اختیار
کرسکتا ہے۔۔۔۔۔فنا فی الذات۔۔۔۔۔اشیائے موجود کی اصل۔۔۔۔۔ The Creative
Truth۔۔۔۔۔وحدت الوجود۔۔۔۔۔Unecity of Reality۔۔۔۔۔ہستی میں عین واحد
کے سوا کوئی شے موجود نہیں۔۔۔۔۔ لا موجو الااللہ۔۔۔۔۔وحدت الشہود۔۔۔۔۔
صواب(R i g h t)۔۔۔۔۔ خیر و شر۔۔۔۔۔ اخلاقی تصدیقات۔۔۔۔۔ ہر شے اپنی

جگہ Ego ہے ـــــــ ہر شے لحہ بہ لحہ آتی ہے اور فنا ہو جاتی ہے ـــــــ کائنات میں کوئی شے بے جان نہیں ہے ـــــــ وجود ہر وقت حرکت میں رہتا ہے ـــــــ اعیانِ ثابتہ ـــــــ وجود کی تقطیب ـــــــ توانائی اور مادہ ایک دوسرے کے لیے لازم و ملزوم ـــــــ غم اور مسرت کی یکجائی ـــــــ مادہ ہیولیٰ کا محتاج رہتا ہے ـــــــ ملائمہ کا نظریۂ طعن و تشنیع ـــــــ کائنات ہر لحہ تغیر پذیر ـــــــ عقل کی اہمیت ـــــــ خودی ـــــــ صوفی ازم کی ابتدا: حیرت ـــــــ تضاد و اختلاف اصولِ فلسفہ ـــــــ وقت ایک بے رنگ بہاؤ کا نام ہے ـــــــ وجودیاتی درجات ـــــــ امتناع النظیر ـــــــ ہستی مطلق ماورائے ادراک ـــــــ العلم حجاب الاکبر ـــــــ Fatalism ـــــــ قول محال کی جدلیاتی منطق ـــــــ عدم سے وجود اور وجود سے عدم کی طرف سفر ـــــــ معتدلہ مکتبۂ فکر ـــــــ حقیقت کی ماہیت ۔

ماحصل ۳۳۷-۳۳۹

فہرست مآخذ ۳۴۰-۳۵۲

طلوع

رب جلیل کے فضل وکرم سے آج میں اس قابل ہوا کہ اپنے پی ایچ - ڈی مقالے کا دیباچہ لکھ رہا ہوں۔ یہ مقالہ میری غالبؔ کے ساتھ محبت کا ثمرہ ہے۔ غالبؔ دنیائے ادب کے ایک ایسے شاعر ہیں جن کی شاعری اپنی فکر اور جدت کے اعتبار سے آج بھی زندہ ہے۔ ایک فلسفیانہ ذہن رکھنے والے شاعر کی حیثیت سے فلسفے کی آمیزش وترجمانی ان کے کلام کا حصہ ہے۔ ان کی شاعری میں موجود علم فلسفے کا شعور اس مقالے کا بنیادی ہدف ہے۔ یہ مقالہ بین العلومی تحقیق (Inter Disciplinary Research) کی نوعیت کا حامل ہے۔ غالب کی شاعری میں علم فلسفہ کی تلاش بحر ذخّار میں غواصی کے مترادف ہے۔ مجھے یاد ہے کہ پی۔ ایچ۔ ڈی کورس ورک کے اختتام پر جب میں نے غالبؔ کے فلسفیانہ شعور کے موضوع پر تحقیقی مقالہ لکھنے کا ارادہ کیا تو آغاز ہی سے مجھے اندازہ ہوا کہ علم فلسفہ ایک سمندر ہے اور غالبؔ عندلیب گلشنِ نا آفریدہ۔ میں نے ہمت کی اور اپنی بساط اور علمیت کے مطابق اپنے Hypothesis کو ثابت کرنے کی ہر ممکن کوشش میں لگا رہا۔ اگر چہ علم فلسفہ سے میری گہری دلچسپی ہے لیکن مذکورہ موضوع پر تحقیقی کام کے سلسلے میں مجھے کافی دقت کا سامنا کرنا پڑا۔ مشرق ومغرب کے فلاسفہ کے نظریات کھنگالنے پڑے۔ علم فلسفہ کی بیشتر کتب انگریزی زبان میں تحریر ہیں چنانچہ ان مآخذاتی کتب سے استفادے کی صورت میں مجھے خاصے پاپڑ بیلنے پڑے مگر اللہ کے فضل وکرم اور اساتذہ کے سکھائے ہوئے گُروں کی بدولت میں اس مقالے کی تکمیل کے مرحلے تک آپہنچا۔ اس تحقیقی سفر کے دوران موضوع کے انتخاب سے لے کر تکمیل تک میری نگرانِ مقالہ پروفیسر ڈاکٹر نجیبہ عارف نے میری خصوصی راہنمائی فرمائی۔ میرے لیے ان کی شخصیت علم وشفقت کا ایک روشن مینار ہے۔ ان کی راہنمائی اور شفقتوں کی بدولت میں اس مقالے کی تکمیل میں کامیاب ہوا۔ میں میڈم کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں جنھوں نے خانہ کعبہ میں بھی مجھے اپنی دعاؤں میں یاد رکھا۔

میں نے بنیادی طور پر اس مقالے کو پانچ ابواب میں تقسیم کیا ہے۔ باب اوّل علم فلسفہ کے بنیادی مباحث پر مشتمل ہے۔ اس باب میں علم فلسفہ کی تعریف، شاخیں، انواع اور بنیادی مسائل کا تحقیقی جائزہ لیا گیا ہے۔ باب دوم میں اُردو شاعری میں فلسفیانہ شعور کی روایت کا تحقیقی جائزہ لیتے ہوئے امیر خسروؔ سے لے کر عہد غالبؔ تک مختلف شعراء کی شاعری میں فلسفیانہ شعور کے عناصر کا تحقیقی جائزہ پیش کیا گیا ہے۔ باب سوم میں غالبؔ کی شاعری میں یونانی فلسفی طالیس سے کر فلاطینوس تک تمام فلاسفۂ یونانی کے افکار کے شعور کی بازیافت کی کوشش کی گئی ہے۔ باب چہارم میں غالبؔ کی شاعری میں مغربی فلسفے کے شعور کا احاطہ کیا گیا ہے۔ اس باب میں غالبؔ کی شاعری میں سینٹ آگسٹائن سے کر عہد حاضر تک کے مغربی فلاسفہ کے نظریات وافکار کی ترجمانی کا تحقیقی جائزہ لیا گیا ہے۔ باب پنجم کلام غالبؔ میں مسلم فلسفے کے بنیادی مباحث ومسائل کے شعور کے تحقیقی جائزے تک محدود ہے۔

موجوزہ تحقیقی کام غالبؔ کی اُردو اور فارسی شاعری کو محیط ہے۔ تاہم میں نے فارسی اشعار کے تراجم کے سلسلے میں

صوفی غلام مصطفیٰ تبسم اور خواجہ حمید یزدانی کی شروحات کلیات فارسیٔ غالبؔ سے استفادہ کیا ہے۔شعبہ اُردو کے اساتذہ کرام میں صدر شعبہ اُردو پروفیسر ڈاکٹر عزیز ابن الحسن کی علمی وسعت اور علم فلسفہ پر دسترس سے میں نے بھرپور استفادہ کیا ہے۔ان کی شفقت اور راہنمائی مجھے ہر قدم پر میسر رہی۔میں تہہ دل سے ڈاکٹر صاحب کا شکر گزار ہوں۔ڈاکٹر ارشد معراجؔ اور ڈاکٹر سید کامران عباس کاظمی کا بھی میں خصوصی طور پر شاکر ہوں جنھوں نے نہ صرف ہر موڑ پر میرا حوصلہ بڑھایا بلکہ مجوزہ موضوع پر تحقیق سے متعلق بہت سا مواد بھی فراہم کیا۔

اپنے استادِ محترم ڈاکٹر سعید احمد کا تہہ دل سے شگر گزار ہوں جن کی علمیت اور ذاتی کتب خانے سے میں اس تحقیقی سفر کے دوران ہر پر موڑ پر مستفید ہوتا رہا۔نیز یہ مقالہ ڈاکٹر صاحب کے اس جملے ''سلیمان میں آپ کے نام کے ساتھ لفظ ڈاکٹر دیکھنے کا متمنی ہوں'' کی تحریک کا ثمرہ ہے۔

میں اپنے اساتذہ کرام ڈاکٹر رشید امجد، ڈاکٹر نجیب جمال، ڈاکٹر شبیر احمد قادری، ڈاکٹر روش ندیم، ڈاکٹر معین الدین عقیل، ڈاکٹر سہیل عباس خان، ڈاکٹر ریاض مجید، ڈاکٹر طارق ہاشمی اور ڈاکٹر افضال احمد انوار کا تہہ دل سے شاکر ہوں جنھوں نے علم کے جن موتیوں سے میرا دامن بھر دیا تھا،ان کی سجاوٹ سے میرا یہ مقالہ آرستہ ہے۔

اسحاق خان اور محمود اقبال (بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، اسلام آباد) کا میں خصوصی طور پر ممنون ہوں جنھوں نے ہر مشکل گھڑی میں نہ صرف میرا ساتھ دیا بلکہ مجھے راستہ بھی دکھایا۔

میں نوشین نصر اللہ کا بے انتہا احسان مند ہوں جس نے نہ صرف مواد کی فراہمی میں میری مدد کی بلکہ مقالے کی پروف ریڈنگ میں بھی اپنا حصہ ڈالا۔

میں اپنے عظیم دوست عبدالشکور کھوسہ (مرشد) کا بے حد شکر گزار ہوں جس نے پی۔ایچ۔ڈی کے اس علمی سفر کے ہر موڑ پر میرے حصے کے دکھ اپنے حصے میں ڈال کر مجھے ہمیشہ راحتیں مہیا کیں۔

اس تحقیقی سفر کے دوران پروفیسر ڈاکٹر سلطان روم (شعبہ تاریخ) کی محبتیں، شفقتیں اور تعاون مجھے ہر لحہ میسر رہا جس کے لیے میں ان کا تہہ دل سے ممنون ہوں۔پروفیسر فرید احمد فوادؔ، پروفیسر اختر علی، پروفیسر قاری محمد نعیم، احسان الحق اور محسن عالم شاہ کا بھی میں شکر گزار ہوں جنھوں نے اس تحقیقی کام میں میری بھرپور معاونت کی۔سب سے آخر میں، میں اپنی امی کا شکریہ ادا کرتا ہوں جن کی جائے نماز پر مانگی ہوئی دعاؤں کے طفیل میں اس کوہِ گراں کو سر کرنے میں کامیاب ہوا۔

سلیمان

پی۔ایچ ڈی سکالر

بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی اسلام آباد

باب اول

فلسفہ: بنیادی مباحث و توضیحات

فلسفہ کیا ہے؟

فلسفہ کیا ہے؟ فلسفہ (Philosophy) کو ایک واحد اور واضح علمی سرگرمی کی کوئی شاخ قرار دینا آسان نہیں ہے۔ آج تک خود فلاسفہ اس کی کسی ایک تعریف پر متفق نہیں ہوئے ہیں۔ یہ بہ ذات خود ایک فلسفیانہ سوال ہے۔ انسانی فکری تاریخ میں اس حقیقت کو ملحوظ رکھنا لازم ہے کہ فلسفہ اور اپنی علاحدہ شناخت رکھنے والے دیگر علوم کے درمیان خط امتیاز کھینچنا مشکل ہے کیوں کہ ایک طرف تو فلسفہ مرحلہ وار تغیر و تبدل کی زد میں رہا ہے تو دوسری طرف یہ تمام علوم کی ماں کے لقب سے ملقب ہے۔ یہ بھی ایک واضح حقیقت ہے کہ ہر علم انسانی سوچ و فکر کے ایک عمومی قالب کے اندر ہی اندر اپنے بلوغ کے مرحلے تک پہنچنے کے بعد اپنی علاحدہ شناخت حاصل کر لیتا ہے۔ چناں چہ جیسے جیسے فطرت کے بارے میں انسانی ادراک نے ارتقائی مراحل طے کیے، اسی طرح انسانی مشاہدے میں روز افزوں اضافہ ہوتا چلا گیا۔ جس کے نتیجے میں علوم کی علاحدہ شناخت رکھنے والی شاخوں کو اپنی جداگانہ حیثیت منوانے کے لیے مستحکم بنیادیں فراہم ہوتی چلی گئیں۔ لیکن آج بھی انسانی علوم کے ہر شعبے کو ایک فلسفے کا نام دیا جاتا ہے۔ علمِ فلسفہ کی وقیع تفہیم و تعریف کے لیے سب سے پہلے اس کے لغوی و اصطلاحی مفاہیم سے آگاہی حاصل کرنا ضروری ہے۔

فلسفہ: لغوی و اصطلاحی مفہوم:

فلسفہ کے لغوی معانی اشتیاقِ علم (Love for Knowledge)، محبت دانش (Love of wisdom) اور تلاشِ صداقت (Quest for truth) کے ہیں۔ لفظ فلسفہ (Philosophy) دو یونانی الفاظ سے مرکب ہے: یعنی "Philo" اور "Sophia" اول الذکر کا معنی حب یا محبت جبکہ موخرالذکر کا مطلب دانش یا عقل ہے۔ بقول ڈاکٹر سید عطاالرحیم:

> لفظ "Philosophy" کے لغوی معنی پر غور کریں۔ یہ لفظ دو لفظوں سے مل کر بنا ہے۔ "philo" کے معنی محبت، عشق یا اشتیاق ہے اور "Sophia" کے معنی فہم، دانائی، عقل یا علم ہے۔ غرض اس لفظ کے لغوی معنی حکمت، علم یا دانائی سے محبت، اشتیاق علم اور محبت دانش ہیں۔ (۱)

قومی انگریزی اردو لغت میں لفظ ''فلسفہ'' کے یہ معانی تحریر ہیں:

> فلسفہ: حکمت، دانش مندی کی محبت یا جستجو، ان سچائیوں اور صداقتوں کا مطالعہ جو کل علم کی تہہ میں مضمر ہے۔ (۲)

اردو لغت (تاریخی اصول پر) میں ''فلسفہ'' کی توضیح کچھ یوں درج ہے:

> فلسفہ: وہ علم ہے جو اشیاء کی ماہیت و حقیقت اور ان کے وجود کے اسباب و علل پر بحث کرتا

ہے۔(۳)

فرہنگ آصفیہ میں ''فلسفہ'' کے درج ذیل معانی ملتے ہیں:

فلسفہ (یونانی) اسم مذکر: حکمت، دانائی، دانش مندی، علم وحکمت (۴)

لفظ'' فلسفہ'' کے حوالے سے فرہنگ عامرہ میں یہ معانی درج ہیں:

فلسفہ: حکمت، دانش، دانش مندی، علم اشیائے موجودات اور علت و اسباب۔(۵)

مولوی نورالحسن نیر نور اللغات میں فلسفہ کے یہ معانی لکھتے ہیں:

فلسفہ: (یونانی) مذکر: حکمت، دانائی، علم وحکمت (۶)

اکسفرڈ اردو ڈکشنری میں ''فلسفہ'' کی تعریف یوں درج ہے:

فلسفہ: حکمت، منطقی استدلال کے ذریعے حقائق کی جستجو اور مظاہر عالم یا انسانی زندگی میں کارفرما اصول و مقاصد کی دریافت۔(۷)

معجم نور الدین الوسیط میں ''فلسفہ'' کے زمرے میں یہ وضاحت درج ہے:

۱۔ الفلسفة: دراسة المبادی الاولیٰ بالکلیة و تفسیر المعرفة العقلیه۔

(فلسفہ مجموعی طور پر اوّلین مبادیات اور عقلی معرفت کے مطالعے کا نام ہے)

۲۔ الفلسفة: العلم بالوجود و بمبادئة و علله

(فلسفہ،وجود،اس کی مبادیات اور علتوں کے بارے میں علم کو کہتے ہیں)

۳۔ الفلسفة: الحکمة و حب الحکمة(۸)

(فلسفہ دانائی اور دانائی کے ساتھ محبت ہے۔)

المنجد الوسیط میں ''فلسفہ'' کی یہ وضاحت ملتی ہے:

فلسفه: درس المبادی الاولیٰ و تفسیر المعرفة تفسیراً عقلیاً وکانت تشمل العلوم جمیعاً، وقتصرت فی هذا العصر علی المنطق والاخلاق و علم الجمال و ماوراء الطبیعیة(۹)

(فلسفہ وجودیات کی عقلی معرفت اور توضیح کا مطالعہ ہے۔ پرانے زمانے میں یہ تمام علوم کو محیط تھا اور موجودہ زمانے میں صرف منطق، اخلاقیات، جمالیات اور مابعد الطبیعیات تک محدود ہے۔)

قاموس الفارسی میں فلسفے کی تعریف یوں ملتی ہے:

فلسفہ: حکمۃ، التفکر و التعمق و التفنن فی المسائل العلمیۃ، الفلسفۃ العلم الذی یبحث فی مبادئ الاشیاء و حقائقھا و علل وجودھا(۱۰)

(فلسفہ علمی مسائل میں غور وفکر کرنے اور فنی دانائی کا نام ہے۔ یہ وہ علم ہے جو اشیا کی مبادیات، ان کے حقائق اور وجود کی علتوں پر بحث کرتا ہے۔)

انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی میں ''فلسفہ'' کی توضیح وتشریح کچھ اس طرح درج ہے:

"The Greek word 'Sophia' is ordinarily translated in to English as "Wisdom"and the compound philosophia from which "philosophy" derives, is translated "The love of wisdom". But sophia have much wider range of application than the modern English wisdom"(11)

(یونانی زبان کے لفظ ''سوفیا'' کا انگریزی ترجمہ عقل و دانش ہے۔ مرکب لفظ ''فلاسوفیا'' سے لفظ ''فلسفہ'' ماخوذ ہے، جس کے معنی عقل سے محبت کے ہیں۔ مگر آج کل انگریزی زبان میں لفظ ''سوفیا'' عقل و دانش سے زیادہ وسیع معنی کو محیط ہے۔)

انسائیکلوپیڈیا ڈکشنری آف ریلی جن میں ''فلسفہ'' کی یوں تعریف تحریر ہے:

"Philosophy: The love of wisdom understood as the study & knowledge of things & their causes. Traditionally it was divided in to metaphysics, moral & natural philosophy"(12)

(فلسفہ: عقل سے محبت، کائنات کی تفہیم، اشیا کی ماہیت اور علتوں سے تعلق رکھنے والا علم ہے۔ عام طور پر یہ علم دو شاخوں میں منقسم ہے۔ یعنی مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات وفطری فلسفہ۔)

نیو ایج انسائیکلوپیڈیا میں ''فلسفہ'' کی توضیح کی مد میں تحریر ہے:

"Philosophy, term of which the meaning has in the course of centuries undergone considerable modification, Pythagoras is reputed to have been the first to use it saying he was a 'philosopher' that is , a love of wisdom (Philos & Sophia)"(13)

(لفظ'' فلسفہ'' کا معنوی سفر صدیوں پر محیط ہے۔ فیثا غورث پہلا فلسفی ہے جس نے اس لفظ کو عقل و دانش سے محبت کے معنی میں استعمال کیا۔)

دی نیو انٹرنیشنل ویبسٹرز کم پری ہنسیو ڈکشنری لفظ ''فلسفہ'' کی تشریح اس طرح کرتی ہے:

"1- The love of wisdom as leading to the search for it;

2- The general laws that fernish the rational explination of any things"(14)

(ا۔ عقل و دانش سے محبت اور انھیں تلاش کرنے کی جستجو۔)

(۲۔ عمومی قوانین کا وہ علم جو کسی بھی چیز کی عقلی توضیح کرے۔)

William, D. Hasly علم فلسفہ کی وضاحت کچھ اس طرح کرتے ہیں:

"Study or search for the fundamental nature, function and purpose of humanbeings, the universe & life itself as well as most general causes and principle of the universe" (15)

(فلسفہ وہ علم ہے جس میں کائنات کی ماہیت، اس میں موجود علت و معلول کے اصول اور انسانی زندگی کے ارتقا و عمومی مقاصد پر بحث کی جاتی ہے۔)

انسائیکلوپیڈیا آف فلاسفی میں علم فلسفہ کے بارے میں درج ذیل وضاحت تحریر ہے:

"Philosophy: literally, love of wisdom, hence careful thought about the fundamental nature of the world. The grounds of human knowledge and the evoluation of human conduct" (16)

(فلسفہ کے لفظی معانی ہیں: عقل و دانش سے محبت، مادی دنیا کی ماہیت کا مطالعہ نیز انسان کے علم کے منابع اور کردار کا تجزیہ۔)

اکسفرڈ ریفرنس ڈکشنری میں ''فلسفہ'' کی وضاحت ان الفاظ میں درج ہے:

"The use of reason and argument in seeking truth and knowledge of reality, esp of the cause & nature of things and the principles

governing existence, The material universe, perception of physical phenomena & human behaviour" (17)

(لفظ'' فلسفہ'' معنوی اعتبار سے عقل و دلائل کی بنیاد پر سچائی کی تلاش، سیکھنے کی کوشش، اشیائے فطرت کی ماہیت و علت، موجود ہونے کے اصول، مادی کائنات کی حقیقت، مظاہر فطرت اور انسانی خصائل سے بحث کرنے کا نام ہے۔)

علمی کم پری ہنسیو ڈکشنری آف ایجوکیشن میں لفظ''فلسفہ'' کی تشریح کچھ یوں قلم بند ہے:

"The general study of values, ethics, logical thinking & theoritical speculation about the nature of reality or reason" (18)

(فلسفہ: مظاہر فطرت، اخلاقیات، منطقی تصورات، نظریاتی مباحث، مادی نظام کی توضیح اور انسانی خصائل کے مطالعے کا علم ہے۔)

کشاف اصطلاحات فلسفہ میں فلسفہ حب الحکمت جبکہ فلسفی محبّ الحکمت کے نام سے درج ہے:

لغوی اعتبار سے فلسفہ کا مطلب حب الحکمت ہے اور اس لحاظ سے فلسفی محبّ الحکمت ہوا۔ فلسفہ کا موضوع بڑا عمومی رہا ہے۔ اسے عالم گیر سائنس کہا گیا ہے۔ یونانی فلسفہ میں فیثا غورث پہلا شخص تھا جس نے اپنے آپ کو محبّ الحکمت کہا۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو فلسفہ حکمت سے پیار بھی ہے اور حکمت کی تلاش بھی۔ (۱۹)

کشاف تنقیدی اصطلاحات میں فلسفے کو وجود، فطرت اور حقیقت کے باہمی رابطوں کا علم قرار دے کر اس کی تعریف کچھ یوں درج ہے:

فلسفہ! وجود، فطرت، سماج، انسان، علم، حقیقت اور ان کے باہمی رابطوں کے عمومی قوانین اور اصول کا مدلل علم فلسفہ کہلاتا ہے۔ (۲۰)

قاضی قیصر الاسلام اپنے ایک مضمون بہ عنوان فلسفہ کی تعریف میں بعض اہم فلاسفروں جیسے افلاطون(۴۲۶ق م- ۳۴۷ق م)، ارسطو(۳۸۴ ق م- ۳۲۲ ق م)، کانٹ(۱۷۲۴ء- ۱۸۰۴ء) ، وئیبر (۱۸۶۴ء-۱۹۲۰ء) اور پاولسن کی پیش کردہ تعریفات نقل کر کے علم فلسفہ کی توضیح کا نچوڑ کچھ یوں پیش کرتے ہیں:

۱۔ اشیا کی فطرت کا لازمی اور ابدی علم

۲۔ وجود کی اصلی ماہیت یا وجود بالذات کو دریافت کرنے والا علم

۳۔ ادراک وتعقل کے انتقاد کا علم

۴۔ اشیا کی آفاقی توضیح وتشریح کا علم

۵۔ علوم مخصوصہ کے ایک مستقل کل سے دریافت کردہ علم (۲۱)

ڈاکٹر ابصار عالم کے نزدیک فلسفہ کا اطلاق ہر اس مضمون یا عمل پر ہوتا ہے جس میں ذہانت مستعمل ہو۔ لفظ فلسفہ کی توضیح کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں:

> فلاسفی، یونانی لفظ ''سوفیا'' سے بنا ہے۔ جس کا عام طور پر ترجمہ حکمت یا دانائی کیا گیا ہے اور مرکب لفظ (Philosophia) جس سے فلاسفی رائج العام ہوا ہے، کا مفہوم حکمت یا دانائی سے رغبت یا محبت "Love of wisdom" سے زیادہ وسیع ہے۔ اس کا اطلاق ہر اس مضمون یا عمل پر ہوتا ہے جس میں ذہانت استعمال کی گئی ہو...... اگرچہ فلاسفہ اور حکما نے بالعموم فلسفہ سے مراد حکمت یا دانائی سے محبت کی بجائے علم وحکمت کی تلاش میں ذہانت کا استعمال لی ہے۔ (۲۲)

علی عباس جلالپوری اپنی کتاب خردنامہ جلال پوری میں فلسفہ کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> لفظ فلسفہ کا معنی ہے، دانش کی محبت، پہلے پہل دانا آدمی کو فلسفی کہا جاتا تھا۔ بعد میں مدلل علم کو فلسفہ کہنے لگے۔ (۲۳)

یحیٰی امجد لفظ ''فلسفہ'' کے اصل مآخذ اور معنوی جہات کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> لفظ 'فلسفہ' عربی، فارسی اور اُردو میں ایک ہی مفہوم میں مستعمل ہے۔ خود انگریزی کا لفظ Philosophy یونانی زبان کے لفظ 'Philosopos' سے ماخوذ ہے۔ جس کا مطلب ہے **'دانائی کی محبت' فلاسوفاس قدیم یونان کے دو الفاظ 'Philein' اور 'sophia' کا مرکب ہے۔** 'فیلین' کا مطلب ہے محبت اور 'سوفیا' کا مطلب دانائی ہے۔ لیکن قدیم یونان میں سوفیا کا مفہوم دانائی سے ذرا وسیع تھا۔ (۲۴)

پروفیسر ڈاکٹر وحید عشرت فلسفہ کی لغوی توضیح کرتے ہوئے اسے انسانی زندگی اور کائنات میں پیدا ہونے والے سوالات کے جوابات دینے والا علم قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> ایک لفظ 'philosophia' ہے جبکہ دوسرا لفظ 'سوفیا' ہے۔ فلاسوفیا کا مطلب، انگریزی کے لفظ ویزڈم سے زیادہ جامع ہے۔ اس طرح فلسفہ سے مراد اشتیاق علم یا دانائی ہے۔ فیثا غورث پہلا مفکر ہے۔ جس نے اپنے آپ کو فلاسفر یعنی 'طالب حکمت' کہا...... فلسفہ سے مراد عام طور پر انسانی زندگی اور کائنات میں پیدا ہونے والے ان سوالات کو ہر فلسفی نے اپنی زندگی میں اپنے مباحث کو موضوع بنایا ہے۔ ...... فلسفہ کے لیے جرمنی میں لفظ 'Wissenchaft' ہے جو یونان لفظ 'pisooo cpeio' اور 'pinoo cpia' کا متبادل ہے جس کا انگریزی میں مفہوم 'Striving after wisdom' ہے۔ جس کا مطلب تلاش حکمت ہے۔ (۲۵)

آر س والڈ کلپے ''فلسفے'' کو ایک ایسا علم قرار دیتے ہیں جس کا آغاز فیثا غورث سے ہوا اور جو جویائے حکمت کے معنی کو محیط ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

> لفظ فلسفہ کا استعمال اس معنی سے کہ وہ ایک علم ہے جو فیثا غورث سے شروع ہوا۔ ہیروڈوٹس نے سب سے پہلے تفلسف (فلسفیانہ طور سے غور کیا) فصل کو استعمال کیا تھا...... جبکہ سقراط فلسفہ کے لغوی معنی کے اعتبار سے اپنے آپ کو فیلسوف (جویائے دانش کہتا ہے) افلاطون نے رسالہ فیطیطس میں تحریر کیا ہے کہ فلسفہ اکتساب علم ہے۔ (۲۶)

ڈاکٹر ڈی۔ ایس رابنسن ''فلسفے'' کا مطلب دانشِ حکمت اور فلسفی کو دانش سے شغف رکھنے والا قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

> لفظ فلسفہ یونانی الاصل ہے۔ یہ یونانی الفاظ 'فیلوس' (محبت) اور 'سوفیا' (حکمت) سے مرکب ہے۔ لہٰذا اس کے لفظی معنی محبت حکمت کے ہیں، فلسفی وہ شخص ہے جو حکمت یا دانش مندی سے نہایت شغف رکھتا ہو۔ (۲۷)

مولانا محمد حنیف ندوی اپنے مضمون فلسفہ اور اس کے محتویات میں فلسفہ کو اس علم و آگاہی کی کوششوں سے تعبیر کرتا ہے جو عقل و خرد سے بہ درجہ اتم محبت کے نتیجے میں حاصل شدہ ہوں، وہ لکھتے ہیں:

> فلسفہ ان دو لفظوں سے ترکیب پذیر ہے۔ 'Philein' جس کے معنی محبت اور دلچسپی کے ہیں۔ 'Sophia' جو حکمت و دانش سے تعبیر ہے۔ یعنی علم و آگاہی اور جستجو و طلب کی وہ تمام کوششیں جو عقل وخرد سے بہ درجہ غائت محبت اور لگاؤ سے وجود میں آئیں۔ جن سے انسان کے فکری ورثہ میں اضافہ ہوا۔ (۲۸)

فلسفہ کے حوالے سے درج بالا لغوی، اصطلاحی اور تعریفی تشریح و توضیح کو مدنظر رکھ کر محقق یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ ''علم فلسفہ'' ایک ایسا علم ہے جو اپنی معنویت کے لحاظ سے بہت وقیع اور وسیع جہات کا حامل ہے ۔ یہ درج ذیل بنیادی نکات کو محیط ہے:

☆ اشتیاق علم اور تلاش صداقت۔

☆ علم و آگاہی و شعور سے محبت رکھنے کا علم۔

☆ سچائیوں اور صداقتوں کی عقلی توضیح کا علم۔

☆ اشیائے موجودات اور علت و معلول کی عقلی بنیادوں پر مطالعے کا علم۔

☆ انسانی زندگی میں کارفرما اصولوں کی دریافت کا علم۔

☆ اشیاء،علم اور اسباب و علل کے مطالعے کا علم۔

☆ انسان اور کائنات کی ساخت اور فطرت کے مطالعے کا علم۔

☆ انسان اور کائنات کے درمیان باہمی رشتے کے تعین کا علم۔

☆ انسانی علم اور عادات کا عقلی بنیادوں پر توضیح و تشریح کا علم۔

☆ اقدار، اخلاق اور منطق کے مطالعے کا علم۔

☆ فطرت کی توضیح کے نظریاتی مطالعے کا علم۔

☆ اشیا کی آفاقی توضیح و تشریح کا علم۔

☆ کائنات کی اصلیت اور حقیقت کی دریافت کا علم۔

واضح رہے کہ فلسفہ اگر ایک طرف اشتیاق علم ، محبت دانش ، حب الحکمت اور تلاش حکمت کا نام ہے تو **دوسری طرف انسان، کائنات اور خدا کے باہمی رشتوں کو حکیمانہ انداز میں سمجھنے کی ایک سنجیدہ کوشش بھی ہے۔** یہ جامع نقطۂ نظر سے فطرت کی تلاش و توجیہہ کا علم ہے۔ گویا فلسفہ ایک ایسی تخلیقی بصیرت کا نام ہے جو کائنات اور انسان کے بارے میں جنم لینے والے لاتعداد سوالات کی گھتیاں سلجھانے کے عمل میں راہنمائی دیتی ہے۔ (۲۹) علم کیا ہے؟، کائنات کیا ہے؟،انسان کیا ہے؟، وقت کیا ہے؟، مکان کیا ہے؟، مادہ کیا ہے؟،حسن کیا ہے؟، خوشی کیا ہے؟، سچائی کیا ہے؟، اخلاقی قدریں کیا ہیں؟ فلسفہ کم و بیش ان سوالات کے گرد گھومتا ہے اور ان کے ہزاروں

جوابات نئے نئے استدلال، طریق کار اور انداز سے دیتا ہے۔ فلسفہ ذہن میں پیدا ہونے والے ان تمام سوالات کے جواب فراہم کرتا ہے جو انسان کو بے چین کیے رکھتا ہے۔[۳۰] یہ نامعلوم اور نامکمل کو معلوم کرنے کی ایک تعبیر ہے۔ فلسفہ دانائی سے الفت اور الفت کی رغبت دلانے والے جوہر کے ذریعے، ماہیت و اصلیت کی تلاش کا ایک کل وقتی تفکر، تصور اور تنقیدی و عقلی جانچ پرکھ والے علم کا نام ہے۔ یہ ایک ہمہ گیر علم ہے جس کا بنیادی کام دوسرے علوم کے حاصل کردہ Cognitions کو ایک منظّم نظام میں ترتیب دے کر ان کی توضیح کرتا ہے۔ ایک کائناتی سائنس کی حیثیت سے فلسفے کا تعلق روحانی و مادی ہر دو جہانوں سے ہے۔

فلسفہ: تاریخی پس منظر:

فلسفیانہ فکر کا ریکارڈ تو بہت پرانے وقتوں سے تاریخ کا حصہ رہا ہے۔ لیکن اس نام کا اپنے لفظی استعمال یعنی ''علم و شعور سے محبت رکھنا یا رکھنے والا'' کے علاوہ کسی خاص محدود استعمال کی ابتدا یونان کے اس عہد زریں میں ہوئی جو مختلف النوع جہات میں مغربی تہذیب و تمدن کی بنیادیں فراہم کرنے والا دور کہلاتا ہے۔ اس عہد میں ایتھنز میں مکمل شہری حقوق رکھنے والے افراد کی تعداد محدود تھی۔ نتیجتاً شہری اور سیاسی معاملات میں ہمہ وقت مصروفیت اور سیاسی عہدوں پر ترقی طاقت کا نشان اور سماجی احترام کی علامت تھی۔ نوجوان بالخصوص خاندانی حیثیت رکھنے والے ایسے علوم وفنون میں مہارت کے متلاشی تھے جو شہری امور میں انہیں امتیازی حیثیت دلوانے میں مد و معاون ثابت ہوں۔ وہ اعلیٰ تعلیم کا حصول چاہتے تھے۔ روز افزوں طلب نے ان کی رسد کے راستے کھول دیے اور گشتی سوفسطائی اس قسم کی تعلیم و مہارت کے اولین رسد و سامان بن گئے۔

دریں اثنا سقراط (۴۷۰ ق م-۳۹۹ ق م) اور اس کے پیروکار سوفسطائیوں سے خود کو ممتاز رکھنے کے لیے اپنے آپ کو فلسفی کہلوانا شروع کرتے ہیں، بلکہ اعلیٰ تعلیم و مہارت کی رسد و رسائی کے ان کے دعوے سے بھی خود کو الگ رکھتے ہیں۔ اپنے مکالمہ بہ عنوان ''جارجیاز'' میں افلاطون (۴۲۸ق م-۳۴۷ق م) نوجوان سقراط کی بوڑھے سوفسطائی جارجیاز سے ملاقات کا تذکرہ کرتا ہے۔ سقراط اس سے پوچھتا ہے کہ کیا وہ واقعتاً ہر اس سوال کا جواب دیتا ہے جو اس سے پوچھا جاتا ہے۔ جارجیاز جواب اثبات میں دیتا ہے اور مزید بتاتا ہے کہ ایک عرصے سے وہ ایک نیا سوال سننے کا متمنی ہے۔ سقراط بس اپنی لاعلمی جاننے کا دعویٰ کرتا ہے اور خود کو عقل کا جویا اور مباحثے کا دھنی بتاتا ہے۔

فلسفے میں سیدھے طریقے سے معلومات کے حصول کی جگہ تنقیدی جانچ پڑتال پر روزِ اوّل سے زور دیا جاتا ہے۔ اہداف کی تعریف بنیادی سوالات کے ان عارضی جوابات کی بنیاد پر کی جاتی ہے جو بنی نوع انسان کے کسی مشترکہ قدرتی جوہر کے استعمال کے نتیجے میں حاصل ہوتے ہیں۔

وہ روایت جس کی بنیاد سقراط (۴۷۰ ق م-۳۹۹ ق م) ڈالتا ہے اور جسے افلاطون (۴۲۸ ق م-۳۴۷ ق م) و ارسطو (۳۸۴ ق م-۳۲۲ ق م) کے مکتبہ ہائے فکر میں مرحلہ وار ترویج و غلبہ حاصل ہوجاتا ہے۔ بالآخر بعد میں فلسفہ کے نام سے موسوم ہوجاتا ہے۔ فلسفیانہ روایت میں بہ ہرصورت اس کا تنقیدی فکر والا تعبیری مفہوم اس کے ساتھ برقرار رہا یعنی ایسے سوالات کے جوابات کی تلاش جو عموماً لوگوں کے ذہن میں آتے ہیں اور جواب ڈھونڈنے والے اس کی اہلیت رکھتے ہیں، مقابلتاً وہ سوالات جن کے جوابات اس میدان کے ماہرین اپنے خاص ذرائع سے حاصل کرتے ہیں، جن تک عام لوگوں کی رسائی عام تجربات اور سوجھ بوجھ کے ذریعے ممکن نہ ہو، فلسفہ کے مابہ الامتیاز کو سمجھنے کے لیے اس فرق کو ذہن نشین رکھنا لازمی ہے۔

ازمنہ وسطیٰ کی جامعات میں ''فلسفہ'' اپنے مکمل جامع مفہوم کو برقرار رکھتا ہے۔ قانون، طب اور دینیات وغیرہ کے پیشہ ورانہ علوم کے علاوہ با ذوق مطالعے کے باقی سارے علوم وفنون اس کے دائرے میں آتے ہیں۔ اس کا نتیجہ ہے کہ اب بھی سائنس اور فنون میں اعلیٰ ترین ڈگری کو پی ایچ-ڈی (ڈاکٹر آف فلاسفی) کہا جاتا ہے۔ اگرچہ سائنس کو اس طرح فلسفے کی ذیلی شاخ کے طور پر پڑھایا جانا اب تعجب انگیز لگتا ہے۔ لیکن اس بات کو یاد رکھنے کی ضرورت ہے کہ گلیلیو (۱۵۶۴ء-۱۶۴۲ء) کے زمانے تک سائنس بھی قیاس آرائی اور اندازہ لگانے پر مبنی ہوتی تھی۔ ۱۸۰۰ء تک سائنس کو اپنی مکمل جداگانہ حیثیت مل جاتی ہے۔ اس وقت بھی سائنس کو فلسفہ سے کسی بالکل علاحدہ امتیاز کی وجہ سے نہیں بلکہ اسے ذہنی اور اخلاقی فلسفہ کے مقابلے میں ''نیچرل فلسفہ'' کہا جاتا ہے۔ یعنی مادی علوم سے متعلق، جبکہ سماجی علوم کو منطق، مابعد الطبیعیات اور اخلاقیات کے زمرے میں رکھا جاتا ہے۔

فلسفے کی شاخیں:

فلسفہ سب نظریوں کا نظریہ ہے اور عموماً سائنسی تحقیق کے لیے شرطِ لازم کی حیثیت رکھتا ہے۔ پس ہمارے لیے ضروری ہے کہ فلسفے کی شاخوں اور ان کو درپیش اہم ترین سوالات اور ان کے جوابات کو دیکھیں۔ واضح رہے کہ فلسفے کی تاریخ باضابطہ سائنس کی تاریخ سے مختلف ہے۔ چناں چہ اگر اجمالی نظر سے دیکھا جائے تو انسانی ناقدانہ صلاحیت کو انسانی تاریخ میں غیرمتبدل اور دائمی عنصر کی حیثیت حاصل رہی ہے جبکہ انسان کا جن مظاہر فطرت سے سامنا ہے ان میں تغیر و توسیع کا معتدبہ حصہ متروک ہو جائے گا لیکن فلسفے کا کوئی کلاسیک مقابلتاً اپنا مقام نہیں گنواتا، وہ برقرار رہتا ہے۔ فلسفے کی اہم اور معروف شاخیں درج ذیل ہیں:

۱۔ مابعد الطبیعیات (Metaphysics)
۲۔ منطق (Logic)
۳۔ اخلاقیات (Ethics)
۴۔ جمالیات (Aesthetics)

۱۔ مابعد الطبیعیات (Metaphysics):

مابعد الطبیعیات کے لغوی معنی اس شے یا علم کے ہیں جو طبیعیات کے بعد آئے۔[۳۱] مابعد الطبیعیات فلسفۂ خاص ہے۔ اس کا موضوع حقیقت کی تلاش ہے۔ یہ حقیقت اور مظہر میں فرق کرتی ہے اور حقیقت مطلق کا کھوج لگاتی ہے۔[۳۲] فلسفیانہ تخلیقات میں عموماً مابعد الطبیعیات کی اصطلاح وجودیات کے مفہوم میں بھی استعمال ہوتی ہے۔ یہ خاص طور پر وجودیات کے مسائل سے بحث کرتی ہے یعنی یہ کہ حقیقت کا جوہر واقعی کیا ہے؟[۳۳] زمان کیا ہے؟، جوہر کیا ہے؟، علت کسے کہا جاتا ہے؟، علائق سے کیا مراد ہے؟، حقائق اور شواہد کیا ہیں؟، کیا یہ کائنات پابند یا مجبور ہے؟،تغیر کس چیز کا نام ہے اور خدا کیا ہے؟ تاریخی حوالے سے میٹافزکس کا لفظ سب سے پہلے نصف صدی قبل مسیح میں استعمال ہوا۔ Androurcus، ارسطو (۳۸۴-۳۲۲ ق م) کی تمام تصانیف کو اکٹھا کر کے اس میں فلسفہ اول(First Philosophy) کو''فزکس'' کے بعد رکھتا ہے تو اس مناسبت سے اس کا نام میٹا فزکس، مابعد الطبیعیات پڑتا ہے۔مابعد الطبیعیات کی تاریخی ومعنوی توضیح کی بابت عطیہ سید لکھی ہیں:

> اسے میٹا فزکس کہنا ایک تاریخی حادثہ تھا۔ یہ کہنا بجا نہ ہوگا کہ اسے میٹا فزکس اس لیے کہا گیا کہ اس شعبے کا تعلق تمام انسانی تجربے سے ماورا تھا۔ میٹا فزکس کے اصل مفہوم کو پانے کے لیے ہمیں ارسطو کی اس تصنیف کی طرف رجوع کرنا چاہیے جسے خود انھوں نے فلسفہ اول کے نام سے موسوم کیا تھا۔ اس تصنیف کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو نے اس شعبے کے لیے تین الفاظ استعمال کیے۔ یعنی فلسفۂ اول،دانش اور الٰہیات...... الٰہیات کا مطلب ہے وہ علم جو کائنات کی تمام چیزوں کی اساس ہے۔ یقیناً ایسا علم و دانش''Wisdom'' ہے اور اسے فلسفہ اول (First Philosophy) کہنا بھی بجا ہوگا کیوں کہ باقی تمام علوم کی نسبت یہ کائنات کے اولین اور عمومی ترین اصولوں کا علم ہے۔[۳۴]

پروفیسر سی۔ اے قادر کے نزدیک مابعد الطبیعیات کا تاریخی پس منظر کچھ یوں ہے:

> پہلی صدی قبل مسیح میں یہ اصطلاح ارسطو کی ان تصانیف کے لیے استعمال کی گئی جو طبیعیات سے **متعلق نہ تھیں بلکہ اصول اولیہ سے بحث کرتی تھیں۔ یہ اصول بالا ترین تھے اور تمام موجودات پر** حاوی تھے۔ ان کا تعلق حسی علم سے نہ تھا بلکہ فوق الحسّی حقیقت سے تھا۔ چوں کہ یہ اصول عقل دریافت کیے جاتے تھے، ان کا اطلاق تمام علوم پر تھا۔ زمانہ وسطیٰ میں مابعد الطبیعیات کو دینیات کے تحت کر دیا گیا اور اس سے مراد وجودیات لی گئی۔[۳۵]

انسائیکلوپیڈک ڈکشنری آف فلاسفی میں مابعد الطبیعیات کی تعریف کچھ اس طرح درج

ہے:

"Branch of Philosophy concerned with providing a comprehensive account of the most general features of the reality as a whole"(36)

(مابعد الطبیعیات علم فلسفہ کی وہ شاخ ہے جو مجموعی طور پر حقیقت کے بارے میں وقیع معلومات فراہم کرتی ہے۔)

مابعد الطبیعیات کی حدود کے تعین میں خاصا اختلاف موجود ہے۔ کہیں اس کا استعمال فلسفے کے مترادف کے طور پر ہوتا ہے تو کہیں اسے الٰہیات اور اخلاقیات کے ساتھ جوڑا جاتا ہے۔ بنیادی بات یہ ہے کہ مابعد الطبیعیات کا اطلاق ان مسائل پر ہوتا ہے جو طبعی علوم کے دائرہ کار اور فکر و بحث سے باہر ہوں۔ مابعد الطبیعیات عام طور پر روح، زندگی، کائنات اور انسان کی حقیقت و اصلیت سے بحث کرتی ہے۔ مابعد الطبیعیات کو درج ذیل تین شاخوں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

ا۔ وجودیات (Onotology)

ب۔ کونیات (Cosmology)

ج۔ علمیات (Epistemology)

ا۔ وجودیات (Onotology):

وجودیات کے معنی ''وجود کے مطالعے'' کے ہیں۔ علمِ فلسفہ کی اس شاخ میں وجود کی ماہیت کا تجریدی مطالعہ کیا جاتا ہے۔ یہ تکوین، وجود، حقیقت اور وجود کے درجات کی فلسفیانہ توضیح کا علم ہے۔ وجودیات کائنات کی حقیقت، اس کی نوعیت اور ماہیت نیز ابتدا اور انتہا کے کھوج لگانے کا علم ہے۔ وجودیات حقیقت سے متعلق بحث کرتی ہے کہ وہ مادہ ہے؟ ذہن؟ یا کوئی اور شے؟ حقیقت ایک ہے؟ یا بہت زیادہ؟[۳۷] یہ اس سوال کا جواب تلاش کرتی ہے۔ کہ خارجی مظاہر کی نوعیت و ماہیت کیا ہے؟[۳۸] اس حوالے سے سی۔ اے قادر لکھتے ہیں:

اسے فلسفہ اول بھی کہتے ہیں اور اس میں وجود کے ساتھ بحث ہوتی ہے۔ بحث کرتے وقت جزئیات کو نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس لحاظ سے وجودیات مابعد الطبیعیات ہے۔ ارسطو نے اس نظریے کو فروغ دیا۔ سولہویں صدی کے بعد وجودیات کو مابعد الطبیعیات کی ایک شاخ بنا دیا گیا اور اس سے مراد موجودیات کا غیر مادی اور فوق الحسی خاکہ پیش کرنا لیا گیا۔[۳۹]

انسائیکلوپیڈک ڈکشنری آف فلاسفی میں ''وجودیات'' کی تعریف کچھ اس طرح تحریر ہے:

"Onotology: Branch of Metaphysics concerned with indetifying in the most general terms, the kind of things that actually exist"(40)

(وجودیات فلسفۂ مابعد الطبیعیات کی ایک شاخ ہے جو عمومی تصورات اور موجود اشیا کی ساخت و شناخت کے بارے میں معلومات کرنے سے تعلق رکھتی ہے۔)

سب سے بڑا وجودیاتی سوال یہ ہے کہ کیا تمام موجود چیزیں ایک نوع سے تعلق رکھتی ہیں؟ اگر ایسا ہے تو وہ نوع کیا ہے؟ یا یہ کہ ان کی ذہنی حقیقت اور جسمانی حقیقت مختلف ہیں۔ اس ضمن میں بڑے بڑے وجودیاتی نظریات یہ ہیں:

۱۔ مادیت: یعنی مادے اور اس کے مظاہر کے علاوہ کوئی اور وجود نہیں۔

۲۔ مثالیت: یعنی اذہان اور روحانی وجود ہی حتمی طور پر حقیقت ہے۔ دیگر اشیا کی حقیقت خیال پر مبنی ہے۔ مزید یہ کہ ذہن سے تعلق پر ان کے وجود کا انحصار ہے۔

۳۔ ثنویت: یعنی اذہان اور مادی وجودی اشیا دونوں حتمی طور پر حقیقت ہیں۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ کیا انفرادی اشیا حقیقت ہیں یا ان کے ساتھ قائم بالذات اشیا اپنے طور پر وجود کی مالک ہیں۔ انھی کو افلاطون (۴۲۸ق م-۳۴۷ ق م) 'امثال' کہتا ہے اور بہ طور استعارہ کہتا ہے کہ ان کا وجود آسمان میں ہے اس مسئلہ پر باہم مخالف مؤقف یہ ہیں۔

☆ افلاطونی حقیقت: جو کہ امثال کے حقیقی ہونے کے قائل ہیں۔

☆ اسمیت: جو کہ اس حقیقت کے انکاری ہیں اور امثال کو صرف نام قرار دیتے ہیں۔

☆ **تصوریت: یعنی کائنات صرف ذہنی تصورات کی صورت میں وجود رکھتی ہے۔**

ب۔ کونیات (Cosmology):

کونیات علمِ فلسفہ کی وہ شاخ ہے جس میں کائنات اور کائنات میں انسان کے مقام کا مجموعی مطالعہ کیا جاتا ہے۔ اس میں کائنات کے آغاز و ارتقا سے متعلق بحث ہوتی ہے۔ یہ کائنات کی ابتداء اور ساخت سے متعلق بحث کو محیط ہے۔ اس کا میدان (یعنی موضوع) وہاں سے شروع ہوتا ہے جہاں علم نجوم ایک طرف طبیعیات سے ملتا

ہے اور دوسری طرف فلسفہ سے۔ قدما کے نزدیک کونیات کا مقصد اس کائنات میں انسان کا مقام متعین کرنا تھا۔[۴۱] یہ دراصل کائنات کے متعلق اس تحقیق کا نام ہے جس کی بنا پر یہ ثابت ہو جائے کہ وہ کیسے وجود میں آئی ہے؟ کونیات کی معنوی توضیح کرتے ہوئے Paul Edword لکھتے ہیں:

"The Term cosmology stand for a faimly for related inquaries, all in some sense concerned with the world at large"[42]

(کونیات کی اصطلاح نوعِ انسانی سے متعلق جامع انداز میں کھوج لگانے کے لیے استعمال ہوتی ہے۔)

''کونیات'' کا ایک بڑا سوال اشیا کے ترتیب زمان کے انداز سے تعلق رکھتا ہے۔ بالخصوص یہ نظریہ کہ جو کچھ ہوتا ہے یا وجود میں آتا ہے، وہ اپنے ماقبل کا نتیجہ ہوتا ہے اور اس کی ایک خاص علت ہوتی ہے۔ مزید یہ کہ کوئی چیز جیسی ہے، ویسی ہے اور کسی اور طرح نہیں ہے۔ چیزیں دو طرح سے ہوسکتی ہیں، اول محض اتفاقاً، دوئم کسی دوسری چیز کے عمل کے نتیجے میں جو ماہیتاً چیزوں پر اثر انداز ہو کر انھیں خاص ڈھب پر لے آتی ہے۔

یہ نظریہ کہ کائنات میں موجود جو کچھ بھی ہے بلا استثنا ماقبل علت کا نتیجہ ہے ''جبریت'' کہلاتا ہے۔ جب اس نظریے کو مادہ پرستانہ تصور سے جوڑ دیا جاتا ہے کہ ''ہر قدرتی عمل مادی ہے'' تو پھر یہ جبریت والا میکانکی نظریہ حیات کہلاتا ہے۔ اس کے علاوہ سارے قدرتی عمل جن کے بارے میں فرض کیا جاتا ہے کہ ان کے نتائج ان کا فیصلہ کرتے ہیں یا ان پر اثر انداز ہوتے ہیں، ان کو غایتی کہا جاتا ہے اور اس قسم کے قدرتی عمل کے ماننے والے غایت کے پیروکار ہوتے ہیں۔

یہ تصور کہ قدرتی عمل میں علت و معلول کے طریقے نہیں پائے جاتے، استثنائی ہے، حالاں کہ ڈیوڈ ہیوم (۱۷۱۱ء-۱۷۷۶ء) اور دیگر تشکیک پسند اس پر شبہ ظاہر کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ کسی بھی طریقے کو علت و معلول کی مثال گردانا جاسکتا ہے۔ تاہم دیکھنا یہ ہوگا کہ قدرتی عمل کے بعض طریقے جزوی طور پر علت و معلول، جزوی طور پر غایاتی اور جزوی طور پر محض اتفاقی ہوتے ہیں۔

''کونیات'' کے حوالے سے ایک اور اہم سوال زمان و مکان کی ماہیت سے متعلق ہے۔ اس حوالے سے تین نظریات ہیں:

۱۔ زمان و مکان قائم بالذات ہیں۔ جن میں بعض چیزیں وجود رکھتی ہیں اور بعض واقعات جنم لیتے ہیں۔ نیز تمام اشیا زمان و مکان کے مطلق توسیع کے حوالے سے اپنی پہچان رکھتی

ہیں۔

۲۔ زمان و مکان کا اپنا کوئی وجود نہیں بلکہ ان کا وجود اشیا کی زمانی و مکانی صفات و تعلق کا مرہون منت ہوتا ہے۔

۳۔ کانٹ (۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) کا یہ خیال ہے کہ زمان و مکان ہمارے حسی وجدان کی تشکیل ہے۔ ہمارے تصور و تخیل کا طرز خاص چیزوں کی اصلیت سے منسوب کیے جانے کے قابل نہیں بلکہ یہ صرف ہم جیسی مخلوق کو نظر آنے والے مظاہر قدرت ہیں۔

مزید برآں ایک اور اہم سوال جو بہ یک وقت ''وجودیات'' و ''کونیات'' دونوں سے علاقہ رکھتا ہے وہ ذہن اور جسم کے باہمی تعلق کے بارے میں ہے۔بعض اوقات مادہ پرست ان دونوں کے تعلق سے انکار کر دیتے ہیں۔اس حوالے سے اکبر لغاری لکھتے ہیں:

> رینی ڈیکارٹ اپنی مشہور کتاب "Meditation" میں لکھتا ہے: میں کہتا ہوں کہ جسم اور ذہن میں بہت زیادہ فرق ہے۔جسم چھوٹے چھوٹے ذرات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔مگر ذہن تو بالکل بھی تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔[۴۳]

ان مادہ پرستوں کے خیال میں انسانی بدن کے عمومی اعصابی، عضوی اور ذہنی طریق عمل میں کوئی خطِ امتیاز قائم کرنا ممکن نہیں۔ تاہم بعض اوقات وہ اس امتیاز کے قائل نظر آتے ہیں:

> اسپائی نوزا'' ڈیکارٹ کی ثنویت کو احدیت میں تبدیل کرتا ہے اور ذہن و جسم کو دو کے بجائے 'ایک' مانتا ہے، جو ایک ہی بنیادی عنصر (Substance) یا ہستی کے دو رخ ہیں۔[۴۴]

ایک اور مکتبہ فکر ایسا ہے جو شعور و آگاہی اور جسم میں کسی فرق کو نہیں مانتے۔ وہ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ ایک واحد نامیاتی وجود اور اس کے طریق کار کے دو رخ ہیں۔ اس کو ذہن و بدن کا ''دو رخی'' نظریہ کہا جاتا ہے۔

ج۔ علمیات (Epistemology):

علمیات کے لفظی معنی ''علم کی عقلی بحث'' کے ہیں۔علم فلسفہ کی اس شاخ کا تعلق نظریۂ علم سے ہے۔ اس میں علم کی حقیقت کی جانچ پرکھ ہوتی ہے۔فلسفہ کی اس شاخ میں علم کی حقیقت، علم کا ادراک، علم کی اقسام، علم کی حدود اور علم کے امکانات پر بحث کی جاتی ہے۔[۴۵] علمیات میں یہ مطالعہ کیا جاتا ہے کہ علم دراصل کیا ہے؟ علم کا ماخذ کیا ہے؟ اور کیا ہم کسی شے کا علم رکھ سکتے ہیں؟ کیا ہم حس، عقل وجدان کے

ذریعے علم حاصل کر سکتے ہیں (۴۶)۔ اس بابت ڈاکٹر نعیم احمد لکھتے ہیں:

علمیات کا بنیادی سوال یہ ہے کہ ہم کیسے علم حاصل کرتے ہیں۔ آیا عقل ذریعہ علم ہے یا حواس خمسہ کی اطلاعات۔ کیا عقل و حواس سے ماورا کوئی ذریعہ علم ہے جسے ہم وجدان سے موسوم کر سکتے ہیں۔ (۴۷)

آس والڈ کلپے ''علمیات'' کی لغوی وضاحت کچھ اس طرح کرتے ہیں:

ایپس ٹی مالوجی: ایپس ٹے مے بہ معنی علم اور 'لوگن' یعنی بحث سے مشتق ہے۔ اسی مرکب لفظ کا صحیح ترجمہ مبحث علم یا علمیات ہے۔ یہ وہ شعبۂ علمی ہے جس میں علم کی مرکزی ماہیت اور حدود سے بحث کی جاتی ہے۔ (۴۸)

گویا ''علمیات'' علم کے مسائل سے بحث کرتی ہے۔ یہ ان سوالات کے جوابات تلاش کرنے کی سعی کرتی ہے کہ کیا حقیقت کا علم ممکن ہے؟ علم کی واقعی ماہیت کیا ہے؟ سرچشمہ علم کیا ہے؟ اور دائرہ علم کی حدود کیا ہیں۔ (۴۹) انسائیکلوپیڈک ڈکشنری آف فلاسفی میں ''علمیات'' کی اصطلاح کی وضاحت کچھ یوں درج ہے:

"Branch of philosophy investigates the possibility, origins, nature and extent of human knowledge" (50)

(علمیات فلسفہ کی وہ شاخ ہے جس کا تعلق انسانی علم کے مآخذات ، امکانات اور وسعت کے کھوج لگانے سے ہے۔)

فلسفہ میں اس اصطلاح کو پہلے پہل استعمال کرنے والے جے۔ ایف فرر (J.F. Ferrier) (۱۸۰۸ء-۱۸۶۴ء) ہے۔ ''علمیات'' سے اس کی مراد علم کی نوعیت اور صحت تھی۔ اس کا تعلق علم کے امکانات اور حدود سے ہے۔ (۵۱) مافیہ علم، معروضی اور خارجی علم نیز مادی کوائف وغیرہ علمیات کے اہم مسائل ہیں۔

نظریۂ علمیات کا اولین سوال یہ ہے کہ کیا قابل عمل مناسب علم ممکن ہے۔ تشکیک کا پیش کردہ قضیہ تو یہی ہے کہ **نقص اور شک و شبہ سے پاک علم ناممکن ہے۔ فرض کریں کہ تشکیک کے شکوک کی تشفی ہو جاتی ہے تب بھی** اس کے بعد یہ سوال اٹھے گا کہ آیا انسانی جسم جس علم کا دعویٰ کرتا ہے، وہ اشیا کی ماہیت کو رسائی دینے والا ہے یا مظاہر فطرت کو ہماری حسیات اور فہم و ادراک جس طرح محدود طور پر سمجھ پائیں، وہ ہے، جو وہ سمجھتے ہیں: کہ ہم اشیا کو اپنی ذہنی حدود کے باوصف ، جیسی وہ ہیں ، جان سکتے ہیں۔ جبکہ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جو اسی بات پر یقین رکھتے ہیں کہ اصل اشیا کی اصل حقیقت جاننا ہمارے لیے ممکن نہیں ہے۔ ہم صرف ان کے حسیاتی مظاہر جان سکتے

ہیں۔ اول الذکر ''حقیقت پسند'' جبکہ موخر الذکر ''مظاہر پسند'' کہلاتے ہیں۔ اس حوالے سے پاولسن لکھتے ہیں:

> علمیاتی تحقیق دو سوالوں پر آ کر ختم ہوتی ہے۔ علم کی حقیقت کیا ہے؟ اور علم کی اصل کیا ہے؟ علم کیا ہے اور علم کیوں کر حاصل ہوتا ہے۔ ان سوالوں میں ہر ایک ایسے نظریوں کا باعث ہوتا ہے جو باہم بالکل مخالف ہیں۔ حقیقت اور تصوریت یا مظہریت دو مخالف اساسی نظریے ہیں، جو پہلے سوال کا جواب دیتے ہیں: حسیت یا تجربیت اور عقلیت دوسرے سوالوں کا جواب دیتے ہیں۔[۵۲]

بیسویں صدی میں برطانیہ اور امریکہ کے اندر فلسفیانہ فکر کے رجحان کے زیر اثر ''علمیات'' کے تصورات کا درج ذیل خاکہ نظر آتا ہے۔

۱۔ علم کی دو اقسام ہیں:

☆ استخراجی: یعنی جس میں تجربہ کے خاص مواقع یا حسی مشاہدہ کی ضرورت نہ پڑے۔

☆ استقرائی: یعنی جس کے لیے حسیاتی تجربہ و مشاہدہ ضروری ہو۔

۲۔ تمام طبعی سائنسی علوم استقرائی ہیں۔ ان کے قابل یقین ہونے کے لیے مشاہدہ و تجربہ لازم ہے۔ صرف منطق اور ریاضی میں استخراجی علم سے کام لینا پڑتا ہے۔

۳۔ اس لیے صرف منطقی اور ریاضیاتی دنیا میں تیقن تک پہنچنا ممکن نہیں۔ علاوہ ازیں خارجی عالم کے بارے میں ہمارا عمومی علم اور طبعی سائنسی علوم کی تعمیمیں ہر دونوں چاہتے ہیں کہ تیقن کی اس سطح تک پہنچ جائیں جو عملی مقاصد کے لیے کافی ہو۔

۲۔ منطق (Logic):

منطق کے لغوی معنی ''گفتگو کرنا'' کے ہیں۔ اس سے مراد ایسے عقلی قوانین اور اصول پر مشتمل علم ہے جس کی مدد سے انسانی فکر کی صحت کا ادراک ہو سکے۔ **یہ نتائج اخذ کرنے کا ایک منظم عقلی دلائل پر مشتمل علم ہے۔** منطق کا موضوع ہے فکر اور فکر کے قوانین۔ منطق کسی بھی فکر کو پرکھنے کا نام ہے۔ یہ فکر کی صحت، فکری سانچوں، صوری شکلوں اور طریقہ استدلال سے بحث کرتی ہے۔[۵۳] ارسطو (۳۸۴ق م-۳۲۲ق م) کو منطق کا بانی کہا جاتا ہے۔ سوفسطائیوں اور سقراط کے فلسفے میں اس کا تذکرہ ضمناً آتا ہے لیکن منطق کو سائنس بنانے کا سہرا ارسطو کے سر ہے۔ اس نے ہی منطق کے پراگندہ خیالات اور تصورات کو یکجا کر کے انھیں ترتیب دی اور علم کی حیثیت عطا کی۔[۵۴] علم منطق کی تعریف کے ضمن میں آس والڈ کلپے لکھتے ہیں:

منطق کی تعریف یہ ہے کہ وہ علم کے صوری اصول کا بیان ہے۔ ارسطا طالیس کی تحریر کی ہوئی ہے۔ یہ سچ ہے کہ اس سے پہلے کے زمانے میں بعض تحریریں اس علم کے متعلق پائی جاتی ہیں۔ جن سے اس علم کی پیش بینی ہوتی ہے۔...... ارسطا طالیس کی تصنیفات کی تدوین کرنے والوں نے اس کے مقالوں کو ان کے ناموں سے نامزد کیا ہے۔ اورکل مجموعہ کو آرگینس یعنی آلہ اور جس علم کی اس میں بحث ہے اس کو لاجک یعنی منطق کہا ہے۔(۵۵)

جہاں تک ارسطو(۳۸۴ق م-۳۲۲ ق م) کی منطق کا تعلق ہے تو یہ اپنی نوعیت کے لحاظ سے استخراجی ہے۔ اس میں کلیات ، جزئیات کی طرف آتے ہیں۔ چناں چہ برٹرینڈرسل(۱۸۷۳ء-۱۹۷۰ء) جیسا فلسفی ارسطو (۳۸۴ ق م-۳۲۲ق م) کی منطق کا شاکی ہے۔ اس کے بقول: ارسطو(۳۸۴ق م-۳۲۲ق م) نے قضایہ کا ٹھیک طرح سے تجزیہ نہیں کیا اور قیاس پر ضرورت سے زیادہ زور دیا۔(۵۶) برٹرینڈرسل (۱۸۷۲ء-۱۹۷۰ء) کے مطابق فلسفہ کے تمام مسائل ابتداً منطق ہی سے تعلق رکھتے ہیں۔ تاہم اس کے نزدیک منطق کا مطلب ریاضیاتی منطق ہے جو کہ ریاضیاتی تجزیوں سے گزر کر اپنی بنیادی تصورات تک رسائی پالیتی ہے۔ انسائیکلوپیڈک ڈکشنری آف فلاسفی میں منطق کی توضیح کچھ یوں درج ہے:

"Branch of philosophy concerned with the distination between correct & incorrect, reasoning. It commonly comprises both deductive & inductive arguments" (57)

(منطق علم فلسفہ کی وہ شاخ ہے جو نہ صرف درست اور غلط میں تمیز کرتی ہے بلکہ عقلی دلائل کی بنیاد پر قضیات بھی حل کرتی ہے۔ یہ علم عام طور پر استخراجی اور استقرائی دلائل کو محیط ہے۔)

علم منطق کا تعلق غور وفکر سے ہے۔اسے تمام علوم کی بنیاد تصور کیا جاتا ہے۔ قاضی قیصر الاسلام کے نزدیک منطق افکار کا علم ہے جس کو زبان کے ذریعے بیان کے دائرے میں لایا جاتا ہے۔وہ لکھتے ہیں:

منطق استدلال کا علم ہے۔ یونانی لفظ 'Logos' ہے۔ جس سے لاجک یا منطق کی اصطلاح اخذ کی گئی ہے۔ جو افکار پر روشنی ڈالتی ہے۔ یا یہ کہ تاثر کو الفاظ دیتی ہے اور پھر ان کا تعین کرتی ہے۔ لہٰذا منطق کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ یہ افکار کا علم ہے جس کو زبان کے وسیلے سے اظہار بیان میں لایا جاتا ہے۔(۵۸)

علم منطق کی صورتیں:

۱۔ **رسمی منطق**(Formal Logic): اس میں روایتی انداز سے خالص عقلی بنیادوں پر نتائج اخذ کیے جاتے ہیں۔

۲۔ **غیر رسمی منطق**(Informal Logic): اس میں فطری لسانی دلائل کا عقلی بنیادوں پر مطالعہ کیا جاتا ہے۔

۳۔ **علامتی منطق**(Symolic Logic): اس میں علامتی اجمالیت کے خدو خال کی خصوصیات کو عقل کی کسوٹی پر پرکھا جاتا ہے۔

۴۔ **ریاضیاتی منطق**(Mathematical Logic): اس میں ماڈل تھیوری ، پروف تھیوری اور سیٹ تھیوری کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔

علم منطق کے دو حصے ہوتے ہیں۔ ایک حصہ جوہری قضیوں کی تشریح کرتا ہے جبکہ دوسرا حصہ خالص ریاضیاتی نوعیت سے تعلق رکھتا ہے۔ جس میں تمام قضیات تجزیوں سے گزر کر خارج ہو جاتے ہیں اور ایک نئی صورت یعنی ''صداقت'' سامنے آتی ہے۔ علم فلسفہ میں اول الذکر حصہ زیادہ اہم اور پیچیدہ ہے۔

منطق مناسب استخراج کے اصولوں اور متعلقہ مضامین سے نبٹنے کا نام ہے۔ استقرائی(Inductive) اور استخراجی(Deductive) کے نام سے دوحصوں پر مشتمل ہے۔ اس حقیقت کی مدد سے ان میں موجود فرق کو بہ آسانی سمجھا جاسکتا ہے۔ استخراجی طریق استنباط کی صحت کا دارومدار قضیہ کی صحت سے مربوط ہوتا ہے جبکہ استقرائی طریق استنباط میں نتیجے کا ممکن العمل ہونا، قضیوں کے قرین قیاس ہونے سے جڑا ہوتا ہے۔ اس میں شواہد اور تجربوں کی مدد سے نتیجے پر پہنچا جاتا ہے۔ استخراجی منطق کا باضابطہ ارتقائی عمل سقراط (۴۷۰ق م-۳۹۹ ق م) سے شروع ہوا اور قرون وسطی کے منطقیوں نے بھی اس کی ارتقائی ترقی میں بہت حصہ لیا۔ لیکن اب بھی اس کا بنیادی ڈھانچہ سقراطی خطوط پر استوار ہے۔ چند نازک نکات میں خام ہونے کے باوجود سقراطی منطق کے استخراجی اصول اب بھی عملی مقاصد کے لیے کارگر ہیں۔George Boole(۱۸۱۵ء-۱۸۶۴)،Leibniz(۱۶۴۶ء-۱۷۱۶ء) اورAugustus De Morgan(۱۸۰۶ء- ۱۸۷۱ء) کی بنیادوں سے استفادہ کرتے ہوئے انیسویں اور بیسویں صدی کے منطقیوں نے استخراجی منطق کے احاطہ کار میں توسیع کے ساتھ ساتھ علامتی اندازِ بیان اختیار کرکے اور ریاضیاتی طرز اخذ و اشتقاق سے اس میں انقلابی تبدیلیاں لائی ہیں۔ اس کا ایک اہم نتیجہ اس بات کا تسلیم کیا جانا ہے کہ خالص ریاضی، منطق کے ساتھ تواتر رکھنے والی چیز ہے، بلکہ اسی سے نکلنے والی چیز ہے۔ اس سے یہ بات بھی پایہ ثبوت تک پہنچتی ہے کہ ریاضی ایک تجرباتی سائنس نہیں ہے بلکہ یہ منطق ہی کی بنیادوں پر

استوار ہے۔ اس کا بہت نمایاں اور تاریخی طور پر فیصلہ کن اظہار وائٹ ہیڈ (۱۸۶۱ء- ۱۹۴۷ء) اور برٹرینڈ رسل (۱۸۷۲ء-۱۹۷۰ء) کی کتاب "The Principle of Mathematics"(۱۹۰۳ء) کی شکل میں سامنے آتا ہے:

> وہ ریاضی کے ذریعے منطق سے ہوتا ہوا فلسفے کی دنیا میں پہنچا اور (۱۳-۱۹۱۰ء) میں وائٹ ہیڈ کے ساتھ مل کر The Principle of Mathematics لکھی۔ جو کہ منطق اور ریاضی کا بے مثال نام ہے۔(۵۹)

جان اسٹوارٹ مل (۱۸۰۶ء-۱۸۷۳ء) سے پہلے استقرائی منطق کے اصولوں کی عمل تطبیق نہ ہونے کے برابر تھی۔ مل کا علت و معلول کے تجزیے کا طریق کار مع نظریہ احتمال کے اصول اور شماریاتی مشق و عمل، منطق کی نصابی کتابوں کا پیٹ بھرنے والے مواد کا سرچشمہ ہے۔ ان اصولوں کی یوں فراہمی روایتی استخراج کی طرح عملی مقاصد کے لیے انتہائی مفید ہے۔

۳۔ اخلاقیات (Ethics):

"Ethics" قدیم یونانی زبان سے ماخوذ لفظ ہے۔ جس کے لغوی معنی ''کسی کردار سے تعلق رکھنا'' کے ہیں۔ "Ethics" اخلاقیات تصورات اور اصول کا ایسا مجموعہ ہے جس کی مدد سے صحیح یا غلط خصلتوں کا تعین کیا جاتا ہے۔ یہ ایسے دفاعی اور منظم اصلوں کا علم ہے جس کے ذریعے صحیح یا غلط کردار کا فیصلہ کیا جاتا ہے۔ فلسفۂ اخلاقیات میں اچھائی اور برائی کو پرکھا جاتا ہے۔ یہ تمیز نیک و بد، انسانی کردار اس کے اصول اور پرمسرت زندگی سے بحث کرتی ہے۔(۶۰) یہ فلسفے کی وہ شاخ ہے جو ہمیں یہ سمجھنے میں مدد دیتی ہے کہ زندگی میں کیا غلط اور کیا صحیح ہے؟ اور ان سوالات کے جوابات کسی رسم و رواج یا ایمان کی بجائے عقل اور دلائل کے ذریعے حاصل کرنے کے لیے اصرار کرتی ہے۔(۶۱) گویا فلسفۂ اخلاقیات انسانی عمل پر خیر و شر کے نقطہ نظر سے بحث کرنے کا نام ہے۔ انسائیکلوپیڈک ڈکشنری آف فلاسفی میں ''اخلاقیات'' کی تعریف کچھ یوں درج ہے:

> "Branch of Philosophy concerned with the avaluation of human conduct" (62)

> (اخلاقیات علم فلسفہ کی وہ شاخ ہے جو انسانی کردار کے ارتقا سے تعلق رکھتی ہے)

سی - اے قادر ''اخلاقیات'' کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> پروفیسر ڈیوی کے مطابق اخلاقیات وہ علم ہے جس میں کردار پر خیر وشر یا ثواب و خطا کے نقطہ نظر

> سے بحث کی جاتی ہے۔ پروفیسر راجرس اپنی کتاب 'تاریخ اخلاقیات' میں رقم طراز ہے: جو علم ایسے اصول بتاتا ہو جس سے انسانی کردار کے صحیح مقاصد کی حقیقی اور سچی قدر و قیمت کا تعین ہو سکے علم الاخلاق ہے۔ (۶۳)

اخلاقیات کے درج ذیل تین بنیادی شعبے ہیں:

۱۔ Meta Ethics: اس شعبے میں نظریات کی سچائی کی اقدار سے بحث کی جاتی ہے۔

۲۔ Nomative Ehtics: اس شعبے میں ان علمی ذرائع کی صحت سے بحث کی جاتی ہے جن کا تعلق انسانی کردار سے ہو۔

۳۔ Applied Ethics: اس شعبے میں یہ مطالعہ کیا جاتا ہے کہ خاص صورت حال یا دائرۂ کار میں انسان کو کیا کرنا چاہیے اور کیا نہیں کرنا چاہیے۔

علم الاخلاق کا بنیادی تعلق تصدیقات سے ہے۔ تصدیقات کی دو اقسام ہیں:

۱۔ اثباتی: جس میں خیر و شر کا ذکر نہیں ہوتا بلکہ صرف بیان ہوتا ہے۔

۲۔ قدری: جس میں خیر و شر کا بتلانا ہوتا ہے۔

فلسفۂ اخلاقیات میں مطالعہ کرنے کے بھی دو اصول ہیں:

۱۔ اخلاقی تصدیقات کا نفسیاتی تجزیہ کرنا۔

۲۔ اخلاقی تصدیقات کو معاشرتی تناظر میں پرکھنا۔

اخلاقیات شروع سے فلسفے کا ایک اہم شعبہ سمجھا جاتا ہے۔ اخلاقیات انسانی اعمال کے مقاصد کی قدر و قیمت کو جانچ کے لیے اصول متعین کرنے کا علم ہے۔ اس میں خیر و شر کی ماہیت پر بحث کے ساتھ ساتھ خیر کے حصول کا تجزیہ کر کے یہ بتایا جاتا ہے کہ ہم کس طرح خیر کے ساتھ ہم آہنگ رہ سکتے ہیں۔ (۶۴) ولیم للی **''اخلاقیات'' کو انسانوں کے کردار کے پرکھنے کی سائنس قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں:**

> ہم اخلاقیات کی تعریف یہ کر سکتے ہیں کہ یہ سماج میں رہنے والے انسانوں کے کردار کا عیاری علم یا سائنس ہے۔ یہ ایک ایسا علم ہے جو کردار کے صائب یا غیر صائب، اچھے یا برے یا کسی ایسے ہی اعتبار سے حکم لگاتا ہے۔ (۶۵)

اخلاقیات کے دو اہم مکاتب فکر ہیں:

۱۔ فطرت پسند ۲۔ وجدانیت پسند

پہلا مکتب سائنس کے انکشافات کو تسلیم کرتا ہے جس میں اخلاقی قدروں کے ازلی و ابدی یا معروضی ہونے سے انکار کا سوال اٹھا دیا جاتا ہے۔ اس مکتبہ فکر کے نزدیک اخلاقی قدریں مکمل طور پر معروضی ہیں اور بچہ اپنے ماحول کے اثرات جذب کرکے تب کہیں جا کر اعمال و کردار کی اچھائی یا برائی سے باخبر ہوتا ہے۔

وجدانیت پسندوں کا انحصار قطعی مذہب پر ہے۔ اس مکتبہ فکر کے مطابق خیر وشر کی تمیز بچے کے دل و دماغ میں فطری طور پر موجود ہوتی ہے۔ وہ اس کا جانچ کرنے والا نہیں ہوتا۔ نیز شعور کی بیداری کے ساتھ ساتھ وہ خود اس کی پرکھ حاصل کرنے کے قابل بن جاتا ہے۔ بہ الفاظ دیگر یہ کہا جاسکتا ہے کہ اس مکتبہ فکر کے مطابق خیر وشر معروضی ہیں۔

علم الاخلاق میں پہلا مسئلہ یہ سامنے آتا ہے کہ کیا اخلاقاً درست اور غلط ہونے کے لیے کوئی معیاری اصول ہیں۔ جنہیں اختیار کرنا لازمی قرار دیا جاسکے۔ اس سوال کا منفی جواب ''علمیات'' میں تشکیک کے برابر ہے۔ اسے شکی اور مردم بے زار سے تعبیر کیا جائے گا۔ حکما کا وہ قدیم مکتبۂ فکر جنہیں ''کلبی'' مردم بے زار اور شکی کہا جاتا ہے اور جو انسانی اخلاق و کردار کے نفی کیا کرتے ہیں، کلبیت (Cynicism) تشکیک (Scepticism) کے مقابلے میں عقل سلم کو زیادہ ٹھیس پہنچاتی ہے۔ اسی نقص کی وجہ سے کلبیت عموماً کھلم کھلا ہونے کی بجائے ایمائی ہوتی ہے۔ اس کی ایک ہلکی پھلکی صورت نظریہ اضافیت کی شکل میں سامنے آتی ہے یعنی یہ تصور کہ اخلاقی ہدایات کا انحصار صرف زیر بحث گروہ یا ثقافت کے عمومی اتفاق یا عدم اتفاق پر ہوتا ہے۔ کلبیت کو اگر خارج کر دیا جائے تب بھی نظریہ اخلاق کے دو بنیادی سوال سامنے آتے ہیں۔ پہلا اس بنیاد کے بارے میں ہے جس کے میزان پر کسی عمل کی درستگی کو جانچا جاتا ہے جبکہ دوسرا کسی عمل کے مقاصد سے تعلق رکھتا ہے۔ بالخصوص دوسرا سوال خیر اعلیٰ کی اصلیت سے بحث کرتا ہے۔ جس کے ترازو میں دیگر تمام انجام پائے کار کی بھلائی اور برائی کو تولا جاسکتا ہے۔

یہ فرض کرتے ہوئے کہ درست اور غلط میں امتیاز کے لیے مناسب بنیاد اور اصول مقرر ہیں۔ نظریہ اخلاق کے مباحث کا زیادہ زور اصول کی جگہ بنیاد پر ہوتا ہے۔ اس ضمن میں سب سے اہم مسئلہ نفس پرستی بہ مقابلہ ایثار پسندی کا ہے۔ **یعنی کوئی صرف اپنے بہترین مفاد کو مدنظر رکھے یا اجتماعی مفاد کو ذاتی مفاد پر، ترجیح دینے کے لیے** ایک اخلاقی فریضہ موجود ہے، جسے ترجیح دینا سب پر لازم ہے۔ اس کا نفس پرستانہ جواب یقیناً استثنائی ہے۔ بہت سے نفسیات پرست جن میں رومی فلاسفی Lucretius (۹۹ ق م- ۵۵ ق م) اور برطانوی اخلاق دان جریمی بینتھم (۱۷۴۸-۱۸۳۲ء) شامل ہیں اور جن کا خیال ہے کہ سارے لوگ اپنی نفسیاتی فطرت کی بدولت وہی کچھ کرتے ہیں جن سے انھیں ذاتی طور پر اطمینان نصیب ہوتا ہے۔ اپنے مختلف اخلاقی اصولوں کے لحاظ سے اخلاقیاتی

نظریہ سازوں کے رجحانات کی بنیاد پر ان کی اقسام کچھ یوں ہیں:

- ☆ کسی خارجی طاقت کو اخلاقی معیار قرار دینے والے یعنی خدا کی مرضی کے حامی۔
- ☆ اخلاقی کشف و القاء کو بنیاد قرار دینے والے یعنی القاء و کشف کے حامی۔
- ☆ انسانی جذبات کو غلط یا صحیح کے پرکھنے کا اختیار دینے والے یعنی جذباتی البنیاد کے حامی۔

اخلاقیات کے نظریہ سازوں کو لذتیت پرستوں، مسرت پرستوں اور غائت پسندوں کے نام سے موسوم کیا جاسکتا ہے۔ اس ضمن میں کانٹ (۱۷۳۴ء-۱۸۰۴ء) کو درجہ امتیاز حاصل ہے جو اخلاقی پاکیزگی کے اعلیٰ ترین درجات کو انسانی نشاط و انبساط کے ساتھ منتہی کرتا ہے:

> کانٹ اخلاقیات کو علت و معلول نہیں سمجھتا۔ یعنی ہمارے اعمال کسی مادی جبریت (Determinism) کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ ہمارے آزادی رائے (Free well) کا نتیجہ ہیں۔ ہم اپنے اعمال کے لیے علت و معلول کی زنجیروں میں جکڑے ہوئے نہیں ہیں بلکہ اپنی آزادی رائے رکھنے والے اور اس کے تحت اخلاقی عمل میں خود مختار ہیں۔ ہم اپنی خود مختاری کو بروئے کار لا کر وقتی طور پر حواس کی مرضی (خواہشات کی غلامی) پر چل کر کوئی مزا یا مفاد حاصل کرنے کے لیے اخلاقیات کے برعکس کام یا بدی کرتے ہیں۔ مگر اس وقت فوراً ضمیر ہمیں ملامت کرتا ہے اور ہم سمجھتے ہیں کہ ہم نے کوئی نیکی کا کام نہیں کیا۔[۶۶]

عظمتِ انسانی، علم و حکمت، جواں مردی، صداقت، شجاعت، عدل و انصاف، قناعت پسندی، انسان دوستی، نیکی و سعادت اور امن و محبت جیسے اہم اقدار اخلاقیات کے اصول اور بنیاد ہیں۔

۴۔ جمالیات (Aesthetics):

جمالیات (Aesthetics) یونانی زبان کے الفاظ "Aistheta" بہ معنی مدرّک الحواس اشیا اور "Aisthetes" بہ معنی ادراک کرنے والا سے ماخوذ ہے۔ اس لفظ کا معنی مسرت کے عرفان سے مشروط ہے۔[۶۷] جمالیات کسی بھی شے کے حسن و جمال کو پرکھنے اور اس کا معیار متعین کرنے کا نام ہے۔ یہ ان اصولوں کا کھوج لگاتی ہے جس سے کسی شے کو حسین کہا جاسکے۔[۶۸] جمالیات میں حسن اور فن کے اقدار اور معیار سے بحث کی جاتی ہے۔ اس علم کا دائرۂ کار فن، حسن اور حظ کی ماہیت تخلیق اور تعریف کو محیط ہے۔ انسائیکلوپیڈک ڈکشنری آف فلاسفی میں ''جمالیات'' کی تعریف کچھ یوں درج ہے:

"Branch of Philosophy that studies beauty and taste, including

their specific manifestation in the largic, the comic & the sublime"[69]

(جمالیات علم فلسفہ کی وہ شاخ ہے جس میں حسن، حظ اور حسن کے منطقی اظہار و جمالیاتی ارتقا سے بحث کی جاتی ہے۔)

پروفیسر سی-اے قادر ''جمالیات'' کو فلسفۂ حسن اور فنون لطیفہ کے جمالیاتی اصولوں کا علم قرار دیے کر اس کی وضاحت کچھ یوں کرتے ہیں:

فلسفہ کی وہ شاخ جو حسن و جمال (خاص طور پر فن میں) اور فنون لطیفہ کے جمالیاتی اصولوں کو زیر بحث لاتی ہے۔ اس اصطلاح کو پہلے پہل (بام گارٹن)Baumgarten نے ۱۷۵۰ء میں استعمال کیا۔ اس سے مراد ایسا حسی علم ہے جو حسن کی تخلیق کرتا ہے۔[۷۰]

''جمالیات'' کے حوالے سے علی عباس جلال پوری اپنی کتاب خردنامہ جلال پوری میں لکھتے ہیں:

جمالیات فلسفے کی ایک شاخ ہے۔ جس میں حسن کی ماہیت سے بحث کی جاتی ہے اور فنون لطیفہ کی جمالیاتی اساس کا تجزیہ کیا جاتا ہے۔ اس ایستھیٹکس (جمالیات) کی ترکیب بام گارٹن نے ۱۷۵۰ء میں وضع کی تھی۔ بام گارٹن کے خیال میں جمالیات وہ صنف علم ہے جو منطق کی صداقت سے بحث نہیں کرتی بلکہ حسیاتی تاثرات کو معرض بحث لاتی ہے۔[۷۱]

''جمالیات'' یوں تو فلسفہ کا ایک شعبہ ہے لیکن اس نے حکمائے جمالیات کی ذہنی کاوشوں کی بدولت اپنی ایک الگ مستقل حیثیت اختیار کر لی ہے[۷۲] اور اب اسے مستقل علم کا درجہ حاصل ہے۔ جو درج ذیل نظریات سے تشکیل پاتا ہے:

i۔ **عقلیاتی نظریہ:** اس نظریے کا بانی کولرج (۱۷۷۲ء-۱۸۳۴ء) ہے۔ اس نظریے کے مطابق: حسن سے حاصل ہونے والی آسودگی عقلیاتی نوعیت کی ہوتی ہے۔

ii **اظہاری نظریہ:** اس نظریے کا بانی کروچے (۱۸۶۰ء-۱۹۵۲ء) ہے۔ اس نظریے کے مطابق اظہار ہی حسن ہے۔

iii **جذباتی نظریہ:** اس نظریے کا بانی شوپن ہار (۱۷۸۸ء-۱۸۶۰ء) اور نٹشے (۱۸۴۴ء-۱۹۰۰ء) ہے۔ اس نظریے کے مطابق: حسن سے لطف اندوز ہونے کے لیے اس شے سے جذباتی لگاؤ کا ترک کرنا ضروری ہے، جو حسن کا مرکز ہو۔

iv **تجزیاتی نظریہ:** اس نظریے کا بانی ہیگل (۱۷۷۰ء-۱۸۳۱ء) ہے۔ اس نظریے کے مطابق: فطرت حسین نہیں بلکہ حسن انسانی ذہن کی پیداوار ہے۔

v **وجودی نظریہ:** اس نظریے کا بانی فلاطینوس (۲۰۴ ق م-۲۶۹ ق م) ہے۔اس نظریے کے مطابق: کائنات کے تمام مظاہر میں حسن ازلی کا جلوہ کارفرما ہے۔

vi **اخلاقی نظریہ:** اس نظریے کے بانی افلاطون (۴۲۸ ق م-۲۶۹ ق م)، ٹالسٹائی (۱۸۲۸ء-۱۹۱۰ء) اور رسکن (۱۸۱۹ء-۱۹۰۰ء) ہیں۔ اس نظریے کے مطابق: حسن یا تو موضوعی ہے یا معروضی، موضوعی حسن ہمیشہ دیکھنے والے کی نگاہ میں ہوتا ہے جبکہ معروضی حسن کسی شے کی ذات کا حصہ ہوتا ہے۔

جمالیات کی اقسام:

۱۔ **ارتقائی جمالیات:** ارتقائی جمالیات میں انسانی ارتقائی حوالے سے رنگ، وجودی تناسب، شکل اور مادی اشیا سے جذباتی بندھن کا جمالیاتی تجزیے کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔

۲۔ **اطلاقی جمالیات:** اطلاقی جمالیات میں تہذیب یا کلچر کی ساخت اور عناصر میں موجود جمالیاتی فلسفے کے عناصر کا مطالعہ کیا جاتا ہے۔

''جمالیات'' کے خالصتاً فلسفے کا حصہ ہونے پر سوالات اٹھائے جاتے ہیں۔ کیوں کہ اس میں ہونے والے مباحث میں اکثر و بیشتر زیادہ وقت نفسیاتی پہلوؤں اور جمالیاتی انداز سے اطمینان بخش کیفیات کے بیان پر صرف کیا جاتا ہے، جبکہ جمالیاتی اصولوں کے معیاری سوالات، جمالیاتی آراء اور فنون لطیفہ کی تنقید پر مقابلتاً کم توجہ دی جاتی ہے۔ ایک بنیادی سوال یہ ہے کہ جمالیاتی قدر و پہچان داخلی یا اضافیاتی شے ہے؟ یا اضافیاتی انفرادی اثر پذیری کے لحاظ سے سماجی و ثقافتی سیاق و سباق سے عبارت ہے۔ نیز کوئی خالصتاً جمالیاتی جانچ پڑتال کا ایک مستقل معیار بھی موجود ہے؟ چناں چہ وہ نظریات جو کہ جمالیات کے کائناتی اصولوں سے انکار پر مبنی ہیں۔ علم الاخلاق ہی کی طرح اضافیت کے تصورات سے علاقہ رکھتے ہیں۔ فرض کریں اگر جمالیاتی قدر کا کوئی معروضی معیار ہے تو پھر یہ سوال اٹھے گا کہ آیا حسن ، جمال کے یہ معیار ہماری مشترکہ انسانی فطرت میں موجود کسی مثالی خصوصیت کا مظہر ہیں یا فطرت عمومی میں غایاتی اصول کا اظہار ہیں۔ آخر الذکر نظریہ ایک قدیم نظریہ ہے جس کی توضیح کچھ یوں ہے کہ جمالیاتی خاکہ مثلاً کسی عورت کے نقش نہ تو فن کار کے کسی ماڈل کی تشکیل ہیں اور نہ ہی اس کے تخیل کی تخلیق بلکہ وہ نسوانیت کی تکمیل کا عکس ہیں۔ ایک اور قدیم تصور اس ضمن میں کانٹ (۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) کا یہ ہے:

☆ حسن، وہ ہے جو احساس سے بالاتر ہو کر مفید لطف انگیزی کا مظہر ہو۔

☆ حسن وہ ہے جو بے غرضانہ دلچسپی کا مظہر ہو۔

''جمالیات'' کے معروضی نظریات کے برعکس وہ داخلی نظریے بھی موجود ہیں جو کسی چیز کے بارے میں کسی فرد کے داخلی جذبات کے فن کارانہ اظہار ہی کو مقصد قرار دیتے ہیں۔

ان معروضی و موضوعی نظریات کے علاوہ فلسفۂ جمالیات میں ''جمالیاتی حسن'' اور ''جمالیاتی ذوق'' بھی بحث طلب اصطلاحات ہیں۔ ان کی تفہیم اور فرق کو واضح کرتے ہوئے ڈاکٹر نصیر احمد ناصر لکھتے ہیں:

> جمالیاتی حسن اپنی حقیقت میں اصلی اور جمالیاتی ذوق اپنی ماہیت میں اس کی فرع ہے۔ اول الذکر کی حیثیت نوعی اور موخرالذکر کی انفرادی ہے۔ جمالیاتی حس قلب کی وجدانی قوتوں میں سے ایک قوت ہے اور ان میں اساسی حیثیت رکھتی ہے...... یہ زمان و مکان سے بے نیاز ایک آفاقی اور ہمہ گیر قوت ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہر انسان بلا امتیاز رنگ و نسل اور زبان و مکاں جمالیاتی حس رکھتا ہے......لیکن جہاں تک حظ کا تعلق ہے، اس میں سبھی انسان برابر ہوتے ہیں۔ کیونکہ جمالیاتی حس کا خاصہ یہی ہے۔ اب انہیں چیزوں کو اگر ایک طرف ان کی انفرادی حیثیت سے اور دوسری طرف افراد کے جمالیاتی ذوق کے تعلق سے دیکھا جائے تو ایک طرف ہمیں چیزوں کے حسن اور دوسری طرف افراد کی پسند میں فرق نظر آئے گا...... باالفاظ دیگر انسان کی جمالیاتی حس تو ایک ہی جیسی ہے لیکن جمالیاتی ذوق میں فرق ضرور ہوتا ہے۔[۷۳]

انواع فلسفہ: Types of Philosophy

۱۔ مادیت	۲۔ تصوریت	۳۔ حقیقت پسندی
۴۔ وجدانیت	۵۔ تصوف	۶۔ وجودیت
۷۔ منطقی ایجابیت	۸۔ لسانیاتی فلسفہ	۹۔ فلسفہ سائنس

۱۔ **مادیت** (Materialism):

مادیت (Materialism) کا ماخذ لاطینی لفظ "Materia" بہ معنی ''مادہ'' ہے۔ خارجی دنیا کی تمام معروضی اشیا اور نظام جو انسانی ذہن وشعور سے باہر آزادانہ وجود رکھتے ہیں، مادے کے دائرے میں شامل ہیں۔[۷۴] مادیت دراصل اس نظریے کا نام ہے کہ مادے اور اس کے مظاہر کے علاوہ کوئی موجود نہیں اور اس کی

حرکت سے کائنات بنی ہے۔ نیز تمام مظاہر بشمول ذہنی مظاہر مادہ کے ذرائع ہیں۔[۷۵] مادیت کے مطابق اس دنیا میں سوائے مادہ کے کوئی اور وجود موجود نہیں۔حتیٰ کہ شعور بھی مادے کا مظہر ہے۔ وہی ابتدا اور وہی انتہا ہے اور مادہ آپ ہی آپ وجود میں آ گیا۔[۷۶] انسائیکلوپیڈک ڈکشنری آف فلاسفی کے مطابق مادیت:

"Belief that only physical things truly exist" [77]

(مادیت اس عقیدے کا نام ہے کہ صرف مادی وجود رکھنے والی اشیا حقیقی ہیں۔)

مادیت کی رو سے ''مادہ'' تمام چیزوں کی اصل ہے۔ مادیت کا دعویٰ ہے کہ مادہ کے سوا کسی چیز کا وجود نہیں جس چیز کو ہم ذہن یا نفس کہتے ہیں وہ اس دائم التغیر مادے کی بے شمار صورتوں میں سے صرف ایک صورت ہے۔[۷۸] مادیت کو دو شعبوں میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ایک حصہ تو یہ ہے کہ انسانی نسل کے با مقصد وجود کا تعلق خارجی دنیا سے ہے جس کو صرف فلسفیانہ انداز نظر سے سمجھا جاسکتا ہے۔ دوسرے حصے کا تعلق فلسفیانہ تفکر سے ہے۔ جس کی رو سے مادہ نہ صرف سب سے افضل ہے۔ بلکہ شعور کے مقابلے میں اس کی نوعیت اولین ہے اور اس بنیاد پر کائنات یعنی مادی دنیا فوقیت کی حامل ہے۔[۷۹] ''کشاف اصطلاحات فلسفہ میں ''مادیت'' کے دونوں شعبوں کی توضیح کچھ اس طرح درج ہے:

> مادیت دو قسم کی ہوتی ہے۔ ایک خود رو اور دوسری فلسفیانہ۔ خود رو قسم کی مادیت تمام انسانوں میں موجود ہے کیوں کہ ہر شخص کائنات کو خارجی مانتا ہے۔ فلسفیانہ مادیت میں مادہ کو اولین حیثیت دی جاتی ہے، نفس اور شعور کو ثانوی ۔ اس نظریے کی رو سے کائنات ازلی اور ابدی ہے اور خدا نے اسے تخلیق نہیں کیا۔ شعور کو مادہ کی پیداوار قرار دے کر، مادیت شعور کو مادہ کا عکس خیال کرتی ہے۔[۸۰]

فلسفۂ مادیت ایک فوق الفطرت تعبیر کائنات کے خلاف احتجاج کی نمائندگی کرتا ہے اس فلسفے کا آغاز مادہ پرستی سے ہوتا ہے۔ سقراط (۴۷۰ ق م-۳۹۹ ق م) اور افلاطون (۴۲۸ ق م-۳۴۷ ق م) سے قبل اہل یونان فلاسفہ کو ''ہیولائی'' کے نام سے پکارتے تھے۔ واضح رہے کہ 'ہیولا' کا لفظ ہی 'مادہ' ہے۔ ماقبل سقراط (۴۷۰ ق م-۳۹۹ ق م) و افلاطون (۴۲۸ ق م-۳۴۷ ق م) فلاسفہ کی مادیت کے حوالے سے نظریات درج ذیل ہیں:

۱۔ مادہ وہ ہے جو مکان میں پھیلا ہوا ہے۔

۲۔ مادہ ازلی اور غیر فانی ہے۔

۳۔ مادے میں حرکت کی صلاحیت موجود ہے۔

۴۔ شعور اور ذہن بھی دوسری اشیا کی طرح اینٹوں سے مرکب ہے۔

۵۔ عالم میں کوئی ذہنی یا شعور کارفرما نہیں، دوسرے الفاظ میں اس پر کوئی یزدانی قوت متصرف نہیں۔(۸۱)

یونانی فلاسفہ میں سے طالیس(۶۲۴ ق م-۵۴۶ ق م)، اناکسی مینڈر(۶۱۰ ق م-۵۴۶ ق م)، ہیراقلیتوس (۵۳۵ ق م-۴۷۵ ق م)اور ڈیموکریٹس (۴۶۰ ق م-۳۷۰ ق م) سے لے کر اٹھارویں اور انیسویں صدی کے سائنسی نظریہ سازوں یعنی کوپرنیکس (۱۴۷۳ء- ۱۵۴۳ء)، گلیلیو(۱۵۶۴ء-۱۶۴۲ء)، تھامس ہابز(۱۵۸۸ء-۱۶۷۹ء)، ہیوم (۱۷۱۱ء-۱۷۷۶ء)، ائزک نیوٹن، ڈارون (۱۸۰۹ء-۱۸۸۲ء)، مارکس (۱۸۱۸ء-۱۸۸۳ء) اور جیکب مالشوٹ(۱۸۲۲ء-۱۸۹۳ء) سارے مادے کو ازلی اور ابدی سمجھتے ہیں۔ مادے کی ہیئت کے متعلق پہلا باضابطہ نظریہ Empedocules (۴۹۴ق م-۴۳۴ ق م) پیش کرتا ہے۔ اس کے نزدیک: مادہ چار عناصر یعنی مٹی، ہوا، آگ اور پانی سے وجود کی صورت میں عبارت ہے جبکہ اس کا شاگرد Anaxagoras (۵۱۰ق م- ۴۲۸ ق م) مادے کی ایٹمی ماہیت کا تصور پیش کرتے ہوئے کہتا ہے کہ مادہ نہ صرف مسلسل ہے بلکہ یہ چھوٹی چھوٹی اکائیوں پر مشتمل ہے۔سترہویں اور اٹھارویں صدی میں مادیت کے نظریے میں اثباتی علوم کی بدولت تبدیلی آجاتی ہے اور فطرت کو میکانکی تصور کرنے کے بعد کارل مارکس ''جدلیاتی مادیت'' کا تصور پیش کرلیتا ہے۔ اس حوالے سے علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

> مادی دنیا کا وہ تصور جو ''آیونی'' فلاسفہ سے یادگار تھی اور جسے گلیلیو اور نیوٹن کے انکشافات نے وسعت دی تھی۔ انیسویں صدی کے اواخر تک برقرار رہا۔ صدی رواں کے اوائل میں طبیعیات میں چند اہم ایسے انکشافات ہوئے کہ جن کی رو سے مادہ بحیثیت ایک شے کے غائب ہوگیا۔ مادے کے ٹھوس ہونے کا نظریہ یکسر بدل گیا اور معلوم ہوا کہ مادہ محض 'سلسلہ واقعات' ہے۔ شروڈنگر، پلانک اور ہائزن برگ کے نظریہ مقادیر عنصری(Qantum Theory)نے جدید سائنس کا سب سے انقلاب پرور انکشاف کیا، کہ مادہ اور توانائی ایک دوسرے میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں...... آئن سٹائن کی تحقیقات سے نظریہ مقادیر عنصری (Qantum Theory) کی تصدیق ہوگئی۔(۸۲)

''مادیت'' کے حوالے سے جدید سائنسی نظریے کا آغاز انیسویں صدی کے اوائل میں انگریز کیمیا دان جان ڈالٹن (۱۷۶۶ء-۱۸۴۴ء) کے نظریات سے ہوتا ہے۔ اس کے مطابق:

تمام مادہ ایٹوں پر مشتمل ہے۔ ہر عنصر ایک جیسے ایٹوں سے مل کر بنتا ہے۔ ایٹم مل کر مالیکیول بناتے ہیں جنھیں کسی بھی شے کے خصائص کی نمائندہ سب سے چھوٹی اکائی خیال کیا جاتا ہے۔(۸۳)

سائنسی نقطۂ نظر سے ''مادیت'' کے بارے میں درج ذیل تین نظریات موجود ہیں:

ا۔ **ایٹمی نظریہ:** اسی نظریے کا بانی دیمقراطیس (۴۶۰ ق م-۳۷۰ ق م) ہے۔ اس نظریے کے مطابق: مادہ جوہر کے نام سے موسوم چھوٹے چھوٹے ذرات پر مشتمل ہوتا ہے اور جوہر مادے کے ناقابل تقسیم اجزا کا نام ہے جوہر اپنی ساخت کے اعتبار سے مجہول اور ساکن ہے۔

ب۔ **حرکی نظریہ:** اس نظریے کا بانی باسکووچ (۱۷۱۱ء-۱۷۸۷ء) اور فراڈے (۱۷۹۱ء-۱۸۶۷ء) ہیں۔ اس نظریے کے مطابق: جوہر اپنی ساخت کے اعتبار سے ساکن اور مجہول نہیں بلکہ مادہ جن جواہر (ایٹوں) سے وجود میں آتا ہے وہ ٹھوس اجسام کی بجائے نقاطِ کشش اور مزاحمت کی قوتوں کے مراکز سے عبارت ہیں۔

ج۔ **برقی نظریہ:** اس نظریے کے مطابق: جوہر (ایٹم) سادہ نہیں بلکہ یہ کئی حصوں پر مشتمل ہوتا ہے اور ہر حصے میں اپنا الگ وجود برقرار رکھنے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے۔ مزید یہ کہ جوہر یا ایٹم منفی بار رکھنے والے الیکٹرانوں کی ایک بڑی تعداد پر اور اس کے ساتھ مساوی تعداد میں برقی قوت کی مثبت اکائیوں پر مشتمل ہوتا ہے۔

واضح رہے کہ موجودہ زمانے میں ''مادیت'' کے حوالے سے اکثر افکار و تصورات کی بنیادیں متزلزل نظر آتی ہیں۔ کیوں کہ اب مادے کے ٹھوس، سادہ اور بدیہی ہونے کا تصور بھی غائب ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔ اب مادہ اتنا مادہ نہیں رہا۔ اب وہ ایسی پراسرار اور تعجب خیز شے تسلیم کی جاتی ہے جو بار بار ذہن کی گرفت میں آ آ کے نکل جاتی ہے اور اسے سمجھنے کے لیے لمس و بصر سے زیادہ ذہن سے کام لینا پڑتا ہے۔(۸۴) **سائنسی مادیت کو اب فطرتیت (Naturatism) کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ جس کی رو سے اب مادے** کی بجائے پوری فطرت کو حقیقت سمجھا جاتا ہے۔ جس میں مادہ اور ذہن دونوں شامل ہیں۔ ذہن کو مادے کی ایک ترقی یافتہ شکل کہا جاتا ہے۔ نیز ذہن بھی میکانکی توانائی کی ایک صورت ہے۔ چنانچہ کائنات میں ہر جگہ توانائی کا نعرہ سامنے آتے ہی ایک طرف اسے مادی اشیا اور دوسری طرف ذہن کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔(۸۵) اگرچہ مادے کے حوالے سے سائنسی تحقیق میں روز افزوں اضافہ ہوتا جا رہا ہے تاہم یہ

سوال اب تک جواب طلب ہے کہ اپنے آخری تجزیے میں ''مادہ'' ہے کیا؟ پھر بھی مادیت پرستوں کا یہ دعویٰ اپنی جگہ اب بھی قائم ہے کہ زندگی غیر ذی حیات اشیا سے وجود میں آتی ہے۔

۲۔ تصوریت (Ideatism):

تصوریت (Idealism) کی اصطلاح اٹھارویں صدی کے اواخر میں لاطینی لفظ"Idealis"سے اخذ شدہ ہے۔ انگریزی میں ادبی مثالیت اور فلسفیانہ مثالیت ہر دو کے لیے "Idealism"ہی کی اصطلاح مستعمل ہے۔(۸۶) فلسفہ تصوریت کا دعویٰ ہے کہ حقیقت ماہیت ذہن میں مضمر ہے۔(۸۷) تصوریت، مادیت کی ضد ہے۔ یہ ذہن یا روح کو حقیقی سمجھتی ہے اور مادے کو ثانوی حیثیت دیتی ہے۔(۸۸) یہ ایک ایسی اصطلاح ہے جس کی اساس تصور ہی ہے۔ یہ روح، نفس، حیات یا ذہن کو مادے پر فوقیت دیتا ہے۔ مادیت میں مکانی، جسمی، حسی و امکانی اور میکانکی اشیا یا طاقتوں کو اہمیت دی جاتی ہے جبکہ تصوریت میں غیر مکانی، فوقِ حسی، معیاری، اقداری اور غائتی اشیا یا طاقتوں پر زور دیا جاتا ہے۔(۸۹) انسائیکلوپیڈک ڈکشنری آف فلاسفی میں ''تصوریت'' کی تعریف کچھ اس طرح درج ہے:

> "Belief that only mental entities are real, so that physical things, exist only in the sense that they are perceived" (90)

(تصوریت اس عقیدے کا نام ہے کہ ذہنی وجود حقیقی ہے جب کہ مادی وجود رکھنے والی اشیا اعتباری ہیں۔)

جبکہ اے۔آر۔لیسی ''تصوریت'' کی تعریف اس طرح کرتے ہیں:

> "A doctrine, or set of doctrine, to the effect that reality is an some way mental, idealism is controsted primarily with realism, though also with materialism. Reality, it means simply that the universe is **spritual in the sence of depending on God**"(91)

(تصوریت ایک ایسے عقیدے یا مجموعہ ہائے عقائد کا نام ہے جس کی رو سے حقیقت کی نوعیت ذہنی ہے۔ تصوریت، عینیت اور مادیت کی ضد ہے۔ بنیادی طور پر تصوریت اس نظریے سے عبارت ہے کہ کائنات اس صورت میں روحانی ہے کہ اس کا بھرپور انحصار اللہ کی ذات پر ہے۔)

تصوریت روحانی، غیر مادی کو مقدم اور مادے کو موخر رکھنے کو بنیاد بناتی ہے۔ تصوریت کا سرا افلاطون کے

''تصور اعیان'' سے جاملتا ہے۔ کیوں کہ افلاطون ''مادی کائنات'' کے برعکس ایک ایسے عالم معنی کا قائل ہے جو امثال کی دنیا ہے۔اس بارے میں علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

> تصوریت کے حوالے سے افلاطون پہلا فلسفی ہے جس نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ جس عالم کا تجربہ ہمیں اپنے حواس کے وسیلے سے ہوتا ہے وہ حقیقی نہیں ہے۔ افلاطون بنیادی طور پر تصوریت پسند یا عینیت پسند ہے۔ کیوں کہ اس کے نزدیک امثال حسی تجربے اور مشاہدے سے بے نیاز اپنا مستقل بالذات وجود رکھتے ہیں۔(۹۲)

''تصوریت'' کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ انتہائی حقیقت یا تو ارواح اور ان کے تصورات ہیں یا تصورات کا ایک غیر متجانس مجموعہ، جس کو بعض دفعہ شعور کا سرچشمہ کہا جاتا ہے۔(۹۳) E.S Brighiman اپنی کتاب "A Philosoply of Ideals" میں تصوریت کی تفہیم و تجزیے کی مد میں اس کے درج ذیل چار اجزا کا تذکرہ کرتا ہے:

۱۔ **افلاطونی تصوریت:** اس کی بنیاد افلاطون (۴۲۸ ق م-۳۴۷ ق م) کے دعویٰ اعیان پر ہے۔

۲۔ **برکلے کی تصوریت:** اس کی بنیاد اس دعویٰ پر ہے کہ انسان ہونے کی حیثیت سے جس چیز کا ہمیں علم ہوتا ہے وہ ذہنی یا شعوری ماہیت رکھتی ہے۔

۳۔ **ہیگل کی تصوریت:** اس کی بنیاد اس دعویٰ پر ہے کہ واحد ذی عقل نظام کا کامل توافق ہی ایک خالص حقیقت کی بنیاد ہے۔

۴۔ **لاٹزے کی تصوریت:** اس کی بنیاد اس دعویٰ پر ہے کہ ذات یا شخصیت ہی واحد یا انتہائی اساسی حقیقت ہے۔(۹۴)

''تصوریت'' کی اصطلاح کو سمجھنے کے لیے اس کی تین اقسام کا جاننا از حد ضروری ہے۔

۱۔ موضوعی تصوریت (Subjective Idealism):

آر-اے لیسی کے نزدیک تصوریت کی تعریف کچھ یوں ہے:

> "Subjective Idealism is used mainly of view that the only reality is ideas in the mind espcially the human mind" (95)

(موضوعی تصوریت کی اصطلاح عام طور پر اس نقطۂ نظر کے لیے استعمال ہوتی ہے جس کے

مطابق حقیقت کو صرف انسانی ذہن کی پیداوار سمجھا جاتا ہے۔)

موضوعی تصوریت کا بانی برکلے (۱۶۸۵ء-۱۷۵۳ء) ہے۔ وہ اپنی تحقیقی تصنیف ''جدید نظریۂ بصارت'' (۱۷۰۹ء) میں اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ جو کچھ ہم دیکھتے ہیں وہ ایک ذہنی کیفیت یا ذہنی واقعہ ہے۔(۹۶) جس چیز کو ہم دیکھ نہیں سکتے، اس کے متعلق ہم کچھ نہیں کہہ سکتے۔ اس اعتبار سے ذہن اور اسی کی صفات اہم ہیں۔ مادے کا الگ کوئی وجود نہیں بلکہ مادہ ذہن کا مرہون منت ہے۔(۹۷) جو شے ''تصور'' کے قبیل سے ہے اس کا ''ہونا'' اسی کا ادراک ہے، ''وجود'' ادراک ہی کا دوسرا نام ہے۔ چناں چہ ساری حقیقت ادراک و مدرک، افکار و مفکر کے دائرے کو محیط ہے۔(۹۸) برکلے کے اس نظریے کے مطابق اکبر لغاری لکھتے ہیں:

> برکلے یہ کہنا چاہتا ہے کہ دراصل چیزوں کا کوئی مادی وجود نہیں بلکہ ان کے بارے میں صرف تصورات ہیں جن کا ادراک ذہن کرتا ہے۔ یہ دنیا مادی اور حقیقی نہیں بلکہ خیالی اور تصوراتی ہے۔ جو محض دماغ میں موجود ہے۔(۹۹)

گویا برکلے (۱۶۸۵ء-۱۷۵۳ء) یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اشیا صرف ذہن میں موجود رہ سکتی ہے کیوں کہ ان کے موجود ہونے کے لیے ضروری ہے کہ انہیں کوئی نہ کوئی ذہن ادراک کرتا ہو۔(۱۰۰)

۲۔ معروضی تصوریت (Objectivie Idealism):

موضوعی تصوریت کسی شے کے ذہنی ادراک کے برعکس ذہن انسانی اور مادہ دونوں کی موجودگی اور الگ الگ صفات پر بحث کرتی ہے۔اس کی تعریف کرتے ہوئے آر-اے لیسی لکھتے ہیں:

> "Objective Idealism applies to forms of idealism which place reality outside the human mind." (101)

> (معروضی تصوریت ، عینیت کے اس تصور پر معنوی دلالت کرتی ہے کہ حقیقت انسانی ذہن سے باہر وجود رکھتی ہے۔)

معروضی تصوریت کی بنیاد کانٹ کی ماورائی تصوریت پر قائم ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ذہن اور مادہ دونوں مل کر ہمیں اشیا کا علم مہیا کرتے ہیں:

> اس کو کانٹ اپنے خاص انداز میں اس طرح ظاہر کرتا ہے کہ عالم خارجی تجربتاً تو حقیقی ہے: یعنی یہ ایسا ہی ہے جیسے کہ تجربہ کی کوئی شے حقیقی ہوسکتا ہے لیکن ماورائی طور پر تجربے کے حصار سے باہر یہ تصور یعنی غیر حقیقی ہے۔(۱۰۲)

چنانچہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ کانٹ کے نزدیک ایسی اشیا کا ادراک ہونا جو زمان و مکان میں ہونے کی بنا پر خود مظاہر وظواہر اشیا ہوتی ہیں، معروضی تصوریت ہے (۱۰۳)

۳۔ مطلق تصوریت (Absolute Idealism):

مطلق تصوریت کی بنیاد ہیگل (۱۷۷۰ء-۱۸۳۱ء) کے نظریے پر استوار ہے۔ اس تصور کا بڑا اور اہم سوال یہ ہے کہ ذہن اور مادہ کسی کی تخلیق ہیں یا آپ اپنی تخلیق ہیں۔ اگر تو تخلیق شدہ ہیں تو کیسے؟ اس اہم سوال کا جواب ہیگل کے نزدیک یہ ہے: کہ ذہن اور مادے سے دور ایک اور حقیقت ہے جسے ہم ''حقیقت مطلق'' کا نام دے سکتے ہیں، ذہن اور مادہ دونوں اس کی تخلیق اور مظہر ہیں۔ اس بابت کلمینٹ۔سی۔جے ویب کا خیال یہ ہے:

> ہیگل اپنے فلسفہ کو ''تصوریت مطلق'' Absolute Idealism کہتا ہے۔ یعنی ذہن اور عالم دونوں کی اصل حقیقت ایک ہی ہے۔ ذہن کو جو عالم کا علم ہوتا ہے اس میں عالم خود سے واقف ہوتا ہے جس طرح عالم کو جانتے وقت ذہن خود سے واقف ہوتا ہے۔ (۱۰۴)

مطلق تصوریت کے مرکزی نکتے کے حوالے سے اے۔آر لیسی لکھتے ہیں:

> "The central point is that, there is only one ultimatly real thing, The absolute, which is spritual is nature. Other things are partial aspects of this" (105)

> (مطلق تصوریت کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ حقیقتِ مطلق صرف واحد اور حتمی حقیقت ہے جو طبعی اعتبار سے روحانی ہے۔ باقی تمام موجود اشیا اس کی جزوی صورتیں ہیں۔)

جدید دور میں ''تصوریت'' سے وہ فلسفیانہ نظریہ مراد لیا جاتا ہے جس کے مطابق: حقیقت ماہیت نفسی میں مضمر ہے۔ ذہن ہی بنیادی حقیقت ہے۔ خارجی کائنات باطنی احساس(Inner essense) کی زائد ہے یعنی محض مظہر ہے۔ اگرچہ عام طور سے تصوریت خارجی کائنات کے وجود کو قائم بالذات قرار دیتی ہے۔ تاہم ذہنی اور **خارجی مظاہر کے پیچھے ذہن سے بھی پرے مخفی ازلی حقیقت کی کارفرمائی کو لازمی شرط بھی قرار مانتی ہے۔** (۱۰۶)

۴۔ حقیقت پسندی (Realism):

حقیقت پسندی یورپی اصطلاح "Realism" کے ترجمے کے طور پر استعمال ہوتی ہے۔ لفظ ''ریلزم'' بہ معنی اصلی، ہستی اور وجود کے لیے مستعمل ہے جس کا اصل مادہ لاطینی لفظ "Res" (بہ معنی شے) ہے۔ اس لیے حقیقت پسندی کے مفہوم میں اصلی اور واقعی کے ساتھ اشیا بالخصوص مادی اور ٹھوس اجسام سے تعلق برابر قائم رہتا

ہے۔[۱۰۷] بالفاظ دیگر مادیت کی عملی صورت حقیقت کہلاتی ہے۔ اسی میں مادے اور ذہن کو حقیقت مانا جاتا ہے۔[۱۰۸] اصطلاح فلسفہ کے طور پر حقیقت (Reality) سے مراد ہے کسی شے کا وجود جو اسے عدم وجود سے الگ اور وجود کے دیگر اقسام سے ممیز کرتا ہے۔ حقیقت کے مفہوم میں صداقت اور خارجی حقائق سے مطابقت بھی شامل ہے۔[۱۰۹] انسائیکلوپیڈک ڈکشنری آف فلاسفی میں "Realism" کی تعریف کچھ اس طرح درج ہے:

> "Belief that universe exists independantly of the particular that Substaniate them. Realists hold that each general term signifies a real feature or quality, which is numerically the same in all the things, to which that term applies, thus opposed to nominalism" [110]

> (حقیقت پسندی سے مراد یہ عقیدہ ہے کہ کائنات بالذات واقع اور مکمل وجود رکھتی ہے۔ حقیقت پسندوں کے نزدیک ہر موجود چیز اسمیت کی حامل ہے لیکن اپنی ذات میں محدود ہونے کی بنا پر صفت اسمیت سے متضاد بھی ہے۔)

جارج سنتیانہ (۱۸۶۳ء-۱۹۵۲ء) حقیقت کو علم کے لحاظ سے مختلف درجات میں تقسیم کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> حقیقت کا اقل درجہ یہ مفروضہ ہے کہ علم جیسی کوئی چیز پائی جاتی ہے۔ بالفاظ دیگر ادراک وفکر کسی شے کی طرف اشارہ کرتے ہیں نہ کہ صرف ادراک وفکر کے شعور کی طرف۔ حقیقت کا اعلیٰ درجہ یہ یقین ہوگا کہ جس چیز کا بھی ادراک ہوتا ہے وہ علم سے علاحدہ موجود ہوتی ہے اور ٹھیک اسی صورت میں جس صورت میں اس کے وجود کا یقین ہوسکتا ہے۔[۱۱۱]

حقیقت کے قدیم تصور کے مطابق علم کے لیے جن چیزوں کا موجود ہونا ضروری ہے وہ ذہن، شے اور ان دونوں کے درمیان کا تعلق ہے۔ قدیم حقیقت کی رو سے ہمارے ذہن کا کام اشیا کی صفات کا ادراک ہے اور اس کے بعد ادراک کے ذریعے حاصل شدہ مواد سے تصورات کو بنانا ہے۔[۱۱۲] اس کے برعکس نو حقیقت پسندوں کا خیال ہے کہ ذہن اور اس کی ادراکی صفات ایک ہی چیز ہے۔ ان کے نزدیک ذہن اور مادہ دونوں ہی مادی ہیں۔[۱۱۳] **خارجی عالم حقیقی ہے اور اسے جانا جاسکتا ہے۔ نیز کائنات ذہن سے باہر حقیقی اور معروضی وجود رکھتی** ہے۔ گویا تصورات حقیقی ہیں اور ان کے درمیان جو ربط قائم ہے اس کا انحصار مادی اشیا پر منحصر نہیں۔ فلسفہ حقیقت پسندی مختلف مکاتب فکر کے نزدیک مختلف النوع مفاہیم رکھتا ہے۔ اس حوالے سے مطاہر ترمذی لکھتے ہیں:

> حقیقت پرست فلاسفہ ثنویت کی تائید کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں کائنات کی ترکیب مادی اشیا و ذہنی تصورات کی مرہون منت ہے۔ تصورات کا علم موثبتی اور مادیات کا علم وقت طلب ہے۔

خواہ وہ جس قدر قلیل یا طویل ہو جبکہ یہ علم بالواسطہ ہوتا ہے تاہم ان کے وجود کا انخراج براہ راست بالواسطہ تصورات سے ممکن ہے۔ برطانوی حقیقت پرست ذہنی فعل کی حیثیت سے حقیقت کو مانتے ہیں۔ یہ فعل اعصابی ردِّعمل سے متمیز ہے۔(۱۱۴)

تاریخی لحاظ سے حقیقت پسندی کو درج ذیل چار اقسام میں تقسیم کیا جاتا ہے:

۱۔ **قدیم حقیقت پسندی:** اس کی بنیاد افلاطون (۴۲۷ ق م-۳۴۷ ق م) کے اس دعویٰ پر استوار ہے کہ کلیات حقیقی ہیں۔

۲۔ **استحضاری حقیقت پسندی:** اس کی بنیاد ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء-۱۶۵۰ء) کے فلسفہ ثنویت پر قائم ہے۔

۳۔ **فطری حقیقت پسندی:** اس کی بنیاد اس دعویٰ پر قائم ہے کہ موجودات خارجی ارتسامات سے علاحدہ پائے جاتے ہیں۔

۴۔ **ہربارٹ کی حقیقت پسندی:** اس کی بنیاد کانٹ (۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) کے اس دعویٰ پر استوار ہے کہ ہم اشیا کے ظاہر کو تو سمجھ سکتے ہیں لیکن اس کی اصلیت تک نہیں پہنچ سکتے۔

۵۔ **متغیر الشکل حقیقت پسندی:** اس کی بنیاد ہربرٹ سپنسر کے اس دعویٰ پر قائم ہے کہ ذہن و مادے کے تمام مظاہر کے پیچھے ناقابل علم حقیقت کا وجود موجود ہے۔

۴۔ **وجدانیت** (Intutionism):

ذہن سے کسی معروض کا بلاواسطہ ادراک ''وجدان'' ہے۔ اس میں عقلی استدلال کی مداخلت قطعاً نہیں ہوتی۔(۱۱۵) مختلف اہل فکر وجدانیت کی اصطلاح کے مختلف معانی بتاتے ہیں۔ قاضی قیصر الاسلام مذکورہ اصطلاح کے معنی کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

۱۔ ایقان کا فی الفور احساس۔

۲۔ **کسی قضیہ کی براہ راست بصیرت۔**

۳۔ گدازئ بصیرت (۱۱۶)

صوفی ازم سے تعلق رکھنے والے وجدان کا تعلق روحانیت سے جوڑتے ہیں۔ علی عباس جلالپوری ''وجدانیت'' کی وضاحت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

وجدان کا لغوی معنی 'پالینا' ہے۔ صوفیا نفس انسانی کو دو شعبوں میں تقسیم کرتے ہیں۔ ایک طرف

عقل ہے جو مادی دنیا کے عقدوں کو سلجھانے کے کام آتی ہے۔ دوسری طرف وجدان ہے۔ جس سے وجدوحال اور کشف و اشراق کا تعلق ہے۔ برگساں نے کہا تھا کہ جبلیت خود آگاہ ہو جائے تو وجدان بن جاتی ہے۔[۱۱۷]

انسائیکلوپیڈک ڈکشنری آف فلاسفی میں ''وجدانیت'' کی تعریف اس طرح رقم ہے:

"Reliance on unmediated awereness as a criterion of truth"[118]

(وجدانیت بلا توسل سچ کے شعور کو پرکھنے کا نام ہے۔)

''وجدانیت'' کا مفہوم دراصل سریئت کے مفہوم کے مترادف ہے۔ یہ صداقت کے کسی قضیے یا بیان میں براہ راست بصیرت کے مفہوم کے طور پر بہت سی حکیمانہ اور متعدد فلسفیانہ صداقتوں کی دریافت کا نام ہے۔[۱۱۹] برگساں (۱۸۵۹ء-۱۹۴۱ء) کے نزدیک وجدان ایک طرح کی عقلی ہمدردی کا نام ہے جس کے ذریعے ایک شخص کسی شے کا بالذات عرفان، کچھ اس انداز سے حاصل کرتا ہے کہ جیسے اس شے میں اسے ایک بے مثال اور جداگانہ امتیاز کی ایک ایسی ''پہچان'' کا عرفان ہو رہا ہو جس عرفان کو وہ بالآخر باوجود تمام تر کوششوں کے کسی طور پر بیان نہیں کر پاتا۔[۱۲۰] برگساں کے نزدیک وجدانیت مطلق یافت کا علم ہے جس کو وہ اکثر 'شعور ذات' کے نام سے بھی موسوم کرتا ہے۔[۱۲۱] ولیم للی کے نزدیک اخلاقیات کے لحاظ سے وجدانیت کی تین صورتیں یہ ہیں:

۱۔ **انفرادی وجدانیت:** یعنی کسی خاص عمل کے صائب ہونے کا براہ راست علم ہونا۔

۲۔ **عام وجدانیت:** یعنی غور و تامل کے بغیر کسی قسم یا ذمہ کے صواب یا ناصواب کا براہ راست علم ہونا۔

۳۔ **کلی وجدانیت:** یعنی کسی اخلاقی اصول کا براہ راست علم ہونا۔[۱۲۲]

فلسفۂ وجدانیت کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ عقل صرف ہمیں زمان و مکان کی نسبت سے خارجی اشیا کا علم مہیا کر سکتی ہے۔ لیکن جہاں تک حقیقت کی جان کاری کا تعلق ہے جو کہ غیر زمانی اور مکانی ہے، تو اس ضمن میں ہمیں علم صرف اور صرف وجدان کے ذریعے حاصل ہو سکتا ہے۔ ڈیکارٹ (۱۵۹۶ء-۱۶۵۰ء) حقیقت کے حوالے سے علم کے حصول کے لیے ''وجدانیت'' کو بنیاد قرار دیتا ہے۔ اس کے علاوہ اسپائی نوزا (۱۶۳۲ء-۱۶۷۷ء) اسے علم کی تیسری قسم کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ روز ینتھال وجدانیت کی تفہیم و تاریخ کے حوالے سے لکھتے ہیں:

> وجدانیات انسانی صلاحیتوں میں سے ایک ایسی صلاحیت کہلاتی ہے جس کے لیے کسی منطقی مبادیات کی ضرورت نہیں ہوتی۔ مارکس ازم سے بہت پہلے، شعوری عمل کی ایک مخصوص صورت تصور کی جاتی تھی۔ مثال کے طور پر ڈیکارٹ کے مطابق: حقیقت یا سچائی کی معرفت کے لیے

> انسانی وجدان خاصی اہمیت کا حامل ہے۔ سپائی نوزا وجدان کو علم کی تیسری قسم کہتا ہے اور اشیا کی حقیقت کو سمجھنے کے سلسلے میں سند اور اہم خیال کرتا ہے۔ فلسفے کے جدید معاصر دور میں انسانی سوچ یا شعور کی متصوفانہ صلاحیت تصور کی جاتی ہے۔[۱۲۳]

واجدان کے مقابلے میں عقل کا خاصہ یہ ہے کہ وہ عالم کو الگ الگ اشیا میں تقسیم کر کے ان کا مطالعہ کرتی ہے جبکہ وجدانیت کی خاصیت یہ ہے کہ وہ عالم کو اپنی اصلی حالت میں دیکھتی ہے۔ عقل کی دسترس حتمی صداقت تک ممکن نہیں جبکہ وجدان صداقت کو پالیتا ہے۔ وجدانیت کی تین بنیادی اقسام درج ذیل ہیں:

۱۔ **اخلاقی وجدانیت:** اخلاقی وجدانیت کے تصور کا آغاز برطانیہ سے ہوتا ہے۔ اس تصور کا بانی جارج مور (۱۸۷۳ء-۱۹۵۸ء) ہے۔ علاوہ ازیں الفرڈ یونگ (۱۸۷۳-۲۹۴۰ء) اور چارلی براڈ بھی اس تصور کے حامی ہیں۔ ان فلاسفہ کے مطابق: اچھائی اور اخلاقی فرض بنیادی حیثیت رکھتے ہیں اور اسے صرف وجدانیت سے محسوس کیا جاسکتا ہے بصورت دیگر اس کا احساس ممکن نہیں۔

۲۔ **ریاضاتی وجدانیت:** اس تصور کا بانی بورور (Brower) (۱۸۸۱ء- ۱۹۶۶ء) ہے۔ اس کے مطابق خیال بنیادی طور پر وجدان سے تعلق رکھتا ہے۔

۳۔ **فلسفیانہ وجدانیت:** فلسفیانہ وجدان، انسانی ذہن میں حقیقت کی مخصوص صلاحیت کی پیدائش کا نام ہے۔ نیز احساسات اور شعور اس کی بنیاد ہے اور اس کا براہ راست تعلق صوفی ازم سے ہے۔

دور جدید کے فلسفہ میں وجدانیت ایک قسم کا تصوریتی رجحان ہے جسے عقل کے مقابلے میں حقیقت کے براہ راست علم حاصل کرنے کا واحد ذریعہ سمجھا جاتا ہے۔

۵۔ **تصوف** (Sufism):

''تصوف'' کے معنی کیا ہیں؟ اور یہ کس لفظ سے بنا ہے؟ اس میں کافی اختلاف پایا جاتا ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ اس کا ماخذ صوف (کمبل) ہے۔ کوئی کہتا ہے کہ یہ صفہ (چبوترہ) سے بنا ہے۔ کسی کے نزدیک یہ ''صفا'' یا ''صف'' سے ماخوذ ہے۔ ایک رائے یہ ہے کہ تصوف تھیوسوفی (Theosophy) کی تعریب ہے۔ یہ اصلاً ایک یونانی لفظ ہے اور اس کے معنی ''حکمت الٰہی'' کے ہیں۔[۱۲۴] تصوف یا صوفی ازم ایک ایسا مکتبہ فکر ہے جو روحانی واردات ومحسوسات کو نظام علم وعمل بنا کر مشاہدہ حق کی منزل تک رسائی کا دعویٰ کرتا ہے۔[۱۲۵] یہ ایک انفرادی رجحان کا نام ہے اس لیے اس کی کوئی جامع تعریف نہیں ہوسکتی۔ چناں چہ ہر

صوفی کے نزدیک تصوف کا مفہوم وہ ہے جس پر وہ اپنی ذاتی کوشش سے عمل پیرا ہونے کی کوشش کرتا ہے۔(۱۲۶) تصوف کی تعریف کرتے ہوئے رمیش چوپڑا لکھتے ہیں:

"Sufism or 'Tasawwuf' as it is called in arbic, is generally, understood by scholars & sufis to be the inner mystical, or psychospirtual dimension of islam" (127)

(اہل تصوف اور مفکرین صوفی ازم یا جسے عربی میں تصوف کہا جاتا ہے، کا یہ مفہوم بیان کرتے ہیں کہ یہ ایک ایسے اسلامی عقیدے کا نام ہے جس کی بنیاد باطنی اور نفسی روحانیت پر استوار ہے۔)

تصوف کی اصطلاح معنوی لحاظ سے ماورائی حقائق سے ادراک اور مخلوق و خالق کی حقیقت اور محبت کو محیط ہے۔اس لفظ کی معنویت کے حوالے سے مسعود علی خان لکھتے ہیں:

"The fundamental of sufism is God, Man & the relation between them, which is love. The whole sufi theosophy revolves on these three povots" (128)

(صوفی ازم کی بنیادی خدا اور انسان کے تعلق پر استوار ہے۔اس تعلق کی تیسری کڑی محبت ہے۔ تمام اہل تصوف کا عقیدہ خدا، انسان اور محبت کے مدار کو محیط ہے۔)

مائیکل گلیسنن کے نزدیک تصوف کی تعریف کچھ یوں ہے:

"Sufism (Tasawwuf) is the term applied to the mystical life as it had developed with in the general freme work of Islam"(129)

(صوفی ازم یا تصوف روحانی زندگی سے تعلق رکھنے والی ایک ایسی اصطلاح ہے جو اسلامی عقائد میں عملی باطنی تزکیہ نفس کا احاطہ کرتی ہے۔)

تصوف خدا اور انسان کے درمیان ایک پراسرار وجدانی رابطے کا نام ہے۔ اس اصطلاح کے حوالے سے سب سے اہم سوال یہ ہے کہ کیا تصوف فلسفہ ہے؟ اس کا جواب ''نہیں'' بھی ہے اور ''ہاں'' بھی۔ اس حوالے سے اکبر لغاری لکھتے ہیں:

تصوف فلسفہ اس لیے نہیں ہے کہ فلسفے کا دارومدار عقلی استدلال پر ہے اور تصوف عقل کو ناقص کہتا

> ہے۔ یعنی فلسفے کا تعلق دماغ سے ہے اور تصوف کا تعلق دین اور ایمان سے ہے۔ لیکن جزوی طور پر یہ تصوف، فلسفہ بھی ہے کیوں کہ فلسفہ و تصوف دونوں صداقت کی تلاش کرنے کے ذرائع ہیں۔ فلسفہ سچائی اور دانش کے ساتھ محبت کا نام ہے اور تصوف حق و صداقت سے محبت کرنے کا درس دیتا ہے۔ [۱۳۰]

برٹرینڈ رسل (۱۸۷۲ء-۱۹۷۰ء) کا قول ہے کہ دنیا میں جتنے بھی عظیم ترین فلسفی گزرے ہیں سب نے فلسفے کے ساتھ ساتھ تصوف کی ضرورت کا بھی اعتراف کیا ہے۔ اس دعویٰ کے ثبوت میں وہ ہرقلیتوس (۵۳۵ ق م -۴۷۵ ق م)، پارمینڈیز، افلاطون (۴۲۸ ق م-۳۴۷ ق م) اور اسپائی نوزا (۱۵۹۶ء-۱۶۵۰ء) کے نام بتاتا ہے۔ [۱۳۱] Ken wilber لکھتا ہے کہ جدید فلسفے کی بنیاد مادہ، جسم اور ذہن کے مباحث پر استوار ہے اور ان مباحث کی تہہ تک سیکڑوں برس بعد بھی فلاسفہ اس طرح نہیں پہنچ پاتے جہاں تک ایک صوفی مابعد الطبیعیاتی شعور کی رسائی ہوتی ہے۔ معروف مفکر سید حسین نصر تصوف کو خدا، انسان اور روحانی اقدار کی اصلیت کے اظہار کا نام دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔

> "Sufism speaks about essentially of three elements, the nature of God, The nature of man & spiritual virtues" [132]

> (صوفی ازم بنیادی طور تین عناصر یعنی اللہ کی ذات، انسانی فطرت اور روحانی اقدار سے متعلق بحث کرتی ہے۔)

تصوف انسانی فکر کا ایک بے مثال رجحان ہے۔ یہی وجہ ہے کہ یہ ایک عالمگیر حقیقت اور سچائی بن کر سبھی ادیان عالم کے ظاہر و باطن میں موجود ہے۔ دنیا کے سارے مذاہب جیسے آرفی ازم، کنفیوشس ازم، بدھ ازم، زرتشت ازم، یہودیت، عیسائیت، ہندو ازم اور اسلام میں صوفیانہ روایت کے گہرے نقوش موجود ہیں۔ مذکورہ مذاہب میں ایک صوفی حقیقت مطلق، کائنات کے وجود، عناصر فطرت اور کائنات کے پس پردہ آفاقی شعور تک رسائی کی کوشش میں لگا رہتا ہے۔ [۱۳۳] تصوف کی ابتدا کہاں سے ہوئی؟ اس حوالے سے پروفیسر یوسف سلیم چشتی کی رائے یہ ہے کہ اس کے آغاز کی سرزمین چین ہے۔ [۱۳۴] **جبکہ ڈاکٹر رضا حیدر کے مطابق تصوف کی ابتدا کی** سرزمین یونان ہے۔ [۱۳۵] تاہم تاریخ کا مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت عیاں ہوجاتی ہے کہ اہل یونان اور اہل چین دونوں کے ہاں صوفیانہ حلقے موجود رہے ہیں۔ چین میں ''یا نگ جو'' جبکہ یونان میں ''آرفس'' سے تصوف کی روایت کا سراغ ملتا ہے۔ بعد میں بدھ ازم، ویدانتی فکر، نوفلاطونیت، یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں تصوف کی روایت چلی آتی ہے۔ امام ابوالقاسم قشیری (۹۸۶ء-۱۰۷۲ء) کے بقول اسلام میں ملوکیت کے آغاز کے ساتھ

مسلمانوں میں خود بہ خود دو گروہ بن جاتے ہیں ایک برسر اقتدار حلقہ اور دوسرا زہاد و عباد (صوفیا کا)۔[۱۳۶] تصوف کی اصطلاح اسلام میں آٹھویں صدی عیسوی سے رائج ہے۔[۱۳۷] ابتدائی پچاس سالوں کے اندر یہ لفظ خراسان کے ملامتیہ متصوفین کے مقابلے میں تمام عراقی متصوفین کے لیے استعمال ہوتا رہا اور دوسو سال بعد صوفیہ کی اصطلاح جملہ مسلمان متصوفین کے لیے اس طرح استعمال ہونے لگتی ہے۔ جس طرح آج کل ہم صوفی اور تصوف کے الفاظ استعمال کرتے ہیں۔[۱۳۸] سب سے پہلے یہ لفظ ابوہاشم بن شریک اور جابر بن حیان (۷۲۱ء-۸۱۵ء) کے لیے استعمال ہونے کے تاریخی شواہد موجود ہیں۔[۱۳۹]

ابتدا سے صوفیوں میں جذبہ محرکہ ''دیدارِ الٰہی'' خاصا گہرا نظر آتا ہے۔ یہ لوگ اسلام کی ظاہری عبادات اور عقائد پر قناعت نہ کرنے والوں میں شمار ہوتے ہیں اور چاہتے ہیں کہ ان کو خدا کی ذات کا ذاتی تجربہ ہونا چاہیے۔ یہ ہمیشہ اس امر کے لیے کوشاں رہتے ہیں کہ انھیں مشاہدۂ حق نصیب ہو جائے۔[۱۴۰] پہلے دور کے صوفیائے کرام میں ذوالنون مصری (۷۹۶ء-۸۵۹ء)، جنید بغدادی (۸۳۵ء-۹۱۰ء)، حسین بن منصور حلاج (۸۵۸ء-۹۲۲ء)، محی الدین ابن عربی (۱۱۶۵ء-۱۲۴۰ء) اور مولانا رومی (۱۲۰۷ء-۱۲۷۳ء) کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ بارہویں صدی عیسوی میں صوفیائے کرام کے مختلف فرقے ظاہر ہوتے ہیں۔ جن میں چشتیہ، قادریہ، سہروریہ اور نقش بندیہ خاص اہمیت کے حامل ہیں۔ تاہم نظریاتی اعتبار سے صوفیائے کرام کے صرف دو فرقے ہیں:

۱۔ الہامیہ: جو خدا سے الہام پاتے ہیں۔

۲۔ اتحادیہ: جو خدا سے اتحاد چاہتے ہیں۔[۱۴۱]

تصوف کی بلند ترین روحانی کیفیت کا نام "Mystic Union" ہے۔ جس کا ماخذ و منبع قرآن کا لفظ المقربون (جو خدا کے قریب لائے گئے) ہے۔ اس لفظ کو بالالفاظ دیگر ہم ''قرب الٰہی'' کا نام دے سکتے ہیں۔ اسلامی تصوف کے دو بڑے امام شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور شیخ مجدد الف ثانی (۱۵۶۴ء-۱۶۲۴ء) ہیں۔ اول الذکر کا نظریہ الکل فی الکل جبکہ موخر الذکر کا عقیدہ، ''ولایت عبارت از فنا و بقااست' اسلامی تصوف کی اساس ہے۔[۱۴۲] جہاں تک ''اسلامی صوفی ازم'' کے بنیادی عقائد کا تعلق ہے تو وہ پروفیسر سی۔ اے قادر کے نزدیک کچھ یوں ہیں:

۱۔ خدا کے سوا کسی دوسرے کا وجود نہیں، وہ ہر شے میں ہے اور ہر شے اس میں ہے۔

۲۔ تمام مرئی اور غیر مرئی اشیا خدا سے صادر ہوتی ہیں۔

۳۔ خدا ہی انسانی ارادوں کا خالق ہے۔ لہٰذا کوئی انسان آزاد نہیں۔

۴۔ جسم میں داخل ہونے سے پہلے روح موجود تھی۔جسم اس کے لیے پنجرے کے موافق ہے۔
موت پر روح جسم سے آزاد ہو جاتی ہے۔لہٰذا موت کی خواہش کرنی چاہیے۔

۵۔ فیضان الٰہی کے بغیر خدا سے اتحاد ممکن نہیں۔

۶۔ صوفی کا کام ذکر کرنا، واحدانیت پر غور کرنا اور معرفت کی مختلف منازل طے کرنا ہے۔(۱۴۳)

۶۔ وجودیت (Existentialism):

لفظ ''وجودیت'' عربی زبان کے لفظ ''وجود'' سے اخذ شدہ ہے جو انگریزی لفظ "Existentialism" کے مترادف ہے۔ لفظ "Existentialism" کا مآخذ دو یونانی الفاظ "Ex" اور "Sistere" ہیں۔ جن کے معانی بالترتیب "Out" اور "To Stand" کے ہیں۔ لغوی اعتبار سے اس لفظ کے معانی ''ظاہر ہونا'' کے ہیں۔وجودیت جدید فلسفے کی ایک اہم اصطلاح ہے جو کسی فرد کے وجود کی انفرادیت پر معنوی لحاظ سے ولالت کرتی ہے۔ فلسفہ وجودیت کی تعریف کرنا نہ صرف مشکل ہے بلکہ خود وجودی نقطہ نظر ہی کے خلاف ہے۔ کیوں کہ تعریف کا مطلب ''جوہر'' کا بیان ہے اور وجودیت انسان کے کسی جوہر کو تسلیم کرنے پر آمادہ نہیں۔(۱۴۴) یہ در اصل ایک ایسا نظریہ ہے جس کی بدولت انسانی زندگی امکان کی حدوں کو چھو لیتی ہے۔انسائیکلوپیڈک ڈکشنری آف فلاسفی میں ''وجودیت'' کی وضاحت کچھ اس انداز سے درج ہے:

> "A twentieth century approach that emphisize the primary of individual existence over any presusmed natural essence of humanbeing" (145)

> (وجودیت بیسویں صدی سے تعلق رکھنے والے اس نظریے کا نام ہے جو انسانی وجود کو اس کے فطری جوہر پر مقدم تسلیم کرنے پر زور دیتا ہے۔)

فلسفہ وجودیت ہر قسم کے منطقی و سائنسی فلسفہ کی نفی ہے۔ یہ عقل کی مطابقت سے انکار کا نام ہے۔ اس کا تقاضہ یہ ہے کہ فرد کی زندگی تجربے اور اس تاریخی صورت حال سے گہرے طور پر مربوط ہونا چاہیے جس میں فرد خود کو پاتا ہے۔ وجودی فلاسفہ اعلان کرتے ہیں کہ ہم معروضی دنیا کی بجائے صرف اپنے حقیقی تجربے ہی کو مانتے ہیں۔ ان کے نزدیک وجود ہی حقیقت ہے۔(۱۴۶) وجودیت انسانی آزادی سے عبارت ہے اور لبرل ازم کی نمائندگی کرتی ہے۔ اس فلسفہ کی رو سے آدمی محض کائنات یا دنیا کا ایک جزو نہیں بلکہ دنیا کے ساتھ منسلک ہے۔ فرد اور دنیا

کا یہ انسلاک ہمیشہ تناؤ اور کشاکش کا شکار رہتا ہے۔ فرد امکانات کی تلاش میں رہتا ہے جب کہ دنیا ان امکانات کی تحدید کا باعث بنتی ہے۔ چناں چہ ہر فرد کو ہر وقت ایک کشمکش کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔[۱۴۷] یہی وجہ ہے کہ اکثر فلاسفہ وجودیت کے ہاں کرب، تشویش، اکتاہٹ اور کرب جیسی کیفیات کا گہرا شعور ملتا ہے۔

فلسفۂ وجودیت کی تحریک پہلی جنگ عظیم کے بعد جرمنی میں شروع ہوئی۔ بعد میں یہ فرانس سے ہو کر دوسری عالمی جنگ کے دوران امریکہ سمیت تمام ملکوں میں پھیل جاتی ہے۔[۱۴۸] اس تحریک کے پس منظر اور وجوہات کا تذکرہ کرتے ہوئے پروفیسر سی۔ اے قادر لکھتے ہیں:

> وجودیت کا فلسفہ تنہائی اور بیگانگی یا غیریت کا فلسفہ ہے۔ یہ اس دور کی پیداوار ہے جب انسان اپنی تمام اقدار کھو بیٹھتا ہے۔ مذہب سے مایوس ہو جاتا ہے اور ہر طرف تاریکی ہی تاریکی نظر آتی ہے۔ یہ دور یورپ میں عالمی جنگوں سے پیدا ہوا۔ انسان وحشیوں اور درندوں کی طرح لڑا ہر قدر کو ٹھکرا دیا گیا نہ اخلاق کا پاس رہا اور نہ مذہب کا۔ جنگوں نے اخلاق اور مذہب دونوں کو تباہ کر دیا۔ نوجوانوں نے محسوس کیا کہ ماضی کا اخلاق ان کے مسائل کا حل نہیں اور مذہب کی طفل تسلیاں ان کی بے چینی دور نہیں کر سکتیں۔ اگر پرانی قدریں ختم ہو چکی ہیں، فلسفہ دور از قیاس باتوں کا مجموعہ بن گیا ہے تو انسانی دارومدار کا مداوا کیا ہے؟ اس سوال کا جواب وجودیت نے دیا ہے۔[۱۴۹]

فلسفہ وجودیت کی تحریک کی اساس بننے والی بنیادی وجوہات یہ ہیں:

۱۔ سائنس پرستی اور تعقل پرستی۔

۲۔ جنگوں اور انقلابات کی تباہ کاریاں۔

۳۔ مذہب کی ناکامی۔

۴۔ معروضیت اور موضوعیت کی آویزش۔

فلسفہ وجودیت کی اصطلاح سب سے پہلے گابریل مارسل(۱۸۸۹ء-۱۹۷۳ء) اور ژاں پال سارتر (۱۹۰۵ء-۱۹۸۰ء) اپنے فلسفے میں فرد کی موضوعیت و داخلیت اور اثبات ذات کے لیے استعمال کرتے ہیں۔[۱۵۰] تاہم وجودیت کی جڑیں ہسرل کی مظہریات اور کیرکیگارڈ (۱۸۱۳ء- ۱۸۵۵ء) کی متصوفانہ دینی فلسفہ میں ملتی ہیں۔ وجودیت کی دو قسمیں ہیں۔ ایک دینی اور دوسری لادینی۔ دینی وجودیت کے علمبردار کیرکیگارڈ، مارسل، بردیویو(۱۸۷۴ء-۱۹۴۸ء)، جیسپر (۱۸۳۰ء-۱۹۶۹ء) اور مارٹن بیوبر ہیں جب کہ لادینی کے ہائیڈیگر، سارتر

اور کیمو۔ (۱۵۱)

فلسفہ وجودیت بنیادی طور پر دو اصطلاحوں سے عبارت ہے۔

۱۔ وجود (Existence) ۲۔ جوہر یا نچوڑ (Essence)

قدیم فلسفہ کے مطابق کسی چیز کا جوہر یا Essence مقدم اور اس کا وجود موخر مقام رکھتا ہے۔ گویا اصل وقعت ''جوہر'' کی ہے جبکہ ''وجود'' ثانوی حیثیت کا حامل ہے۔ فلسفہ وجودیت کی رو سے ''وجود'' پہلے ہے اور ''جوہر'' بعد میں۔ یعنی انسان کا ''وجود'' پہلے اور ''جوہر'' بعد میں آتا ہے۔ انسان اس دنیا میں بنا بنایا ''جوہر'' لے کر نہیں آتا۔ اس کو دنیا میں پھینک دیا جاتا ہے۔ اس کے پاس صرف ''وجود'' ہے۔ ''جوہر'' وہ خود بناتا ہے ۔اس حوالے سے حمیرا اشفاق لکھتی ہیں:

> وجودیت میں انسان کو اول اور اس کے جوہر کو ثانوی حیثیت دی گئی ہے جس نے انسان کو بہ طور فرد اہمیت کا احساس دلایا۔ اس کے ادراک اور انتخاب کی آزادی کے تصور نے انسان کو جینے کا حوصلہ عطا کیا۔ (۱۵۲)

پس فلسفۂ وجودیت کا بنیادی موقف یعنی جوہر پر وجود کا تقدم فرد کو تمام اشیاء کا پیمانہ بناتا ہے۔ انسان کی شخصیت اور کردار کی تشکیل اس کی انفرادیت سے ہوتی ہے۔ اس لیے فرد کا سب سے اہم مسئلہ انفرادی انتخاب قرار پاتا ہے۔اس فلسفے کی رو سے وجود خود آگاہ اور خودنگر ہوتا ہے۔اس بنا پر وہ دنیا کی دیگر اشیا سے خود کو ممتاز کر کے امکانات کے حصول کے لیے اپنی مرضی سے کوشش کر سکتا ہے۔

فلسفۂ وجودیت بے حد متنوع رہا ہے کیوں کہ اس فلسفہ کے اکثر فلاسفہ اپنے آپ کو وجودیت پسند کہنے سے کتراتے ہیں۔ مگر یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ سبھی وجودیت پسندوں کے ہاں فرد کی انفرادیت پر خاص توجہ نظر آتی ہے۔ فرد کی انفرادیت اور آزادی انتخاب کے سبھی وجودیت پسند قائل ہیں۔ لیکن کوئی بھی اپنے آپ کو اس فلسفے کی فکر سے جوڑ کر رکھنے کے لیے تیار نہیں ۔ یہی وجہ ہے کہ وجودی فلاسفہ کے ہاں بدرجہ اتم فکری تنوع موجود ہے۔ فلسفۂ وجودیت تین اہم ترین فلاسفہ کے نظریات سے جڑا ہوا ہے۔ کیر کیگارڈ، سارتر اور ہائیڈیگر، کیر کیگارڈ ایک ڈینش فلسفی ہے۔ اس کو فلسفہ وجودیت کا بانی بھی تصور کیا جاتا ہے۔ کیر کیگارڈ کے نزدیک فرد کا وجود مرکزی حیثیت کا حامل ہے۔ اس کے ہاں انسانی وجود سے مراد انسان کے قوائے باطنیت ہیں اور چونکہ وجود ایک قوائیت ہے۔ اس کو بالعمل بنانا انسان کے اپنے ارادے کا نام ہے۔ (۱۵۳) فرد جو کہ موجود ہے اس کے لیے آزادی، انتخاب، جوش و جذبات اہم اور ضروری ہیں تا کہ وہ اپنی راہ خود متعین کر سکے۔ ''میرا انتخاب، میرا انفرادی اور ذاتی ہے'' کوئی خدا یا خیال مطلق میرے لیے فیصلے نہیں کرتا۔ اپنے فیصلے صرف اور صرف میں ہی کر سکتا

ہوں۔[۱۵۴] ایک مذہبی وجودی ہونے کی وجہ سے کیرکیگارڈ کے نزدیک خدا کے سامنے موجود ہونے کا مطلب ہے گناہ گار ہونے کا احساس ۔ لہٰذا وجودیت کے معنی احساس گناہ کے ہیں۔[۱۵۵] وجودی فکر کے حوالے سے دوسرا بڑا نام ژاں پال سارتر کا ہے۔ وجودیت سارتر کا اہم ترین موضوع ہے اور وہ خود کو باآواز بلند وجودی کہتا ہے۔ اسی ضمن میں اکبرلغاری لکھتے ہیں:

> وجود کیا ہے؟ کیا اس کا مطلب محض زندہ رہنا ہے۔ زندہ تو نباتات اور حیوانات بھی رہتے ہیں۔ کیا وہ بھی وجود رکھتے ہیں؟ سارتر کا کہنا ہے کہ نباتات اور حیوانات زندہ تو ضرور ہیں۔ مگر انھیں اپنے زندہ ہونے کا شعورنہیں۔ یہ شعورصرف انسانوں میں ہے۔ لہٰذا وجود رکھنے کا مطلب وجودی شعور ہے۔[۱۵۶]

سارتر کے نزدیک ''جوہر'' سے زیادہ اہم اور اس پر فوقیت رکھنی والی چیز ''وجود'' ہے۔ وہ انسان کے کسی پیدائشی جوہر کو نہیں مانتا۔ وہ انسان کے وجود کو جوہر پر مقدم ہونے کے نظریے کا قائل ہے۔ اس کے وجودی نظریے کے حوالے سے ابوالاعجاز حفیظ صدیقی لکھتے ہیں:

> وجودیت کی بنیاد اس دعوے پر ہے کہ وجود جوہر پر مقدم ہے۔ میں ہوں اس لیے میں سوچتا ہوں ۔ سارتر کے نزدیک انسان پہلے وجود میں آتا ہے۔ پھر اپنے جوہر کا انتخاب یا اپنے خصائص کا اکتساب کرتا ہے۔ انسان کا انفرادی وجود ہی اہم ترین شے ہے۔[۱۵۷]

ہائیڈیگر اگرچہ اپنے آپ کو وجودی نہیں مانتا۔ تاہم وہ انسانی وجود کی ہستی کے حوالے سے جس انداز سے مطالعہ کرتا ہے۔ یہی بات اسے وجودی ثابت کرنے کے لیے کافی ہے۔ ہائیڈیگر کے نزدیک انسانی ہستی ہی وہ واحد صورت ہے جس سے ہم فی الحقیقت منضبط ہیں۔ ہستی کی دیگر صورتیں بھی موجود ہیں مگر انسان ہی حقیقی وجود کا حامل ہے۔[۱۵۸] وہ اپنی تصنیف ہستی و زمان میں انسانی وجود کو پرکھنے کی کوشش کرتا ہے اور یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ کائنات کے اندر انسان واحد ہستی ہے جو کائنات کے تمام تر موجودات میں سے اپنے وجود کا متلاشی ہے۔

فلسفہ وجودیت بیسویں صدی کے ذہن انسانی کو نااُمیدی، بے یقینی ، عدم اعتماد اور بحران سے نجات دلانے کی ایک کوشش ہے۔ یہ خیر وشر کی ساری ذمہ داری فرد کے کاندھوں پر ڈال کر اسے یہ سکھاتا ہے کہ آدمی اس کے سوا اور کچھ بھی نہیں جو وہ خود کو بناتا ہے۔[۱۵۹] فلسفہ وجودیت کی تحریک ایک ایسی فکر انگریز تحریک ہے جوفرد کی بے چینی، اضطراب، تشویش، سامراجی طاقتوں کے درمیان ایٹمی ہتھیاروں کی دوڑ اور جنگوں کی ہولناک تباہ کاریوں سے پیدا ہونے والے خوف اور فرقہ وارانہ عناد کے اظہار کی بھرپور عکاسی کرتی ہے۔[۱۶۰]

۷۔ منطقی اثباتیت (Logical Positivism):

منطقی اثباتیت کی تحریک ویانا سے ہوکر دیکھتے ہی دیکھتے یورپ بھر میں پھیل جاتی ہے۔ اس تحریک کے بانیوں میں پروفیسر شلک، کارنپ، نیورتھ، ہربرٹ فیگل اور گوڈل جیسے سائنسی مفکرین کے نام قابل ذکر ہیں۔ انگلستان میں اے جی آئر اور امریکہ میں مورس، جان ڈیوی اور برٹرینڈ رسل اس تحریک کو بام عروج تک پہنچاتے ہیں۔ اس تحریک کے زیر اثر سائنسی فلسفے کا آغاز ہوتا ہے۔ اس کی ابتدا کے حوالے سے پروفیسر سی۔ اے قادر لکھتے ہیں:

> اس فلسفیانہ تحریک کا آغاز ۱۹۲۰ء میں وی آنا سرکل (Vienna Circle) سے ہوتا ہے۔ اس سرکل کا روحِ رواں توشلک (Schlick) تھا۔ لیکن اس کے باقی ممبر آٹو نیورتھ (Otto newrath)، ہربرٹ فیگل (Herbart feigel) وغیرہ بھی چوٹی کے سائنسی مفکر تھے۔ یہ لوگ مابعد الطبیعیات کو ختم کرنا اور اثباتی علوم کو مضبوط بنیادوں پر کھڑا کرنا چاہتے تھے۔ (۱۶۱)

انسائیکلوپیڈک ڈکشنری آف فلاسفی میں اس تحریک کی تفصیل کچھ اس طرح درج ہے:

> "The twentieth century philosophical movement that used a strict principle of verifiability to reject as meaning less the non-empirical statements of metaphysics, theology & ethics" (162)

> (منطقی اثباتیت بیسویں صدی کی ایک ایسی فلسفیانہ تحریک ہے جو مابعد الطبیعیات، الٰہیات اور اخلاقیات کے غیر عقلی اور بے معنی بیانات کو رد کرتی ہے۔)

منطقی اثباتیت سے وابستہ فلاسفہ کا پروگرام دو مقاصد پر مشتمل رہا۔ ایک مقصد سلبی ہے اور دوسرا ایجابی۔ سلبی مقصد یہ ہے کہ مابعد الطبیعیات کو فلسفیانہ دائرے سے خارج کر دیا جائے کیوں اس کے مسائل اندھیرے میں گمنام منزل کی طرف سفر کرنے کے مترادف ہیں۔ جبکہ ایجابی مقصد کے مطابق تمام علوم کو اس طرح وحدت کی لڑی میں پرو دینا چاہیے کہ ان کے درمیان فرق و امتیاز سرے سے مٹ جائے۔ اس تحریک سے وابستہ مفکرین فلسفے کے مسائل کا از سرِ نو جائزہ لیتے ہوئے، زبان کی بنیاد پر کئی فلسفیانہ نظریات کو رد کر دیتے ہیں۔ اس فلسفیانہ تحریک کے بنیادی اصول یہ ہیں:

۱۔ زبان کا تجزیہ کرتے ہوئے مابعد الطبیعیات کی مکمل نفی کرنا۔

۲۔ تمام سائنسوں کو مضبوط بنیادوں پر اور نئے سرے سے ترتیب دے کر ان کے لیے مشترکہ بولی

کی بنیاد رکھنا۔ (۱۶۳)

مذکورہ بالا دونوں اصولوں کا تجزیہ کرتے ہوئے اکبر لغاری لکھتے ہیں:

> مابعد الطبیعیات یعنی حقیقت مطلق کے متعلق اگاہی یا عرفان کو فلسفے سے خارج کریں۔ یہ ہے وہ بنیادِ واحد جس پر تمام منطقی اثباتی متفق ہیں۔ اس تحریک کا دوسرا مقصد یہ تھا کہ سائنسی علوم کو ملا کر ان کے لیے کوئی مشترکہ زبان تجویز کی جائے۔ (۱۶۴)

منطقی، اثباتیت پسند مابعد الطبیعیات کو بے مصرف سمجھتے ہیں اور کہتے ہیں کہ سائنس کے جملہ شعبوں میں جو تحقیقی نتائج حاصل ہوتے ہیں۔ ان کی اس طرح منطقی ترجمانی کی ضرورت ہے کہ ان سب کے لیے ایک ہی زبان صورت پذیر ہو، تاکہ علمی انکشافات میں یک جہتی اور ہم آہنگی پیدا ہو سکے۔ (۱۶۵) ان کے خیال میں فلسفے کے لیے صرف معانی کے تجزیے اور مقرروں کی منطقی ساخت کے انکشاف پر قناعت کرنا ضروری ہے۔ باقی سب کچھ سائنس پر چھوڑ دینا چاہیے۔ (۱۶۶)

ویانا سرکل سے وابستہ منطقی اثباتیت پسندوں کا مرکزی مسئلہ بیان کرتے ہوئے قاضی جاوید لکھتے ہیں:

> ویانا سرکل کے دانشوروں کا مرکزی مسئلہ یہ تھا کہ فلسفے کے روائتی ابہام کیسے دور کیا جا سکتا ہے اور سائنس و فلسفے میں قریبی ربط کیسے پیدا کیا جا سکتا ہے۔ منطقی اثباتیت کی تحریک کا نصب العین مابعد الطبیعیات کو ختم کرنا اثباتی سائنسوں کو مطبوط اور استوار بنیادوں پر قائم کرنا تھا۔ (۱۶۷)

اثباتیت پسند مفکرین میں وٹگن سٹائن (۱۸۸۹ء-۱۹۵۱ء) زبان کا تجزیہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ زبان کے صرف وہی الفاظ بامعنی ہیں جن کا کوئی خارجی وجود ہے۔ اسکے مطابق مابعد الطبیعیات سے جملوں میں استعمال ہونے والے لفظوں کی تصدیق نہیں کی جا سکتی۔ چناں چہ وہ مابعدالطبیعیات کو فلسفے سے خارج کرتا ہے جس کے لیے وہ زبان کا تجزیہ کرتے ہوئے جملوں کی تین اقسام بیان کرتا ہے:

> ۱۔ تجربی جملے: یعنی وہ جملے جو کسی واقعے یا تجربے کے متعلق ہوں اور جن کی تصدیق یا تردید حواس کے ذریعے کی جا سکتی ہے۔
>
> ۲۔ تجزیاتی جملے: یعنی وہ جملے جو منطق اور ریاضی سے تعلق رکھتے ہیں۔
>
> ۳۔ مابعد الطبیعیاتی جملے: یعنی وہ جملے جو نہ تجزیاتی ہوں اور نہ تجربی (۱۶۸)

وٹگن سٹائن کے نزدیک مابعدالطبیعیاتی جملے ہر قسم کی صداقت سے دور ہوتے ہیں۔ اس بنا پر وہ مابعدالطبیعیات کو یکسر مسترد کرتا ہے۔ روز اینتھال ''منطقی اثباتیت'' کا خلاصہ بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> منطقی اثباتیت کا خلاصہ یہ ہے کہ سب سے پہلے مابعد الطبیعیاتی نظریات کی تنسیخ کی جائے۔ اس مکتبۂ فکر کے اعتبار سے صرف سائنسی فلسفہ ہی ''منطقی تجزیات'' کو درست ثابت کر سکتا ہے اور سائنسی طور پر تصورات کو مجتمع کر کے سائنسی وحدت اور انسانی سائنسی علم کی اثبات کا فرض انجام دے سکتا ہے۔(۱۶۹)

۸۔ لسانیاتی فلسفہ (Linguistic Philosophy):

لسانی فلسفہ، تحلیلی فلسفہ کا ایک رجحان ہے جو لسانی تجزیے کے زور سے قدیم فلسفیانہ مسائل کا تہس نہس کر دیتا ہے۔ اس کی بنیاد اس نظریے پر استوار ہے کہ فلسفیانہ مسائل زبان کے غلط استعمال سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس فلسفے کا بانی وٹگن سٹائن ہے۔ اس فلسفہ کے حوالے سے قاضی جاوید لکھتے ہیں:

> صحیح معنوں میں لسانیاتی فلسفے کی ابتدا وٹگن سٹائن سے ہوئی۔ جس نے شروع میں منطقی اثباتیت کو مستحکم بنیادوں پر استوار کیا اور بعد میں خود ہی اس عمارت کو مسمار کر کے لسانیاتی فلسفے کے خدوخال واضح کیے۔(۱۷۰)

لسانیاتی فلسفے کے رجحان سے تعلق رکھنے والوں میں انگلینڈ کے جی۔ رائل، وزڈم اور جے۔ اسٹن کے علاوہ امریکہ کے میکس بلیک اور این پی میلکولم خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ تاہم اس فلسفے کا روحِ رواں وٹگن سٹائن ہے۔ اس کے نزدیک زبان کے بے شمار مقاصد ہیں اور ان مقاصد کی بنا پر زبان ایک لسانی کھیل ہے جس کو اس کے پس منظر اور قواعد کی روشنی میں دیکھنا چاہیے۔(۱۷۱) وہ مصنوعی یا منطقی زبان کی بجائے یہ موقف رکھتا ہے کہ ہماری عام زبان ہمارے تمام مسائل حل کر سکتی ہے۔

لسانیاتی فلسفہ کے علمبردار یہ بات تسلیم نہیں کرتے کہ فلسفہ جہانِ نقطۂ نظر ہے۔ ان کے خیال میں فلسفے کا کام ہے زبان کے غلط استعمال سے پیدا ہونے والے فعالیتوں کی وضاحت کرنا۔(۱۷۲) لسانیاتی نظریات کے فلاسفہ کو ہم دو گرپوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔

۱۔ کیمبرج گروپ　　　۲۔ اکسفرڈ گروپ

کیمبرج گروپ کا بانی وٹگن سٹائن کا شاگرد اے۔ جے وزڈم ہے۔ جو اپنے استاد کے نقش قدم پر چلتا رہا۔ اس حوالے سے قاضی جاوید لکھتے ہیں:

> کیمبرج سے تعلق رکھنے والے لسانیاتی تحلیلی فلسفی ہیں یہ کہتے ہیں کہ فلسفے کو ہماری زبان کی ''بیماریاں'' دور کرنے کا معالجاتی فریضہ سرانجام دینا چاہیے۔(۱۷۳)

اکسفرڈ گروپ کا بانی جے اسٹن ہے۔ جو عام لسانی فلسفہ کا نظریہ اختراع کرکے اپنا الگ مؤقف اختیار کر جاتا ہے۔ اس کے مطابق:

> فلسفیانہ مسائل قواعد یا Grammar کی وجہ سے پیدا ہوتے ہیں۔ اس لیے فلسفیانہ مسائل کے حل کے لیے گرامر کا مطالعہ ضروری ہے۔[۱۷۴]

لسانیاتی فلاسفہ کے خیال میں فلسفیانہ مسائل کو حل کرنے کے لیے اس زبان کے حقیقی استعمال کو واضح کرنا چاہیے، جو زیر بحث مسئلہ سے تعلق رکھتی ہے۔ مثال کے طور پر ذہن کے متعلق مسائل کو اس طرح حل کیا جاسکتا ہے کہ یہ تحقیق کی جائے کہ ذہنی فعالیتوں کے لیے الفاظ کو حقیقتاً کیسے استعمال کیا جاتا ہے۔[۱۷۵] لسانیاتی فلسفے کا اہم کارنامہ ہے کہ آئندہ بھی فلسفی اپنے مسائل کو حل کرتے وقت زبان کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کرسکیں گے۔[۱۷۶] تاہم مستقبل میں یہ دیکھنا ابھی بعید ہے کہ آیا وٹگن سٹائن کے تصورات تمام فلسفیانہ مسائل کو فلسفیانہ تحقیقات کی بنیاد پر محو کردیں گی یا پھر کوئی نیا لسانیاتی فلسفہ ظہور میں آجائے گا۔

۹۔ فلسفہ سائنس (Philosophy of Science):

فلسفۂ سائنس کی اصطلاح دو ایسے الفاظ پر مشتمل ہے، جن کی تعریف اور تصور میں اکثر اوقات ابہام پایا جاتا ہے۔ اس لیے اس شعبۂ علم کی تعریف و تحدید کرنے کی راہ میں کئی ایک مشکلات حائل ہیں۔ سائنس اور فلسفہ کے اپنے اپنے طریقۂ کار میں کافی اختلافات موجود ہیں۔ سائنس کا طریقۂ کار تجرباتی اور استقرائی ہوتا ہے جب کہ فلسفہ کسی جامع صداقت کی تحقیق اور جستجو میں تجربیت، عقلیت اور کبھی کبھی وجدانیت کے انداز کو بھی اپناتا ہے۔ نیز فلسفے کا منطقی انداز استخراجی و استقرائی ہوتا ہے۔ سائنس اشیا کی صفاتی کوائف کی چھان بین کرتی ہے جب کہ فلسفہ اشیا کے صفاتی پس منظر کی تحقیق میں قیاسی طریقۂ کار پر یقین کرتا ہے۔ فلسفۂ سائنس اصل میں سائنس کے مختلف شعبہ جات کے منہاجات و حاصلات کی وضاحت بلکہ یوں کہیے کہ ان کے مابین وحدت پیدا کرنے کی، فلاسفہ اور سائنس دانوں کی روز افزوں خواہش کا منظم اظہار ہے۔[۱۷۷] پروفیسر سی۔اے قادر کے نزدیک فلسفہ سائنس کے مطالعے کی بنیاد جن تین وہ اصولوں پر استوار ہے وہ یہ ہیں:

۱۔ سائنس کے طریقہ کار، اس کی علامتوں اور اسی کے نظام علامت کی منطقی ساخت کا باقاعدہ مطالعہ کرنا۔

۲۔ سائنس کے مفروضوں اور تعقلات کی وضاحت کرنا اور اس کی بنیادوں کی دریافت کرنا۔

۳۔ سائنس کی حدود متعین کرنا، ان کے باہمی رشتوں کو معلوم کرنا اور اس کائنات کے بارے

میں کوئی نظریہ قائم کرنا۔(۱۷۸)

فلسفۂ سائنس کا آغاز انیسویں صدی کے آخری دہائی میں ہوا۔ ڈارون(۱۸۰۹ء-۱۸۸۲ء) کے نظریہ ارتقا اور آئن سٹائن(۱۸۷۹ء-۱۹۵۵ء) کا نظریۂ اضافیت، فلسفۂ سائنس کی بنیادیں استوار کرلیتا ہے اور جب ایٹم اپنی آخری تحلیلی توانائی میں بدل جاتا ہے تو سائنس کا پورا نظام فکر تبدیل ہوجاتا ہے۔(۱۷۹)

فلاسفہ سائنس اور فلسفہ کے درمیان تعلق کے بارے میں کوئی متفقہ رائے نہیں رکھتے اور یہی حال سائنسدانوں کا بھی ہے۔ تاہم سائنس کے اوصاف وخصوصیات کے بارے میں سائنسدانوں اور فلاسفہ کے درمیان خاصہ اتفاق پایا جاتا ہے، یہ اتفاق اس امر پر ہے کہ نیچرل سائنس اس تعمیم کو کہتے ہیں جسے تجربہ اور مشاہدہ کے امتحان سے گزارا جاسکتا ہے اور یہی سائنس کا سب سے بڑا امتیازی وصف گردانا جاتا ہے کہ مشاہداتی اور تجرباتی حقائق سے اس کا اثبات ہوتا ہے۔ مابعد الطبیعیات اور علمیات کے معیار یا انحصار تفتیش وتحقیق پر ہے اور یہی خوبی نیچرل سائنس میں بھی پائی جاتی ہے۔ چنانچہ مذکورہ دونوں علوم نیچرل سائنسوں کے فلسفے سے علاحدگی کے باوجود فلسفے سے متعلق ہیں اور چوں کہ یہ سائنس کے ہر نظریے کا حصہ ہیں اس لیے سائنس اور فلسفے کے درمیان مشترکہ اساس کی نمائندگی کرتے ہیں۔ سائنس کا طریقہ کار استقرائی(Inductive)ہے۔ یہ واقعات کو منظّم کرکے اصولوں کو دریافت کرتا ہے۔ اس کے مقابلے میں فلسفے کا طریق کار استخراجی (Deductive)ہے، جس میں صرف تفصیلات سے مدد لی جاتی ہے۔(۱۸۰)علم سائنس میں تجربے کی اہمیت ہے۔ اس میں حقیقت کا مطالعہ و مشاہدہ اجزاء کی صورت میں کیا جاتا ہے جبکہ اس کے برعکس فلسفہ "synthesis" کو وقیع سمجھتا ہے اور حقیقت کے کلی ادراک کا کھوج لگاتا ہے۔فلسفۂ سائنس کے حوالے سے ول ڈیورانٹ لکھتے ہیں:

> "Science is the analytical description of parts, philosophy is the synthesis interpretation of the whole or the interpretaton of a part in a term of its place & value for the whole." (181)

(سائنس تجزیاتی تشریح کا نام ہے جب کہ فلسفہ توضیحات کا ایک ایسا مجموعہ ہے جو اجزا اور کلیات کی ساخت نیز دونوں کی تفہیم کا کام سرانجام دیتا ہے۔)

گویا سائنس اجزاء کی تحلیل سے تعلق رکھنے والا علم ہے جبکہ فلسفے کا کام کلیات کا امتزاجی جائزہ اور نتائج اخذ کرنا ہے۔ علمی موادContentsسائنس فراہم کرتی ہے اور فلسفہ اس کے لیے سانچے Categoriesمہیا کرتا ہے۔(۱۸۲)محقق کے نزدیک سائنس نے فلسفہ سے الگ پہچان حاصل کرنے کے باوجود خود کو بالکل اس سے الگ نہیں کیا کیونکہ آج بھی سائنس اپنی مہم جوئی کے آخری مقصد اور اس کے حصول کے لیے اختیار کردہ طریقِ کار

کے لحاظ سے فلسفیانہ نوعیت کی چیز ہے۔اس لحاظ سے سائنس کی تمام شاخوں کا فلسفے سے رشتہ برقرار ہے۔ بالخصوص اس دنیا کو سمجھنے کے لیے جب سائنس ایک جامع ڈھانچہ ترتیب دینے کی کوشش کرتی ہے۔

فلسفے کے مسائل:(Problems of Philosophy)

ا۔ ذہن وجسم (Mind & Body):

مسئلۂ ذہن وجسم فلسفے کا انتہائی پیچیدہ اور متنازعہ فیہ مسئلہ ہے۔ رابطہ ذہن وجسم کے متعلق اکثر نظریات یا تو وحدیتی ہیں یا پھر ثنویتی۔ بعض اوقات مادیت پسند ان دونوں کے فرق سے انکار کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں انسانی بدن کے عمومی، اعصابی اور عضوی طریق عمل اور ذہنی عمل میں کوئی خط امتیاز قائم کرنا ممکن نہیں۔ تاہم بعض اوقات وہ اس امتیاز کے قائل نظر آتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ذہنی طریق عمل ثانوی اور اخذ شدہ ہوتا ہے۔ جس کو ''مظہریت'' کا نام دیا جاتا ہے۔ ایک مکتبۂ فکر ایسا ہے جو شعور وآگاہی اور جسم میں کسی فرق کو نہیں مانتا۔ اس کے نزدیک یہ ایک واحد نامیاتی وجود اور اس کے طریق کار کے دو رخ ہیں۔ ذہن وجسم کے رشتے کی تقسیم سے درج ذیل نظریات وجود میں آتے ہیں:

ل نظریہ تعامل (Thery of Interactionism):

اس نظریے کا بانی ڈیکارٹ(۱۵۹۶ء-۱۶۵۰ء) ہے۔ اس کی رو سے ذہن اور جسم دو آزاد جوہر ہیں جو ایک دوسرے پر Pineal Gland کے ذریعے عمل کرتے ہیں۔(۱۸۳) یہ ایک لحاظ سے ثنویتی نظریہ ہے کہ ذہن جسم پر اثر کرتا ہے اور جسم ذہن پر۔ گویا جسم اور ذہن دو الگ الگ ہستیاں ہیں اور ایک دوسرے پر اثر انداز ہوتے ہیں۔(۱۸۴) بقول کنگھم: نظریہ تعامل کا بنیادی دعویٰ یہ ہے کہ ذہن اور جسم کے مابین موجود رشتہ ایک Causal Relation ہے۔ رینے ڈیکارٹ اپنی کتاب "Meditation" میں لکھتا ہے:

> میں کہتا ہوں کہ جسم اور ذہن میں بہت زیادہ فرق ہے۔ جسم چھوٹے چھوٹے ذرات میں تقسیم کیا جاسکتا ہے، مگر ذہن کو بالکل بھی تقسیم نہیں کیا جاسکتا۔ جسم کے کسی عضو کو جسم سے الگ کر سکتے ہیں۔ **مگر ذہن کے کسی بھی حصے یا رو مثلاً خواہش، محسوسات وغیرہ کو ذہن سے جدا نہیں کیا** جاسکتا۔ پورے کا پورا ذہن ایک اکائی ہے۔ ذہن اور جسم ایک دوسرے سے مختلف ہے۔(۱۸۵)

یہ نظریہ بہت زیادہ تنقید کی زد میں ہے اوراسپائی نوزا(۱۶۳۲ء-۱۶۷۷ء) جیسا عظیم فلسفی اس سے انکار کرتے ہوئے ذہن اور جسم کو حتمی جوہر قرار دیتا ہے۔

ب۔ نظریۂ موقعیت (Theory of Occasionalism):

اس نظریے کی رو سے جسم اور ذہن ایک دوسرے پر اثر انداز نہیں ہوتے اور نہ ایک دوسرے کے علت و معلول بنتے ہیں۔ کیونکہ بنیادی طور پر یہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔حقیقت یہ ہے کہ خدا ایک سلسلے کو (یعنی جسمانی کو ذہنی اور ذہنی کو جسمانی) سلسلے کے موافق بناتا ہے۔[۱۸۶] یعنی ذہن وجسم کے مابین تعامل خدا کی جانب سے واقع ہوتا ہے۔ جب کبھی جسم میں تغیرات رونما ہوتے ہیں، خدا ذہن میں اس کے مطابق تبدیلیاں پیدا کر دیتا ہے۔ اسی طرح جب ذہن میں تبدیلیاں رونما ہوتی ہیں تو وہ اس کے موافق تغیرات کو جسم میں جنم دیتا ہے اور تغیرات وہ مواقع ہیں جو خدا جسم یا ذہن میں اپنی Causal Power کے ذریعے پیدا کرتا ہے۔[۱۸۷]

ج۔ پیش ثابت ہم آہنگی نظریہ (Theory of Pre-Established Hormony):

اس نظریے کا مبلغ مشہور فلسفی لائبینز (۱۶۴۶ء-۱۷۱۶ء) ہے۔ اس کے مطابق ذہن وجسم کے درمیان تعلق روزِ تخلیق کائنات سے خدا کی طرف متعین شدہ ہے۔[۱۸۸] ذہن اور جسم میں ایک طرح سے مکمل ہم آہنگی ہے۔ لیکن اس ہم آہنگی کی وجہ یہ نہیں کہ ذہن اور جسم ایک دوسرے کے لیے علت اور معلول ہیں۔ یہ ہم آہنگی تو شروع سے قائم ہے۔ اس لیے جب کوئی جسمانی واردہ رو پذیر ہوتا ہے تو اس کے ساتھ جسمانی واردہ ظاہر ہوتا ہے اور جسمانی کے ساتھ ذہنی واردہ رونما ہوتا ہے۔ بالالفاظ دیگر یہ ذہن وجسم میں ایک قسم کی متوازیت ہے جو ازل سے قائم و دائم ہے۔[۱۸۹]

د۔ نظریۂ متوازیت (Theory of Parallelism):

اس نظریے کا سب سے بڑا ہم نوا سپائی نوزا (۱۶۳۲ء-۱۶۷۷ء) ہے۔ اس کی رو سے ذہن اور جسم بغیر کسی نقطے پر ملے یا کسی مقام پر ایک دوسرے پر اثر انداز ہوئے، باہم متوازی چلتے ہیں۔[۱۹۰] اس کی وضاحت ہم کچھ یوں کرسکتے ہیں کہ جسمانی اور ذہنی عوامل یا کوائف کا سلسلہ ایک دوسرے کے متوازی چلتا ہے۔ ہر ذہنی کیفیت کے لیے جسمانی اور جسمانی کیفیت کے لیے ذہنی کیفیت بغیر علت و معلول کے موجود ہے۔ مظہریت پسند مادی **نظریات کے زیر اثر یہ رائے دیتے ہیں کہ ذہن، جسم کا تابع مظہر ہے اور یہ ایک غیر مطائی** (Functional attendent) ہے جو دماغ کے عقبی حصے کی فعلیتوں پر اثر انداز ہوتا ہے۔

۲۔ صداقت و کذب:

ابتدائی زمانے میں علم فلسفہ کو صداقت کی تلاش کا علمی ذریعہ سمجھا جاتا رہا۔ لیکن آج تحلیلی فلسفہ کے زیر اثر صداقت و کذب کو قضایا تک محدود سمجھا جاتا ہے۔ جب کہ منطقی اثباتیت پسند اصول تصدیق پذیری سے قضایا کی

صداقت کو پرکھتے ہیں۔[۱۹۱] فلسفیانہ نقطہ نظر سے مسئلہ صداقت و کذب کے معیار کے حوالے سے درج ذیل تین نظریات موجود ہیں:

ا۔ صداقت کا نظریہ مطابقت (The Correspandence Theory of Truth):

اس نظریے کی بنیاد اس بیان پر استوار ہے کہ صداقت وہ ہے جو حقائق سے مطابقت رکھتے ہوئے اصل صورت حال کے موافق ہو۔ اس نظریے کی مزید وضاحت کرتے ہوئے پروفیسر سی۔ اے قادر لکھتے ہیں:

> اس نظریے کے مطابق قضایا اور حقائق میں ایک ایک (One-One) مطابقت ہوتی ہے۔ یعنی اگر قضیہ ہو، پھول خوبصورت ہیں، تو اس قضیہ سے عالم خارجی کا بطور اشیاء حصہ مطابقت ہوگی جسے منطق میں یک یک کہا جاتا ہے۔[۱۹۲]

ب۔ صداقت کا نظریہ التجام (The Coherence Theory of Truth) :

Bosanquet(۱۸۴۸ء-۱۹۲۳ء) اس نظریے کی وضاحت کچھ اس طرح کرتا ہے کہ کوئی قضیہ اس وقت صادق ہوسکتا ہے جب تک وہ اکمل طور پر خود منضبط ہو۔[۱۹۳] اس نظریے کا مطلب یہ ہے کہ صداقت کا معیار عدم تضاد یا استقامت بالذات ہے۔ اگر کسی علم کے قضایا میں تناقض نہیں پایا جاتا تو وہ علم صداقت کے معیار پر پورا اترے گا۔ پس صداقت کے لیے حقائق سے مطابقت ضروری نہیں بلکہ قضایا کے ایک دوسرے کے ساتھ موافقت یا عدم تضاد ضروری ہے۔[۱۹۴]

ج۔ صداقت کا نظریہ نتائجی(The Pregmatic Theory of Truth):

اس نظریے کی رو سے کسی بھی قضایہ کی صداقت اس کے عملی نتائج سے متعین ہوتی ہے۔[۱۹۵] یعنی کوئی بھی قضیہ اس وقت صادق ہوسکتا ہے جب وہ ہماری راہنمائی تسلی بخش طریقے سے کرے۔

۳۔ جبر و قدر (Freedom & Necessity):

جبر و قدر کا مسئلہ، فلسفے کے اہم مسائل میں سے ایک ہے۔ مختلف فلاسفہ اور مفکرین اس کے بارے میں مختلف نظریات رکھتے ہیں۔ اس مسئلہ کی بنیادی نوعیت یہ ہے کہ انسان اپنے ارادے اور فعل میں کسی حد تک آزاد اور خود مختار ہے یا وہ بالکل مجبور ہے اور اسے اپنے فعل پر کوئی اختیار حاصل نہیں۔ فلسفہ جبر و قدر کی وضاحت کرتے ہوئے علی عباس جلالپوری لکھتے ہیں:

یہ فلسفے کا ایک نزاعی مسئلہ ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور ہے یا مختار۔ ارسطو، لائب نز اور برگساں انسان کو مختار مانتے ہیں۔ جبکہ ایپک ٹیٹس، شنکراچاریہ، ابن عربی اور شوپن ہار اسے مجبور محض سمجھتے ہیں۔ جدید نفسیات میں فرائڈ جبرِ مطلق کا قائل ہے جبکہ ایڈلر قدر و اختیار کا حامی ہے۔[۱۹۶]

مسئلہ جبر و قدر کا تعلق تقدیر سے ہے اور فلسفیانہ نقطہ نظر سے کائنات کی ہر شے تقدیر کے شکنجے میں جکڑی ہوئی ہے اور یہ تقدیر صبح ازل سے متعین شدہ ہے۔ پرانی ارسطویات کا عقیدہ مشہور ہے کہ نہ صرف انسان بلکہ دیوتا بھی تقدیر کے پابند ہیں۔ اس تصور کے تحت انسان تقدیر کے ہاتھوں کھلونا بن جاتا ہے اور وہ تقدیر کو بدل نہیں سکتا۔[۱۹۷] مذہب تقدیر کے معاملے میں انسان کو آزاد اور مجبور دونوں صورتوں کا حامل سمجھتا ہے۔ تقدیر سے ایک طرف تو انسان راضی بہ رضا بن جاتا ہے جب کہ دوسری طرف حد درجہ متعصب کیوں کہ وہ سمجھتا ہے کہ کامیابی یا ناکامی اللہ کے ہاتھ میں ہے اور جو کچھ ہوتا ہے وہ ہر صورت میں ہو کر رہے گا۔ اخلاقیات کی رو سے جبر و قدر کے ضمن میں درج ذیل دو قسم کے نظریات پائے جاتے ہیں:

اول: کائنات کی ہر حرکت جس میں انسانوں کے اعمال بھی شامل ہیں، ازل سے متعین ہو چکے ہیں اور ان میں رد و بدل کی گنجائش نہیں۔ دوم: کائنات کی ہر شے جس میں انسان بھی شامل ہیں، سلسلہ علت و معلول میں بندھی ہوئی ہے۔ یہ سلسلہ کہیں نہیں ٹوٹتا اور اس میں کوئی استثنا نہیں۔[۱۹۸]

نظریاتی بنیاد پر فلسفہ جبر و قدر کے حوالے سے دو گروہ موجود ہیں۔

۱۔ جبریہ (Predestinarian) ۲۔ قدریہ (Liberfarian)

۱۔ جبریہ (Predestinarian):

اس گروہ کا نظریہ ہے کہ قدرت کے مظاہر ذہنی اور انسانی افعال سب ازل سے متعین شدہ ہیں۔ لہٰذا انسان اپنے اعمال و افعال میں آزاد نہیں بلکہ مجبور محض ہے۔

۲۔ قدریہ (Liberfarian):

اس گروہ کا نقطہ نظر یہ ہے کہ انسان اپنے افعال پر اختیار و ارادہ رکھتا ہے۔ کیوں کہ اگر انسان آزاد نہ ہو تو پھر اس کو ذمہ دار کیسے ٹھہرایا جائے گا۔ نیز پھر سزا و جزا اور جنت و دوزخ کا تصور محض خیال سمجھا جائے گا۔

درج بالا دو گروہوں کے علاوہ ایک اور گروہ بھی ہے جو بزعم خویش درمیانی پوزیشن اختیار کرتا ہے۔ اس

گروہ سے تعلق رکھنے والے اشاعرہ یہ موقف اختیار کرتے ہیں کہ گو اللہ کا علم ازلی ہے اور ہر شے کو محیط ہے، تاہم یہ انسان کے ارادی افعال کو صرف بیان کرتا ہے، متعین نہیں کرتا، لہٰذا انسان جو بھی کرتے ہیں، اس میں وہ آزاد ہیں۔ (۱۹۹)

مسئلہ جبر و قدر کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ آیا انسان اپنے افعال سرانجام دینے میں خودمختار ہیں یا مجبور محض اس بابت ڈاکٹر عبدالحفیظ فاضلی نہایت جامع انداز میں تجزیہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> انسانی افعال دو قسم کے ہوتے ہیں: ایک وہ جو انسان کے ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں، دوسرے جو وہ سرانجام دیتا ہے۔ جو انسان کے ساتھ وقوع پذیر ہوتے ہیں، ان کے بارے میں یہ یقین رکھنا کہ وہ اللہ کی مشیت کے تابع ہیں ایمان کا حصہ ہے۔ جبکہ وہ افعال جو انسان سرانجام دیتا ہے، اس کی نیت میں وہ آزاد ہوتا ہے، خدا کی دی گئی توفیق کے استعمال کا رخ اختیار کرنے میں وہ آزاد ہے۔ نتیجہ اللہ کی قدرت کے تابع ہوتا ہے اور اسی کا نام مشیت ہے۔۔۔ قضا و قدر کا کوئی تعلق انسان کی آزادی ارادہ سے نہیں، نہ یہ اس کی آزادئ ارادہ کو متاثر کرتے ہیں۔ ان کا تعلق اللہ کی مشیت سے ہے اور اس کی مشیت اس کے علم سے ہوتی ہے۔ (۲۰۰)

۴۔ خیر و شر (Good & Evil):

فلسفۂ خیر و شر کا مسئلہ انتہائی متنازعہ ہے۔ مختلف فلاسفہ کے ہاں اس کے متعلق نہ کوئی اتفاق رائے پایا جاتا ہے اور نہ اس مسئلے کا قطعی حل۔ اس بارے میں غلام احمد پرویز لکھتے ہیں:

> دنیائے فکر کا سب سے اہم مسئلہ خیر و شر (Good & Evil) کا مسئلہ ہے۔ یہ وہ مسئلہ ہے جسے انسانی فکر آج تک حل نہ کرسکا۔ خیر کسے کہتے ہیں اور شر کیا ہے؟ جب سے انسان نے سوچنا شروع کیا اس سوال نے اسے طلسم پیچ و تاب بنائے رکھا ہے۔ (۲۰۱)

خیر وہ ہے جو کسی معاشرے کے اخلاقی قوانین کے مطابق ہو اور قابل نقل ہو اور اس کے برعکس چیز برائی ہے۔ (۲۰۲) **خیر اس عمل یا بات کو کہا جاتا ہے جس سے اچھائی، فائدہ یا بھلائی کا پہلو نکلتا ہے جبکہ شر اس کی ضد ہے** اور ہر وہ عمل یا بات شر ہے جس سے کسی کی برائی، نقصان کا اظہار ہو۔ خیر انسان کو قدرت کی طرف سے عطا کی جاتی ہے اور شر کو انسان خود پیدا کرتا ہے۔ (۲۰۳) مختلف فلاسفہ کے نزدیک خیر و شر کی تعریف کچھ یوں ہے:

i سقراط: (۴۶۹ ق م-۳۹۹ ق م) کے نزدیک:

> علم خیر ہے اور جہالت شر (۲۰۴)

ii دیمقراطیس: (۴۶۰ ق م-۳۷۰ ق م) کے نزدیک:

خیر وہ ہے جو اعتدالِ ذہنی، خوف سے آزادی اور طمانیت سے حاصل ہوتی ہے۔(۲۰۵)

iii اریسٹوفس: (۴۲۵ ق م-۳۴۰ ق م) کے نزدیک:

مسرت اعلیٰ ترین اچھائی ہے اور دکھ بہت پست ترین اچھائی۔(۲۰۶)

iv فلاطینوس: (۲۰۴ ق م-۲۷۰ ق م) کے نزدیک:

خدائے بزرگ و برتر اعلیٰ خیر ہے(۲۰۷)

v سپائی نوزا (۱۶۳۲ء-۱۶۷۷ء) کے نزدیک:

عقل کے لیے معاون ثابت ہونے والی چیز اچھی ہے۔ اور اس کو نقصان پہنچانے والی بری۔ قوی ہونا نیکی ہے اور کمزور ہونا بدی؛(۲۰۸)

اقدار کی بنیاد پر خیر و شر کے حوالے سے فلسفہ میں درج ذیل تین نظریات پائے جاتے ہیں:

ا۔ خیر و شر کا معروضی نظریہ:

اس نظریے کے مطابق: اقدار (خیر و شر) شے مدرکہ میں موجود ہوتی ہیں۔ یہ قدر منفی بھی ہوسکتی ہے اور مثبت بھی۔ امن، رواداری، حصول علم، زندگی، طاقت، عدل و انصاف، محبت آزادی، قانون، صحت، مساوات کا تعلق مثبت اقدار سے ہے۔ ان کی حیثیت خیر کی ہے ان اشیا، تصورات یا صفات کا زمانے یا خطے سے تعلق ہیں۔(۲۰۹)

ب۔ خیر و شر کا موضوعی نظریہ:

اس نظریہ کے مطابق تمام اقدار خواہ وہ خیر ہوں یا شر موضوعی ہیں کیونکہ اقدار افراد کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہیں۔ اس نظریے کی رو سے حق و صداقت کے لیے قربانی پیش کر دینا خیر نہیں بلکہ خیر تو شاہد کے ذہن میں موجود ہے جسے وہ قربانی کے عمل میں منعکس کر دیتا ہے۔(۲۱۰)

ج۔ خیر و شر کا نظریہ مطلقیت:

اس نظریے کے مطابق کچھ اشیا ٹھیک ہیں اور کچھ غلط۔ کچھ خیر ہیں اور کچھ شر۔ کچھ حسین ہیں اور کچھ قبیح۔ کچھ باتوں کا تعلق صداقت سے ہے اور کچھ کا کذب کے ساتھ۔ نیز اس کے برعکس اضافیت کی رو سے اقدار کا انحصار تجربات، عمل اور ردعمل پر ہے۔ اقدار اور خیر و شر کے تصورات تبدیل ہوتے رہتے ہیں۔(۲۱۱) فلسفہ خیر و شر کی

نظریاتی مباحث کے حوالے سے قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں:

> خیر کے بارے میں عام طور پر دو مختلف نظریات ہیں جنہیں قنوطیت (Pessimism) اور رجائیت (Optimism) کہا جاتا ہے۔قنوطیت پرستوں کے نزدیک دینا لازمی طور پر شر ہے۔ جبکہ رجائیت پسند دنیا کی تمام بہترین اشیا کو قابل لحاظ گردانتے ہیں اور شر کے وجود کو نظر انداز کر جاتے ہیں۔ [۲۱۲]

اخلاقیات کے مکتبہ فکر کے حامی فلاسفہ خیر عظمی (وہ خیر جو اعلیٰ ترین اور چھوٹے فیور پر حاوی ہو) کے حامی ہیں۔ ان کے خیال میں برائی یا شر ایک التماس ہے۔ اگر اس کو کائناتی نقطہ نظر سے لیا جائے تو پھر برائی یا شر میں بھی نیکی کا پہلو نکل آتا ہے۔ مارکسیوں کے نزدیک خیر و شر کا منشا معاشی مظاہرت اور انسانی کردار کا اخلاقی محاسبہ پیش کرتا ہے۔ خیر تو وہ ہے جسے معاشرہ اخلاقی سمجھتا ہے اور قابل تقلید گردانتا ہے شر اس کے الٹ ہے۔ بورژوا اخلاقیات میں نیک و بد کو ابدی ، غیر متغیر اور مادی حالات سے بالا سمجھا جاتا ہے۔[۲۱۳] اس کے برعکس حقیقت پسندوں کا خیال ہے کہ خیر کا انحصار انسانوں پر نہیں لہٰذا خیر نام ہے:

۱۔ جو لائق خواہش ہو۔

۲۔ افعال کا مقصد بننے کی صلاحیت رکھتی ہو۔

۳۔ جس کو خواہش کی جانی چاہیے۔

۴۔ جسے موجود ہونا چاہیے۔[۲۱۴]

فلسفۂ خیر و شر کے متعلق بعض فلاسفہ کا خیال ہے کہ خیر و شر جیسی کوئی شے موجود نہیں۔ دراصل یہ ''موافق کیفیت'' کا دوسرا نام ہے۔ اس حوالے سے امورنجن مہاپتر لکھتے ہیں:

> بجلی جب روشنی دیتی ، مدد کرتی اور تکلیف دور کرتی ہے تو یہ اچھی ہے ۔لیکن جب کسی انسان کو کرنٹ سے بری طرح جلا ڈالتی ہے تو بری بن جاتی ہے۔ لہٰذا بجلی اچھی ہے اور نہ بری، لیکن اس کے اثرات کو پیدا ہونے والے نتائج کے اعتبار سے اچھا یا برا کہا جاتا ہے۔[۲۱۵]

۵۔ زمان و مکان (Time & Space):

فلسفۂ زمان و مکان کی اصلیت و ماہیت کو پرکھنا اور حتمی نتائج اخذ کرنا ایک ادق کام ہے۔ عام طور پر مکان کو ایک وسیع و عریض ظرف سمجھا جاتا ہے جس میں ساری مادی دنیا موجود ہے اور ایسا ہی تصور زمان کے متعلق

بھی ہے۔ ماہیت زمان ومکان کے بارے میں بڑے بڑے سوالات یہ ہیں:

۱۔ کیا زمان و مکان اشیا و واقعات سے ماورار وجود رکھتے ہیں؟

۲۔ کیا زمان و مکان صرف ہماری ذہنی پیداوار ہیں؟

۳۔ کیا زمان ومکان دو الگ الگ حقیقتیں ہیں؟

۴۔ کیا زمان و مکان اضافی ہیں؟

۵۔ کیا زمان و مکان ایک ہی شے کے دومختلف نام ہیں۔

زمان و مکان کی بحث اصل میں فلسفہ اور سائنس دونوں علوم کومحیط ہے۔ انسان صرف ایک ایسے مکان کا تصور کرسکتا ہے جس کو مادی اشیا گھیرے ہوئی ہیں۔(۲۱۶)اس لیے مکان و زمان کو مکانی و زمانی خصوصیات کے ساتھ سمجھنا چاہیے۔ ڈاکٹر وحید عشرت زمان و مکان کو دو اضافی حدود خیال کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

> زمان و مکان دو اضافی حدود ہیں، جو انسانی فکر و ذہن نے ذات مطلق کی حقیقت کی تفہیم و ابلاغ کے لیے وضع کر رکھی ہیں۔ ذات مطلق کا اظہار جن حدود میں اولین طور پر ہوا ہے وہ یہی حدود زمان و مکان ہیں۔اولین طور پر ذات مطلق کی حقیقت کی تفہیم کے لیے جو آلہ متحقق ہوا وہ حدود زمان و مکان ہیں۔(۲۱۷)

زمان ومکان کو انسانی ذہنی رویہ قرار دیتے ہوئے ڈاکٹر وحید عشرت بحوالہ ماہر طبیعات فرٹ جان کیسیرا لکھتے ہیں:

> زمان و مکان کی تقسیم صرف ہمارا ذہنی رویہ ہے، زمان و مکان کے ناپنے کے سارے پیمانے محض اضافی ہیں، زمان و مکان دو الگ الگ حقیقتیں نہیں ہیں، یہ دونوں ایک ہیں، اور ناقابل تقسیم ہیں۔ اس کے اندر وقت اور ظرف کا تعین صرف ہمارے مشاہدے پر مبنی ہے۔(۲۱۸)

فلسفے کی دنیا میں زمان و مکان کے پیچیدہ مباحث کا آغاز ارسطوی نظام فکر سے ہوتا ہے۔ ارسطو کے مطابق : فطرت پانچ اشیا کی صورت میں وقوع پذیر ہے۔ یعنی (۱) مادہ (۲) ہئیت (۳) مکان (۴) حرکت (۵) زمان۔(۲۱۹) مکان یا زمان کیا ہے؟ اس کا سیدھا سادہ جواب ارسطوی فکر کے مطابق یہ ہے کہ مکان عالم میں موجود ہے اور زمان اس کو محیط ہے۔مکتبۂ فیثا غورثی اور نو فلاطون فلاسفہ زمان مدّرکہ اور زمان تجرید کے درمیان خط امتیاز کھینچنے کی کوشش کرتے ہوئے زمان کو مکان اور حرکت کے ساتھ منسلک کرکے اس کی ماہیت کو سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔(۲۲۰) اٹھارویں اور انیسویں صدی کی طبیعات میں نیوٹن کے اتباع میں یہ نظریہ سامنے آتا ہے کہ زمان ومکان

معروضی اور ایک دوسرے سے جدا ہیں، نیز مادے اور حرکت سے آزادقائم بذات ہیں۔ ڈیموکرٹیس (۴۶۰ ق م-۳۷۰ ق م) کے زمانہ سے بیسویں صدی تک تمام سائنس دان مکان کو خلائے مطلق تصور کرتے رہے، جو بےتغیر ہے اور زمان ہمیشہ یکساں رفتار سے رواں رہتا ہے۔[۲۲۱] لیکن بیسویں صدی کی ابتدا میں آئن سٹائن (۱۸۷۹ء-۱۹۵۵ء) کے نظریات دنیائے سائنس میں ایک انقلاب برپا کر دیتے ہیں۔ آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت سے یہ ایک اہم نتیجہ نکلتا ہے کہ زمان و مکان مادے سے آزاد قائم بالذات نہیں ہیں۔ زمان کا بہاؤ اور اجسام کی وسعت کا انحصار اس رفتار پر ہے جس رفتار سے یہ اجسام حرکت کرتے ہیں آئن سٹائن کے نزدیک مکان اگرچہ حقیقی وجود رکھتا ہے لیکن وہ شاہد کے لیے اضافی ہے اسی طرح حرکت اور سکون کا وجود بھی اضافی ہے۔[۲۲۲] سائنس میں زمان و مکان کے جائزے سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ زمان، مکان سے الگ کسی اہمیت کا حامل نہیں اور ہمیں زمان کا احساس اپنی Conciousness کے باعث ہوتا ہے۔ نیز زمان کی طرح مکان بھی محدود نہیں۔[۲۲۳] بہ الفاظ دیگر زمان اپنے مختلف مفاہیم میں مکان سے الگ کسی اہمیت کا حامل نہیں ہے۔

یہ بالکل ایک اٹل حقیقت ہے کہ فلسفے کا بڑا مقصد صداقت کی تلاش اور دریافت ہے۔ اس کے بنیادی مباحث کا دائرۂ کار خدا، کائنات، فطرت اور انسان کو محیط ہے۔ گو یا الٰہیات، طبعیات اور انسانیات کی ماہیت دریافت کرنا اس کا اوّلین ہدف ہے۔ اس علم کا خاص موضوع اساسِ علم اور وجود کی ماہیت کی تحقیق ہے۔ یہ جزئیات کی بجائے کلیات کا مطالعہ و تجزیہ کرتا ہے۔ فلسفہ اگرچہ انسانی ذہن میں ابھرنے والے ہر سوال کا حتمی جواب نہیں دیتا لیکن ان سوالات کے جوابات کے امکانات کو وسعت دے کر انسان کو فکری منہاج سے مالا مال ضرور کرتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ سید عبدالرحیم ،فلسفہ کیا ہے ؟،مشمولہ :فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص ۲۶۔

۲۔ قومی انگریزی اردو لغت (اسلام آباد : مقتدرہ قومی زبان،۲۰۰۲ء)،ص ۱۴۶۰۔

۳۔ اردو لغت (تاریخی اُصول پر)، جلد:۱۴(کراچی : اردولغت بورڈ ،۱۹۹۲ء)،ص ۱۱۔

۴۔ مولوی سید احمد، فرہنگ آصفیہ،جلد :۲(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز،۲۰۰۲ء)،ص ۳۵۱۔

۵۔ محمد عبداللہ خویشگی ، فرہنگ عامرہ(اسلام آباد : مقتدرہ قومی زبان ، ۱۹۸۹ء) ،ص ۴۶۰۔

۶۔ مولوی نور الحسن نیر، نور اللغات، جلد: ۳(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۹ء)،ص ۳۶۰۔

۷۔ شان الحق حقی، اوکسفرڈ انگلش اردو ڈکشنری (کراچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس ، ۲۰۰۶ء) ، ص ۱۲۳۲۔

۸۔ عصام نورالدین، معجم نور الدین الوسیط(بیروت: دارالکتب العلمیہ ، ۲۰۰۵ء) ،ص ۹۰۷۔

۹۔ المنجد الوسیط،(بیروت، لبنان : دارالمشر ق،۲۰۰۳ء) ،ص ۸۲۵۔

۱۰۔ عبدالنعیم محمد حسین ،قاموس الفارسیہ،(لبنان،بیروت: دار الکتاب،۱۹۸۲ء)،ص ۵۰۳۔

۱۱۔ پول ایڈورڈ (Paul Edward)، ***The Encyclopedia of Philsophy***، جلد :۵،۶(نیو یارک :میک ملن پبلشنگ ۱۹۷۲ء)،ص ۲۱۶۔

۱۲۔ رمیش چوپڑا(Ramish Chopra)، **Encyclopaedic Dictionary of Religion**، جلد: ۲(دہلی: عشا بکس،۲۰۰۵ء)،ص ۵۸۸۔

۱۳۔ ولیم ڈی۔ایچ۔ہوزلی، ***Dictionary***، (نیو یارک :میک ملن پبلشنگ ۱۹۸۷ء)،ص ۷۵۶۔

۱۴۔ جوزف کرسٹوفر(Jospeh christopher)، ***Encyclopaedic Dcitionary of Philosphy***، جلد: ۲ (انڈیا، نیو دہلی: انمول پبلی کیشنز،۲۰۰۶ء)،ص ۳۷۲۔

۱۵۔ ڈی۔ اے۔ گرلنگ، ***New Age Encyclopedia***، جلد: ۲۲ (لندن/سڈنی:بائی بکس،۱۹۸۳ء)،ص ۲۲۷۔

۱٦۔ *The New International Websiter's Comprehensive Dictionary of English Language*، جلد:۲ (چائنہ: ٹرائڈنڈ ریفرنس پبلشنگ، ۲۰۰٦ء)، ص ۹۴۹۔

۱۷۔ جودی پئیر سل/ بل ٹرمبل(Judy Pearsall/ Bill Trumble)، *Oxford English, Reference Dictionary*،(نیو یارک: اکسفرڈ یونیورسٹی پریس،۲۰۰۳ء)،ص۱۰۹۱۔

۱۸۔ فل ہوبل(Dr. Phil Hobil)، *Ilmi Comprehensive Dictionary of Education*،(لاہور: علمی کتب خانہ، ۲۰۰٦ء)،ص ۴۷۹۔

۱۹۔ ابوالاعجاز حفیظ صدیقی، کشاف تنقیدی اصطلاحات،(اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان،۱۹۸۵ء)، ص۱۳٦۔

۲۰۔ پروفیسر سی،اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)، ص۳۳۴۔

۲۱۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفہ کی تعریف، مشمولہ: فلسفہ کیا ہے؟ ، مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)، ص۲۴۱، ۲۴۲، ۲۴۳۔

۲۲۔ ابصار احمد، فلسفہ کیا ہے ؟، مشمولہ: فلسفۂ جدید کے خدو خال، مرتبہ: پروفیسر خواجہ غلام صادق(لاہور: شعبۂ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۸ء)، ص ۱۷۔

۲۳۔ علی عباس جلالپوری، خرد نامۂ جلالپوری، (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء)، ص ۲۰۱۔

۲۴۔ یحییٰ امجد، فلسفہ کیا ہے ؟، مشمولہ: فلسفہ کیا ہے ؟، مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)، ص۳۳۷۔

۲۵۔ وحید عشرت (مرتب)، فلسفہ کیا ہے ؟ (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)، ص۱۹۳، ۱۹۵۔

۲٦۔ آس والڈ کلپے، فلسفہ کیا ہے ؟، مترجمہ: مرزا ہادی رسوا(لاہور: سٹی بک پوائنٹ، ۲۰۱۴ء)، ص۱۱، ۱۲، ۱۳۔

۲۷۔ ڈی۔ ایس رابنسن، مقدمۂ فلسفۂ حاضرہ، مترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین، کراچی: نفیس اکیڈمی، ۱۹۷۸ء، ص۳۔

۲۸۔ مولانا محمد حنیف، فلسفہ اور اس کے محتویات، مشمولہ: فلسفہ کیا ہے ؟، مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)، ص۴۵۳۔

۲۹۔ وحید عشرت (مرتب)،فلسفہ کیا ہے؟ (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص ۱۹۲۔

۳۰۔ علی عباس جلالپوری ،روایاتِ فلسفہ، (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء)،ص ۱۱۔

۳۱۔ اکبر لغاری،فلسفے کی مختصر تاریخ (فیصل آباد: مثال پبلشرز، ۲۰۱۳ء)،ص ۴۰۔

۳۲۔ سید عطاء الرحیم،فلسفہ کیا ہے؟،مشمولہ فلسفہ کیا ہے؟ مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت،لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء،ص ۴۷۔

۳۳۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل (اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۱۲ء)،ص ۳۴۔

۳۴۔ عطیہ سید، فلسفیانہ مطالعات (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۵ء)،ص ۱۶۶۔

۳۵۔ پروفیسر سی۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۲۸۷۔

۳۶۔ جوزف کرسٹوفر(Joseph Christopher)، ***Encyclopaedic Dcitionary of Philosphy***،جلد: ۲ (انڈیا، نیو دہلی: انمول پبلی کیشنز،۲۰۰۶ء)،ص ۳۳۶۔

۳۷۔ سید عطاالرحیم ،فلسفہ کیا ہے؟،مشمولہ :فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص ۴۷، ۴۸۔

۳۸۔ نعیم احمد، تعارف،مشمولہ: فلسفہ کے مسائل از برٹرینڈ رسل(لاہور: گورا پبلشرز ۱۹۹۵ء)،ص ۹۔

۳۹۔ پروفیسر سی۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۱۳۰۔

۴۰۔ جوزف کرسٹوفر(Joseph Christoper)، ***Encyclopaedic Dcitionary of Philosphy***،جلد: ۲ (انڈیا، نیو دہلی: انمول پبلی کیشنز،۲۰۰۶ء)،ص ۳۶۲۔

۴۱۔ پروفیسر سی۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۱۳۰۔

۴۲۔ پول ایڈورڈز(Paul Edward)، ***The Encyclopedia of Philsophy***، جلد:۱،۲(نیو یارک :میک ملن پبلشنگ ۱۹۷۲ء)،ص ۲۳۷۔

۴۳۔ اکبر لغاری،فلسفے کی مختصر تاریخ (فیصل آباد: مثال پبلشرز، ۲۰۱۳ء)،ص ۶۲۔

۴۴۔ ایضاً ،ص ۶۶۔

۴۵۔ حمید اللہ ہاشمی، اسلام اور فلسفہ(لاہور: مکتبۂ دانیال، سن ندارد)،ص ۲۹۔

۴۶۔ سید عطا الرحیم ،فلسفہ کیا ہے ؟،مشمولہ :فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص ۴۸۔

۴۷۔ نعیم احمد، تعارف،مشمولہ: فلسفہ کے مسائل از برٹرینڈ رسل(لاہور: گورا پبلشرز ۱۹۹۵ء)،ص۹۔

۴۸۔ آس والڈ کلپے، فلسفہ کیا ہے ؟، مترجمہ: مرزا ہادی رسوا(لاہور:سٹی بک پوائنٹ،۲۰۱۴ء)،ص۳۵۔

۴۹۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل (اسلام آباد:نیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۱۲ء)،ص۳۷۔

۵۰۔ جوزف کرسٹوفر(Joseph Christoper)، ***Encyclopaedic Dcitionary of Philosphy***،جلد:۲ (انڈیا، نیو دہلی: انمول پبلی کیشنز،۲۰۰۶ء)،ص۱۷۶۔

۵۱۔ پروفیسر سی۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص۱۷۱۔

۵۲۔ پاولسن، مقدمہ و مسائلِ فلسفہ،مترجمہ: احسان احمد(کراچی: سٹی بک پوائنٹ،۲۰۰۴ء)،ص۲۸۹۔

۵۳۔ سید عطاءلرحیم ،فلسفہ کیا ہے ؟،مشمولہ :فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص ۴۸۔

۵۴۔ پروفیسر سی۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص۲۶۱۔

۵۵۔ آس والڈ کلپے، فلسفہ کیا ہے ؟، مترجمہ: مرزا ہادی رسوا(لاہور:سٹی بک پوائنٹ،۲۰۱۴ء)،ص۴۶، ۴۷۔

۵۶۔ پروفیسر سی۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص۲۶۱۔

۵۷۔ جوزف کرسٹوفر(Joseph Christoper)، ***Encyclopaedic Dcitionary of Philosphy***،جلد:۲ (انڈیا، نیو دہلی: انمول پبلی کیشنز،۲۰۰۶ء)،ص۳۱۶۔

۵۸۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل (اسلام آباد:نیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۱۲ء)،ص۵۴۔

۵۹۔ اکبر لغاری،فلسفے کی مختصر تاریخ(فیصل آباد: مثال پبلشرز،۲۰۱۳ء)،ص۱۸۵۔

۶۰۔ سید عطا الرحیم ،فلسفہ کیا ہے؟،مشمولہ :فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص ۴۸۔

۶۱۔ اکبر لغاری،فلسفے کی تاریخ(فیصل آباد: مثال پبلشرز،۲۰۱۳ء)،ص۳۲۔

۶۲۔ جوزف کرسٹوفر(Joseph Christoper)، ***Encyclopaedic Dcitionary of***

Philosphy،جلد:۱ (انڈیا، نیو دہلی: انمول پبلی کیشنز،۲۰۰۶ء)،ص۱۷۹۔

۶۳۔ پروفیسر ی۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص۱۷۴۔

۶۴۔ علی عباس جلالپوری ،خرد نامۂ جلالپوری، (لاہور:تخلیقات،۲۰۱۰ء)،ص ۲۵۔

۶۵۔ ولیم للّی، تعارف اخلاقیات،مترجمہ: سید احمد سعید(کراچی: جامعۂ کراچی،۱۹۸۴ء)،ص۲۔

۶۶۔ اکبرلغاری،فلسفے کی مختصر تاریخ(فیصل آباد: مثال پبلشرز،۲۰۱۳ء)،ص۱۲۴۔

۶۷۔ عمر فاروق، اصطلاحاتِ نقد و ادب(دہلی: بھارت آفیسٹ،۲۰۰۴ء)،ص ۱۰۵۔

۶۸۔ سید عطاالرحیم ،فلسفہ کیا ہے ؟،مشمولہ :فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص۴۸۔

۶۹۔ جوزف کرسٹوفر(Joseph Christoper)، **Encyclopaedic Dcitionary of Philosphy**،جلد:۱ (انڈیا، نیو دہلی: انمول پبلی کیشنز،۲۰۰۶ء)،ص۹۔

۷۰۔ پروفیسر ی۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص۹۔

۷۱۔ علی عباس جلالپوری ،خرد نامۂ جلالپوری، (لاہور:تخلیقات،۲۰۱۰ء)،ص ۱۱۸۔

۷۲۔ نصیر احمد ناصر، تاریخِ جمالیات، جلد :۱(لاہور: فیروز سنز، ۱۹۹۰ء)،ص ۲۰۔

۷۳۔ ایضاً،ص۲۲،۲۳۔

۷۴۔ عمر فاروق، اصطلاحاتِ نقد و ادب(دہلی: بھارت آفیسٹ،۲۰۰۴ء)،ص۳۳۲۔

۷۵۔ قومی انگریزی اردو لغت (اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان،۲۰۰۲ء)،ص۱۲۰۴۔

۷۶۔ سید عطاالرحیم ،فلسفہ کیا ہے ؟،مشمولہ :فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص۵۰۔

۷۷۔ جوزف کرسٹوفر(Joseph Christoper)، **Encyclopaedic Dcitionary of Philosphy**،جلد:۲ (انڈیا، نیو دہلی: انمول پبلی کیشنز،۲۰۰۶ء)،ص۳۳۲۔

۷۸۔ ریپوپارٹ، پرائم آف فلاسفی، مترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین(حیدر آباد: شعبۂ تالیف وترجمہ، جامعۂ عثمانیہ ۱۹۲۸ء)،ص۸۳۔

۷۹۔ روز ینتھال، لغات سماجی علوم و فلسفہ، مترجمہ: ڈاکٹر خیال امروہی (لاہور: یو پبلشرز، ۲۰۰۸ء)، ص ۲۱۸۔

۸۰۔ سی، اے قادر، پروفیسر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ، لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء، ص ۲۷۷، ۲۷۸۔

۸۱۔ علی عباس جلالپوری، روایاتِ فلسفہ، (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء)، ص ۱۰۔

۸۲۔ ایضاً، ص ۲۱، ۲۲۔

۸۳۔ اردو سائنس انسائکلوپیڈیا، جلد: ۷ (لاہور: اردو سائنس بورڈ، ۲۰۱۰ء)، ص ۱۲۳۲۔

۸۴۔ ابوالاعجاز حفیظ صدیقی، کشاف تنقیدی اصطلاحات (اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۸۵ء)، ص ۱۶۲۔

۸۵۔ سید عطالرحیم، فلسفہ کیا ہے؟، مشمولہ: فلسفہ کیا ہے، مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)، ص ۵۰، ۵۱۔

۸۶۔ عمر فاروق، اصطلاحاتِ نقد و ادب (دہلی: بھارت آفیسٹ، ۲۰۰۴ء)، ص ۱۹۸۔

۸۷۔ ولیم ارنسٹ ہاکنگ، انواعِ فلسفہ، مترجمہ: ظفر حسین (علی گڑھ: انجمن ترقی اردو ہند، ۱۹۵۲ء)، ص ۲۱۱۔

۸۸۔ سید عطالرحیم، فلسفہ کیا ہے؟، مشمولہ: فلسفہ کیا ہے، مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)، ص ۵۱۔

۸۹۔ پروفیسر سی۔ اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص ۲۱۹۔

۹۰۔ جوزف کرسٹوفر (Joseph Christoper)، ***Encyclopaedic Dcitionary of Philosphy***، جلد: ۱ (انڈیا، نیو دہلی: انمول پبلی کیشنز، ۲۰۰۶ء)، ص ۲۴۸۔

۹۱۔ اے۔ آر۔ لیسی (A-R Lacy)، ***A Dictionary of Philosophy*** (لندن: روتلج اینڈ کیگان لمیٹڈ، ۱۹۷۸ء)، ص ۸۶۔

۹۲۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم الکلام، (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء)، ص ۱۳۹۔

۹۳۔ ڈی۔ ایس رابنسن، مقدمۂ فلسفۂ حاضرہ، مترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین (کراچی: نفیس اکیڈمی، ۱۹۷۸ء)، ص ۷۰۔

۹۴۔ ایضاً،ص ۷۵، ۷۶۔

۹۵۔ اے۔آر۔لیسی(A-R Lacy)،***A Dictionary of Philosophy***(لندن: روٹلج اینڈ کیگان لمیٹڈ،۱۹۷۸ء)،ص ۸۶۔

۹۶۔ ولیم ارنسٹ ہاکنگ، انواعِ فلسفہ،مترجمہ: ظفر حسین (علی گڑھ: انجمن ترقی اردو ہند،۱۹۵۲ء)،ص ۲۱۷۔

۹۷۔ سید عطاالرحیم ،فلسفہ کیا ہے ؟،مشمولہ :فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص ۵۲۔

۹۸۔ ولیم ارنسٹ ہاکنگ، انواعِ فلسفہ،مترجمہ: ظفر حسین (علی گڑھ: انجمن ترقی اردو ہند،۱۹۵۲ء)،ص ۲۱۹۔

۹۹۔ اکبر لغاری،فلسفے کی مختصر تاریخ (فیصل آباد: مثال پبلشرز،۲۰۱۳ء)،ص ۸۵۔

۱۰۰۔ علی عباس جلالپوری ،روایاتِ فلسفہ، (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء)،ص ۶۳۔

۱۰۱۔ اے۔آر۔لیسی(A-R Lacy)،***A Dictionary of Philosophy***(لندن: روٹلج اینڈ کیگان لمیٹڈ،۱۹۷۸ء)،ص ۸۶۔

۱۰۲۔ کلیمنٹ ۔سی۔ جے۔ ویب،تاریخِ فلسفہ ،مترجمہ: مولوی احسان احمد(کراچی: جامعہ کراچی، ۱۹۶۹ء)، ص ۱۵۱۔

۱۰۳۔ ایضاً،ص ۱۷۹۔

۱۰۴۔ ایضاً،ص ۱۷۹۔

۱۰۵۔ اے۔آر۔لیسی(A-R Lacy)،***A Dictionary of Philosophy***(لندن: روٹلج اینڈ کیگان لمیٹڈ،۱۹۷۸ء)،ص ۸۶۔

۱۰۶۔ عمر فاروق، اصطلاحاتِ نقد و ادب(دہلی: بھارت آفیسٹ ،۲۰۰۴ء)،ص ۱۹۸۔

۱۰۷۔ ایضاً ،ص ۱۱۴۔

۱۰۸۔ سید عطاالرحیم ،فلسفہ کیا ہے ؟،مشمولہ :فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص ۵۴۔

۱۰۹۔ ابوالاعجاز حفیظ صدیقی، ادبی اصطلاحات کا تعارف (لاہور: اسلوب، ۲۰۱۵ء)،ص ۲۰۵۔

۱۱۰۔ جوزف کرسٹوفر(Joseph Christopher)، ***Encyclopaedic Dcitionary of Philosphy***،جلد: ۲ (انڈیا، نیو دہلی: انمول پبلی کیشنز،۲۰۰٦ء)،ص ۴۱۷۔

۱۱۱۔ ڈی ۔ایس رابنسن، مقدمۂ فلسفۂ حاضرہ،مترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین(کراچی: نفیس اکیڈمی، ۱۹۷۸ء)،ص ۱٦۲۔

۱۱۲۔ سید عطالرحیم ،فلسفہ کیا ہے ؟،مشمولہ:فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص ۵۴۔

۱۱۳۔ علی عباس جلالپوری ،روایاتِ فلسفہ، (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء)،ص ۱۰۳۔

۱۱۴۔ مطاہر ترمذی، تخلیقاتی تنقید(لاہور: دارالنور، ۲۰۱۵ء)،ص ۳۳۔

۱۱۵۔ ولیم للّی، تعارف اخلاقیات،مترجمہ: سید احمد سعید(کراچی: جامعہ کراچی،۱۹۸۴ء)،ص ۱۴۸۔

۱۱٦۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل(اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۱۲ء)،ص ۳۱۲۔

۱۱۷۔ علی عباس جلالپوری ،خرد نامۂ جلالپوری، (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء)،ص ۲۴٦۔

۱۱۸۔ جوزف کرسٹوفر(Joseph Christopher)، ***Encyclopaedic Dcitionary of Philosphy***،جلد: ۲ (انڈیا، نیو دہلی: انمول پبلی کیشنز،۲۰۰٦ء)،ص ۲۵٦۔

۱۱۹۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل(اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۱۲ء)،ص ۳۱۳۔

۱۲۰۔ ایضاً،ص ۱۱۴۔

۱۲۱۔ ایضاً ،ص ۱۱۵۔

۱۲۲۔ ولیم للّی، تعارف اخلاقیات،مترجمہ: سید احمد سعید(کراچی: جامعہ کراچی،۱۹۸۴ء)،ص ۱۴۸۔

۱۲۳۔ روز ینتھال، لغات سماجی علوم و فلسفہ،مترجمہ: ڈاکٹر خیال امروہی(لاہور: یو پبلشرز ، ۲۰۰۸ء)،ص ۱۷۸۔

۱۲۴۔ مولانا وحید الدین خان، فکر اسلامی (لاہور: دارالتذکیر، ۱۹۹٦ء)،ص ۱۳۰۔

۱۲۵۔ رضا احمد، اردو ناول میں تصوف کی روایت (لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ،۲۰۱۴ء) ،ص ۳۸۔

۱۲٦۔ بشیر احمد ڈار، تاریخ، تصوف (لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ،۲۰۱۴ء)،ص ۷۔

۱۲۷۔ رمیش چوپڑا(Ramish Chopra)، ***Encyclopaedic Dictionary of Religion***،جلد:۲(دہلی: عشا بکس،۲۰۰۵ء)،ص ۷۵۱۔

۱۲۸۔ مسعود علی خان،***Early Sufi Masters***(دہلی : احمد پبلی کیشنز،۲۰۰۳ء)،ص VIII۔

۱۲۹۔ مائیکل گلیسنن(Michacl Gilsenan)،***Saints in Modern Egypt***(اکسفر ڈ: اوکسفر ڈ یونیورسٹی پریس،۱۹۷۳ء)،ص ا۔

۱۳۰۔ اکبر لغاری،فلسفے کی مختصر تاریخ(فیصل آباد: مثال پبلشرز،۲۰۱۳ء)،ص ۲۴۵۔

۱۳۱۔ برٹرینڈ رسل(Betrend Russal)، ***Mysticism & Logic***(لندن: ۱۹۸۶ء)،ص ۱۲،۱۔

۱۳۲۔ سید حسین ناصر، ***Living Sufism***(لاہور: سہیل اکیڈمی، ۲۰۰۰ء)،ص ۲۲۔

۱۳۳۔ عبد الخالق/پروفیسر یوسف شیدائی، مسلم فلسفہ،(لاہور: عزیز پبلشرز۱۹۹۳ء)،ص ۹۷۔

۱۳۴۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، تاریخِ تصوف(لاہور: دارالکتاب،سن ندارد)،ص ۱۵۔

۱۳۵۔ رضا حیدر، اردو شاعری میں تصوف اور روحانی اقدار (دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۷ء)، ص ۷۶۔

۱۳۶۔ اردو انسائکلوپیڈیا، اشاعت: سوم(لاہور: فیروز سنز ،۱۹۸۴ء)،ص ۳۲۲۔

۱۳۷۔ طالب حسین سیال، اقبال اور انسان دوستی(کراچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس،۲۰۰۳ء)،ص ۴۱۹۔

۱۳۸۔ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ (جلد: ۷)(لاہور: دانش گاہِ پنجاب،۱۹۶۲ء)،ص ۴۱۹۔

۱۳۹۔ ایضاً،ص ۴۲۹۔

۱۴۰۔ طالب حسین سیال، اقبال اور انسان دوستی(کراچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس،۲۰۰۳ء)،ص ۶۳۔

۱۴۱۔ پروفیسر سی۔اے قادر/اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۴۰۴۔

۱۴۲۔ نذیر زمان، تصوف بر یک نظر، (حیدرآباد دکن: فورم فار ماڈرن تھاٹس اینڈ لٹریچر، ۲۰۰۶ء)،ص ۳۴۔

۱۴۳۔ پروفیسر سی۔اے قادر/اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۴۰۴۔

۱۴۴۔ قاضی جاوید، وجودیت(لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۱۰ء)،ص ۱۴۔

۱۴۵۔ جوزف کرسٹوفر(Joseph Christopher)، **Encyclopaedic Dcitionary of Philosphy**،جلد: ا (انڈیا، نیو دہلی: انمول پبلی کیشنز،۲۰۰۶ء)،ص۱۸۴۔

۱۴۶۔ قاضی جاوید، وجودیت(لاہور:فکشن ہاؤس، ۲۰۱۰ء)،ص۱۴، ۱۵۔

۱۴۷۔ افتخار بیگ، وجودیت اور شعری طرز اظہار، (اسلام آباد: پورب اکادمی، ۲۰۱۶ء)،ص ۲۰۔

۱۴۸۔ پروفیسر سی ۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۱۴۸۔

۱۴۹۔ پروفیسر سی۔اے قادر،وجودیت،مشمولہ: ادب ،فلسفہ اور وجودیت ،مرتبہ: شیما مجید،نعیم الحسن(لاہور: نگارشات،۱۹۹۲ء)،ص۷۸۲۔

۱۵۰۔ افتخار بیگ، وجودیت اور شعری طرز اظہار، (اسلام آباد: پورب اکادمی، ۲۰۱۶ء)،ص ۱۷۔

۱۵۱۔ پروفیسر سی ۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص۱۷۹۔

۱۵۲۔ حمیرا اشفاق، جدیدیت ، وجودیت اور ناول،مشمولہ: تین ادبی و فکری تحریکیں ،مرتبہ: ڈاکٹر روبینہ ترین / ڈاکٹر قاضی عابد(ملتان: شعبۂ اردو ،بہاؤالدین ذکریا یونیورسٹی، ۲۰۱۰ء)،ص۲۳۱۔

۱۵۳۔ پروفیسر سی ۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص۱۷۸۔

۱۵۴۔ اکبرلغاری،فلسفے کی مختصر تاریخ(فیصل آباد : مثال پبلشرز،۲۰۱۳ء)،ص۱۷۰۔

۱۵۵۔ علی عباس جلالپوری ،روایاتِ فلسفہ، (لاہور:تخلیقات،۲۰۱۰ء)،ص ۱۲۹۔

۱۵۶۔ اکبرلغاری،فلسفے کی مختصر تاریخ(فیصل آباد : مثال پبلشرز،۲۰۱۳ء)،ص۱۷۳۔

۱۵۷۔ ابوالاعجاز حفیظ صدیقی، ادبی اصطلاحات کا تعارف(لاہور: اسلوب، ۲۰۱۵ء)،ص ۵۰۷۔

۱۵۸۔ قاضی جاوید، وجودیت(لاہور:فکشن ہاؤس، ۲۰۱۰ء)،ص۵۴۔

۱۵۹۔ جمیل جالبی، تنقید اور تجربہ(لاہور: یونیورسل بکس، ۱۹۸۸ء)،ص ۳۱۵۔

۱۶۰۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفہ مغرب، جلد:۲(اسلام آباد:نیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۱۵ء)، ص۱۸۴، ۱۸۵۔

۱۶۱۔ پروفیسر سی ۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص۲۶۵۔

۱۶۲۔ جوزف کرسٹوفر(Joseph Christopher)، **Encyclopaedic Dcitionary of**

Philosphy،جلد: ا (انڈیا، نیو دہلی: انمول پبلی کیشنز،۲۰۰۶ء)،ص ۱۳۲۔

۱۶۳۔ اکبرلغاری،فلسفے کی مختصر تاریخ(فیصل آباد: مثال پبلشرز،۲۰۱۳ء)،ص۱۷۸۔

۱۶۴۔ ایضاً،ص ۱۸۰۔

۱۶۵۔ علی عباس جلالپوری، روایاتِ فلسفہ، (لاہور:تخلیقات، ۲۰۱۰ء)،ص ۱۰۵۔

۱۶۶۔ ایضاً،ص ۱۰۵۔

۱۶۷۔ قاضی جاوید، جدید مغربی فلسفہ (لاہور:فکشن ہاؤس، ۱۹۹۷ء)،ص ۸۷،۹۶۔

۱۶۸۔ اکبرلغاری،فلسفے کی مختصر تاریخ(فیصل آباد: مثال پبلشرز،۲۰۱۳ء)،ص۱۷۹۔

۱۶۹۔ روز ینتھال، لغاتِ سماجی علوم و فلسفہ،مترجمہ: ڈاکٹر خیال امروہی(لاہور: یو پبلشرز، ۲۰۰۸ء)،ص ۲۰۷۔

۱۷۰۔ قاضی جاوید، جدید مغربی فلسفہ (لاہور:فکشن ہاؤس، ۱۹۹۷ء)،ص ۷۔

۱۷۱۔ سید عطاالرحیم ،فلسفہ کیا ہے ؟،مشمولہ:فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص ۶۱۔

۱۷۲۔ قاضی جاوید، جدید مغربی فلسفہ(لاہور:فکشن ہاؤس، ۱۹۹۷ء)،ص ۱۲۶۔

۱۷۳۔ ایضاً ،ص ۱۲۶۔

۱۷۴۔ سید عطاالرحیم ،فلسفہ کیا ہے ؟،مشمولہ:فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص ۶۳۔

۱۷۵۔ قاضی جاوید، جدید مغربی فلسفہ(لاہور:فکشن ہاؤس، ۱۹۹۷ء)،ص ۱۲۸۔

۱۷۶۔ ایضاً،ص ۱۴۴۔

۱۷۷۔ قاضی جاوید ،فلسفۂ سائنس،مشمولہ: فلسفۂ جدید کے خدو خال ،مرتبہ: پروفیسر خواجہ غلام صادق (لاہور: شعبۂ فلسفہ، جامعۂ پنجاب، ۱۹۷۶ء)،ص ۴۳۱۔

۱۷۸۔ پروفیسر سی۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۳۸۳۔

۱۷۹۔ سید عطاالرحیم ،فلسفہ کیا ہے ؟،مشمولہ:فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل

پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص ۶۴۔

۱۸۰۔ سید عطاالرحیم ،فلسفہ کیا ہے ؟،مشمولہ :فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)، ص ۳۷، ۳۸۔

۱۸۱۔ ول ڈیورانٹ(Will Durant)،***The Pleasure of Philosophy***(راولپنڈی: سروس بک کلب، ۱۹۹۵ء)،ص ۸۔

۱۸۲۔ سید عطاالرحیم ،فلسفہ کیا ہے ؟،مشمولہ :فلسفہ کیا ہے ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء)،ص ۳۸۔

۱۸۳۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل(اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۱۲ء)،ص ۱۷۱۔

۱۸۴۔ پروفیسر سی ۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۲۳۴۔

۱۸۵۔ اکبر لغاری،فلسفے کی مختصر تاریخ(فیصل آباد : مثال پبلشرز،۲۰۱۳ء)،ص ۶۲۔

۱۸۶۔ پروفیسر سی ۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۳۲۱۔

۱۸۷۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل(اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۱۲ء)،ص ۱۷۹۔

۱۸۸۔ ایضاً ،ص ۱۷۹۔

۱۸۹۔ پروفیسر سی ۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۳۴۹۔

۱۹۰۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل(اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۱۲ء)،ص ۱۸۳۔

۱۹۱۔ پروفیسر سی ۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۴۲۲۔

۱۹۲۔ ایضاً ،ص ۱۲۹۔

۱۹۳۔ **قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل(اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۱۲ء)،ص ۳۱۹۔**

۱۹۴۔ پروفیسر سی ۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۱۱۰۔

۱۹۵۔ ایضاً،ص ۳۴۷۔

۱۹۶۔ علی عباس جلالپوری ،خرد نامۂ جلالپوری، (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء)،ص ۱۱۱۔

۱۹۷۔ پروفیسر سی ۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۱۴۸۔

۱۹۸۔ ایضاً ،ص ۱۴۸۔

۱۹۹۔ عبدالحفیظ فاضلی، مسئلہ تقدیر،مشمولہ: الحکمت ،شمارہ: ۳۵(لاہور: شعبۂ فلسفہ، جامعہ پنجاب، ۲۰۱۵ء)،ص ۲۲،۲۳۔

۲۰۰۔ ایضاً،ص ۲۴، ۲۷۔

۲۰۱۔ غلام احمد پرویز، مسئلہ خیر و شر ،مشمولہ: خیر و شر ، مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت(لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز ، ۲۰۰۷ء)،ص ۷۸۔

۲۰۲۔ روز یلنتھال ، لغات سماجی علوم و فلسفہ ،مترجمہ: ڈاکٹر خیال امروہی(لاہور: یو پبلشرز ، ۲۰۰۸ء)،ص ۱۳۸۔

۲۰۳۔ حمید اللہ ہاشمی، اسلام اور فلسفہ، (لاہور: مکتبۂ دانیال،سن ندارد)،ص ۴۸٦۔

۲۰۴۔ راحیلہ بشیر، اردو افسانے میں خیر و شر کا تصور(فیصل آباد: مثال پبلشرز، ۲۰۱۵ء)،ص ۵۲۔

۲۰۵۔ یاسر جواد، عالمی انسائکلوپیڈیا(جلد ۱:)(لاہور: الفیصل ناشران و تاجران کتب، ۲۰۰۹ء)،ص ۹۸۵۔

۲۰٦۔ ایضاً،ص ۱۲۷۔

۲۰۷۔ نصیر احمد ناصر، تاریخِ جمالیات، (لاہور: مجلس ترقی ادب،۱۹۹۲ء)،ص ۴۷۱۔

۲۰۸۔ الفریڈ ویبر،(Alfered weber) ***History of Philosophy***(نیو یارک: چارلس سکر بنرز سنز، ۱۹۸۷ء)،ص ۵۵۳۔

۲۰۹۔ راحیلہ بشیر، اردو افسانے میں خیر و شر کا تصور(فیصل آباد: مثال پبلشرز، ۲۰۱۵ء)،ص ٦۰۔

۲۱۰۔ ایضاً ٦۰، ٦۱۔

۲۱۱۔ ایضاً٦۱،٦۲۔

۲۱۲۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل (اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۱۲ء)، ص۳٦۱،۳٦۲،۳٦۳۔

۲۱۳۔ پروفیسر سی ۔اے قادر/ اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،

ص۱۹۹۔

۲۱۴۔ ایضاً ،ص ۱۹۹۔

۲۱۵۔ امور رنجن مہاپتر، فلسفۂ مذاہب (لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۱۰ء)،ص ۷۵۔

۲۱۶۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل (اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۱۲ء)، ص ۱۶۵۔

۲۱۷۔ وحید عشرت (مرتب)، زمان و مکان (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۰ء)،ص ۱۵۔

۲۱۸۔ سید وحید اشرف ، اقبال کا تصورزماں و مکاں اورصوفیہ ،مشمولہ: زمان و مکان ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۰ء،ص ۵۷۳۔

۲۱۹۔ اردو دائرۂ معارف اسلامیہ، جلد: ۱۰(لاہور: دانش گاہِ پنجاب،۱۹۷۳ء)،ص ۴۷۷۔

۲۲۰۔ ایضاً ،ص ۴۷۸۔

۲۲۱۔ قاضی جاوید،اقبال کا نظریہ زمان و مکان ،مشمولہ: زمان و مکان ،مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۰ء)،ص ۶۲۷۔

۲۲۲۔ ایضاً ،ص ۶۲۷، ۶۲۸۔

۲۲۳۔ ناہید قمر، ڈاکٹر، اردو فکشن میں تصورِ وقت، (اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۸ء)،ص ۸۱۔

باب دوم

اُردو شاعری میں فلسفیانہ شعور کی روایت

(آغاز تا عہد غالب)

فلسفہ اور شاعری کا باہمی رشتہ:

شاعری اگر ایک طرف جذبات و احساسات کی ترجمانی سے عبارت ہے تو دوسری طرف اس کے رشتے ناگزیر طور پر علم فلسفہ (Philosophy) کے ساتھ منسلک ہیں۔ شاعری جب اصلیت اشیااور نصب العینی تصورات کو بیان کرتی ہے یا زندگی سے تعلق رکھنے والے مجرد تصورات کو اپنے دامن میں سمیٹ لیتی ہے تو فطری طور پر فلسفے کے قریب آجاتی ہے۔ بعض اوقات تو شاعری بہ ذاتِ خود علم فلسفہ (Philosophy) کے لیے خام مواد کا ماخذ بن جاتی ہے۔(۱) شاعری حیات و کائنات کے بارے میں جو بنیادی سوالات اُٹھاتی ہے، فلسفہ ان سوالات کے جوابات تلاش کرنا اپنا فرض سمجھتا ہے۔ انسانی فکر کے تحت جنم لینے والے سوالات کا آغاز '' کیا''، '' کیوں'' اور '' کیسے'' سے ہوا ہے۔ پھر رفتہ رفتہ کائنات کی ماہیت، ساخت اور اس میں کسی مستقل عنصر کی موجودگی کے علاوہ بہ ذاتِ خود انسان کی حقیقت کے حوالے سے جو سوالات اُٹھائے گئے ہیں وہ علم فلسفہ اور شاعری میں اشتراک کی بنیاد فراہم کرتے ہیں۔ ایک فلسفی کی فکر، علم کی ماہیت، عدم و وجود، علت و معلول، زماں و مکاں، جزو وکل اور خیر و شر جیسے اہم مباحث سے عبارت ہوتی ہے اور شاعری میں ہمیں مذکورہ فکر کے تمام مباحث کی بازگشت کسی نہ کسی صورت میں سنائی دیتی ہے۔ الف۔ دال۔ نسیم لکھتے ہیں:

> اپنی فکر کے انتہائی عروج پر پہنچ کر ایک فلسفی دلائل و براہین کی دنیا سے نکل کر جب حقیقت سے ہمکنار ہوتا ہے تو اس میں جذبہ وتخیل اس طرح بیدار ہوتا ہے جس طرح ایک شاعر میں۔(۲)

شاعری کا تعلق رؤیائے فلسفہ سے ہے اوراسی بنیاد پر ڈاکٹر اسلم انصاری شاعری اور فلسفہ کے باہمی تعلق کے بارے میں لکھتے ہیں:

> شاعر کے ذہن میں کائنات کے بارے میں تفکر اور تعامل کا ایک رویہ ضرور پایاجاتا ہے، جس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے خیالات و تأثرات کو ان کا فلسفۂ حیات کہہ دیا جاتا ہے۔ شاعری میں فکرِ مجرد اس طرح نہیں پایاجاتا، جس طرح فلسفہ اور مابعد الطبیعیات اور علوم کی دوسری شاخوں میں ۔۔۔۔۔۔ اس کے باوجود شاعری اور فلسفے کے رشتے بہت قدیم اور عمیق ہیں۔(۳)

علم فلسفہ کو'' ام العلوم'' کہا جاتا ہے چنانچہ اس کے اہم مباحث جیسے کہ کائنات کی ماہیت، حسن، خیر و شر، زندگی، جبر و قدر، لذتیت، زمان و مکان، صداقت، عشرت امروزی، رجائیت، قنوطیت، مساکیت، مسرت، اخلاقیات، مادیت، روحانیت، مارکسیت وغیرہ،(۴) ایک طرح سے شاعرانہ مباحث بھی ہیں۔ اعلیٰ شاعری اور اعلیٰ فلسفہ دو مختلف تحریریں نہیں بلکہ ایک ہی ورق کے دو صفحے ہیں۔ وجہ یہ ہے کہ فلسفی شعرا اپنے مشاہدات اور تفکرات کو ایک مربوط انداز تخیل کی صورت میں پیش کرتے ہیں۔ اس بنیاد پر فلسفہ اور شاعری دونوں کلیت اور کاملیت کے

متلاشی ہوتے ہیں۔[۵] فلسفہ اور شاعری کا باہمی ربط زمانۂ قدیم سے قائم ہے۔ چنانچہ شاعری کو غیب کا پیغام قرار دے کر، شاعر کو جزویست از پیغمبری کہا جاتا ہے۔ اس کے نتائج فکر کو کشف و الہام کا درجہ دیا جاتا ہے، شاعری اپنی سادگی، مواد اور عظمت کے اعتبار سے علم فلسفہ کے ساتھ مشابہت اور مطابقت رکھتی ہے۔

فلسفے کو شاعری میں بیان کرنے کے تین طریقے ہیں:

۱۔ کسی شاعر کی پوری نظم کا کسی اہم فلسفے کا حامل ہونا

۲۔ علم فلسفہ کے مختلف جزئیات کو مختلف واقعات اور حکایات کی صورت میں بیان کرنا

۳۔ فلسفیانہ خیالات، تصورات اور بنیادی مباحث کو نظم کرنا

جہاں تک پہلے طریقے کا تعلق ہے اس کی خوبصورت مثال دانتے کی نظم ''ڈیوائن کامیڈی (۱۳۲۰ء)'' ہے، جس میں انھوں نے ہمیں کائنات کے اندر موجود خیر و شر کے فلسفے سے آگاہی بخشی ہے۔ دوسرے طریقے کی خوبصورت مثال مولانا روم کی ''مثنوی معنوی'' (۱۲۵۸ء۔ ۱۲۷۳ء) ہے۔ جس میں مختلف حکایات کے پردے میں فلسفے کے نکات بیان کیے گئے ہیں، جب کہ آخری طریقہ ہمارے اردو شعرا غالبؔ اور اقبالؔ کے ہاں بہ درجہ اتم برتا گیا ہے۔ فلسفی شعرا کے حوالے سے ڈاکٹر میر ولی الدین لکھتے ہیں:

> اس میں کوئی شک نہیں کہ دنیا کے تمام بڑے شعراء کسی نہ کسی رنگ میں فلسفی اور مفکر بھی ہیں۔ ۔۔۔۔۔ روما کا مشہور شاعر لکریسی فلسفی تھا، اپکیوریس کے فلسفے کو اس نے شعر میں ادا کیا۔ ۔۔۔۔خیام فلسفی شاعر ہے، اسرار ازل، ماہیتِ کائنات، غایتِ وجود، رازِ مسرت کے متعلق، اس کے خیالات فلسفیانہ ہیں۔۔۔۔۔۔ دانتے بہت بڑا فلسفی ہے۔ وہ اپنی Divine Comedy میں ہمیں خیر و شر کے فلسفے سے آگاہ کرتا ہے۔۔۔۔۔۔ جرمن کا زبردست شاعر گوئٹے بھی مفکر اور فلسفی ہے۔ اس کی شاعری کا موضوع بھی نجاتِ انسان ہے۔ ورڈز ورتھ کو اس 'ناقابل فہم عالم' کے بارِ گراں نے عاجز کر رکھا تھا اور براؤننگ نباض قلب' خدا، صداقت اور محبت سے ہمیں تشفی بخشتا ہے۔[۶]

ایک فلسفی، شاعر فلسفہ سے متعلق موضوعات پر شاعرانہ ہنر مندی کے ساتھ قلم اُٹھاتا ہے۔ اس کا کلام عموماً زندگی کے حقائق، مابعد الطبیعیات، وجودیت، جمالیات، منطق اور ذاتِ باری تعالیٰ سے متعلق مباحث کا احاطہ کرتا ہے۔ اکثر فلسفی شعرا ایسے ہوتے ہیں جو مجموعی طور پر فلسفیانہ مباحث پر طبع آزمائی کرتے ہیں جب کہ بعض دوسرے فلسفے کی ایک مخصوص شاخ تک خود کو محدود رکھتے ہیں۔ مثلاً دانتے (۱۲۶۵ء-۱۳۲۱ء) کو بعض اہل فکر

فلسفی شاعر مانتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ انھوں نے فلسفہ کے جملہ مباحث کو اپنی شاعری میں سمویا ہے۔ لیکن دوسری طرف چند ایک انھیں مابعد الطبیعیاتی رجحان کا حامل شاعر تسلیم کرتے ہیں۔ واضح رہے کہ فلسفیانہ موضوعات کی جستجو اور افہام و تفہیم کے لیے شعر گوئی ایک اہم میڈیم ہے۔ بہ قول ظہیر رحمتی:

> فلسفیانہ شاعری سے مراد یہ نہیں کہ شاعر کے تمام کلام میں مربوط طرز نظر اور طرز فکر کی جستجو کی جائے۔ بلکہ فلسفیانہ شاعری وہ ہے جس میں جذبات کے بجائے عقل و فکر کی شمولیت زیادہ اور مخفی حقائق کو افشا کرنے کی جستجو ہو۔ (۷)

ایمرسن (R.W Emerson)(۱۸۰۳ء- ۱۸۸۲ء) کہتا ہے کہ ادب ایک ایسا پلیٹ فارم ہے جہاں سے ہم موجودہ زندگی کا نظارہ کرسکتے ہیں۔ (۸) اس کے برعکس فلسفہ ایک ایسا دریچہ ہے جس سے ہم اپنی طبعی موجودگی پر نظر ڈال سکتے ہیں۔ شاعری چوں کہ ادب کی ایک اعلیٰ صنف ہے اور اعلیٰ شاعری قارئین کے ذہن پر نہ صرف تصورات کے در وا کرتی ہے بلکہ قاری کے دل و دماغ میں اعلیٰ تفکر کو بھی جنم دیتا ہے۔ اب اگر فلسفہ کی اس میں آمیزش نہ ہو تو پھر تخیل کی بھٹی میں سے کندن بننے والے تمام تصورات صرف جذبات کی حد تک محدود رہیں گے۔ اس میں ژرف بینی کا نام و نشان تک نہیں ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ورجل (Virgil)(۷۰ق م-۲۱ ق م) اور پلوٹارک (۴۶ء- ۱۲۰ء) جیسے عظیم شاعروں نے اپنے فلسفیانہ مشاہدات کو شاعرانہ تخیل سے ہم آہنگ کرکے قاری کے لیے کائنات کی تفہیم کے ہزاروں در وا کیے ہیں۔

یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ فلسفہ اور شاعری دونوں کی بنیاد مشاہدہ، تخلیق اور تصورات پر استوار ہوتی ہے۔ شاعرانہ تصورات فلسفے کی نسبت زیادہ دلکش ہوتے ہیں لیکن ان تصورات کی ماہیت کی بازیافت کے لیے علم فلسفہ کی کلید کی ضرورت ہوتی ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اعلیٰ و ارفع شاعری اگر ایک طرف فلسفۂ کائنات اور انسان کی حقیقت کی بازیافت سے عبارت ہوتی ہے تو دوسری طرف کائنات کی کتاب کی ورق گردانی سے۔ شاعر کے پاس اگر فکر و تخیل کا آئینہ موجود ہوتا ہے تو فلسفی کے ہاتھ میں فکر و نظر کا۔ اگر اول الذکر کائنات کا رنگین عکس قبول کرتا ہے تو مؤخر الذکر سادہ۔ بہ قول ڈاکٹر شوکت سبزواری:

> **نظر و فکر فلسفی کا وہ مخصوص عمل ہے جس سے وہ کائنات کی بہ ظاہر منتشر اور غیر مرتب اشیا کو ربط و** تعلق کی لڑی میں پروتا رہتا ہے اور ان کو مختصر انواع و اصناف میں ترتیب دیتا رہتا ہے، لیکن شاعری کا عمل نظر و فکر نہیں، تخیل ہے اور فکر و تخیل کے عمل کا فرق ان دونوں آئینوں سے بہ خوبی واضح کیا جاسکتا ہے جن میں ایک سادہ و بے رنگ ہے اور دوسرا شوخ و رنگین۔ عکس دونوں آئینے قبول کرتے ہیں اس اعتبار سے ان میں کوئی فرق نہیں۔ سادہ عکس فلسفہ ہے اور رنگین عکس کو ہم

شعر کے دل آویز نام سے یاد کرتے ہیں۔ [۹]

فلسفے کا تعلق تلاش حقیقت اور شاعری کا تلاش حسن سے ہے، دونوں کا قریبی تعلق واضح ہوتا ہے ۔فلسفہ اور شاعری دونوں حقیقتِ اشیا پر انسانی گرفت سے بحث کرتے ہیں۔ اس بنیاد پر مسلمان فلاسفہ شاعری کو متخیلانہ کلام قرار دیتے ہیں۔ جب کہ دوسری متخیلانہ تحریروں سے شاعری یوں مختلف ہے کہ یہ اصلاً نقل ہے اور بالخصوص لفظی نقل ہے جب کہ فلسفہ کی رو سے بہترین شاعری وہ ہے جو حقیقت کی کامل نقل ہو۔حقیقت کی مکمل نقل کی وجہ سے شاعری کا تعلق فلسفے سے کچھ یوں استوار ہوجاتا ہے کہ فلسفہ انسانی حد ادراک کے اندر حقیقت کی بازیافت کا نام ہے۔[۱۰] چناں چہ ہم کہہ سکتے ہیں کہ شاعری اور فلسفے کا آپس میں رشتہ اگر ایک طرف حقیقت کی نقل اور اس کی ادراک کی بنا پر قائم ہے تو دوسری طرف نہ صرف شاعری کے فلسفے بلکہ شاعرانہ فلسفے کی بنیاد پر استوار ہے۔

اُردو شاعری میں فلسفیانہ شعور کی روایت:

اردو زبان کی طرح اردو شاعری کے آغاز و ارتقا کو بھی شمالی اور جنوبی ہند کی سرزمینوں سے جوڑا جاتا ہے ۔ مسعود سعد بن سلمان (۱۰۴۶ء - ۱۱۲۱ء) کی نسبت محمد عوفی ، مصنف ''لباب الالباب'' لکھتا ہے کہ عربی اور فارسی کے علاوہ اس کا تیسرا دیوان ہندی میں بھی تھا اور امیر خسرو(۱۲۵۳ء - ۱۳۲۷ء) نے ''غرۃ الکمال'' کے دیباچے میں اس کی تصدیق کی ہے۔[۱۱] لیکن بدقسمتی سے ان کا ہندی کلام دستبرد زمانہ کے ہاتھوں شاید ہمیشہ کے لیے برباد ہوگیا۔[۱۲] اور مذکورہ دیوان جو آج اردو زبان و شاعری کے آغاز کا ایک مسلم نمونہ قرار پاتا بہ قول ڈاکٹر جمیل جالبی:

> مسعود سعد سلمان کا 'دیوان ہندی' جو آج ہماری آنکھوں کا سرمہ مابنتا ، ناقدریٔ زمانہ کے ہاتھوں گردِ ہوا بن کر اُڑ گیا۔ [۱۳]

مسعود سعد سلمان کا ہندی دیوان ناپید ہے۔ اگر یہ دریافت ہوجاتا تو لسانی مسائل کی بہت سی گتھیاں سلجھ جاتیں اور اردو کی نشو نما و رواج کی گم شدہ کڑیاں مل جاتیں۔[۱۴] امیر خسرو(۱۲۵۳ء - ۱۳۲۵ء) جو اردو کے پہلے شاعر بھی تسلیم کیے جاتے ہیں، کی شاعری کے جو نمونے اب تک ملے ہیں ان میں ایک مصرعہ فارسی کا اور دوسرا **اردو کا یا آدھا اردو کا اور آدھا فارسی میں ہے۔ اس قسم کی شاعری کو'' ریختہ'' کہا جاتا تھا اور اس کا رواج امیر خسرو** کے بعد ایک عرصے تک رہا۔

اردو شاعری کو ابتدائی ترقی سرزمین دکن میں نصیب ہوئی۔ جب سلاطین تغلق کے عہد میں شاہی فرمان کے مطابق ۱۳۲۷ء میں دارالخلافہ شالی ہند سے دولت آباد منتقل ہوگیا تو اس تبدیلی نے زبان و ادب اور تہذیب پر دور رس اثرات مرتب کیے۔ تاہم بعد میں جب تغلق سلاطین کی گرفت جنوبی ہند پر کمزور پڑ گئی تو نتیجتاً عظیم بہمنی

سلطنت معرض وجود میں آئی اور یوں اس دور میں اردو شاعری کی پہلی تصنیف فخر الدین نظامی کی مثنوی ''کدم راؤ پدم راؤ'' (۱۴۲۱ء۔ ۱۴۳۴ء) سامنے آئی۔

بہمنی سلطنت (۱۳۵۰ء - ۱۵۲۵ء) کے زوال پر جو پانچ سلطنتیں معرضِ وجود میں آئیں ان میں گولکنڈہ کے قطب شاہی اور بیجاپور کے عادل شاہی حکومت کے بارے میں ڈاکٹر اسلم انصاری رقم طراز ہیں:

> عادل شاہی اور قطب شاہی حکومتیں در اصل وہ حکومتیں تھیں جن کی بدولت جنوبی ہند کے مسلمانوں کی سیاست اور تمدن کو استحکام نصیب ہوا۔۔۔۔۔تقریباً دو سو سال پر پھیلا ہوا یہ زمانہ دکنی اردو اور اس کے شعر و ادب کے عروج کا زمانہ ہے۔ یہی وہ دور ہے جس میں دکنی زبان کی تمام عظیم الشان مثنویاں لکھی گئیں۔ (۱۵)

واضح رہے کہ اردو شاعری کے دکنی دور میں زیادہ تر مثنویاں لکھی گئیں۔ جن میں مقیمی کی مثنوی '' چندر بدن اور مہیار'' ، رستمی کی'' خاور نامہ'' ، ملا وجہی کی '' قطب مشتری'' ،ابن نشاطی کی پھولبن''، غواصی کی'' سیف الملوک وبدیع الجمال'' اردو کی ابتدائی شاعری کے حوالے سے ایک اہم اثاثے کی حیثیت رکھتی ہیں۔ دکنی اردو شاعری کا سنہرا دور مثنوی کی صنف کے ارتقا اور عروج کا زمانہ ہے ۔ زیادہ تر مثنویات کا موضوع حسن و عشق، رزم و بزم اور تصوف ہے اور ان میں کوئی بڑا فلسفیانہ نکتہ نظر نہیں آتا۔ تاہم ان میں زندگی اور کائنات کی بابت خال خال فلسفیانہ مباحث ملتے ہیں۔ ڈاکٹر اسلم انصاری لکھتے ہیں:

> دکنی مثنویات کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ دکن کے شاعر کو مابعد الطبیعیاتی حقائق سے زیادہ مادی چیزوں سے دلچسپی ہے۔ ان مثنویوں کا مجموعی رجحان کسی حد تک نشاط پسندی کو ظاہر کرتا ہے۔ (۱۶)

اردو کے ابتدائی دکنی شاعروں کے یہاں ہمیں علم فلسفہ کے بنیادی مباحث یا عناصر کا کوئی بڑا سراغ تو نہیں ملتا تاہم چند ایک شعرا کے یہاں جزوی طور پر فلسفے کے مختلف عناصر موجود ہیں۔ اس کے برعکس دبستان دلی اور دبستان لکھنؤ سے تعلق رکھنے والے شعرا کے یہاں گہرا فلسفیانہ شعور موجود ہے۔اُردو شاعری میں فلسفیانہ شعور کی روایت کے حوالے سے **عہدِ غالب تک فلسفیانہ شعور کے حامل اردو شعرا کا اجمالی جائزہ کچھ یوں ہے:**

(i) امیر خسرو:

ابوالحسن یمین الدولہ امیر خسرو(۱۲۵۳ء - ۱۳۲۷ء) یگانۂ روزگار شاعر ہیں۔ وہ حضرت نظام الدین اولیا(۱۲۳۸ء-۱۳۲۵ء) کے چہیتے مریدین میں شمار ہوتے ہیں۔تقریباً ۹۹ تصانیف کے مصنف اور بنیادی طور پر

فارسی کے شاعر اور عالم ہیں۔[۱۷] ان کا جو کچھ اردو کلام آج کل ملتا ہے اس میں امتداد زمانہ سے اتنی تبدیلیاں آچکی ہیں کہ اب اسے مستند نہیں مانا جاتا ہے۔[۱۸] اس کے باوجود یہ ایک مسلم حقیقت ہے کہ انھوں نے اردو زبان میں شاعری کی ہے اور ان کا وہ اردو کلام مستند مانا جاتا ہے جو قدیم بیاضوں میں محفوظ رہ گیا ہے۔ تصوف امیر خسرو کا خاص موضوع رہا ہے۔

اصحابِ فکر و فلسفہ کا ایک اہم سوال یہ ہے کہ کیا انسان کو حقیقت مطلق (Absolute Reality) کا علم حاصل ہوسکتا ہے؟ یعنی مذکورہ حقیقت انسانی عقل کی رسائی سے بالاتر ہے یا اس کی گرفت میں آسکتی ہے۔[۱۹] اس حوالے سے لیبنز (۱۶۴۶ء۔ ۱۷۱۶ء) کہتا ہے کہ انسان ذاتِ حقیقی کی صحیح معرفت حاصل نہیں کرسکتا۔ البتہ اس کا ہلکا سا تصور کرسکتا ہے۔ اس فلسفیانہ نکتے کو امیر خسرو نے کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

سب کوئی اس کو جانے ہے
پر ایک نہیں پہچانے ہے
آٹھ دھڑی میں لیکھا ہے
فکر کیا ان دیکھا ہے[۲۰]

امیر خسرو کا تصور حقیقت مطلق یہ ہے کہ ہم حتمی حقیقت کے متعلق جو کچھ بتاتے ہیں وہ اس کی ذات کا نہایت معمولی تصور ہے۔ ہم صرف یہ بتا سکتے ہیں کہ وہ کیا کیا نہیں ہے۔ Eister Eckhart (۱۲۲۰ء۔ ۱۳۲۷ء) کہتا ہے کہ ہر چیز خدا کی ذات سے ہے اور ہر چیز کے اندر خدا ہے۔[۲۱] یہ باریک نکتہ امیر خسرو اپنی شاعری میں کچھ یوں موزوں کرتے ہیں:

سب سکھین کا پیا پیارا
سب میں ہے اور سب سوں نیارا[۲۲]

(ii) غواصی:

ملک الشعرا ملا غواصی دبستانِ گولکنڈہ کے اہم شعرا میں شمار ہوتے ہیں۔ غواصی، وجہی کے ہم عصر ہیں۔ اپنی اہم مثنویات ''سیف الملوک و بدیع الجمال''، ''طوطی نامہ'' اور ''مینا ستونتی'' کی وجہ سے خاصی شہرت رکھتے ہیں۔ اس کے علاوہ انھوں نے غزلیں اور رباعیات بھی اعلیٰ پائے کی لکھی ہیں۔ غواصی کو فلسفہ اور عرفان حقیقت سے خاص لگاؤ ہے۔ وہ اپنی شاعری میں دنیا کی بے ثباتی، فلسفہ فنا اور موجوداتِ عالم کی ناپائیداری کا تذکرہ نہایت وقیع انداز میں بیان کرتے ہیں۔[۲۳]

اے دل جو یو دنیا سے گزرتے گزری
ہوتی کدھیں خالی کدھیں بھرتے گزری
دیکھ عالم یو دنیا کہے منزل سو ہیچ
یا خاص سو عقبیٰ کہے حاصل سو ہیچ (۲۴)

لذتیت (Hedonism) فلسفے کا ایک ایسا مکتبۂ فکر ہے جو لذت ہی کو انسانی زندگی کا اصل مقصد تصور کرتا ہے۔ اس فلسفہ کی رو سے جسمانی اور مادی لذتوں کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ غواصیؔ کی شاعری میں فلسفہ لذتیت کی جھلکیاں ملتی ہیں۔ غواصیؔ کے یہاں زندگی کی بے ثباتی سے نجات کی کلید یہ ہے کہ آج کی خوشیوں کو اپنے دامن میں بھرلیا جائے اور کل کی فکر ہرگز نہ کی جائے:

اے پیو چھپی ایک بات ہے تج سات بغیر
کسی دھیر کہیا جائے نہ وو رات بغیر (۲۵)
پلا بدمست اے ساقی کہ منج عادت ہے پینے کا
ہو سرخوش، دوریکدھر تھے کروں گا رنگ سینے کا (۲۶)

پھول کے سار کھل شگفتہ ہو
غم کوں یکدھرتے ناپدید کرو (۲۷)

(iii) نصرتیؔ:

ملک الشعراء محمد نصرت نصرتیؔ (وفات: ۱۶۷۴ء) بہ قول جمیل جالبی پیدائشی شاعر ہیں۔ (۲۸) ان کی کتب بنی انھیں اتنی شہرت عطا کرتی ہے کہ لوگ نصرتیؔ کو ملا نصرتیؔ کے نام سے پکارنے لگتے ہیں۔ (۲۹) نصرتیؔ نے بہ یک وقت غزل، مثنوی، قصیدہ اور رباعی جیسی اصناف میں طبع آزمائی کرتے ہیں۔ وہ اپنی رباعیات میں فلسفۂ فنا اور عالم کے اعتبار محض جیسے اہم فلسفیانہ مباحث کو موضوع بناتے ہیں:

یہ ہستی موہوم دسے مج کوں سراب
پانی کے اوپر نقش ہے یہ مثل حباب
ایسے کو اپر دل کوں نہ کر ہرگز بند
اپس کوں نہ کر خراب اے خانہ خراب[۳۰]

فلسفۂ روحانیت (Spiritualism) کے مقابلے میں عقلیت (Rationalism) پر زور دینے والا علم ہے۔ تا ہم اہل فلسفہ میں سے ایک گروہ ایسا بھی موجود ہے جو عقل کی محدودیت کی وجہ سے اس کی اگلی منزل روحانیت قرار دیتا ہے اور اس نظریے کا سب سے بڑا علمبردار ایمانویل کانٹ (۱۷۲۴ء۔ ۱۸۰۴ء) ہے۔ عقلیت و روحانیت کے اس فلسفے کو نصرتی یوں شعر کا جامہ پہناتے ہیں:

بزرگاں کا یو نقل حجت اے
کہ العقل نصف الکرامت اے[۳۱]
اچھے عقل یک دولت ناپدید
اچھے عقل مشکل کی حل کی کلید[۳۲]
چلے عقل تے دین و دنیا کے کام
دونو جگ میں عاقل دسے نیک نام[۳۳]

(iv) ملا وجہی:

ملا اسد اللہ وجہی (۱۵۵۱ء۔ ۱۶۵۹ء) گولکنڈہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اپنے زمانے میں ملک الشعراء کے لقب سے ملقب رہے۔ وہ اپنے عہد کے اعلیٰ پائے کے شاعر اور نثر نگار ہیں۔ ''قطب مشتری'' (۱۶۰۹ء) ان کی بہترین شعری تصنیف ہے۔ فلسفیانہ اسرار و رموز کے باریک نکات ان کی شاعری میں کہیں کہیں دکھائی دیتے ہیں۔ مشہور **فلسفی جارج برکلے (۱۶۸۸ء۔ ۱۷۵۳ء) کے نزدیک خدا وہ لطیف ترین روح ہے جو پوری کائنات میں سرایت** کیے ہوئے ہے۔ کائنات میں روشنی کا منبع وہ ہے۔[۳۴] اس تصور کو وجہی کچھ یوں شعری لبادے میں پیش کرتے ہیں:

تج مکھ کے درس کا یو سورج سو داسنی ہے
تجھ نور جھلکے تے سب جگ میں روشنی ہے (۳۵)

اہل یونان حسن، صداقت اور خیر کو ایک ہی حقیقت کے تین جہات تصور کرتے ہیں۔(۳۶) ان میں سے ''حسن'' حقیقت کا وہ بنیادی عنصر ہے جس سے پر اسرار لذت و مسرت حاصل ہوتی ہے اور ان کے خیال کے مطابق یہی وہ جذبۂ عشق ہے جو ساری کائنات کو محیط ہے۔(۳۷) اس باریک تصور کو وجہی نے اپنی شاعری میں کچھ یوں پیش کیا ہے:

عشق میری ذات ہے عشق خلاصۂ موجودات ہے
عشق ہم باطن، ہم ظاہر، عشق سب جاگا حاضر (۳۸)

ملا وجہی ایک ژرف نگاہ عالم کی طرح اپنی شاعری میں فلسفہ وحکمت کے مباحث چھیڑتے ہیں:

خدا تج میں تیریچ جیا ہے
توں دیدار میں اپنے دیدار دیکھ (۳۹)

(v) وؔلی دکنی:

وؔلی دکنی (۱۶۶۷ء۔ ۱۷۰۷ء) کو اردو شاعری میں نمایاں مقام حاصل ہے۔ انھیں اردو شاعری کا بادا آدم کہا جاتا ہے۔(۴۰) اردو شاعری میں اوّلیت کا تاج انھیں کے سر سجا ہے۔ وؔلی ایک ایسے رجحان ساز شاعر ہیں جو اپنی تخلیقی صلاحیتیوں اور کارناموں کی بنا پر نہ صرف اپنے زمانے میں بلکہ مابعد کے زمانے میں بھی توجہ کا محور ومرکز رہے ہیں۔ ان کی شاعری میں فکر وفلسفہ کا عنصر بے حد کمزور ہے۔(۴۱) تاہم حقیقتِ مطلق، حسن، جبر وقدر، دنیا کی بے ثباتی اور زندگی کی بے اعتباریت جیسے اہم فلسفیانہ مباحث وؔلی کے یہاں ایک جذبے کے ساتھ بندھے ملتے ہیں۔

رواقی فلاسفہ (Stoics) کا یہ نظریہ ہے کہ خدا کے اندر کائنات ہے اور کائنات کی ہر شے میں خدا ہے۔(۴۲) اس طرح سپائی نوزا (۱۶۳۲ء۔ ۱۶۷۷ء) کے مطابق: کوئی شے خارج از خدا نہیں۔ خدا کائنات کی ہر شے میں سرائیت کیے ہوئے ہے۔(۴۳) اس فلسفیانہ نکتے کو وؔلی نے کچھ یوں شاعری میں پیش کیا ہے:

سجن کے باج عالم میں دگر نئیں
ہمن میں ہے ولے ہم کو خبر نئیں (۴۴)

کانٹ کے مطابق انسانی ذہن حقیقت مطلق کو محسوس کرنے کے لیے مناسب آلات سے لیس نہیں ہے۔(۴۵) چناں چہ انسانی ذہن حقیقت مطلق (Absolote Reality) کا احاطہ ہرگز نہیں کرسکتا اور یہی نظریہ ولی دکنی کا بھی ہے:

ولی اس کی حقیقت کیوں کہ بوجھوں
کہ جس کا بوجھنا حد بشر نئیں(۴۶)
ہر جنس کا معما بوجھا گیا ہے لیکن
تجھ راز کا معما جگ میں رہا ہے لاحل(۴۷)

فلاطینوس (۲۰۴ ق م۔ ۲۴۹ ق م) کا حسن کے بارے میں حتمی نظریہ ہے کہ کائنات کے تمام مظاہر میں حسن ازلی کا جلوہ کارفرما ہے۔ عالم موجودات میں ہر طرف اس کی تجلیات نظر آرہی ہیں۔ وؔلی دکنی بھی اس نظریے کے حامی ہیں:

عیاں ہے ہر طرف عالم میں حسن بے حجاب اس کا
بغیر از دیدۂ حیراں نئیں جگ میں نقاب اس کا(۴۸)

فلسفۂ جبریت (Determinism) کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ انسان مجبور محض ہے۔ جبریت کا تعلق تقدیر سے منسلک ہے اور فلسفیانہ نقطۂ نظر سے کائنات کی ہر شے تقدیر کے شکنجے میں جکڑی ہوئی نظر آتی ہے۔ وؔلی دکنی کی شاعری میں مذکورہ فلسفے کا عنصر موجود ہے:

پہنچتا ہے دلوں کو ہر جاگہ
غم ترا روزئ مقدر ہے(۴۹)

مادے کو قدیم ماننے سے وحدت کی جگہ دوئی (Dualism) پیدا ہوجاتی ہے۔ یعنی روح اور مادہ دونوں قدیم اور ہمیشہ سے ہیں، جب کہ حقیقت یہ ہے کہ قدیم صرف ذات باری تعالیٰ ہے۔ باقی جو کچھ ہے، وہ حادث اور مخلوق ہے۔ اس نقطۂ نظر کا تقاضا ہے کہ زندگی کی اصل کو غیر مادی اور روحانی تسلیم کیا جائے۔ اگر زندگی کی اصل روحانی ہے تو قدرتی طور پر روح کو جسم پر اوّلیت حاصل ہوجاتی ہے۔(۵۰) روح اگر چہ انسانی جسم میں مقید ہے لیکن یہ جسم پر حاوی اور متصرف ہے۔ جسم اور روح کے خارجی اور داخلی رشتے کی بنا پر جسم کو قفس اور روح کو پرندے سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ روح جسم سے جدائی کی صورت میں روحانی جہان کی طرف سفر کرتی ہے۔ روح

لطیف شے ہے جس نے خود کو کثیف شے میں جلوہ گر کر دیا ہے اس بابت ولؔی کا تصور ملاحظہ ہو:

تو بے شک روح ہے جگ میں خلاصہ چار عنصر کا
بجز تجھ روح کے قائم نہ ہو جگ کا بدن ہرگز (۵۱)

غنیمت جان اس تن کے قفس میں مرغ دم اپنا
نہ پہنچے گا بغیر از شوق تا حب الوطن ہرگز (۵۲)

(vi) سراؔج اورنگ آبادی:

سید سراؔج اورنگ آبادی (۱۷۱۵ء۔ ۱۷۶۳ء) میرؔ وسوؔدا سے پہلے اور ولؔی کے بعد اردو زبان کے ایک اہم شاعر ہیں ۔ وہ اپنی پُر گوئی اور رنگ سخن کے اعتبار سے ایک اہم درجے پر فائز ہیں۔ ان کی شاعری حسنِ خیال اور حسنِ گفتار کا ایک ایسا دل آویز مرقع ہے جس کا مطالعہ ہر زمانے میں کیا جائے گا۔ اس حوالے سے عبد القادر سروری لکھتے ہیں:

> سراؔج اردو کے ان شعرا میں سے ہیں جو دماغ سے نہیں بلکہ دل سے شاعری کرتے ہیں اور یہ شعرا کا وہ برگزیدہ حلقہ ہے جن میں ولؔی، میرؔ، میرانیس،نظیرؔ، غالبؔ اور اقباؔل وغیرہ شامل ہیں۔ حقیقت میں اردو شاعری کی بہترین روایات انھیں شعرا کی بدولت قائم ہیں۔(۵۳)

اردو شاعری کو قبول عام بنانے میں سراؔج کا کارنامہ ولؔی دکنی سے کم نہیں۔ سراؔج کی شاعری میں فلسفیانہ شعور اور غور و فکر کی جھلکیاں موجود ہیں۔ ان کی شاعری اردو غزل کے بہترین فلسفی شعرا کی مد مقابل ہے۔(۵۴) یونانی فلاسفہ میں سے فیلو(Philo) (۵۰ ق م- ۳۰ ق م) کا ذات مطلق کے بارے میں یہ نظریہ ہے کہ خدا اپنی عظمت قدرت ارر رحمت کے لحاظ سے علت العلل ہے۔ جس طرح شمع پورے ماحول کو روشن کرتی ہے اس طرح خدا کے نور سے پوری کائنات منور ہے۔ اس فلسفیانہ نکتے کو سراؔج یوں شعر کا جامہ پہناتے ہیں:

نظر کر دیکھ ہر شے مظہرِ نورِالٰہی ہے
سراؔج اب دیدۂ دل سیں صمد دیکھا صنم بھولا (۵۵)

علم فلسفہ کے بنیادی مباحث میں سے ایک اہم بحث یہ رہی ہے کہ زندگی عدم سے وجود میں آسکتی ہے یا نہیں۔ اس بارے میں اکثر فلاسفہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ عدم سے صرف عدم ہی وجود میں آسکتا ہے زندگی نہیں۔ لیکن مسلم فلاسفہ میں سے اکثریت ہستی کے عدم سے وجود میں آنے کے قائل ہیں۔ اس بارے میں ڈاکٹر

سعداللہ کلیم لکھتے ہیں:

اسلامی فکر بیشتر ہستی کے عدم سے وجود میں آنے کی قائل رہی ہے۔ ان کے ہاں نفی سے اثبات تراوش کرتی ہے اس اعتبار سے عدم نہ ہوتے ہوئے بھی ہے اور ہوتے ہوئے بھی نہیں ہے"۔(۵۶)

سراؔج بھی اس نظریے کے قائل ہیں کہ ہستی کی اصل عدم ہے کیوں کہ ہر ہستی نیستی کی جانب رواں ہے:

آبِ رواں ہے حاصل عمرِ شتاب رو
لوحِ فنا میں نقش نہیں ہے ثبات کا(۵۷)

خودی اگر اجتماعی شکل اختیار کر جائے تو وہ دراصل (Absolute Ego) میں ضم ہوجاتی ہے۔ متناہی خودی (Infenite Ego) کی تکمیل صرف اس صورت میں ممکن ہے کہ وہ خود کو Absolute ego میں ضم کر دے۔ سراؔج بھی انفرادی خودی کو لامتناہی خودی میں ضم کرنے کے قائل ہیں:

اے سراؔج اپنی خودی کوں بیخودی میں محو کر
شغل جاری رکھ ہر ایک دم میں ہو الرحمٰن کا(۵۸)

علم اخلاقیات (Ethics) کا ایک اہم موضوع فلسفۂ خیر وشر ہے جس کی ایک صورت نیک و بد Right & Wrong ہے۔ یہ جہانِ رنگ و بو دراصل خیر وشر کے محارب کی آماجگاہ ہے۔ مسلم فلسفۂ خیر وشر کو من جانب اللہ مانتے ہیں۔ اس فلسفیانہ نکتے کو سراؔج نے یوں شعر پیش کرتے ہیں:

حقیقت کے چمن کے باغباں نے خار و گل بویا
جہاں لگ گلشن عالم میں نیک و بد ہوا واقع(۵۹)

فلسفۂ جبر وقدر سے مراد یہ ہے کہ کیا انسان پہلے سے متعین شدہ راستے پر چل رہا ہے جس میں اس کے اختیار کو دخل نہیں یا انسان اپنا راستہ منتخب کرنے میں بااختیار ہے۔ اس حوالے سے سراؔج اسپائی نوزا اور والٹیر کی طرح جبریت کے قائل ہیں۔ وہ انسان کو مجبور محض سمجھتے ہیں:

نہ تھا بے اختیاری کے عمل میں اختیار اپنا
کروں کیا دل کے ہاتھ آخر کو سونپا کاروبار اپنا(۶۰)

عدمِ تکمیل کا احساس دراصل اس ناکام ارادے کا نام ہے جو انسان کے لیے احساس شکست کا باعث بنتا ہے۔ چناں چہ اس کا لازمی نتیجہ Tantalization ہے جس کا تعلق فلسفۂ غم سے ہے۔ سراؔج کے یہاں اس احساس کا ذکر ملتا ہے:

تڑپنا تلملانا غم میں جلنا خاک ہوجانا
یہی ہے افتخار اپنا یہی ہے اعتبار اپنا(۶۱)

جدلیاتی مادیت پسندوں کا نظریہ ہے کہ ہر اثبات میں نفی موجود ہوتی ہے اور ہر نفی کی نفی ہوتی رہتی ہے جس سے اثبات کا عمل دوبارہ شروع ہوجاتا ہے۔ سراؔج اس نظریے کو کچھ یوں موزوں کرتے ہیں:

راہِ خدا پرستی اوّل ہے خود پرستی
ہستی میں نیستی ہے اور نیستی میں ہستی(۶۲)

(vii) مرزا مظہؔر جانِ جاناں:

مرزا مظہؔر جانِ جاناں (۱۱۱۱ھ _ ۱۱۹۵ھ) اٹھارویں صدی کے اہم ترین صوفی اور اردو زبان کے قادر الکلام شاعر ہیں۔ مظہؔر کا تعلق چوں کہ صوفی ازم کی دنیا سے ہیں چناں چہ ان کی شاعری میں عمیق فلسفیانہ سوالات اٹھانے کا رنگ غالب ہے۔ وہ کائنات کا عمیق مشاہدہ کر کے حتمی نتائج اخذ کرتے ہیں۔ وہ اس نظریے کے قائل ہیں کہ اس کائنات میں حضرت انسان آخر کار اپنی اصل کی طرف لوٹتا ہے:

لوگ کہتے ہیں مرگیا مظہؔر
فی الحقیقت گھر گیا مظہؔر(۶۳)

مشہور و معروف نو فلاطونی شاعر پلوٹینس کا نظریہ ہے کہ اللہ کی ذات ہر شے کا سر چشمہ ہے یعنی اس سے ہر شے کا مرور ہوتا ہے۔ وہ تمام اشیا کی اصل اور غائیت ہے۔(۶۴) مظہر بھی اس نظریے کے حامی ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ کائنات خدا سے جاری ہوتی ہے اور اس کے اندر صرف اللہ کے حسن کے جلوے ہر طرف بکھرے پڑے نظر آتے ہیں:

سحر اس حسن کے خورشید کوں جا کر جگا دیکھا
ظہورِ حق کوں دیکھا، خوب دیکھا با ضیا دیکھا(۶۵)

مظہؔر کے نزدیک انسان شہنشاہِ کائنات اور نائب حق ہونے کے باوجود مجبور محض ہے۔ اس کی زندگی جبر

سے عبارت ہے۔آزادی نام کی شے انسانی زندگی میں ناپید ہے:

کبھی اس دل نے آزادی نہ جانی
یہ بلبل تھا قفس کا آشیانی(۶۶)

اتنی فرصت دے کہ رخصت ہولیں اے صیاد ہم
مدتوں اس باغ کے سایے میں تھے آباد ہم(۶۷)

(viii) شیخ ظہور الدین حاتم:

شیخ ظہور الدین حاتم (۱۶۹۹ء-۱۷۷۳ء) نے تقریباً بیانوے برس عمر پائی اور انھیں تقریباً ستر سال اردو زبان و ادب کی خدمت کا موقع ملا۔ ولی سے لے کر عہد میر تک کے ادبی منظرنامے سے مستفید ہوئے۔(۶۸) اردو شعرا میں یہ اعزاز صرف حاتم کو حاصل ہے کہ ان کی فکری و عملی زندگی کی ہم آہنگی پر اکثر و بیشتر ناقدین ادب کو اتفاق ہے۔ حاتم نہ صرف روحِ عصر کے ترجمان ہیں بلکہ ان کی شاعری میں حیات و کائنات کے حوالے سے گہرا عصری شعور موجود ہے۔

Pantheism کے مطابق سب کچھ خدا ہے اور خدا ہی سب کچھ ہے۔(۶۹) اس کا سیدھا سادہ مطلب یہ ہے کہ کائنات خدا ہے اور خدا کائنات ہے۔ انسان جو اس کائنات سے تعلق رکھنے والی ایک ہستی ہے وہ بھی حاتم کے نزدیک:

بندہ اگر جہاں میں بجائے خدا نہیں
لیکن نظر کرو تو خدا سے جدا نہیں(۷۰)

اہل معنی جز نہ بوجھے گا کوئی اس رمز کو
ہم نے پایا ہے خدا کو حضرت انسان کے بیچ(۷۱)

مسئلہ جبر و قدر کے حوالے سے حاتم کا رویہ جبریہ مسلک والا ہے۔ وہ انسان کو مجبور محض سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انسان ترکیب تقدیر کے آگے بے سود ہے:

جبر اور اختیار کی تو جان
ہم تو بے اختیار بیٹھے ہیں(۷۲)

تابع رضا کا اس کی ازل سے کیا مجھے
چلتا نہیں ہے زور کسو کا قضا کے ہاتھ(۷۳)

فلسفۂ انسان دوستی (Huminism) بہ حیثیتِ انفرادی یا اجتماعی بنی نوع انسان کی اہمیت اور اس سے محبت کی بنیاد پر استوار ہے جو مذہب، رنگ، نسل سے بالاتر ہوکر انسان ہی کو مقدم تسلیم کرنے پر زور دیتا ہے۔ انسان دوست فلاسفہ ماورائی اور غیر مادی نوعیت کی حامل اقدار کی بہ جائے صرف انسان کو ہر شے پر فوقیت دیتے ہیں۔ ہیومنزم کا اصل مقصد انسانی استحصال کو ختم کرکے اس کی عظمت کو بہ حال کرنا ہے۔ حاتم کی شاعری میں ہیومنزم کی ترجمانی ملتی ہے:

یہ کس مذہب میں اور مشرب میں ہے ہندو مسلمانو
خدا کو چھوڑ دل میں الفتِ دیر و حرم رکھنا(۷۴)

قربان کرو نثار کرو جا کے دوستاں
حاتم کو اس زمیں کے جہاں میں جہاں ہے درد(۷۵)

کائنات کے حوالے سے حاتم کا نقطۂ نظر ایک طرف Robert Browing (۱۸۱۲ء - ۱۸۸۹ء) کی طرح رجائیت پسندانہ ہے تو دوسری طرف Schopenhour (۱۷۸۸ء - ۱۸۶۰ء) کی طرح قنوطیت پسندانہ:

گردش دوراں سوں حاتم غم نہ کھا
حق نکالے گو تجھے افلاس سوں(۷۶)

حاتم تم اس کی لذات پر نہ بھول
یہ پائے در رکاب ہے میری نگاہ میں(۷۷)

فلسفیانہ مسائل میں ایک اہم مسئلہ ذات باری تعالیٰ کی ذات وصفات کا ہے۔ جس کا عام اور سادہ مفہوم یہ ہے کہ صفات حقیقت مطلق کی ذات کا حصہ ہیں یا ذات سے جدا۔ اس بابت حاتم کا عرفان کچھ یوں ہے:

ذات کا آشنا ہوا حاتم
دیکھ ہر آن بیچ اس کی صفات(۷۸)

(xi) میر تقی میرؔ:

خدائے سخن میر تقی میرؔ(۱۷۲۲ء۔ ۱۸۱۰ء) کا شمار اردو زبان کے عظیم شعرا میں ہوتا ہے۔ ان کو گزرے ہوئے دو صدیاں بیت گئی ہیں مگر آج بھی ان کی عظمت کی شمع پوری آب و تاب کے ساتھ منور ہے۔ ہر دور میں ان کی شاعری کا جادو سر چڑھ کر بول رہا ہے۔ وہ بنیادی طور پر غزل کے شاعر ہیں اور تمام با کمال شعرا نے انھیں استادِ غزل تسلیم کیا ہے۔تغزل ان کی شاعری کا خاص وصف ہے تاہم ان کے کلام میں فلسفیانہ شعور کی زرخیزی اور جامعیت بھی موجود ہے۔ یہ بات کسی حد تک درست ہے کہ میرؔ معروف معنوں میں غالبؔ(۱۷۹۷ء۔ ۱۸۶۹ء) یا اقبالؔ (۱۸۷۷ء۔ ۱۹۳۸ء) کی طرح فلسفی شاعر نہیں ہیں؛ کیوں کہ شعور و ادراک سے کہیں زیادہ ان کی شاعری میں احساس اور جذبے کا اثر حاوی ہے۔لیکن ان کا حاسۂ فکر اتنا مضبوط ہے کہ حقیقتِ مطلق، حیات و کائنات، جبر و قدر اور مابعد الطبیعیاتی نوعیت کے دیگر فلسفیانہ تصورات کا گہرا شعور ان کے کلام میں بہ درجہ اتم موجود ہے۔ ڈاکٹر عبادت بریلوی، لکھتے ہیں:

> میرؔ کی غزلوں میں حیات و کائنات کے معاملات مسائل کی کمی نہیں ہے۔ انھوں نے سب پر طبع آزمائی کی ہے۔ مابعد الطبیعیاتی نکات، اخلاقی مسائل غرض زندگی کے ہر پہلو کی ترجمانی ان کے یہاں ملتی ہے۔(۷۹)

میرؔ تخیل کے ارفع ترین خلاقیت کے مالک رہے ہیں۔ موضوع اور معروض، داخل اور خارج، روح اور مادہ، خیال اور تمثال ان کے تخلیقی عمل سے گزر کر ایک حیران کن وحدت کا روپ دھار لیتے ہیں۔(۸۰) یہی وجہ ہے ان کے شاعرانہ تصورات صرف تصورات نہیں بلکہ فلسفیانہ نظریات معلوم ہوتے ہیں۔ان کے کلام میں حکیمانہ اشعار کی کمی نہیں۔منطق اور فلسفہ میں ان کی خاص دلچسپی رہی ہے۔ ان کی عظمت اور بڑے پن کے عناصر ترکیبی میں سے ایک عنصر ان کا فلسفیانہ شعور ہے۔ ان کی شاعری میں علم فلسفہ کے بیشتر نظریات کی ترجمانی ملتی ہے۔ان کی برتری اس میں ہے کہ وہ ایک عظیم مفکر اور شاعر ہیں اور ان کا فکری نظام خالص فلسفیانہ نوعیت کا ہے۔ ڈاکٹر خوشحال زیدی لکھتے ہیں:

> میرؔ کی شاعری کی فضا بڑی بسیط اور وسیع ہے جو من وتو کی تنگ فضاؤں سے باہر نکل کر کائنات کی وسعتوں تک لے جانے میں مدد دیتی ہے۔حیات و کائنات کا شعور بخشتی ہے اور کائنات کی بنیادی موضوعات تک ہمیں پہنچاتی ہے۔ اس لیے تو میرؔ فلسفے کے رشتوں کے پارکھ ہیں۔(۸۱)

ایلیٹک مکتبۂ فکر (Eleatic School of Thoughts) سے تعلق رکھنے والے یونانی فلاسفہ اس مادی دنیا کو عدمِ وجود (Non Being) کا نام دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ ایک فریب اور دھوکے کے سوا کچھ بھی

نہیں ہے۔ اسی طرح عظیم فلسفی افلاطون (Plato)(۴۲۷ق م _ ۳۴۷ ق م) کا بھی یہ نظریہ ہے کہ آثار وحوادث کی اس دنیا میں ہر شے غیر یقینی ہے۔(۸۲) میرؔ بھی اس مادی دنیا کو محض ایک فریب اور دھوکا سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس مادی عالم کی اصلیت وحقیقت کچھ بھی نہیں ہے:

دھوکا ہے تمام بحرِ دنیا
دیکھے گا کہ ہونٹ تر نہ ہوگا(۸۳)

عالم کسو حکیم کا باندھا طلسم ہے
کچھ ہو تو اعتبار بھی ہو کائنات کا(۸۴)

کچھ نہیں بحرِ جہاں کی موج پر مت بھول میرؔ
دور سے دریا نظر آتا ہے لیکن ہے سراب(۸۵)

سیر کی ہم نے ہر کہیں پیارے
پھر جو دیکھا تو کچھ نہیں پیارے(۸۶)

بستہ وہم است نقش زندگی
ورنہ ہستی اعتبارے بیش نیست(۸۷)

(زندگی کا نقش وہم کا باندھا ہوا ہے ورنہ ہستی اعتبار سے زیادہ نہیں)

فلسفۂ تغیر (Philosophy of Change) کے بڑے علمبردار ہیراقلیتوس (Heraclitus)(۵۳۵ق م- ۴۷۵ ق م) اور ہنری برگساں (Henri Bergson)(۱۸۵۹ء-۱۹۴۱ء) ہیں۔ اس فلسفہ کی رو سے صرف تغیر کو ثبات کا درجہ حاصل ہے اور یہی اصلی حقیقت ہے۔ میرؔ، ہیراقلیتوس کے اس نظریے کے قائل ہیں کہ کائنات میں کسی شے کو ثبات حاصل نہیں بلکہ ہر شے تغیر پذیر ہے۔ کائنات میں تغیر کا عمل جاری ہے ہر لمحہ یہاں ایک نیا منظر دیکھنے کو ملتا ہے:

حالِ گلزار زمانہ کا ہے جیسے کہ شفق
رنگ کچھ اور ہی ہوجائے ہے اک آن کے بیچ(۸۸)

جہاں کتاب مصور، سپہر صورتِ خواں
زمانہ اے ست دگر چوں ورق بگر داند[۸۹]

(دنیا باتصویر کتاب ہے۔ آسمان صورت خواں ہے۔ انقلاب آجاتا ہے جیسے ہی ورق پلٹتا ہے)

آنیت بدھ ازم کا وہ نظریہ ہے جس کے مطابق ہر شے ہر لحہ بدلتی رہتی ہے۔ میرؔ بھی خود کو ہر لحہ تبدیل ہونے والا سمجھتے ہیں:

آن میں کچھ ہیں آن میں کچھ ہیں
تحفۂ روزگار ہیں ہم بھی[۹۰]

مشہور یونانی فلسفی پارمنڈیز(Parmanides) (پیدائش: ۵۱۴ق م) کے مطابق وقت ایک متغیر حقیقت کا نام ہے۔[۹۱] میرؔ کا تصور زمان بھی یہی ہے۔ وہ زمان کو ہر لحہ حوادث کا تخلیق کنندہ سمجھتے ہیں۔ تخلیق کا یہ عمل ہر لحہ ارتقائی صورت میں جاری ہے:

ہوا رنگ بدلے ہے ہر آن میرؔ
زمیں و زماں ہر زماں اور ہے[۹۲]

جین ازم کے مطابق چراغ کی لَو ہر لحہ تبدیل ہوتی رہتی ہے۔ یکساں کبھی نہیں رہتی ۔ روشنی کا تسلسل تو بہ ہر صورت قائم رہتا ہے مگر لَو تبدیلی کی زد میں رہتی ہے۔ لَو کی ایک صورت گم ہوتے ہی ایک نئی صورت نمودار ہوتی ہے۔ یہی فلسفیانہ نکتہ میرؔ کے درج بالا شعر میں من وعن منظوم ہوا ہے۔

انکسی غورث(Anaxagoras)(۵۰۰ ق م_ ۴۲۸ ق م)کے نزدیک مادہ ''Cognative Abilaty'' کا حامل ہے یعنی مادہ تبدیل تو ہوسکتا ہے مگر فنا نہیں۔ میرؔ کا بھی تقریباً یہی نظریہ ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ مادی کائنات کی ہر شے صرف تبدیل ہوتی رہتی ہے مگر فنا نہیں ہوتی۔ کیوں کہ مادہ ناقابل فنا صفت سے متصف ہے۔ مادی کائنات کی ہر چیز کا حسن صرف قالب تبدیل کرتا ہے، فنا نہیں ہوتا:

گل یادگارِ چہرۂ خوباں ہے بے خبر
مرغِ چمن نشان ہے کسو خوش زبان کا[۹۳]

سقراط(Socrates)(۴۷۰ق م- ۳۹۹ ق م) کہتا ہے کہ عشق وسیع معنی میں'' خیر مطلق'' کا نام ہے۔[۹۴] خیر مطلق دراصل وہ ہستی بے مثال ہے جو فلسفے کی دنیا میں''Ultimate Ego'' کے نام سے موسوم

ہے۔ میرؔ کا نظریۂ عشق کسی حد تک سقراطی ہے۔ وہ عشق کو عین خدا تصور کرتے ہیں:

کیا حقیقت کہوں کہ کیا ہے عشق
حق شناسوں کے ہاں خدا ہے عشق (۹۵)

کچھ حقیقت نہ پوچھو کیا ہے عشق
حق اگر سمجھو تو خدا ہے عشق (۹۶)

میرؔ کے خیال میں کائنات میں ہر سُو عشق ہی ہنگامہ آرا ہے۔ لیکن اس کے باوجود انسان عشق کی اصلیت و ماہیت سمجھنے اور بیان کرنے سے قاصر ہے:

چار سُو ہنگامہ آرا عشق ہے
عشق کیا کہیے کہ کیا کیا عشق ہے (۹۷)

ظاہر باطن، اوّل آخر، پائیں بالا عشق ہیں سب
نور وظلمت، معنی وصورت سب کچھ آپ ہوا ہے عشق (۹۸)

ملطہ فلاسفہ (Milesian Philosopers) حیات یا روح کو جوہر (Substance) سے منسوب کرتے ہیں۔ اس بنیا پر طالیس (Thales) (۶۲۴ق م- ۵۴۶ق م) کہتا ہے کہ خدا ہر شے میں موجود ہے یعنی مادے کی تمام تر صورتوں میں اس کا ظہور ہے۔ (۹۹) میرؔ مادے کے ہر ذرّے میں حقیقتِ مطلق کی جلوہ گری کے اقرار کا درس دیتے ہیں:

آیات حق ہیں سارے یہ ذرّاتِ کائنات
انکار تجھ کو ہوئے تو اقرار کیوں نہ ہو (۱۰۰)

ہوا طالع جہاں خورشید، دن ہے
تردد کیا ہے، ہستی میں خدا کی (۱۰۱)

ایونی فلاسفہ میں سے زینوفینیز (Xenophanes) (۵۷۵ق م-۴۸۰ق م) کا نظریۂ ارتقا یہ ہے کہ حقیقتِ مطلق دراصل حقیقتِ کلی (Total Reality) کا دوسرا نام ہے۔ (۱۰۲) اس نظریے کی رو سے وجود خارجی

ہرگز معتبر نہیں۔ عالم مظاہر ،حقیقتِ کلی کے ظلال ہیں، بالذات کچھ نہیں۔ میؔر اس فلسفیانہ تصور کو کچھ یوں موزوں کرتے ہیں:

ہر مظہرے کہ می نگرم عین ظاہر است
ہر گز نیامدم بہ نظر ما سوائے اُو(۱۰۳)

(ہر مظہر کہ میں دیکھتا ہوں عین ظاہر ہے۔ میری نظر میں اس کے سوا ہرگز کوئی اور نہیں آیا)

محسوسات کی دنیا میں پائی جانے والی اشیا چاہے وہ قدرتی ہوں یا مصنوعی، یہ (Ideas) کے ظلال (Reflections) ہیں۔(۱۰۴) میؔر اس کائنات کو ایک ایسا آئینہ خانہ سمجھتے ہیں جس میں تمام مظاہر عکس بن کر نظر آرہے ہیں۔ مظاہرِ کائنات آئینۂ حقیقت کا یا تو عکس ہے یا خود آئینہ:

یہ دو ہی صورتیں ہیں، یا منعکس ہے عالم
یا عالم آئینہ ہے، اسی یارِ خود نما کا(۱۰۵)

فلسفۂ عدمیت (Philosophy of Nihilism) کی رو سے کوئی بھی شے موجود نہیں اور اگر موجود ہے تو اس کے بارے میں انسانی علم کا ابلاغ ممکن نہیں اور اگر اتفاق سے اس شے کا علم ہمیں حاصل بھی ہو جائے تو ہم اسے مکمل صورت میں دوسروں کو منتقل نہیں کر سکتے۔(۱۰۶) میؔر موجودات کے بارے میں اس نظریے کے حامی ہیں۔ وہ عالم مظاہر کے بارے میں اپنے گیان کا اظہار کچھ یوں کرتے ہیں:

یہی جانا کہ کچھ نہیں جانا ہائے
سو بھی اک عمر میں ہوا معلوم(۱۰۷)

فلاطینوس (Plotinus)(۲۶۹ق م_ ۲۰۴ق م) کے نزدیک عالم کثرت میں جتنی اشیا نظر آتی ہیں ان کا وجود محض فریب ہے۔ اصلی حقیقت واحد ہے۔ یہ واحد حقیقت مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے۔ جن سے عالم کثرت پیدا ہوتا ہے۔(۱۰۸) میؔر بھی مظاہر عالم کی کثرت کا مآخذ حقیقتِ واحد ہی کو سمجھتے ہیں:

اگر چشم ہے تو وہی عین حق ہے
تعصب تجھے ہے عبس ما سوا سے(۱۰۹)

بالذات ہے جہاں میں وہ موجود ہر جگہ
ہے دید چشمہ دل کے کھلے عین ذات کا(۱۱۰)

میرؔ وحدت سے کثرت اور پھر کثرت سے وحدت کے صدور و مراجعت کے قائل ہیں:

آگے عالم عین تھا اس کا، اب عین عالم ہے وہ
اس وحدت سے یہ کثرت ہے، یاں میرا سب گیان گیا(۱۱۱)

غلط کردم کہ وا بوسیدم از خود
نہ دانستم در ایں قالب خدا بود(۱۱۲)

(میں نے غلط کیا کہ خود سے روگردانی کی۔ یہ نہیں سمجھا کہ اس قالب میں خدا تھا۔)

حسن کے بارے میں فلاطینوس(Plotinus)(۲۶۹ق م-۲۰۴ق م) کا وجودی نظریہ یہ ہے کہ تمام کائنات میں حسنِ ازل ہی جلوہ افروز ہے۔حسن خواہ کسی بھی روپ میں ہو،حسنِ ازل ہی کا عکس ہے۔(۱۱۳)میرؔ بھی کائنات کو ذات مطلق کے حسن کا مظہر سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں کائنات کے ذرّے ذرّے میں ذاتِ مطلق کا حسن جلوہ گر ہے:

تھا مستعار حسن سے اس کے جو نور تھا
خورشید میں بھی اس ہی کا ذرّۂ ظہور تھا(۱۱۴)

جلوہ ہے اسی کا سب گلشن میں زمانے کے
گل پھول کو ہے ان نے پردہ سا بنا رکھا(۱۱۵)

مشہور فلسفی تھامس ایکوی ناس(Thomas Aquinas)(۱۲۲۷ء-۱۲۷۴ء) اس تصور کا حامی ہے کہ کائنات کی ہر چیز میں ایک حسن نظر آتا ہے اور تمام حسن کا سرچشمہ خدا ہے۔ میرؔ کے ہاں حسن کا یہی نظریہ موجود ہے:

دیا دکھائی مجھے تو اسی کا جلوہ میرؔ
پڑی جہاں میں جا کر نظر جہاں میری(۱۱۶)

مشہور و معروف فلسفی بر کلے(George Berkely) (۱۷۴۹ء- ۱۸۰۹ء) کا کہنا ہے کہ چیزوں کا کوئی مادی وجود نہیں ہے بلکہ ان کے بارے میں صرف تصورات ہیں۔ وہ کسی ایسی شے کو تسلیم نہیں کرتا جو انسانی تجربے سے ماورا ہو۔وہ مادی اشیا کا وجود تجربے کے دائرے سے باہر سمجھتا ہے اور اس بنیاد پر اس کے وجود سے انکاری ہے۔(۱۱۷) اس نظریے کا سیدھا سادہ مطلب یہ ہے کہ مادی کائنات حقیقی نہیں بلکہ خیالی اور تصوراتی ہے۔ محض ذہنی تصور ہے۔ میر بھی اس نظریے کی تائید کرتے ہوئے اپنے وجود کے اعتبار محض ہونے کا اقرار کچھ یوں کرتے ہیں:

مشہور ہیں عالم میں تو کیا ہیں بھی کہیں ہم
القصہ نہ درپے ہو ہمارے کہ نہیں ہم(۱۱۸)

میر کی شاعری میں فلسفہ انسان دوستی(Huminisim) کے عناصر موجود ہیں۔ وہ انسانی عظمت کے عناصر یعنی پیار، اخلاص، خدمت اور دیانت کے قائل ہیں۔ زندگی کے ہر شعبے میں وہ انسان کو عظیم تصور کرتے ہیں۔ان کے خیال میں دنیا کا نظام انسان کے وجود سے ہی قائم ہے:

آدم خاکی سے عالم کو جلا ہے ورنہ
آئینہ تھا یہ ولے قابلِ دیدار نہ تھا(۱۱۹)

میر کے تصورات کا مرکز انسان رہا ہے انسان میں اگر چہ بہت سی خامیاں اور کمزوریاں موجود ہیں تاہم دیگر مخلوقات کے برعکس نائبِ خدا بننے کا شرف صرف انسان کو حاصل ہوا ہے:

سب پہ جس بار نے گرانی کی
اسے یہ ناتواں اُٹھا لایا(۱۲۰)

شوپن ہار(Arther Shopenhauer)(۱۷۸۸ء- ۱۸۶۰ء) جو قنوطیت کا بانی سمجھا جاتا ہے، کا نظریہ ہے کہ انسان ساری عمر خواہشوں کے لا متناہی سمندر میں غوطے لگا تا رہتا ہے ۔خواہشات کی تکمیل ہی نے انسان کو مسلسل اضطراب میں مبتلا کر رکھا ہے۔ اگر ایک خواہش پوری ہوتی ہے تو دوسری خواہش جنم لیتی ہے۔ میر کا بھی یہی نظریہ ہے کہ بندۂ خواہشات کا غلام بن کر اپنی اصلیت کو فراموش کر بیٹھتا ہے:

سراپا آرزو ہونے نے بندہ کردیا ہم کو
وگرنہ ہم خدا تھے گر دلِ بے مدعا ہوتے(۱۲۱)

قنوطیت (Pessimism) زندگی کے ایک ایسے رویے کا نام ہے جو ہر شے کو تاریک، مایوس کن اور اور تخریبی دیکھتا ہے۔[۱۲۲] اس نظریے کا بھرپور اظہار مشہور و معروف فلسفی شوپن ہار کے یہاں ملتا ہے۔ جو اس دنیا کو بدترین جگہ کہنے کے ساتھ ساتھ زندگی کو مصیبتوں کا گھر تسلیم کرتا ہے۔ میرؔ بھی شوپن ہار کی طرح قنوطیت پسند ہیں ۔ زندگی اور دنیا کے بارے میں میرؔ کا رویہ قنوطی ہے:

یہ عیش گاہ نہیں ہے یاں رنگ کچھ اور ہے
ہر گل ہے اس چمن میں ساغر بھرا لہو کا[۱۲۳]

بزم برہم ذرّۂ عالم امکاں دیدم
تا چہ گویم کہ عجب خواب پریشاں دیدم[۱۲۴]

(میں نے عالم امکاں کی برہم ہوئی بزم کو دیکھا ۔کہاں تک کہوں کہ عجب خواب پریشاں دیکھا)

ثباتِ من نہ بود یک نفس فزوں تر میرؔ
در ایں محیط چہ شد، چوں حباب می گردم[۱۲۵]

(میرؔ! اثبات ایک نفس سے بھی زیادہ نہیں ہو سکتا اس بحر میں کیا ہوا جو حباب کی طرح پھرتا ہوں)

جن بلاؤں کو میرؔ سنتے تھے
ان کو اس روزگار میں دیکھا[۱۲۶]

جگر چاکی، ناکامی، دنیا ہے آخر
نہیں آئے جو، میرؔ کچھ کام ہوگا[۱۲۷]

فطرت کے بارے میں میرؔ کا رویہ تفکر (Contemplation) والا ہے۔ وہ کائنات کو سرسری نظر سے دیکھنے کے قائل نہیں ہیں۔ وہ اس کی وسعت اور اصلیت پر غور و فکر کرنے کا درس دیتے ہیں:

سرسری تم جہاں سے گزرے
ورنہ ہر جا جہانِ دیگر تھا[۱۲۸]

فطرت کا بہ غور مشاہدہ کرنا استقرائی منطق (Inductive Logic) کی بنیاد ہے۔[۱۲۹] کیوں کہ اس علم کی بنیاد پر قوانین بنتے ہیں۔ میرؔ اپنے مذکورہ بالا شعر میں استقرائی منطق کے مشاہدے کے قائل نظر آتے ہیں۔

میرؔ کا مشاہدہ نہایت وسیع ہے۔ تاہم ان کا تصورِ مکاں صرف تنگیٔ ذات کو محیط ہے۔ [۱۳۰] مگر اس کے باوجود وہ کائنات کی وسعتوں کا ادراک رکھتے ہیں۔ یہ ادراک ان کے یہاں ناقابلِ عبور فاصلوں کی صورت میں ابھر کر سامنے آتا ہے:

میں پا شکستہ جا نہ سکا قافلے تلک
آتی اگرچہ دیر صدائے جرس رہی [۱۳۱]

میرؔ ایک آزاد فلسفی کی طرح حیات کو مسلسل سفر مانتے ہیں۔ ایک ایسا سفر جو ازل سے جاری ہے:

نشمری سہل ز غیب ایں بہ شہود آمدہ را
رہ بسے طے شدہ باشد بہ وجود آمدہ را [۱۳۲]

(غیب سے اس شہود میں آئے ہوئے کو سہل مت جانو۔ وجود میں آئے ہوئے نے بہت راہ طے کی ہوگی)

میرؔ سفرِ حیات میں موت کو صرف ایک قلیل وقفہ تصور کرتے ہیں:

مرگ ایک ماندگی کا وقفہ ہے
یعنی آگے چلیں گے دم لے کر [۱۳۳]

کبھی کبھی میرؔ زندگی کو موت اور موت کو زندگی تصور کرنے لگتے ہیں۔ اُن کا یہ انداز فلسفے کے دائرے میں آتا ہے۔ وہ اس حقیقت کو نہ صرف تسلیم کرتے ہیں بلکہ ثابت بھی کرتے ہیں کہ موت ہی زندگی کی سب سے بڑی حقیقت ہے:

اس منزلِ جہاں کے باشندے رفتنی ہیں
ہر اک کے یاں سفر کا سامان ہورہا ہے [۱۳۴]

صوفی ازم (Sufism) کے مکتبۂ فکر سے تعلق رکھنے والوں کا یہ نظریہ ہے کہ جذبۂ ظہور شوق تخلیق عالم کا سبب ہے۔ یہ کائنات شوقِ ظہورِ خداوندی کا نتیجہ ہے۔ علاوہ ازیں رومانیت پسند فلاسفہ کا نظریہ ہے کہ مطلق حقیقت

کی ماہیت رومانی ہے نہ کہ مادی اور یہ مطلق حقیقت اظہار چاہتی ہے۔ چناں چہ کائنات کی ہر شے اس کے ظہور کا مظہر ہے۔ میر ان دونوں نظریات کی ترجمانی کچھ یوں کرتے ہیں:

لایا ہے مرا شوق مجھے پردے سے باہر
میں ورنہ وہی خلوتی رازِ نہاں ہوں (۱۳۵)

میؔر کا خیال ہے کہ تجسسِ حق محض ایک فریب نفس ہے۔ جو خود حجاب حقیقت بن کر ہمیں حقیقت سے محروم کرتا ہے۔ ورنہ حقیقت ہر وقت ہمارے ساتھ ہے:

ہر قدم پر تھی اس کی منزل ایک
سر سے سودائے جستجو نہ گیا (۱۳۶)

جبر و قدر کا مسئلہ علم اخلاقیات کا نہایت وقیع مسئلہ ہے۔ اخلاقیات کی بحث اس وقت تک شروع نہیں ہو سکتی جب تک یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ انسان پر اس کے اعمال کی ذمہ داری کس حد تک ہے۔ جبر و قدر کے حوالے سے میؔر جس راہ پر گامزن ہیں وہ جبریوں کا راستہ ہے۔ میؔر انسان کو مجبور و مقہور سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ انسانی تقدیر پہلے سے متعین شدہ ہے اور اب اس میں ردّ و بدل کی کوئی گنجائش باقی نہیں۔ پس انسان لازمی جبریت کا شکار ہے:

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کا
چاہے ہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو عبث بدنام کیا (۱۳۷)

آں سیہ کاسہ است چرخ کہ میر
غیر خونے نہ خورد مہمانش (۱۳۸)

(آسمان وہ بخیل ہے کہ اس کا مہمان خود کے علاوہ کچھ نہیں بنتا)

میؔر کے نزدیک یہ عالمِ امکاں اپنی تخلیق سے پہلے ذاتِ مطلق کا حصہ تھا۔ ذاتِ مطلق نے اس پر اپنا عکس ڈال کر اسے الگ شناخت عطا کی۔ اس طرح مادہ اور ذاتِ حق کے درمیان صرف ایک باریک پردہ ہے جو یقین کا پردہ ہے:

جسم خاکی کا جہاں پردہ اُٹھا
ہم ہوئے وہ میرؔ، وہ سب ہم ہوا(۱۳۹)

وجودی فلاسفہ المیہ کو زندگی اور زندگی کو عین المیہ قرار دیتے ہیں۔ اس تناظر میں میرؔ کی شاعری کا مطالعہ کرتے ہوئے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ اُن کے یہاں انسانی زندگی کے المیہ کی تمام امکانی صورتوں کا اظہار ملتا ہے۔ ان کی شاعری میں انسانی زندگی میں موجود آہ، فغاں، قلق، اضطراب، رنج، غم، سوز، ذم وغیرہ جیسی اصطلاحات موجود ہیں۔ وہ دنیا کو ماتم خانہ قرار دے کر اس پر آنسو بہانے کی خواہش کرتے ہیں:

دیکھا ماتم خانۂ عالم کو ہم، مانند ابر
ہر جگہ پر جی میں یوں آیا، دمادم روئیے(۱۴۰)

مارٹن ہائیڈ یگر (Martin Heidegger) (۱۸۸۹ء-۱۹۷۶ء) کے تصورِ وجودیت کے مطابق ہبوطِ ہستی (Bieng-Fallen) سے مراد یہ ہے کہ موجود کو دنیا میں پھینک دیا گیا ہے اور وہ بہ حیثیت موجود دَر دنیا اپنے وجود کو برقرار رکھنے کی جدو جہد میں مصروف ہے۔(۱۴۱) وجود کو دنیا میں اطمینان میسر نہیں ہے۔ جس کے نتیجے میں کرب جنم لیتا ہے۔ میرؔ بھی اس وجودی کرب کا ادراک رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس کرب کی بنیادی وجہ اسودگی کی عدم دستیابی ہے:

ہو جہاں میرؔ اور غم اس کا
جس سے عالم کی جاں پر آئی ہے(۱۴۲)

نہ پوچھو کہ احوال ناگفتہ بہ ہے
مصیبت کا مارے ہوئے دل کا اپنے(۱۴۳)

میرؔ کو فطرت کے تمام مظاہر میں اپنی ہی تصویر نظر آتی ہے چناں چہ وہ اکثر فطرت کے استعارے میں اپنی ہی تصویر پیش کر جاتے ہیں اور کبھی کبھی تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ فطرت میرؔ کا راز دار اور ہمدم ہے:

خوب ہی اے ابر! اک شب آؤ باہم روئیے
پر نہ اتنا بھی کہ ڈوبے شہر، کم کم روئیے(۱۴۴)

قدیم ماہرینِ کونیات کے نظریے کے مطابق زمین پر موجودات افلاک کی گردش سے وجود میں آتے

ہیں۔ گویا افلاک کی حرکت تخلیقی نوعیت کی حامل ہے۔ اس حرکت کے نتائج زمین پر ظاہر ہوتے ہیں۔ میرؔ بھی انسان کو فلک کی تخلیقی گردش کا حاصل سمجھتے ہیں:

مت سہل ہمیں جانو، پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں[۱۴۵]

(x) مرزا محمد رفیع سوداؔ:

مرزا محمد رفیع سوداؔ(۱۷۰۶ء-۱۷۸۱ء) صحیح معنوں میں بڑے شاعر ہیں۔ آج بھی ان کی شعری عظمت مسلم ہے۔ ان کا شمار اردو زبان کے ان شعرا میں ہوتا ہے جن کا نام اردو شاعری کے ساتھ ہمیشہ زندہ رہے گا۔[۱۴۶] سوداؔ ایک پہلو دار شاعر اور گوناگوں صلاحیتوں کے مالک ہیں۔ یہی پہلو داری تنوع اور رنگا رنگی ان کی شاعری کا خاص وصف ہے۔[۱۴۷] ان کی شاعری کو سامنے رکھ کر جب ہم بہ حیثیت مجموعی اس کا تجزیہ کرتے ہیں تو وہ ہمیں پیدائشی شاعر نظر آتے ہیں جنھیں شعر گوئی کا بے پناہ ملکہ ودیعت ہوا تھا۔[۱۴۸] حسن کے بارے میں فلاطینوس (Plotinus) (۲۰۴ء- ۲۶۹ء) کا وجودی نظریہ ہے تمام کائنات میں حسنِ ازل ہی جلوہ افروز ہے۔ حسن خواہ جس بھی روپ میں ہو حسن ازل کا ہی کا عکس ہے۔[۱۴۹] سوداؔ کو بھی کائنات کے ہر ذرے میں نیّر اعظم کے جلوے نظر آتے ہیں:

مہر ہر ذرے میں مجھ کو ہی نظر آتا ہے
تم بھی ٹک دیکھو تو صاحب نظراں ہے کہ نہیں[۱۵۰]

اس قدر سادہ و پرکار کہیں دیکھا ہے
بے نمود اتنا نمودار کہیں دیکھا ہے[۱۵۱]

فلسفے کا یہ ایک نہایت دقیق مسئلہ ہے کہ انسان اپنے افعال میں مجبور ہے یا مختار۔ اس معاملے میں سوداؔ مشہور نفسیات دان سگمنڈ فرائڈ (۱۸۵۶ء-۱۹۳۹ء) کی طرح جبر مطلق کے قائل ہیں۔ وہ نہ صرف تقدیر کے جبر کے قائل ہیں بلکہ خود کو اس کی گتھی سلجھانے میں ناکام سمجھتے ہیں:

ایک عقدہ نہ کھلا رشتۂ تقدیر سے حیف
ہم نے فرسودہ بہت ناخنِ تدبیر کیا[۱۵۲]

سوؔدا کے اخلاقی تصورات میں سب سے نمایاں احساس انسانی ہمدردی کا جذبہ ہے۔ جسے ہم فلسفے کی اصطلاح میں انسان دوستی یا (Huminism) کہتے ہیں۔ ہر وہ مفکر جو تاریخ کی معنویت کا قائل ہے انسانی المیوں کو کوئی نہ کوئی فلسفیانہ مفہوم عطا کرنے پر مجبور ہیں۔ تاہم سوؔدا کا احساسِ عالم ایک وسیع تر انسان دوستی اور ایک کثیر انسانی ہمدردی میں بھر پور معنویت کے ساتھ تبدیل ہوجاتا ہے۔ (۱۵۳)

ہندو ہیں بت پرست، مسلمان خدا پرست
پوچوں ہوں میں اس کسی کو جو ہو آشنا پرست (۱۵۴)

ٹوٹے دل کو نہ بناتے میں کسی کو دیکھا
ظاہراً دہر میں یہ گھر نہیں تعمیر نصیب (۱۵۵)

(xi) نظیؔر اکبرآبادی:

ولی محمد نظیؔر اکبر آبادی (۱۷۴۰ء- ۱۸۳۰ء) اردو نظم کے معمار اوّل تسلیم کیے جاتے ہیں۔ وہ اردو زبان کے اوّلین عوامی شاعر ہیں۔ ان کی شاعری فطرت اور زندگی کے ہر رنگ کو محیط ہے ۔فطرت کے ہزار رنگِ حسن و جمال اور انسانی حیات کے گو نا گوں پہلو ان کی شاعری میں پوری آب و تاب کے ساتھ نظر آتے ہیں۔ (۱۵۶) ان کے مشاہدے کی وسعت اور موضوعات کے تنوع کی بنیاد پر انھیں انگریزی زبان کے مشہور شاعر ولیم شکسپیر (۱۵۶۴ء-۱۶۱۶ء) کا ہم پلہ قرار دیا جاتا ہے۔نظیؔر کی شاعری پر اظہار خیال کرتے ہوئے فاروق ارگلی لکھتے ہیں:

> انھوں نے علم ہیئت ،منطق،مذاہب، فلسفہ اور تصوف جیسے علوم میں گہری دلچسپی لی۔ ان کی شاعری فکر و خیال کی گہرائی اور وسعت کا نمونہ ہے۔ (۱۵۷)

حقائق کا علم مختلف ذرائع سے حاصل ہوسکتا ہے۔ تاہم حسی اور عقلی ادراک اس کے دو اہم ذرائع ہیں۔ لیکن صوفی ازم میں '' قلب'' کو حقیقت کے علم کی تحصیل کا منبع تصور کیا جاتا ہے۔ دل ایک طرح کی اندرونی بصیرت ہے جس کی مدد سے روحانی شعور کا ادراک ممکن ہوسکتا ہے۔نظیؔر بھی بعینہٖ دل کی اس عظمت کا اقرار کچھ یوں کرتے ہیں:

سب کتابوں کے کھل گئے معنی
جب سے دیکھی نظیؔر، دل کی کتاب (۱۵۸)

مشہور ومعروف فلسفی الکندی (۸۰۱ھ- ۸۷۳ھ) کے نزدیک انسانی روح اور جسم کا تعلق کچھ اس طرح

سے ہے کہ روح نا قابل جوہر ہے۔ اس کی اصل بلا واسطہ طور پر خدا سے ماخوذ ہے۔ اگر چہ یہ انسانی جسم میں مقید ہے لیکن یہ جسم پر حاوی اور متصرف ہے۔ جسم سے آزاد اور جدا ہے۔ اس کا جسم کے ساتھ ایک سطحی تعلق ہے اور جسم میں صرف اسے رہنمائی دینے اور اس کے اعمال کو کنٹرول کرنے کے لیے موجود ہے۔ روح جسم سے جدائی کی صورت میں الٰہی جہان کی طرف سفر کرتی ہے۔(۱۵۹) روح اور جسم کی مذکورہ بالا حقیقت کو نظیرؔ نے یوں شعر میں سمو دیا ہے:

جسم کیا، روح کی ہے جولاں گاہ
روح کیا، اک سوارِ پا بہ رکاب(۱۶۰)

خدا کا علم، علم بسیط (Omni Science) کی نوعیت کا حامل ہے جو Open Possibilities کی صفت سے متصف ہے۔ خدائی علم کا ادراک اور احاطہ حتمی ناممکنات میں سے ہے۔ اس حوالے سے نظیرؔ کا تصور ملاحظہ ہو:

پڑے بھٹکتے ہیں لاکھوں دانا، کروڑوں پنڈت ہزاروں سیانے
جو خوب دیکھا تو یار آخر، خدا کی باتیں خدا ہی جانے(۱۶۱)

(xii) خواجہ میر دردؔ:

خواجہ میر دردؔ (۱۷۲۱ء- ۱۷۸۵ء) صوفی ازم کی دنیا سے تعلق رکھنے والے عظیم شعرا میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کو اردو ادب کے نقادانِ سخن اردو کا بلند پایہ شاعر تسلیم کرتے ہیں۔ اردو میں دردؔ کے علاوہ کوئی دوسرا شاعر بہ طور مثال بھی ایسا موجود نہیں جس کا مکمل نظریۂ زندگی ان کی تخلیقات سے ہم آغوش ہو۔(۱۶۲) اپنے بلند پایہ نظریۂ تصوف اور علمی آگاہی کی بدولت وہ اردو کلاسیکی شاعری کی روایت میں ایک Pioneer کی حیثیت رکھتے ہیں۔(۱۶۳) کائنات، زندگی اور مظاہر فطرت کی اصل حقیقت کیا ہے؟ یہ سوال علم فلسفہ کا بنیادی سوال ہے۔ مونوازم کے نظریے کے قائل فلاسفہ کہتے ہیں کہ کائنات کی اصل حقیقت ذہن ہے، نفس یا تصور ہے اور خارجی تمام اشیا صرف ذہنی کیفیت کا نام ہے۔ خواجہ میر دردؔ کا نظریۂ کائنات یہ ہے کہ یہ عالم عین حق ہے اور یہ تمام ظاہری وجود، وجودِ حق کے مختلف مظاہر ہیں۔(۱۶۴) جو ہمیں متنوع صورتوں میں نظر آتے ہیں۔

ماہیتوں کو روشن کرتا ہے نور تیرا
اعیان ہیں مظاہر، ظاہر ظہور تیرا(۱۶۵)

دردؔ Pantheism کے اس بنیادی نظریے کے قائل ہیں کہ کائنات ایک ہی اصل اصول کارفرما ہے۔

کثرت جو ہمیں بہ ظاہر دکھائی دیتی ہیں ہماری اپنی نظر کا فریب ہے۔ وجود حقیقی ایک ہے اس کے سوا جو کچھ بھی اس کا وجود اعتباری ہے۔ (۱۶۶) اس نظریے یہ نظریہ بنیادی طور پر پارمینڈیز کا ہے اس نظریے کو دردؔ نے یوں موزوں کیا ہے:

متفق اپس میں ہیں اہل شہود
دردؔ آنکھیں دیکھ باہم ایک ہیں (۱۶۷)

وحدت نے ہر طرف تیرے جلوے دکھا دیے
پردے تعینات کے جو تھے اُٹھا دیے (۱۶۸)

سقراط (۴۷۰ ق م- ۳۹۹ ق م) کے نزدیک عشق وسیع معنی میں ''خیر مطلق'' کا نام ہے۔ (۱۶۹) خیر مطلق دراصل وہ ہستی بے مثال ہے جو اس مادی دنیا میں Ultimate Ego کے نام سے موسوم ہے۔ دردؔ کا نظریۂ عشق اس خیر مطلق کی تجلیات کے اظہار کا نام ہے:

ہے عشق سے میرے، یہ ترے حسن کا شہرہ
میں کچھ نہیں پر گرمیِ بازار ہوں تیرا (۱۷۰)

علمائے فلسفہ وعلم الکلام کے مباحث میں سے ایک بنیادی بحث یہ بھی رہی ہے کہ عالم قدیم ہے یا حادث ۔ اس بابت دردؔ کا نظریہ صوفی ازم کے مسلک والا ہے۔ وہ عالم کو حادث سمجھتے ہیں مگر ساتھ یہ عقیدہ بھی رکھتے ہیں کہ یہ ہر آن فنا ہونے والا ہے:

عالم ہو قدیم خواہ حادث
جس دم نہیں ہم، جہاں نہیں ہے (۱۷۱)

علم حسی ادراک کا نام ہے جس کی توضیح عقل کرتی ہے (۱۷۲) اور عقل کا انحصار حواس پر ہے ۔ نیز عقل کا تعلق مادیت کی دنیا سے ہے۔ روحانی دنیا تک اس کی رسائی ناممکنات میں سے ہے ۔ چناں چہ Ultimate Reality کے بارے میں ہم عقل کی مدد سے علم حاصل نہیں کرسکتے ۔ دردؔ کا بھی یہی نظریہ ہے:

اس مسند عزت پہ کہ تو جلوہ نما ہے
کیا تاب گزر ہووے تعقل کے قدم کا (۱۷۳)

وقت کے بارے میں ایک عام تصور یہ ہے کہ وقت ایک بہتے ہوئے دریا کی مانند ہے اور واقعات اس دریا کے دھارے میں پیچھے کی سمت بہتے جارہے ہیں۔تاہم علم فلسفہ میں وقت ایک اضافی شے ہے اور اس کا تعلق مکان سے ہے ۔ دردؔ بھی وقت کو اضافی سمجھتا ہے ۔ ان کا خیال ہے کہ وقت کائنات میں موجود ہر شے کو محیط ہے اور بڑے بڑے اہل رفعت بھی اس کے آگے جھکنے پر مجبور ہیں:

ہے زمانہ وہ کہ مثل آسماں
جس کے آگے اہل رفعت خم رہے(۱۷۴)

جبر و قدر کا مسئلہ علم اخلاقیات کا نہایت اہم مسئلہ ہے ۔ اخلاقیات کی بحث اس وقت تک شروع نہیں ہوسکتی جب تک یہ نہ سمجھ لیا جائے کہ انسان پر اس کے اعمال کی ذمہ داری کس حد تک ہے۔ اس معاملے میں دردؔ کہیں کہیں تو جبریت (Determinism) کے قائل نظر آتے ہیں:

تھا عالم جبر کیا بتا دیں
کس طور سے زیست کرگئے ہم(۱۷۵)

مگر بنیادی طور پر دردؔ فلسفۂ جبر وقدر کے حوالے سے امام جعفر کے اس قول:'' لا خیــــرو لا قدر الامر بین الامرین''

(یہاں نہ جبر ہے نہ قدر بلکہ معاملہ دونوں کے درمیان ہے) کے قائل ہیں:

وابستہ ہے ہمیں سے گر جبر ہے و گر قدر
مجبور ہیں تو ہم ہیں، مختار ہیں تو ہم ہیں(۱۷۶)

فلسفۂ خیر وشر صوفی ازم سے تعلق رکھنے والوں کا ہمیشہ سے موضوعِ بحث رہا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ'' خیر'' اللہ کی طرف سے جب کہ'' شر'' مادے کی پیداوار ہے۔ روح جس کا تعلق ذاتِ مطلق سے ہے، منبع خیر ہے جب کہ جسم مواد کے اعتبار سے مادی ہے۔اس کے طبعی تقاضے انسان کو شر کی طرف کھینچتے رہتے ہیں۔ روح اور جسم کے انھی تقاضوں کے اختلاف سے انسان کے اندر خیر وشر کی کش مکش جاری رہتی ہے۔(۱۷۷)

عالم سے اختیار کی ہر چند صلح کل
پر اپنے ساتھ مجھ کو شب و روز جنگ ہے(۱۷۸)

دردؔ خیر وشر کی اضافی حیثیت کو بھی نہایت اہم تصور کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایک چیز ایک ہستی کے

لیے خیر جب کہ دوسری کے لیے شر ہو سکتی ہے:

خیر و شر کو سمجھ کہ ہیں دو زہر
سانپ کو زیست ہے تجھے سم ہے[۱۷۹]

(xiii) شیخ قیام الدین قائم چاند پوری:

شیخ قیام الدین قائم چاند پوری(۱۷۳۳ء- ۱۷۹۳ء) کا شمار اٹھارویں صدی عیسوی کے معتبر ترین شعرا میں ہوتا ہے۔ پیش رو، معاصر اور مابعد کے تقریباً تمام تذکرہ نگار قائم کی عظمت تسلیم کرتے ہیں۔ ڈاکٹر جمیل جالبی لکھتے ہیں:

> انھوں نے اردو شاعری کی روایت کو پھیلانے اور آگے بڑھانے میں میؔر و سوؔدا کی طرح کام کرکے شعر گوئی کا ایک معیار قائم کیا۔ زبان کو اظہار کی توانائی دی۔ شاعری کے نئے امکانات کو ابھارا اور اردو شاعری کو ایسے اشعار دیے جو اردو زبان کے تخلیقی سرمائے کی آج بھی آبرو ہیں۔[۱۸۰]

عظیم یونانی فلسفی زینو(Zeno) کا قول ہے: کہ ہم ندی میں دوبار پاؤں نہیں ڈال سکتے ۔ دوبارہ پاؤں ڈالیں گے تو دوسرا پانی ہوگا۔ بہ قول اسلم انصاری ، قاؔئم نے زینو سے قریب رہتے ہوئے ایک ایسی بات کہی ہے جس کی مثال اردو شاعری میں کہیں اورنہیں ملتی۔[۱۸۱]

موجِ دریا سے مماثل ہے جہاں کا احوال
پھر نہ دیکھا میں اسے یاں جو نظر سے گزرا[۱۸۲]

قاؔئم نظریاتی طور پر(Pantheism) کے ماننے والوں میں سے ہیں۔ ان کے مطابق کائنات حقیقت مطلق کا ایک عکس ہے۔ کائنات اور اس ذات مطلق کے درمیان صرف یقین کا پردہ حائل ہے :

اُٹھ جائے گر یہ بیچ سے پردہ حجاب کا
دریا ہی پھر تو نام ہے ہر اک حباب کا[۱۸۳]

قاؔئم نظریہ جبریت کے قائل ہیں۔ ان کا ماننا ہے کہ انسان اپنے اعمال میں با اختیار بالکل نہیں انسانی اختیار محض دھوکا ہے:

کیا میں کیا اعتبار میرا
خواری بس افتخار میرا(۱۸۴)

(xiv) شیخ غلام ہمدانی مصحفی:

شیخ غلام ہمدانی مصحفی (۱۷۵۰ء- ۱۸۲۴ء) اردو زبان کے ان چند باکمال اور قادر الکلام شعرا میں سے ہیں جن کی عظمت سے مجال انکار ممکن نہیں۔ ان کا کلام اپنی فنی قدر و قیمت اور موضوع دونوں کے اعتبار سے بے مثل ہے۔ ان کی شاعری دبستا دہلی اور دبستان لکھنؤ کے محاسن کا مرقع ہے اور اس بنا پر مصحفی کی شاعری میں دہلی شاعری کی داخلیت اور لکھنؤ شاعری کی خارجیت کی طرف سفر ملتا ہے۔(۱۸۵) مصحفی کی شاعری کا بہ نظر غائر مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ ان کے کلام میں کہیں کہیں فلسفیانہ مباحث ملتے ہیں۔

Pan_En_Theism کے مطابق خدا ہر شے میں موجود ہے۔ مصحفی بھی اس نظریے کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک ہستیِ مطلق کائنات میں ہر سُو موجود ہے بس کھوج لگانے والوں کی کمی ہے:

ہے چار طرف ہمارا جلوہ
ڈھونڈے جو کوئی کہاں نہیں ہم(۱۸۶)

نوفلاطونیت کے مکتبۂ فکر سے تعلق رکھنے والے فلاسفہ کا یہ نظریہ ہے کہ کائنات میں ذات احد کے ما سوا کسی اور شے کا وجود حقیقی نہیں۔(۱۸۷) اس نظریے کی رو سے ما سوائے ذاتِ مطلق ہر شے کی نفی ہو جاتی ہے۔ یہ نظریہ مصحفی کچھ یوں شعر کے لبادے میں بیان کرتے ہیں:

گر دیدۂ غور سے تو دیکھے
ہستی جسے کہتے ہیں عدم ہے(۱۸۸)

وجودی باری تعالیٰ کے اثبات کے بارے میں کو نیاتی دلیل (Cosmological Argument) کے مطابق جب ہر معلول (Effect) کی علت (Cause) چاہیے تو اس کائنات کی بھی علت (Cause) ہونی چاہیے اور یہ علت (Cause) ایسی ہو کہ اسے علت کی ضرورت نہ ہو۔ کیوں کہ اگر علت ومعلول (Cause and Effect) کا سلسلہ لامتناہی ہوگا تو یہ فلسفیانہ لحاظ سے ممکن نہیں۔ ایسی علت جس پر علت ومعلول (Cause and Effect) کا سلسلہ ختم ہو جاتا ہے، خدا ہے(۱۸۹) اس باریک فلسفیانہ نکتے کو مصحفی نے یوں شاعری میں بیان کیا ہے:

پوچھا جو میں حکیم سے علت کن فکاں ہے کون؟

سوچ کے اس نے یہ کہا غیر خدا کوئی نہیں (۱۹۰)

افلاطون (۴۲۸ق م۔ ۳۴۸ ق م) کے نزدیک آثار وحوادث کی اس دنیا میں ہر شے غیر یقینی ہے (۱۹۱) مصحفی بھی اس نظریے کی تائید کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں مظاہر کی ہر شے گریز پا اور غیر یقینی ہے۔ اس عالم رنگ وبو کے میدان جنگ کا ہر شہسوار محض تصویر ہے اور تصویر حقیقت نہیں ہوسکتی:

شکل رزمیۂ عالم نہیں بت خانے سے کم

ہیں سوار اس کے جو تصویر تو گھوڑے پتھر (۱۹۲)

مصحفی کے مطابق وہ ذات مطلق متصل عالم بھی ہے اور منفصل عالم بھی۔ گویا وہ ذات لایزال عالم میں داخل بھی ہے اور خارج بھی:

خالق یہاں آکے جبکہ مخلوق ہوا

موصول جو تھا بخود وہ مفروق ہوا (۱۹۳)

مصحفی حسن کے وجودی نظریے کی طرف میلان رکھتے ہیں، وہ کائنات کے تمام مظاہر میں حسن ازل ہی کی تجلیات دیکھتے ہیں۔ ان کے خیال میں کائنات کے اندر ہر روپ میں موجود حسن، حسن ازل سے صادر شدہ ہے اور حسن ازلی بذات خود لا زوال ہے:

ہر چند ہے پردے میں نہاں وہ مہ تاباں

پر اس کے سب اوصاف نظر آتے ہیں ہم کو (۱۹۴)

اس حسن لا یزال کا عالم ہی اور ہے

یہ حسن وہ نہیں کہ کبھو ہو کبھو نہ ہو (۱۹۵)

ابن رشد کے نزدیک انفرادی روح موت کے بعد آفاقی روح (Universal spirit) میں ضم ہو جاتی ہے۔ (۱۹۶) مصحفی اس بنیاد پر کوئی خوف محسوس نہیں کرتے کیوں کہ وہ حیات کی تنگی کے مقابلے میں آفاقی روح کی قربت چاہتے ہیں:

عالم ہے زیرِ خاک گر تجھ کو سوجھ ہے
جس دن کروں گا عالمِ فانی سے میں سفر (۱۹۷)

فلسفہء جبر وقدر کے حوالے سے مصحفی جبریت (Determinism) کے مکتبۂ فکر والوں سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک عام طور پر انسان کو مختار گردانا جاتا ہے۔ مگر حقیقت اس کے برعکس ہے۔ وہ مختاری میں بھی مجبور ہے انسانی اختیار برائے نام ہے۔ بنیادی طور پر مجبور محض ہے:

فعل مختار آدمی کو گرچہ کہتے تو ہیں لیک
میں نے جو دیکھا یہ مختاری میں بھی مجبور ہے (۱۹۸)

(xv) شیخ قلندر بخش جرأت:

یحییٰ آمان شیخ قلندر بخش جرأت (۱۷۴۹ء- ۱۸۹۰ء) اردو شاعری کی تاریخ میں بڑی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کا شمار گنتی کے ان شعرا میں ہوتا ہے جنھوں نے اردو شاعری کو عظمت عطا کی۔ وہ فطری شاعر ہیں اور ان کی غزلوں کا بیشتر حصہ عاشقانہ مضامین سے مالا مال ہے۔ ڈاکٹر عبارت بریلوی لکھتے ہیں:

> جرأت اپنے زمانے کے باکمال شاعر تھے انھوں نے اردو شاعری میں ایک مخصوص رنگ ڈالا۔ وہ اپنی شخصیت کے اعتبار سے بہ ذات خود ایک دنیا تھے۔ انھوں نے اردو شاعری میں ایک نئی دنیا پیدا کی۔ (۱۹۹)

کلیات جرأت کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ بہ ظاہر رنگ و مستی والا یہ شاعر انتہائی فطین اور بلیغ نظر بھی ہیں۔ ان کی شاعری میں جگہ جگہ علم فلسفہ کے نظریات اور بنیادی مباحث ملتے ہیں۔

مائی شٹر ایکہارٹ (۱۲۶۰۔۱۳۲۷ء) کہتا ہے کہ ہر چیز کا تعلق حقیقت مطلق سے ہے۔ میں جب خود اپنی ذات سے بات کرتا ہوں تو خدا سے بات کرتا ہوں۔ جب مجھے مشاہدہ ذات ہو جائے گا تو میں خدا میں ضم ہو جاوں گا (۲۰۰) جرات من وعن اس نظریے کو شاعری میں یوں موزوں کرتے ہیں۔

اس کا پانا ہمیں پھر کیا ہے محال
آپ جب اپنے تئیں پایئے گا (۲۰۱)

درد کی طرح جان جرأت کو
تو ہی نظر آیا جدھر دیکھا (۲۰۲)

بر کلے (۱۶۸۵ء۔ ۱۷۵۳ء) کا یہ نظریہ ہے کہ ذہن ہی سب کچھ ہے جس کے ذریعے اشیا کا ادراک ہوتا ہے ۔ اگر ذہن ہے تو ادراک ہے اور اگر ادراک ہے تو اشیا ہیں۔ اگر ذہن نہیں ہے تو اشیا کا ادراک نہیں ہے اور اگر ادراک نہیں تو چیزیں بھی نہیں ہیں۔ گویا بر کلے یہ کہنا چاہتا ہے کہ چیزوں کا کوئی مادی وجود نہیں (۲۰۳) بہ الفاظ دیگر ہمارا کوئی حقیقی وجود نہیں ہم صرف اعیان ہیں۔اس نکتے کو جرأت اس طرح بیان کرتے ہیں کہ جب ہمارا وجود حقیقی نہیں تو پھر بہتر یہ ہے کہ ہم عدم ہی میں ہوتے کیوں کہ ہمارے ہونے (پیدائش) نے تو ہمیں ڈبو دیا۔

نیستی بہتر تھی اس ہستی سے، کیوں اے زندگی
کس خرابی میں پھنسایا تو نے یاں لا کر ہمیں (۲۰۴)

زینو(Zeno) کا کہنا ہے کہ دنیا پر خدا کی حکمرانی ہے۔ دنیا اور اس کی ہر چیز خدا کے ارادے سے وجود میں آئی ہے۔ دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے۔ وہ خدا کی مرضی سے ہوتا ہے۔کوئی واقعہ محض اتفاق سے پیش نہیں آتا اس اعتبار سے انسان کے تمام افعال ایسے عوامل کا نتیجہ ہیں جن پر انسان کا کوئی کنٹرول نہیں۔ (۲۰۵) جرأت کا زاویہ نظر بھی یہی ہے وہ اپنے اعمال میں خود کو مجبورِ محض سمجھتے ہیں:

کیا کروں مجبور ہوں جی آگیا بے اختیار
اختیاری کچھ نہیں یاں دوڑ دوڑ آنا مرا (۲۰۶)

وقت گزرنے کی دو صورتیں ہیں۔ ایک خطی (Linear) اور دوسری دائروی (Cyclic) ۔پہلی صورت سے وقت کے آغاز وانجام کا تصور وابستہ ہے جبکہ دوسری صورت صرف انسان کی ذہنی کیفیت کے علاوہ اور کچھ نہیں ۔ وقت کے دائروں کے تصور کی بابت جرأت کا خیال ہے کہ اس میں گزرنے اور لوٹ آنے کا عمل اس تسلسل سے جاری رہتا ہے کہ وقت گزرنے کے باوجود، فاصلے طے ہوتے نظر نہیں آتے:

گردش جنھیں مثل آسیا ہے
دائم انھیں ہے سفر وطن میں (۲۰۷)

معروف مسلم فلسفی محمود اشنوی کے نزدیک ہر شے کا اپنا ایک مکان ہوتا ہے۔ٹھوس اجسام کا اپنا مکان ہے، مائع کا اپنا اور روشنی کا اپنا مکان ۔ یہ تمام ایک دوسرے سے مزاحم نہیں ہیں۔ (۲۰۸) اس نظریہ کی رو سے ایک مکان والی چیز دوسرے مکان میں سما نہیں سکتی۔ اس فلسفے کو جرأت تسلیم کرتے ہیں ۔ وہ اس کا اظہار کچھ اس انداز سے کرتے ہیں:

آب و آتش ہے بہم جمع، تعجب ہے مجھے
شمع ساں کیوں کہ لگی دیدۂ تر کو آتش [۲۰۹]

جرأت حسن کے موضوعی تصور کے قائل ہیں۔ ان کے خیال میں حسن ایک خارجی شے ہے اور اپنی ذات کے اثبات کے لیے انسانی ذات کا محتاج ہے۔وہ یہ سمجھتے ہیں کہ حسن بہ ذات خود اکمل نہیں بلکہ دیکھنے یا چاہنے والے کا رہنِ منت ہے:

ہیں لازم و ملزوم بہم حسن ومحبت
ہم ہوتے نہ طالب جو وہ مطلوب نہ ہوتا [۲۱۰]

جرأت کے نزدیک کائنات جامد اور ساکت نہیں اور نہ تکمیل شدہ صورت میں ہے بلکہ اس کے اندر تغیر وتبدل اور ارتقائی عمل ہر لمحہ جاری وساری رہتا ہے اور یوں اس عمل کی بدولت کائنات تبدیل ہوتی رہتی ہے:

دم بہ دم یاں نیا ہی عالم ہے
خوب عالم کو غور کر دیکھا [۲۱۱]

(xvi) انشاء اللہ خان انشاء:

انشاء اللہ خان انشاء (۱۷۵۶-۱۸۱۷) ایک پر گو شاعر ہیں۔وہ غزل ،نظم مثنوی ، رباعی ،مسدس اور مخمس وغیرہ میں طبع آزمائی کرتے ہیں ۔ ان کی ذہانت اور بزلہ سنجی نے ان کے کلام میں جو خوبیاں پیدا کیں، ان سے ان کی شاعرانہ عظمت کا پتہ چلتا ہے۔ انشاء کے کلام میں صوفی ازم اور فلسفیانہ مسائل کی جھلکیاں ملتی ہیں۔

مشہور ومعروف مسلم فلسفی غزالی (۱۰۵۸ء- ۱۱۱۱ء) کی طرح انشاء بھی اس نظریے کے قائل ہیں کہ خدا کے علاوہ اور کوئی شے موجود نہیں ۔ بلاشبہ اللہ کے سوا ہر چیز بالذات محض لا شے ہے۔ اگر اسے وجود کے حوالے سے دیکھا جائے تو جو اس نے حقیقت اول سے حاصل کیا ہے، تو وہ موجود نظر آتی ہے لیکن اپنی ذات سے نہیں بلکہ اپنے بنانے والے کی نسبت سے۔ [۲۱۲] ذات کے حوالے سے یہ محض اعتباری ہے:

محیط اسی میں ہے تمثال جلوۂ واجب
اگرچہ آئینہ ممکنات ہے ناسوت [۲۱۳]

انشاء Pan-Etheis m کے نظریے کے ماننے والوں میں سے ہیں۔ان کا نظریہ ہے کہ کائنات کے اندر صرف ایک ہستی مطلق (Absolute Reality) موجود ہے اور باقی ہر شے اس کا ظہور ہے:

جملہ اشیائے کائنات کے بیچ
ہر طرف جلوہ صمد دیکھو(۲۱۴)

جو کہے کعبے میں ہے فقط یہ غلط ہے محض اسی نمط
جدھر آنکھ اُٹھا کے نظر کروں نظر آئے مجھ کو وہ بر ملا(۲۱۵)

انشآء غیر وجود (Non-Being) کو وجود (Being) پر فوقیت دیتے ہیں۔ ان کے خیال میں نیست (Nothingness) وجود سے زیادہ حقیقی ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وجود (Being) کا تعلق تشویش (Anxiety) اور کرب (Anguish) سے ہے:

اس ہستی موہوم سے میں تنگ ہوں انشآء
واللہ کہ اس سے بہ مراتب عدم اچھا(۲۱۶)

Fatalism یا تقدیر پرستی دراصل اس عقیدے کا نام ہے کہ جو کچھ ہوتا ہے وہ مقدر میں پہلے سے لکھا ہوتا ہے ۔ اس میں جبریہ گروپ کا عقیدہ یہ ہے کہ انسان خدا کے ہاتھوں میں کھلونا ہے۔ یہ خود مختیار اور آزاد نہیں بلکہ جبریت کے شکنجوں میں جکڑا ہوا ہے(۲۱۷) انشاء نظریاتی طور پر جبریہ گروپ سے تعلق رکھتے ہیں۔ وہ خود کو تقدیر کے شکنجے میں جکڑا ہوا قرار دیتے ہیں:

کر جبر جہاں تلک تو چاہے
میرا کیا، اختیار تیرا(۲۱۸)

ہے ظلم اس کو یار کیا، ہم نے کیا کیا
کیا جبر اختیار کیا، ہم نے کیا کیا(۲۱۹)

ہوتا اگر اختیار توانسان کھینچتا
آنکھوں پر اپنی صورت جبّار کی شبیہ(۲۲۰)

علم منطق (Logic) فلسفہ کی ایک اہم شاخ ہے۔اس علم کی ایک اصطلاح ''دور'' ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک ہی قسم کی دلیل کو بار بار پیش کرنا ۔ اس قسم کی دلیل کو اہل منطق باطل تصور کرتے ہیں۔ انشآء نے منطق کی اس اصطلاح کو یوں شعر میں سمویا ہے:

یاں جام و صراحی سے اب دور تسلسل ہے
منکر حکما سب ہیں گو دور، و تسلسل کے[۲۲۱]

(xvii) شیخ امام بخش ناسخ:

شیخ امام بخش ناسخ (۱۷۷۲ء-۱۸۳۸ء) ایک ممتاز غزل گو شاعر ہیں۔وہ شعوری طور پر جذبہ واحساس جو کہ شاعری کی جان ہے،کو خیر باد کہتے ہیں اور نئی شاعری کی بنیاد رکھ کراسے اپنے دور کے مزاج سے ہم آہنگ کرکے، اپنے عصر کے رجحانات ،اسکی جمالیات ،سجاوٹ اور راگ سے اپنی شاعری کی لے ملاتے ہیں [۲۲۲] ناسخ کے رنگ سخن کی خوبی یہ ہے کہ وہ میر کی شاعری کے برعکس ،قابل تقلید ہے۔ان کے طرز میں ایک توانائی ہے جومعنی آفرینی کی اُڑان کو فلک الافلاک تک لے جاتی ہے اور دنیا و کائنات کو اپنے دامن میں سمیٹ لیتی ہے [۲۲۳] ناسخ کا رنگ سخن اردوغزل کو اظہار اور اسالیب کی سطح پر ایک ایسا ڈھانچہ اور مضمون افرینی کا وہ رجحان عطا کرتا ہے کہ اس کے اثرات کا طوطی انیسویں صدی میں بولتا رہا [۲۲۴] وہ اردوغزل کے موضوعات کو وسعت دیتے ہوئے ان موضوعات میں فلسفیانہ رنگ شامل کرکے، اردوغزل کو نیا اعتماد دے جاتے ہیں۔غیر مادی اشیا کے وقت کے مرور کی نوعیت کچھ اسطرح سے ہے کہ زمانی اعتبار سے مادی اجسام کا ایک سال غیر مادی (روحانی یا عدم) اجسام کی دنیا کے ایک دن سے زیادہ نہیں۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ مادی اجسام کا وقت تیز خرام ہے اور بہت جلد ہی کٹتا ہے۔ عدم یا روحانی دنیا کے حوالے سے وقت کی کمی بیشی کے اس تصور کو ناسخ کچھ یوں موزوں کرتے ہیں:

ہے عجب راہ عدم ہی جو چلا اس راہ میں
اک قدم میں بیش قدموں کی برابر ہوگیا[۲۲۵]

ناسخ فلسفۂ''اتحادالو جود'' کے قائل ہیں۔ اتحادالوجود کا مطلب یہ ہے کہ پہلے کائنات کے وجود کوتسلیم کیا جائے اور پھر یہ یقین کیا جائے کہ ذات مطلق اس کائنات میں جلوہ گر ہے۔جدھر بھی ہماری نظر اٹھتی ہے اس کے جلوے ہی جلوے نظر آتے ہیں:

ہرگز مجھے نظر نہیں آتا وجود غیر
عالم تمام ایک بدن ہی میں دیدہ ہوں[۲۲۶]

ذات مطلق(Ultimate Realitty) تن میں روح کی طرح اور گل میں خوشبو کے روپ میں موجود ہے۔ وہ ہر ظاہر کا باطن اور ہر جسم کی روح ہے۔ گویا وہ ایک داخلی حقیقت ہے:

کون سا تن ہے کہ مثل روح اس میں تو نہیں
کون سا گل ہے جو تیرا مسکن بہ رنگ و بو نہیں (۲۲۷)

ناسخ کے نزدیک انسان اپنے خارج یعنی جسم کے حوالے سے حادث ہے لیکن اپنے باطن کے حوالے سے قدیم ہے (۲۲۸) جبکہ قدیم ہونا صرف صفت ذات مطلق ہے۔ در اصل انسان کے اندر موجود نور (روح) اس نور بسیط و بیکراں کا حصہ ہے جو حیات و کائنات کا تنہا خالق و مالک ہے:

یہ حدوث ظاہر کیا وہ باطن میں قدیم
کس طرح کہیے بھلا نور خدا پیدا ہوا (۲۲۹)

ناسخ حسن کے موضوعی نظریے کے حامی ہیں۔ وہ کائنات میں موجود حسن کے تمام جلووں کو اضافی سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک کائنات میں ہر سو پھیلے حسن کا منبع ''حسن ازل'' ہے۔ جو اپنی ذات میں ہر لحاظ سے اکمل اور اظہار کا متمنی ہے:

جس شعلہ رو کو دیکھیے عالم ہے نور کا
ٹیلہ ہمارے شہر میں ہے نام طور کا (۲۳۰)
جو حسیں ہے گھر میں اسکا بیٹھنا ممکن نہیں
ماہ کنعاں کو پھر ایا حسن کے بازار میں (۲۳۱)

ناسخ رجائیت (Optimism) کے شیدائی ہیں۔ وہ زندگی کے تاریک پہلو میں بھی مسرت اور خوشی کے پہلوؤں کو تلاش کرنے کے درپے رہتے ہیں:

زندگی زندہ دلی کا نام ہے
مردہ دل خاک جیا کرتے ہیں (۲۳۲)
ابر ہے گلستاں ہے، مطرب غزل خواں ہے
مست بادۂ جاناں ہے، لطف زندگانی ہے (۲۳۳)

تقدیر پرستی کے حوالے سے ناسخ ازل سے تقدیر کے لکھے جانے کے قائل ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ انسان کے اپنے اختیار میں کچھ بھی نہیں ہے۔ انسان اپنے افعال اور ارادوں میں مجبور محض ہے۔ وہ تقدیر کے آگے بالکل

بے بس ہے:

دین و دنیا کی عبث فکر ہے تجھ کو ناسخ
وو ہی ہوگا جو ارادہ ہے مرے مولا کا(۲۳۴)

نیک یا بد کوئی دنیا میں ہوا مجھ سے نہ کام
سادہ کاغذ ہے مگر نامہ مری تقدیر کا(۲۳۵)

(xviii) خواجہ حیدر علی آتش:

خواجہ حیدر علی آتش (۱۷۷۸ء-۱۸۴۷ء) اردو زبان کے شیریں کلام شعرا میں شمار ہوتے ہیں۔ ان کی شاعری میں زبان کا حسن اور جذبے کی صداقت دونوں گھل مل جاتی ہے اور یہی ان کا سب سے بڑا کارنامہ ہے۔(۲۳۶) آتش اپنے دور کے نمائندہ بھی ہیں اور پورے شاعر بھی۔(۲۳۷) وہ غزل کے شاعر ہیں اور ان کا کمال اس صنف میں نکھر کر سامنے آتا ہے (۲۳۸) آتش کے کلام میں صوفی ازم اور فلسفے کے عناصر بہ کثرت موجود ہیں۔

فلسفے کا ایک باریک نکتہ ہے کہ جسم ہم سے وجود میں آیا نہ کہ ہم جسم سے۔ گویا مادے کے مقابلے میں روح کی حیثیت اولین اور دائمی ہے۔ مادہ، روح کی تخلیق کا باعث نہیں بلکہ روح نے مادے کو تخلیق کیا۔ مادے کی اصلیت روحانی ہے۔ ایک نقطہ نوری (روح) اس مٹی کے نیچے موجود ہے جس کو عظیم مفکر اقبال نے خودیٔ متناہی (Infinite Ego) کا نام دیا ہے۔ اس حوالے سے آتش کا تصور ملاحظہ ہو:

جسم خاکی کے تلے جسم مثالی بھی ہے
اک قبا اور بھی ہم زیر قبا رکھتے ہیں(۲۳۹)

آتش کا خیال ہے کہ اگر ہم عالم ظاہر کو کثرت سے تعبیر کریں اور ذات باری تعالیٰ کو وحدت سے تو ہمیں وحدت ہی کے حوالے سے کثرت ہی کا مفہوم ملے گا اور کائنات کا ہر ذرہ نیر اعظم دکھائی دے گا:

چشم وحدت بیں سے سیر عالم کثرت جو کی
ذرّہ بھی اپنی نظر میں نیر اعظم ہوا(۲۴۰)

مشہور فلسفی برٹرینڈ رسل (۱۸۷۲ء-۱۹۷۰ء) کے نزدیک کسی بھی شے کے لیے بقا کی صرف ایک ہی صورت ہے اور وہ تغیر ہے۔ آتش کا بھی یہی نظریہ ہے کہ کائنات میں تغیر کا عمل جاری وساری ہے۔ تغیر وتبدیل کا ایک طلسمی کھیل کائنات کے اندر جاری ہے، جس کی بدولت کائنات نہ صرف موجود ہے بلکہ مسلسل پھیلتی جا رہی

ہے:

اک حال پر کبھی نہیں اس کو قیام ہے
دنیا کا کارخانہ طلسمی مقام ہے[۲۴۱]

درج بالا شعر میں صوفی ازم کی ایک اصطلاح ''تجد دِامثال'' کا مفہوم بھی موجود ہے: یعنی عالم موجودات ہر آن فنا ہوتا ہے اور پھر دوسرا ویسا ہی آ موجود ہوتا ہے۔

رجائیت (Optimism) کا فلسفہ زندگی یا دنیا میں خوشی کا پہلو دیکھنے سے عبارت ہے۔ یعنی فلسفیانہ سوچ بچار کی بنیاد پر یہ نتیجہ اخذ کرنا کہ دنیا بہترین ہے، زندگی حسین ہے اور انسان کا انجام بخیر ہوگا۔ انسان کو ہمیشہ مثبت امید رکھنا چاہیے[۲۴۲] آتش کی شاعری میں رجائیت بدرجہ اتم موجود ہے۔ وہ ہجر کے نہیں وصال کے شاعر ہیں۔ وہ اپنے لیے ایسے حسن کا انتخاب کرتے ہیں جس پر خزاں کا سایہ نہ آئے[۲۴۳] اور جس سے خوبصورتی کا سارا رس نچوڑ کر وہ خود کو سیراب کرنا چاہتے ہیں:

چمن دہر کا ہے ہر گل خوب
نسترن یا سمن سے بہتر ہے[۲۴۴]

موت انسانی حیات کی ضد ہے۔ آتش موت کو ایک نئی زندگی اور ابتدا سمجھتے ہیں۔ وہ اسے نخل حیات کا خاتمہ نہیں مانتے وہ موت سے ہرگز خوفزدہ نہیں:

اے موت ! روز حشر کرے گا نہ پھر نمود
نخل حیات قطع نہ بنیاد سے ہوا[۲۴۵]

آتش جبر وقدر کے حوالے سے جبریت کے قائل ہیں۔ ان کی نزدیک انسان مجبور محض ہے۔ وہ تقدیر کے ہاتھوں میں ایک کھلونا ہے۔ اس کی اپنی کوئی حیثیت اور اختیار نہیں ہے۔

پھرتا ہوں، پھیرتا ہے وہ پردہ نشیں جدھر
پتلی کی طرح سے نہیں میں اختیار میں[۲۴۶]

(xix) شیخ محمد ابراہیم ذوقؔ:

شیخ محمد ابراہیم ذوقؔ (۱۷۸۸ء-۱۸۵۴ء) نہ صرف استاد شاہ ہیں بلکہ ایک مکتبہ فکر کے مطابق ذوقؔ اپنے

دور کے سب سے بڑے مسلّم الثبوت ومقبول شاعر بھی ہیں۔ (۲۴۷) ان کی شاعری تجربے کی بجائے روایت کی شاعری ہے۔ جس میں جذبے سے زیادہ تخیل اور صنعت گری کو اہمیت حاصل ہے (۲۴۸) ذوقؔ کا زندگی اور کائنات کے بارے میں شعور خالص فلسفیانہ نوعیت کا ہے۔

وجودیات (Onotology) علم فلسفہ کی وہ شاخ ہے جو حقیقت سے متعلق بحث کرتی ہے۔ وجودیات کا بنیادی نکتہ یہ ہے کہ حقیقت کیا ہے؟ حقیقت مادہ ہے یا ذہن یا کوئی اور شے ۔حقیقت ایک ہے یا زیادہ۔ ذات مطلق کے حوالے سے وجودیاتی فلاسفہ کا خیال ہے کہ وہ قدیم ہے اور ہمیشہ سے ہے۔دوسری طرف وہ مادے کو بھی قدیم تصور کرتے ہیں۔چنانچہ اس تصور سے قدمین کا نظریہ سامنے آتا ہے۔ جسے ہم بہ الفاظ دیگر یوں بیان کر سکتے ہیں کہ اللہ حقیقت مطلق ہے جبکہ کائنات بھی ایک حقیقت ہے۔لیکن جو کچھ بھی اس کائنات میں ہے اس کی نسبت حقیقتِ مطلق سے ہے۔ ذوقؔ اس ادق فلسفیانہ بحث کو یوں شعر کا جامہ پہناتے ہیں:

لکھتا ہے شیخ مسئلۂ وحدت وجود
لیکن دوئی عیاں ہے قلم کے شگاف سے (۲۴۹)

رواقی (Stoics) مکتبۂ فکر سے تعلق رکھنے والوں کا نظریہ ہے کہ حقیقت مطلق کائنات سے الگ نہیں ۔ وہ کائنات کی روح ہے اور ہر شے میں آفاقی نور (روح) کا عکس جلوہ گر ہے (۲۵۰) ذوقؔ کے نزدیک مظاہر کی کثرت دراصل وحدت ہی کا پرتو ہے ۔حسن ازل کے جلوے اس عالم رنگ و بو میں ہر طرف بکھرے ہوئے نظر آتے ہیں:

ٹک دیکھ اب تو چشم حقیقت سے اس کو ذوقؔ
ہر طرف جلوہ گر ہے اسی کا ظہور حسن (۲۵۱)

ذوقؔ وقت کے اضافی تصور کے قائل ہیں۔ اضافی صورت میں اگر وقت کو مکان کا پابند تصور کر لیا جائے تو اپنی رفتار کے اعتبار سے یہ مکان کے ایک حصے میں دوسرے سے مختلف ہوسکتا ہے۔ علاوہ ازیں وقت رفتار کی شدت کے زیر اثر پھیلاؤ یا (Dilation) کے مرحلے میں داخل ہو جاتا ہے۔مادہ کثیف کے حامل اجسام اپنے وقت کا تصور گردش آیام سے کرتے ہیں۔جبکہ اس کے مقابلے میں غیر مادی اشیا کے وقت کے مرور کی صورت مختلف ہے۔ غیر مادی اجسام کے مقابلے میں مادی اجسام کا وقت تیز خرام ہے۔ذوق نے فلسفہ وقت کے اس تصور کا شعور کچھ شعر میں موزوں کیا ہے:

گزرتی عمر ہے یوں دورِ آسمانی میں
کہ جیسے جائے کوئی کشتی دُخانی میں (۲۵۲)

اگر ہم وقت کو خطی (Linear) تصور کریں تو پھر وقت کے آغاز و انجام کا تصور ابھر کر سامنے آتا ہے جس کے لیے فلسفے کی اصطلاح میں ''ازل'' اور ''ابد'' جیسے الفاظ مستعمل ہیں۔ لیکن وقت واجب الوجود نہیں بلکہ تغیر پذیر ہے اور وقت کا یہ تغیر مکان سے وابستہ ہے۔ ذوقؔ کے نزدیک عشق ایک ایسی حقیقت ہے جو ازل اور ابد دونوں آنات کو محیط ہے:

جسے کہتے ہیں بحرِ عشق اس کے دو کنارے ہیں
ازل نام اِس کنارے کا، ابد نام اُس کنارے کا (۲۵۳)

ذوقؔ تقدیری جبریت کو تسلیم کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ جو کچھ ہوتا ہے، ہو کر رہے گا۔ جو مقدر میں لکھا ہے مل ہی جائے گا۔ انسان تقدیر کے معاملے میں بالکل بے بس اور بے اختیار ہے:

لائی حیات آئے قضا لے چلی چلے
اپنی خوشی نہ آئے نہ اپنی خوشی چلے (۲۵۴)

(XX) مومنؔ خان مومنؔ:

مومنؔ خان مومنؔ (۱۷۵۹ء-۱۸۰۶ء) انیسویں صدی کے ممتاز غزل گو شعرا میں نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ ان کی شاعری کا دائرہ حسن و عشق تک محدود ہے اور بہ قول ڈاکٹر جمیل جالبی: مومنؔ عشق کی دوسری سطح کا شاعر ہوتے ہوئے ''جان و جہان'' کے دائرے میں رہتے ہیں اور ''جانِ جہان'' کی طرف نہیں آتے۔ (۲۵۵) مومنؔ اپنی شاعری کو نئے امکانات سے متعارف کراتے ہیں اور آنے والے زمانے کے شعرا کے لیے نئی جہتوں کی نشاندہی بھی کرتے ہیں (۲۵۶) مومنؔ کی شاعری میں حسن و عشق کے علاوہ حقائق و مظاہر پر نظریاتی مباحث کی جھلکیاں ملتی ہیں۔

حرکت کے حوالے سے فلاسفہ کا ایک تصور یہ ہے کہ وقت کے بغیر حرکت کا تصور ناممکن ہے۔ کائنات اگر حرکت پذیر ہے تو اس کی نوعیت کچھ یوں ہے کہ یہ ایک وقت میں حرکت کرتی ہے تو بعد ازاں حالت سکون میں رہتی ہے۔ اس طرح زمان بھی جو کائنات کی حرکت ہی سے حرکت میں آتا ہے، رُک رُک کر چلتا ہے۔ جب **کائنات رکتی ہے تو زمان بھی تعطل کا شکار ہو جاتا ہے۔ مومنؔ اس تصور کو یوں شعر کے پیکر میں پیش کرتے ہیں:**

دن بھی دراز رات بھی کیوں ہے فراق یار میں
کا ہے سے فرق آگیا گردشِ روز گار میں (۲۵۷)

مومنؔ کے خیال میں یہ جہان رنگ و بو ایک ساکن وجود نہیں بلکہ واقعات وحوادث کی ایک ایسی ترکیب

ہے جو تخلیقی اور مسلسل ہے۔ انقلاب یعنی ایک صورت سے دوسری صورت میں منتقل ہونے کا عمل اس کی تعمیر و تخریب کو محیط ہے:

اے حشر جلد کر تہ و بالا جہان کو
یوں کچھ نہ ہو امید ابھی انقلاب میں (۲۵۸)

حسن کی موضوعیت کے مدعی کہتے ہیں کہ حسن کوئی خارجی شے نہیں۔ اس لیے یہ معروضی یا خارجی موجودات میں نہیں ملتا، بلکہ یہ تو انسان کی ایک موضوعی کیفیت کا نام ہے جو جذبہ و خواہش کے اظہار کے طفیل خارجی روپ اختیار کر لیتا ہے۔ (۲۵۹) وہ انسانی ذہن کی پیداوار ہے اور اس کی جبلّت خودنمائی ہے اور اس خوبی کی بدولت مومن کے نزدیک مظاہر حسین اور دلکش بن جاتے ہیں:

اثر حسن و عشق تھا بے مثل
میں ترا تو مرا عدیل ہوا (۲۶۰)

خود بینی و بے خودی میں ہے فرق
میں تم سے زیادہ کم نماں ہوں (۲۶۱)

مومن خان مومن کے مطابق صرف ذات باری کا وجود اصل اور ذاتی ہے۔ اس کے علاوہ کسی چیز کی ہستی اصل اور ذاتی نہیں، باقی تمام چیزیں اس معنی میں موجود ہیں کہ وہ ذات مطلق کی ہستی کے آثار و پر تو ہیں۔ (۲۶۲) مادی کائنات میں اشیاء صرف ظلال ہیں:

خدائی کا جلوہ ہے مومن کہ تو
گر اس بت کو دیکھے تو ہو جائے غش (۲۶۳)

تقدیر کی انسان پر گرفت ہے۔ اس کو مومن تاریخی جبریت تصور کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں انسان **تاریخی عوامل کے ہاتھوں کھلونا بنا ہے اور تقدیر کے جبر سے نجات صرف فنا کی صورت میں ممکن ہے ماسوائے فنا اور** کوئی صورت تقدیر سے فرار کے لیے موجود نہیں:

جبیں یاں تک تو سنگِ آستاں پر تیرے گھستے ہیں
مٹا دیتے ہیں لفظ دفترِ تقدیر اکثر ہم (۲۶۴)

انسان صفحۂ ہستی پر ایک حرفِ غلط کی مانند ہے یہاں سے اٹھ جانے کے بعد اس کا نقش تاریخ کی صورت میں باقی رہ جاتا ہے جسے مابعد ادوار کے انسان ماضی کی جھلک تصور کر کے یاد کرتا ہے:

گو کہ ہم صفحۂ ہستی پہ تھے اک حرفِ غلط
لیک اٹھے بھی تو اک نقش بٹھا کے اُٹھے (۲۶۵)

(xxi) بہادر شاہ ظفؔر:

بہادر شاہ ظفؔر (۱۷۷۵ء-۱۸۶۲ء) کی شاعری ان کی آپ بیتی ہے۔ اس کے مطالعے سے ان کی زندگی اور رویوں کا کھوج لگایا جاسکتا ہے۔ (۲۶۶) ظفؔر فطری شاعر ہیں۔ وہ اپنے قلب کے تاثرات اور احساسات کو سیدھے سادے الفاظ میں اپنی شاعری میں سموتے ہیں۔ ان کی شاعری میں صوفی ازم کے خیالات اور فلسفیانہ اندازِ نظر کا بھر پور اظہار ملتا ہے۔

ذات مطلق ایک عظیم ترین ہستی ہے۔ ہمارے ذہن میں صرف اس کی (Perception) ہے۔ تاہم اثبات باری تعالیٰ کے حوالے سے تمام عقلی دلائل یعنی: کونیاتی، وجودیاتی اور غائتی کمزور اور بودے ہیں۔ ظفؔر کے نزدیک خدا کی ذات (Intensive) ہے جس تک رسائی عقل کے لیے ناممکن ہے:

کیا پائے کنہ ذات کو اس کی کوئی ظفؔر
واں عقل کا نہ دخل نہ ہرگز دلیل کا (۲۶۷)

جبر وقدر فلسفے کے مسائل میں سے ایک بنیادی مسئلہ یہ ہے کہ وہ لوگ جو انسان کو مجبور محض مانتے ہیں۔ انھیں فلسفے کی اصطلاح میں جبریہ اور ان کے مسلکِ فکر کو جبریت کہتے ہیں۔ (۲۶۸) ظفؔر مسلک جبریت کے ماننے والوں میں سے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ تقدیر کے آگے انسانی تدبیر ہیچ ہے:

وہی ہوتا ہے جو ہوتا ہے انساں کے مقدر میں
موافق دوستو! تقدیر کے تدبیریں ہوتی ہیں (۲۶۹)

رکھے ہے مجھ کو یوں زیرِ فلک تقدیر چکر میں
کہ فانوسِ خیال میں ہو جوں تصویر چکر میں (۲۷۰)

مسلم فلسفیانہ فکر میں حرکت کے حوالے سے موجود ''طفرۃ'' کا تصور دراصل حرکت مسلسل کے منطقی جواز سے عبارت ہے۔ ظفؔر نے اس تصور کو یوں شعر میں موزوں کیا ہے۔

یہ جو دم کی آمد وشد ہے اسی میں اے ظفؔر!
دم بہ دم اک سیر ہستی و عدم کرتے ہیں ہم (۲۷۱)

بہادر شاہ ظفؔر کی شاعری میں لا غائیت (Dysteleology) کے عناصر موجود ہیں۔ ان کی شاعری میں ناکامیوں اور محرومیوں کا تذکرہ ملتا ہے۔ وہ اکثر ناموافق ماحول اور مایوس کن صورت حال کو شاعری میں بیان کرتے ہیں:

روز معمورۂ دنیا میں خرابی ہے ظفؔر
ایسی بستی سے تو ویرانہ بنایا ہوتا (۲۷۲)

رنج و قلق ہے، درد و الم ہے، حسرت ہے، ناکامی ہے
دوری میں اس راحت جاں کی کیا کیا بے آرامی ہے (۲۷۳)

برگشتہ زمانہ ظفؔر ایسا ہوا ہم سے
جو یار موافق تھے وہ ہیں یار مخالف (۲۷۴)

بہادر شاہ ظفؔر بنیادی طور پر عینیت پسند نظر آتے ہیں۔ ان کے نزدیک اس مادی دنیا میں موجود کوئی بھی شے حقیقی نہیں بلکہ فریبِ محض ہے چناں چہ وہ دنیا میں انسان کی پیدائش اور زندگی کو صرف خواب سمجھتے ہیں۔ پارمینڈیز کی طرح ان کا نظریہ ہے کہ کائنات میں موجود اشیا کے بارے میں صرف اتنا کہا جاسکتا ہے کہ وہ کچھ بھی نہیں ہیں:

ہم نے دنیا میں آ کے کیا دیکھا
دیکھا جو کچھ سو خواب سا دیکھا (۲۷۵)

اردو شاعری میں فلسفیانہ شعور کی روایت کے اس اجمالی جائزے سے یہ نتیجہ آخذ کیا جاسکتا ہے کہ فلسفیانہ شعور کے حامل مذکورہ بالا شعرا نے فکر و فلسفہ اور جذبہ وتصور کی آمیزش سے ایسی دیر پا اور بلند پایا شاعری تخلیق کی ہے جس کے فکری منہاج کو سامنے رکھ کر یہ کہنا حق بہ جانب ہوگا کہ اُردو شاعری اور فلسفہ کی راہیں جدانہیں بلکہ شاعری کی شرائط پوری کرنے کے بعد فلسفیانہ تصورات کو اُردو شاعری میں سمونے کی روایت نہایت جاندار ہے۔فلسفہ اگر کائنات کے آغاز و انجام اور اس کی ماہیت پر غور وفکر سے عبارت علم ہے تو شاعری کائنات کی مقصدیت اور اس میں حضرت انسان کے مقام و جذبات واحساسات کی ترجمان ہے۔

حوالہ جات

۱۔ اسلم انصاری، اُردو شاعری میں المیہ تصورات (لاہور: مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی،۲۰۰۸ء)، ص۲۲۔

۲۔ الف۔ د۔ نسیم، اُردو شاعری کا مذہبی اور فلسفیانہ عنصر (لاہور: پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۶۰ء) ص ۲۵،۲۶۔

۳۔ اسلم انصاری، اُردو شاعری المیہ تصورات (لاہور: مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی۔ ۲۰۰۸ء)، ص ۲۳۔

۴۔ علی عباس جلالپوری، روایات فلسفہ (لاہور: تخلیقات،۲۰۱۳ء) ص۲۔

۵۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفہ اور شاعری،مشمولہ: فلسفہ کیا ہے؟ مرتبہ: ڈاکٹر وحید عشرت (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز،۲۰۰۰ء) ۲۸۰۔

۶۔ میر ولی الدین، فلسفہ کیا ہے؟ (دہلی: ندۃ المصنفین، ۱۹۵۱ء) ص۳۰، ۳۱۔

۷۔ ظہیر رحمتی: غزل کی تنقیدی اصطلاحات (نئی دہلی: اے پی آفسیٹ پریس، ۲۰۰۵ء)، ص۳۸۵۔

۸۔ جواز جعفری: تصورات (لاہور: فکشن ہاؤس،۲۰۱۰ء) ص۵۰۔

۹۔ شوکت سبزواری، فلسفہ کلام غالب (کراچی: انجمن ترقیٔ اُردو، ۱۹۶۹ء)،ص۲۴۔

۱۰۔ عزیز ابن الحسن، ادب مسلمان فلا سفہ کی نظر میں،مشمولہ: معیار شمارہ: ۱۱، جنوری- جولائی،۲۰۱۴ء (اسلام آباد، شعبہ اُردو، بین لاقوامی اسلامی یونیورسٹی)،ص ۸۵، ۸۷، ۸۸۔

۱۱۔ اردو دائرہ معارف اسلا میہ، جلد: دوم (لاہور: دانش گا ہ پنجاب،۱۹۶۴ء) ص۳۲۳۔

۱۲۔ حافظ محمود شیرانی، پنجاب میں اردو، مرتبہ: ڈاکٹر وحید قریشی (لاہور: کتاب نما،۱۹۷۲ء)،ص۶۳۔

۱۳۔ جمیل جالبی، تاریخ ادب اُردو، جلد نمبر:۱ (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۸ء) ص۲۳۔

۱۴۔ ایضاً،ص۲۳۔

۱۵۔ اسلم انصاری، اُردو شاعری میں المیہ تصورات (لاہور: مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی ۲۰۰۸ء)،

ص ۵۸، ۵۹۔

۱۶۔ ایضاً ،ص ۶۰۔

۱۷۔ جمیل جالبی: تاریخ ادب اُردو ، جلد نمبر:۱(لاہور :مجلس ترقی ادب ، ۲۰۰۸ ء) ،ص ۲۷۔

۱۸۔ ایضاً ،ص ۲۷۔

۱۹۔ امین احسن اصلاحی ، فلسفے کے بنیادی مسائل (لاہور : فاران فاونڈیشن ، ۱۹۹۷ء) ،ص ۳۱۔

۲۰۔ گوپی چند نارنگ (مرتب)، امیر خسرو کا ہندوی کلام (دہلی :ایجوکیشنل پبلشنگ ہاوس ،۱۹۹۲ء) ،ص ۱۴۹۔

۲۱۔ امین احسن اصلاحی ، فلسفے کے بنیادی مسائل (لاہور : فاران فاونڈیشن ، ۱۹۹۷ء)،ص ۲۸۔

۲۲۔ گوپی چند نارنگ (مرتب)، امیر خسرو کا ہندوی کلام (دہلی : ایجوکیشنل پبلشنگ ہاوس ،۱۹۹۲ء) ،ص ۱۴۹۔

۲۳۔ محمد علی اثر : غواصیؔ ، شخصیت اورفن (حیدرآباد : اکسل فائن آرٹ لیتھو اینڈ آفسٹ، ۱۹۷۷ء) ،ص ۱۴۴۔

۲۴۔ ایضاً ،ص ۱۴۴۔

۲۵۔ ایضاً ،ص ۱۴۵۔

۲۶۔ ایضاً ،ص ۱۶۳۔

۲۷۔ ایضاً ،ص ۲۰۱۔

۲۸۔ جمیل جالبی، تاریخ ادب اردو ،جلد نمبر:۱ (لاہور :مجلس ترقی ادب ، ۲۰۰۸ء) ،ص ۳۲۹۔

۲۹۔ **ایضاً ،ص ۳۳۰۔**

۳۰۔ سیدہ جعفر، دکنی رباعیاں (حیدرآباد : ساہتیہ اکادمی، ۱۹۶۶ء) ،ص ۶۱۔

۳۱۔ مولوی عبدالحق ، نصرتیؔ ، (نئی دہلی :انجمن ترقی اردو ، ہند ، ۱۹۸۸ء) ،ص ۳۹۔

۳۲۔ ایضاً ،ص ۳۵۔

۳۳۔ ایضاً ،ص ۳۵۔

۳۴۔ امین احسن اصلاحی ، فلسفے کے بنیادی مسائل (لا ہور : فاران فاونڈیشن ، ۱۹۹۷ء) ،ص ۳۰۔

۳۵۔ م۔ن سعید ، حیات وجہی (نئی دہلی : موڈرن پبلشنگ ہاوس ،۱۹۹۰ء) ،ص ۸۱۔

۳۶۔ ظفر انصاری ، تصور عشق اور میر کی شاعری (دہلی : ایجوکیشنل پبلشنگ ہاوس ،۲۰۱۲ء) ،ص ۱۰۱۔

۳۷۔ ایضاً ،ص ۱۰۲۔

۳۸۔ جاوید وششٹ ، ملا وجہیؔ (دہلی : ساہتیہ اکادمی ،۱۹۸۴ء) ،ص ۶۸۔

۳۹۔ محمد علی اثر ، دکنی شاعری : تحقیق و تنقید (حیدرآباد : دائرۂ الکٹرک پریس ،۱۹۸۸ء) ،ص ۸۱۔

۴۰۔ شائستہ نوشین ، تفہیم ادب (علی گڑھ : ایجوکیشنل بک ہاوس ، ۲۰۰۷ء) ،ص ۱۱۔

۴۱۔ وزیر آغا ، ولیؔ کی غزل ،مشمولہ : ولی تحقیق وتنقید ، مرتبہ : ڈاکٹر ثمینہ ندیم (لاہور : سنگ میل پبلی کیشنز ، ۲۰۱۱ء) ،ص ۱۲۷۔

۴۲۔ قاضی قیصر الاسلام ، تاریخ فلسفۂ مغرب (کراچی : نیشنل بک فاونڈیشن ،۲۰۰۲ء) ،ص ۸۲۔

۴۳۔ ایضاً ،ص ۲۷۶۔

۴۴۔ ولیؔ دکنی ، کلیات ولیؔ ، مرتبہ : نورالحسن ہاشمی (نئی دہلی : قومی کونسل برائے فروغ اُردو زبان ، ۲۰۰۸ء) ، ص ۲۰۵۔

۴۵۔ قاضی قیصر الاسلام ، فلسفے کے بنیادی مسائل (اسلام آباد : نیشنل بک فاونڈیشن ،۲۰۱۲ء) ،ص ۱۰۱۔

۴۶۔ ولی دکنی ، کلیات ولیؔ ، مرتبہ : نورالحسن ہاشمی (نئی دہلی : قومی کونسل برائے فروغ اُردو زبان ،۲۰۰۸ء) ،ص ۲۰۶۔

۴۷۔ ایضاً ،ص ۱۶۱۔

۴۸۔ ایضاً ،ص ۷۵۔

۴۹۔ ایضاً ،ص ۲۶۹۔

۵۰۔ سعداللہ کلیم ، اُردو غزل کی تہذیبی و فکری بنیادیں ، جلد نمبر: ۱ (لاہور : الوقار پبلی کیشنز ، ۲۰۰۵ء) ،ص ۲۵۲،۲۵۳۔

۵۱۔ ولی دکنی، کلیات ولیؔ ،مرتبہ: نورالحسن ہاشمی (نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اُردو زبان، ۲۰۰۸ء)، ص ۱۴۱۔

۵۲۔ ایضاً ،ص۱۴۲۔

۵۳۔ عبدالقادر سروری، مقدمہ: حیات و شاعری ،مشمولہ: کلیات سراجؔ (نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اُردو زبان ،۱۹۸۲ء) ،ص۸۲۔

۵۴۔ ایضاً ،ص۱۰۴۔

۵۵۔ سراجؔ اورنگ آبادی، کلیات سراجؔ ،مرتبہ: عبدالقادر سروری (نئی دہلی: قومی کونسل برائے اُردو زبان ،۱۹۸۲ء) ،ص ۳۳۱۔

۵۶۔ سعداللہ کلیم، اُردو غزل کی تہذیبی و فکری بنیادیں ،جلد نمبر:۱ (لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء) ،ص ۲۷۰۔

۵۷۔ سراجؔ اورنگ آبادی، کلیات سراجؔ ،مرتبہ: عبدالقادر سروری (نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اُردو زبان ،۱۹۸۲ء) ،ص ۲۸۵۔

۵۸۔ ایضاً ،ص ۲۷۹۔

۵۹۔ ایضاً ،ص۴۳۳۔

۶۰۔ سعداللہ کلیم، اُردو غزل کی تہذیبی و فکری بنیادیں ،جلد نمبر:۱ (لاہور : الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء) ،ص ۲۶۶۔

۶۱۔ ایضاً ،ص ۲۶۱۔

۶۲۔ سراجؔ اورنگ آبادی، کلیات سراجؔ ،مرتبہ: عبدالقادر سروری (نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اُردو زبان ،۱۹۸۲ء) ،ص ۵۵۹۔

۶۳۔ سید تبارک علی نقش بندی، مرزا مظہرؔ جان جاناں - ان کا عہد اور شاعری (نئی دہلی: انجمن ترقی اُردو ہند، ۱۹۸۸ء) ،ص ۱۹۰۔

۶۴۔ محمد قمر اقبال، اقبال کا تصور حقیقت مطلق (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۷ء) ،ص ۳۸۔

۶۵۔ عبدالرزاق قریشی، مرزا مظہرؔ جان جاناں اور ان کا اُردو کلام (ممبئی: ادبی پبلشرز، ۱۹۶۱ء)، ص ۲۲۸۔

۶۶۔ ایضاً، ص ۲۳۰۔

۶۷۔ ایضاً، ص ۲۲۹۔

۶۸۔ پروفیسر عبدالحق، شیخ ظہور الدین حاتمؔ (دہلی: اُردو اکادمی، ۲۰۰۷ء)، ص ۴۳۔

۶۹۔ محمد قمر اقبال، اقبال کا تصور حقیقت مطلق (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۷ء)، ص ۴۲۔

۷۰۔ شیخ ظہور الدین حاتمؔ، دیــــوان زادہ، مرتبہ: عبدالحق (دہلی: نیشنل میشن فار مینسکرپٹس، ادبی کتاب گھر، ۲۰۱۱ء)، ص ۲۲۵۔

۷۱۔ شیخ ظہور الدین حاتمؔ، انتخاب حاتمؔ، مرتبہ: عبدالحق (دہلی: جمال پرنٹنگ پریس، ۱۹۷۷ء)، ص ۱۶۱۔

۷۲۔ شیخ ظہور الدین حاتمؔ، دیوان زادہ، مرتبہ: عبدالحق (دہلی: نیشنل میشن فار مینسکرپٹس، ۲۰۱۱ء) ص ۲۵۲۔

۷۳۔ ایضاً، ص ۲۷۸۔

۷۴۔ ایضاً، ص ۱۳۵۔

۷۵۔ ایضاً، ص ۱۶۷۔

۷۶۔ شیخ الدین حاتمؔ، انتخاب حاتمؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبدالحق (دہلی: جمال پرنٹنگ پریس، ۱۹۷۷ء) ص ۱۶۲۔

۷۷۔ شیخ ظہور الدین حاتمؔ، دیوان ذادہ، مرتبہ: عبدالحق (نئی دہلی: نیشنل میشن، فار مینسکرپٹس، ۲۰۱۱ء) ص ۲۳۷۔

۷۸۔ شیخ ظہور الدین حاتمؔ، انتخاب حاتمؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبدالحق (دہلی: جمال پرنٹنگ پریس، ۱۹۷۷ء) ص ۱۱۲۔

۷۹۔ عبادت بریلوی، میر تقی میر (لاہور: ادارۂ ادب وتنقید، ۱۹۸۰ء)، ص ۱۵۰۔

۸۰۔ ڈاکٹر تحسین فراقی / ڈاکٹر عزیز ابن الحسن (مرتبین) میر تقی میرؔ (اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۱۰ء)، ص ۱۲۔

۸۱۔ خوشحال زیدی، میر تقی میر: شخصیت اور فن (نئی دہلی: بزم خضر راہ، ۱۹۹۵ء)، ص ۱۶۳۔

۸۲۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل (لاہور: فاران بک فاؤنڈیشن، ۱۹۹۷ء)، ص ۲۳۔

۸۳۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میرؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی (کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)، ص ۱۲۵۔

۸۴۔ ایضاً، ص ۶۶۰۔

۸۵۔ ایضاً، ص ۱۶۷۔

۸۶۔ ایضاً، ص ۵۰۲۔

۸۷۔ میر تقی میرؔ، دیوانِ میرؔ (فارسی)، مرتبہ و مترجمہ: افضال احمد سید (کراچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۳ء)، ص ۹۲۔

۸۸۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میرؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی (کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)، ص ۲۷۱۔

۸۹۔ میر تقی میرؔ، دیوانِ میرؔ (فارسی)، مرتبہ و مترجمہ: افضال احمد سید (کراچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۳ء)، ص ۲۰۰۔

۹۰۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میرؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی (کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)، ص ۲۸۲۔

۹۱۔ ڈبلیو۔ ٹی۔ سٹیس، یونانی فلسفہ، مترجمہ: جاوید نواز (لاہور: مشتاق بک کارنر، ۲۰۱۵ء)، ص ۴۰۔

۹۲۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میرؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی (کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)، ص ۸۹۰۔

۹۳۔ ایضاً، ص ۱۵۹۔

۹۴۔ افلاطون، مکالماتِ افلاطون، مترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین (لاہور: تخلیقات، ۲۰۰۰ء)، ص ۱۶۔

۹۵۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میرؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی (کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)، ص ۵۸۹۔

۹۶۔ میر تقی میرؔ، مثنویاتِ میرؔ، مرتبہ: ڈاکٹر سر شاہ محمد سلیمان (بدایون: نظامی پریس، ۱۹۳۰ء)، ص ۴۷۔

۹۷۔ ایضاً، ص ۱۱۲۸۔

۹۸۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میرؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی (کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)، ص ۷۸۷۔

۹۹۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخِ فلسفۂ مغرب، جلد: اوّل (اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص ۳۔

۱۰۰۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میرؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی (کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)، ص ۲۵۷۔

۱۰۱۔ ایضاً، ص ۸۹۶۔

۱۰۲۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخِ فلسفۂ مغرب، جلد :اوّل (اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص ۹۔

۱۰۳۔ میر تقی میرؔ، دیوانِ میرؔ (فارسی)، مرتبہ ومترجمہ: افضال احمد سید(کراچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۳ء)، ص ۳۶۰۔

۱۰۴۔ افلاطون، شعریات، مترجمہ: شمس الرحمان فاروقی (نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغِ اُردو زبان، ۱۹۹۸ء)، ص ۱۹۔

۱۰۵۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میر، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی(کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)، ص ۶۵۹۔

۱۰۶۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخِ فلسفۂ مغرب، جلد :اوّل (اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص ۵۰۔

۱۰۷۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میر، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی(کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)، ص ۴۴۶۔

۱۰۸۔ ڈاکٹر ظفر حسن، سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت (لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۳ء)، ص ۱۳۵۔

۱۰۹۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میر، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی(کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)، ص ۲۸۸۔

۱۱۰۔ ایضاً، ص ۳۵۳۔

۱۱۱۔ ایضاً، ص ۷۴۷۔

۱۱۲۔ میر تقی میرؔ، دیوانِ میرؔ (فارسی)، مرتبہ ومترجمہ: افضال احمد سید(کراچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۳ء)، ص ۱۵۲۔

۱۱۳۔ علی عباس جلال پوری، خردنامۂ جلال پوری (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۳ء)، ص ۹!!۔

۱۱۴۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میر، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی(کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)، ص ۱۰۳۔

۱۱۵۔ ایضاً، ص ۱۶۳۔

۱۱۶۔ **ایضاً، ص ۲۸۲۔**

۱۱۷۔ اکبر لغاری، فلسفے کی مختصر تاریخ (فیصل آباد: مثال پبلشرز، ۲۰۱۳ء)، ص ۸۵۔

۱۱۸۔ ڈاکٹر خواجہ احمد فاروقی، میر تقی میرؔ: حیات اور شاعری (علی گڑھ: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۵۴ء)، ص ۴۰۹۔

۱۱۹۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میر، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی(کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)، ص ۱۵۱۔

۱۲۰۔ ایضاً،ص ۱۴۰۔

۱۲۱۔ ایضاً،ص ۲۹۰۔

۱۲۲۔ پروفیسر سی اے قادر/اکرم رانا ، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)، ص ۳۳۲۔

۱۲۳۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میرؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی (کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)،ص ۱۴۳۔

۱۲۴۔ میر تقی میرؔ، دیوانِ میرؔ (فارسی)، مرتبہ ومترجمہ: افضال احمد سید (کراچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۳ء)،ص ۳۰۹۔

۱۲۵۔ ایضاً،ص ۳۰۶

۱۲۶۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میرؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی (کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)،ص ۱۲۳۔

۱۲۷۔ ایضاً ۱۳۸۔

۱۲۸۔ ایضاً،ص ۱۵۰۔

۱۲۹۔ پروفیسر سی اے قادر/اکرم رانا ، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۳۲۰۔

۱۳۰۔ اسلم انصاری، اردو شاعری میں المیۂ تصورات (لاہور: مغربی پاکستان اردو اکیڈمی، ۲۰۰۸ء)، ص ۱۰۷۔

۱۳۱۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میرؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی (کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)،ص ۲۸۲۔

۱۳۲۔ میر تقی میرؔ، دیوانِ میرؔ (فارسی)، مرتبہ ومترجمہ: افضال احمد سید (کراچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۳ء)،ص ۶۔

۱۳۳۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میرؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی (کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)،ص ۱۸۶۔

۱۳۴۔ ایضاً،ص ۲۹۴۔

۱۳۵۔ ایضاً،ص ۲۲۶۔

۱۳۶۔ ایضاً،ص ۱۲۲۔

۱۳۷۔ ایضاً،ص ۱۰۵۔

۱۳۸۔ میر تقی میرؔ، دیوانِ میرؔ(فارسی)، مرتبہ ومترجمہ: افضال احمد سید(کراچی:اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۳ء)،ص۲۴۴۔

۱۳۹۔ میر تقی میرؔ، دیوانِ میر، مرتبہ: ڈاکٹر اکبر حیدری(دہلی:ڈے لائٹ پرنٹنگ پریس،۱۹۷۳ء)،ص ۷۔

۱۴۰۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میرؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی(کراچی:اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)،ص۲۹۹۔

۱۴۱۔ افتخار بیگ، وجودیت اور اردو شعری طرز اظہار(اسلام آباد: پورب اکادمی، ۲۰۱۶ء)،ص ۵۶، ۵۷۔

۱۴۲۔ میر تقی میرؔ، کلیاتِ میرؔ، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی(کراچی:اردو دنیا، ۱۹۵۸ء)،ص۲۵۱۔

۱۴۳۔ ایضاً،ص۳۲۲۔

۱۴۴۔ ایضاً،ص ۲۹۹۔

۱۴۵۔ ایضاً،ص۲۱۸۔

۱۴۶۔ جمیل جالبی، تاریخ ادب اُردو، جلد نمبر:۲ (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۹ء) ،ص ۶۴۹۔

۱۴۷۔ ایضاً،ص ۶۵۰۔

۱۴۸۔ ایضاً ۱۰۷۔

۱۴۹۔ علی عباس جلالپوری، خردنامہ جلا لپوری (لاہور: تخلیقات،۲۰۱۳ء) ،ص ۱۱۹۔

۱۵۰۔ مرزا محمد رفیع سوداؔ، کلیات سوداؔ، جلد نمبر:۱ (لکھنؤ،مطبع نولکشور،۱۹۳۲ء) ،ص۱۱۳۔

۱۵۱۔ ایضاً،ص ۱۹۵۔

۱۵۲۔ ایضاً،ص ۲۸۔

۱۵۳۔ اسلم انصاری، اُردو شاعری میں المیہ تصورات (لاہور،مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی، ۲۰۰۸ء)، ص ۱۳۶، ۱۳۷۔

۱۵۴۔ مرزا محمد رفیع سوداؔ، کلیات سوداؔ، جلد نمبر:۱ (لکھنو: مطبع نولکشور،۱۹۳۲ء) ،ص ۴۷۔

۱۵۵۔ ایضاً، ص۴۲۔

۱۵۶۔ فاروق ارگلی، عرض مرتب، مشمولہ: انتخاب کلام نظیرؔ اکبر آبادی (نیو دہلی: فرید بک ڈپو، ۲۰۰۳ء)، ص۳۔

۱۵۷۔ ایضاً، ص۱۴۔

۱۵۸۔ نظیر اکبر آبادی، کلام انتخاب نظیرؔ اکبر آبادی، مرتبہ: فاروق ارگلی (نیو دہلی: فرید بک ڈپو، ۲۰۰۳ء)، ص ۳۵۶۔

۱۵۹۔ عبدالخالق، مسلم فلسفے کے مسائل، مرتبہ: ڈاکٹر علی رضا طاہر (لاہور، شعبہ فلسفہ، جامعہ پنجاب، ۲۰۱۵ء)، ص۱۰۰، ۱۰۱۔

۱۶۰۔ نظیر اکبر آبادی، کلام انتخاب نظیرؔ اکبر آبادی، مرتبہ: فاروق ارگلی (نیو دہلی: فرید بک ڈپو، ۲۰۰۳ء)، ص ۳۵۶۔

۱۶۱۔ ایضاً، ص۲۵۲۔

۱۶۲۔ قدیر احمد، خواجہ میر دردؔ اور ان کا ذکر و فکر (دہلی: انجمن ترقی اُردو ہند، ۲۰۰۴ء)، ص ۲۱۹۔

۱۶۳۔ ایضاً، ص ۲۱۹۔

۱۶۴۔ میکش اکبر آبادی، مسائل تصوف (علی گڑھ، انجمن ترقی اُردو، ہند، ۱۹۴۴ء)، ص ۵۹۔

۱۶۵۔ خواجہ میر دردؔ، دیوان خواجہ میر دردؔ، مرتبہ: عبدالباری آسی (کراچی، اُردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۵۱ء)، ص ۱۹۔

۱۶۶۔ علی عباس جلالپوری، خردنامہ جلالپوری (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۳ء)، ص ۲۴۷۔

۱۶۷۔ خواجہ میر دردؔ، دیوان خواجہ میر دردؔ، مرتبہ: عبدالباری آسی (کراچی، اُردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۵۱ء)، ص۵۳۔

۱۶۸۔ ایضاً، ص ۷۱۔

۱۶۹۔ سید عابد حسین (مترجم)، مکالمات افلاطون (لاہور: تخلیقات، ۳۰۰۰ء)، ص ۱۶۔

۱۷۰۔ خواجہ میر دردؔ، دیوان خواجہ میر دردؔ، مرتبہ: عبدالباری آسی (کراچی، اُردو اکیڈمی سندھ) ۱۹۵۱ء)،

ص۲۳۔

۱۷۱۔ ایضاً ،ص۴۷۔

۱۷۲۔ محمد آصف اعوان، معارف خطبات اقبال (لاہور :نشریات، ۲۰۰۹ء) ،ص ۳۱۔

۱۷۳۔ خواجہ میر دردؔ، دیوان خواجہ میر دردؔ ، مرتبہ: عبدالباری آسی (کراچی ، اُردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۵۱ء) ، ص ۱۹۔

۱۷۴۔ ایضاً ،ص ۷۶۔

۱۷۵۔ ایضاً ،ص ۴۶۔

۱۷۶۔ ایضاً ،ص ۵۳۔

۱۷۷۔ سعد اللہ کلیم ، اُردو غزل کی تہذیبی و فکری بنیادیں ، جلد نمبر:۱ (لاہور : الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء) ،ص ۴۱۷۔

۱۷۸۔ خواجہ میر دردؔ، دیوان خواجہ میر دردؔ ، مرتبہ: عبدالباری آسی (کراچی : اُردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۵۱ء) ، ص ۷۱۔

۱۷۹۔ ایضاً ،ص ۷۸۔

۱۸۰۔ جمیل جالبی، تاریخ ادب اُردو ، جلد نمبر:۱ (لاہور : مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۹ء) ،ص ۸۲۷۔

۱۸۱۔ اسلم انصاری ، اُردو شاعری میں المیہ تصورات (لاہور : مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی ، ۲۰۰۸ء) ، ص ۱۲۷۔

۱۸۲۔ شیخ قیام الدین قائمؔ چاند پوری ، انتخاب غزلیات قائمؔ چاند پوری: مرتبہ: ڈاکٹر انیس اشفاق (لکھنو : اتر پردیش اُردو اکادمی، ۱۹۸۳ء) ،ص ۵۴۔

۱۸۳۔ ایضاً ،ص ۴۵۔

۱۸۴۔ ایضاً ،ص ۴۹۔

۱۸۵۔ اسلم انصاری ، اُردو شاعری میں المیہ تصورات (لاہور : مغربی پاکستان اُردو اکیڈمی ، ۲۰۰۸ء) ، ص ۱۹۳۔

۱۸۶۔ غلام ہمدانی مصحفیؔ، کلیات مصحفیؔ، دیوان: چہارم، مرتبہ: ڈاکٹر نورالحسن نقوی (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۴ء)، ص ۲۵۸۔

۱۸۷۔ علی عباس جلالپوری، خرد نامہ جلال پوری (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۳ء)، ص ۲۴۴۔

۱۸۸۔ غلام ہمدانی مصحفیؔ، کلیات مصحفیؔ، دیوان: سوم، مرتبہ: ڈاکٹر نورالحسن نقوی (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۱ء)، ص ۳۳۷۔

۱۸۹۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرم رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص ۱۳۰۔

۱۹۰۔ غلام ہمدانی مصحفیؔ، کلیات مصحفیؔ، دیوان: چہارم، مرتبہ: ڈاکٹر نورالحسن نقوی (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۴ء)، ص ۲۷۰۔

۱۹۱۔ آمین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل (لاہور، فاران فاونڈیشن، ۱۹۹۷ء)، ص ۲۳۔

۱۹۲۔ غلام ہمدانی مصحفیؔ، کلیات مصحفیؔ، دیوان: سوم، مرتبہ: ڈاکٹر نورالحسن نقوی (لاہور مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۱ء)، ص ۱۳۶۔

۱۹۳۔ ایضاً، ص ۴۶۲۔

۱۹۴۔ غلام ہمدانی مصحفیؔ، کلیات مصحفیؔ، دیوان: چہارم،، مرتبہ: ڈاکٹر نورالحسن نقوی (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۴ء)، ص ۳۲۸۔

۱۹۵۔ غلام ہمدانی مصحفیؔ، کلیات مصحفیؔ، دیوان: دوم، مرتبہ: ڈاکٹر نورالحسن نقوی (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۹ء)، ص ۲۶۲۔

۱۹۶۔ صائمہ شمس، اُردو غزل میں مرگ و حیات کا تصور (اسلام آباد: ادارہ فروغ قومی زبان، ۲۰۱۲ء)، ص ۷۵۔

۱۹۷۔ غلام ہمدانی مصحفیؔ، کلیات مصحفیؔ، دیوان: دوم، مرتبہ: ڈاکٹر نورالحسن نقوی (لاہور مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۹ء)، ص ۷۴۔

۱۹۸۔ غلام ہمدانی مصحفیؔ، کلیات مصحفیؔ، دیوان: چہارم، مرتبہ: ڈاکٹر نورالحسن نقوی (لاہور: مجلس ترقی ادب ، ۱۹۷۴ء)، ص ۴۱۲۔

۱۹۹۔ عبادت بریلوی، مقدمہ، مشمولہ: مراثی جرأت، مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی (کراچی: اُردو دنیا۔

۱۹۷۴ء)، ص ۷۔

۲۰۰۔ شیخ قلندر بخش جرأت، کلیات جرأت، مرتبہ: ڈاکٹر اقتدا احسن، جلد: اول (لاہور: مجلس ترقی ادب ۱۹۶۸ء)، ص ۶۴۔

۲۰۱۔ ایضاً، ص ۶۴۔

۲۰۲۔ ایضاً، ص ۱۳۔

۲۰۳۔ اکبر لغاری، فلسفے کی مختصر تاریخ (فیصل آباد، مثال پبلشرز، ۲۰۱۳ء)، ص ۸۵۔

۲۰۴۔ شیخ قلندر بخش جرأت، کلیات جرأت، مرتبہ: ڈاکٹر اقتدا احسن، جلد: اول (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء)، ص ۴۶۶۔

۲۰۵۔ آمین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل (لاہور: فاران فاونڈیشن، ۱۹۹۷ء)، ص ۱۴۱۔

۲۰۶۔ شیخ قلندر بخش جرأت، کلیات جرأت، مرتبہ: ڈاکٹر اقتدا احسن، جلد: اول (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء)، ص ۲۲۔

۲۰۷۔ ایضاً، ص ۴۶۱۔

۲۰۸۔ سعد اللہ کلیم، اُردو غزل کی تہذیبی اور فکری بنیادیں، جلد: اول (لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء)، ص ۱۷۹۔

۲۰۹۔ شیخ قلندر بخش جرأت: کلیات جرأت، مرتبہ: ڈاکٹر اقتدا احسن، جلد: اول (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء)، ص ۳۶۶۔

۲۱۰۔ ایضاً، ص ۱۶۳۔

۲۱۱۔ ایضاً، ص ۱۲۔

۲۱۲۔ شہزاد احمد، اسلامی فلسفے کی تاریخ، مترجمہ: ماجد فخری (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۳۸۔

۲۱۳۔ انشاء اللہ خان انشاء، کلیات انشاء، مرتبہ: خلیل الرحمن داؤدی (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۹ء)، ص ۹۱۔

۲۱۴۔ ایضاً، ص ۲۹۷۔

۲۱۵۔ ایضاً، ص ۲۔

۲۱۶۔ ایضاً، ص ۳۵۔

۲۱۷۔ روز نیتھال، لغات سماجی علوم و فلسفہ، مترجم: ڈاکٹر خیال امروہی (لاہور: یو پبلشرز، ۲۰۰۸ء)، ص ۱۱۶

۲۱۸۔ انشاء اللہ خان انشاؔ، کلیات انشاؔ، مرتبہ: خلیل الرحمٰن داؤدی (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۹ء)، ص ۳۱۔

۲۱۹۔ ایضاً، ص ۳۶۔

۲۲۰۔ ایضاً، ص ۲۲۰۔

۲۲۱۔ ایضاً، ص ۳۷۹۔

۲۲۲۔ جمیل جالبی، تاریخ ادب اُردو، جلد: ۲ (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۹ء) ص ۷۰۵۔

۲۲۳۔ ایضاً، ص ۷۰۶۔

۲۲۴۔ ایضاً، ص ۷۰۸۔

۲۲۵۔ شیخ امام بخش ناسخؔ، کلیات ناسخؔ، دیوان: دوم (لکھنو: مطبع نولکشور، سن ندادر)، ص ۵۔

۲۲۶۔ ایضاً، ص ۱۰۱۔

۲۲۷۔ ایضاً، ص ۳۰۲۔

۲۲۸۔ سعد اللہ کلیم، اُردو غزل کی تہذیبی و فکر ی بنیادیں، جلد: دوم (لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء)، ص ۵۸۲۔

۲۲۹۔ شیخ امام بخش ناسخؔ، دیوان ناسخؔ، جلد: دوم (لکھنو: مطبع نولکشور، سن ندارد)، ص ۳۸۔

۲۳۰۔ ایضاً، ص ۱۰۔

۲۳۱۔ سعد اللہ کلیم، اُردو غزل کی تہذیبی و فکر ی بنیادیں (لاہور الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء)، ص ۵۹۰۔

۲۳۲۔ شیخ امام بخش ناسخ، کلیات ناسخ، دیوان: اول (لکھنو: مطبع نولکشور، سن ندارد)، ص۱۴۲۔
۲۳۳۔ محمد شمس الحق، اُردو کے ضرب المثل اشعار (لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۱۰ء)، ص۴۳۔
۲۳۴۔ شیخ امام بخش ناسخ، دیوان ناسخ، جلد: اول (لکھنو: مطبع نولکشور، سن ندارد)، ص۱۴۔
۲۳۵۔ ایضاً، ص ۲۶۔
۲۳۶۔ شائستہ نوشین، تفہیم ادب (علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۲۰۰۷ء) ص ۲۱۔
۲۳۷۔ جمیل جالبی، تاریخ ادب اُردو، جلد: ۲ (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۹ء) ص ۱۸۵۔
۲۳۸۔ ایضاً، ص ۳۳۷۔
۲۳۹۔ خواجہ حیدر علی آتش، کلیات آتش (لکھنو: مطبع نولکشور، ۱۹۲۹ء) ص ۱۸۵۔
۲۴۰۔ ایضاً، ص ۹۳۔
۲۴۱۔ ایضاً، ص ۳۸۶۔
۲۴۲۔ پروفیسر سی۔اے قادر / اکرم رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص ۳۲۴۔
۲۴۳۔ شائستہ نوشین، تفہیم ادب (علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۲۰۰۷ء)، ص ۲۲۔
۲۴۴۔ خواجہ حیدر علی آتش، کلیات آتش (لکھنو: مطبع نولکشور، ۱۹۲۹ء)، ص ۲۴۴۔
۲۴۵۔ ایضاً، ص ۲۷۔
۲۴۶۔ ایضاً، ص ۱۷۹۔
۲۴۷۔ جمیل جالبی، تاریخ ادب اُردو، جلد: ۴ (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۳۹۔
۲۴۸۔ ایضاً، ص ۲۳۹۔
۲۴۹۔ شیخ ابرہیم ذوق، دیوان ذوق، مولفہ: مولانا محمد حسین آزاد (دہلی: گرگ اینڈ کمپنی، سن ندارد)، ص ۱۹۱۔
۲۵۰۔ اکبر لغاری، فلسفے کی مختصر تاریخ (فیصل آباد، مثال پبلشرز، ۲۰۱۳ء)، ص ۵۲۔
۲۵۱۔ شیخ ابراہیم ذوق، دیوان ذوق، مولفہ: مولانا محمد حسین آزاد (دہلی: گرگ اینڈ کمپنی، سن ندارد) ص ۲۱۷۔

۲۵۲۔ ایضاً، ص ۱۳۰۔

۲۵۳۔ ایضاً، ص ۷۳۔

۲۵۴۔ ایضاً، ص ۲۱۹۔

۲۵۵۔ ڈاکٹر جمیل جالبی، تاریخ ادب اُردو، جلد؛۴ (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۱۲ء)، ص ۳۵۹۔

۲۵۶۔ ایضاً، ص ۳۶۵۔

۲۵۷۔ حکیم مومن خان مومنؔ، کلیات مومنؔ (لاہور: مکتبہ: شعر و ادب، سن اندارد) ص ۱۲۱۔

۲۵۸۔ ایضاً، ص ۱۲۸۔

۲۵۹۔ نصیر احمد ناصر، تاریخ جمالیات، جلد: اول (لاہور: نیرورسنز لمیٹڈ، ۱۹۹۰ء)، ص ۲۱۶۔

۲۶۰۔ حکیم مومن خان مومنؔ، کلیات مومنؔ (لاہور: مکتبہ شعر و ادب، سن ندارد) ص ۷۸۔

۲۶۱۔ ایضاً، ص ۱۲۶۔

۲۶۲۔ عبدالسلام، ابن عربی کا نظریہ و حدۃ الوجوہ (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۶ء)، ص ۲۷۔

۲۶۳۔ حکیم مومن خان مومنؔ، کلیات مومن (لاہور: مکتبہ شعر و ادب، سن ندارد)، ص ۷۹۔

۲۶۴۔ ایضاً، ص ۱۰۸۔

۲۶۵۔ ایضاً، ص ۱۴۸۔

۲۶۶۔ جمیل جالبی، تاریخ ادب اُردو، جلد۴ (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۱۲ء)، ص ۳۱۳۔

۲۶۷۔ ابولظفر سراج الدین بہادر شاہ، کلیات ظفرؔ، جلد: اول - دوم (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۴ء)، ص ۶۔

۲۶۸۔ ابو الاعجاز حفیظ صدیقی، تفہیم و تحسین شعر (لاہور: سنگت پبلشرز، ۲۰۰۶ء)، ص ۴۰۱۔

۲۶۹۔ ابولظفر سراج الدین بہادر شاہ، کلیات ظفرؔ، جلد: اول - دوم (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۴ء)، ص ۵۶۳۔

۲۷۰۔ ایضاً، ص ۱۸۷۔

۲۷۱۔ ایضاً، ص ۵۳۶۔

۲۷۲۔ بہادر شاہ ظفرؔ، دیوانِ ظفرؔ، مرتبہ: ابواللیث صدیقی (نئی دہلی: اعجاز پبلی کیشنز، سن ندارد)، ص ۲۲۔

۲۷۳۔ ایضاً، ص ۳۵۔

۲۷۴۔ ایضاً، ص ۴۸۔

۲۷۵۔ ایضاً، ص ۱۷۔

باب سوم
غالبؔ کی شاعری میں یونانی فلسفے کا شعور

یونانی فلسفہ :اجمالی تعارف:

تاریخِ انسانی میں چھٹی صدی قبل مسیح کو خاصی اہمیت حاصل رہی ہے۔ اس صدی میں ایشیائے کوچک کے ملک یونان (Greece) کے ایک خطے ملطہ (Miletus) میں پہلی دفعہ اس طرز فکر نے جنم لیا ہے جسے آج ہم فلسفہ (Philosophy) کہتے ہیں۔ یونانی فلسفے کا آغاز کائنات کی ابتدا اور حتمی اجزا کے بارے میں شاعری اور اساطیر کے بطن سے جنم لینے والے سوالات سے ہوتا ہے۔ تاہم تاریخی تناظر میں یونانی فلسفے کا آغاز اس دن سے ہوتا ہے جب حکما کے نام سے موسوم لوگ روایتی خداؤں کو قصہ کہانی قرار دے کر اصول وعلل سے نظریات کی توجیہہ شروع کرتے ہیں۔ جواہر (Subtances)، تعلیل (Causality)، تکوین (Becoming)، فضلیت (Virtue) اور تعمیم (Generalization) وہ بنیادی تصورات ہیں جو یونانی فلاسفہ کے ہاں روز اول سے موضوعِ بحث رہے ہیں۔ فلسفۂ یونان کے ارتقا کے دو ادوار ہیں۔ پہلا دور طبع زاد تخلیق کا زمانہ ہے جب کہ دوسرا دور اعادۂ فکر و اثبات کو محیط ہے۔ ان ادوار کے بارے میں الفرڈ ویبر لکھتے ہیں:

> پہلے دور میں جو مسئلہ ہر طرف چھایا ہوا نظر آتا ہے وہ مبداء اشیا کا مسئلہ ہے جس کو تکوین کا مسئلہ بھی کہتے ہیں۔ آیونیوں میں یہ فلسفہ مادی وحدۃ الوجود کی شکل اختیار کرتا ہے۔ دوسرا دور سوفسطائیوں کے اس مشہور مقولہ سے شروع ہوتا ہے کہ 'انسان معیارِ کائنات ہے'۔ یہ دور اس اہم حقیقت کو پیدا کرتا ہے جس کی جھلک زینو، پارمینڈیز اور انکسا غورث میں پائی جاتی ہے کہ ظہورات کی آفرینش میں فہم انسانی کا بھی معتد بہ حصہ ہے۔ [(۱)]

طالیس (Thales) (۶۲۴ق م۔ ۵۵۶ق م) جسے روایتاً پہلا فلسفی مانا جاتا ہے اور جس کا شمار یونان کے سات دانش مندوں میں ہوتا ہے، کا خیال ہے کہ تمام چیزیں در اصل پانی سے بنی ہیں۔ وہ یہ نظریہ قائم کرتا ہے کہ کائنات کا اساسی عنصر پانی ہے اور باقی تمام عناصر اور اجسام پانی کی بدلی ہوئی صورتیں ہیں۔ [(۲)] انسانی فکر کی تاریخ میں کائنات کی حقیقت کے حوالے سے یہ پہلی فلسفیانہ کوشش ہے۔ اس بارے میں ڈاکٹر نعیم احمد لکھتے ہیں:

> طالیس کے ذہن میں یہ سوال پیدا ہونا کہ تمام چیزیں کیا ہیں؟ اس امر کا شاہد ہے کہ اس نے کائنات کو ایک کل کی حیثیت سے دیکھا تھا۔ اس کا جواب کہ تمام اشیا پانی ہیں، اس امر کی دلالت کرتا ہے کہ طالیس نے پہلی مرتبہ اولمپائی اصنام کے طلسم سے آزاد ہو کر عقل وفکر کا آزادانہ استعمال کیا۔ [(۳)]

طالیس (Thalas) کی واٹر تھیوری اس مادی دنیا کی فطرت اور ماہیت کا مشاہدہ ہے۔ علاوہ ازیں روح کے بارے میں اس کا نظریہ ہے کہ ہر وہ ذاتی طاقت (Inherent Power) جو حرکت کا باعث ہو، روح

ہے۔(۴)

انیکسیمینڈر (Anaximiander)(۶۱۱ق م- ۵۴۷ق م) کا خیال ہے کہ مبداء کائنات ایک ایسا جوہر ہے جو نامعلوم ہے ، لامحدو(Limiteless)، بیکراں(Boundless) اور ناقابلِ فنا ہے۔تمام چیزیں اس سے ابھرتی اورختم ہوکر دوبارہ اس میں مل جاتی ہیں۔(۵) بہ قول اس کے لا محدود کرّہ (Aperion,Boundless)سے تمام اشیا معرضِ وجود میں آئی ہیں۔ وہ سمجھتا ہے کہ حتمی کائناتی مادہ (Aperion(Cosmic Matter ہے۔ یہ لامتناہی ہے۔(۶) یہ ایک ابدی حقیقت ہے، ایک ایسی حقیقت جو ہمارے تجربے کی حدود سے ماورا ہے۔(۷)

انکسی مینز(Aneximines)(۵۸۸ ق م - ۶۲۴ ق م)انیکسی مینڈر کا شاگرد ہے۔ اس کا نظریہ ہے کہ اشیا کی اصل ہوا یا سانس ہے۔ کائنات اور مادی دنیا کا بنیادی اصول ہوا ہے جو غیر متعین مادہ کی طرح کائنات میں ہر سو پھیلی ہوتی ہے۔ نیز یہ مسلسل حرکت پذیر بھی ہے۔(۸) حرکت کی یہ خوبی ہوا کی بنیادی صفت اور یہی اصول کائنات میں ارتقا کا باعث ہے۔وہ کہتا ہے کہ کائنات کے تمام عناصر یا تو مسلسل پیدا ہوتے رہتے ہیں یا فنا ہوتے رہتے ہیں ۔اشیا کی پیدائش اورفنا ہوجانا ایک نہ ختم ہونے والے سلسلۂ عمل کا نام ہے۔(۹)

قبل از سقراط کے یونانی فلسفے کا بڑا نام فیثا غورث (Phythagorus)(۵۷۰ق م-۴۹۵ ق م) ہے۔ جس کا نظریہ علم الاعداد نہایت اہم ہے۔وہ علم الاعداد کے مطالعے سے اس نتیجے پر پہنچتا ہے کہ اعداد اور ان کے درمیان تعلق ہی حتمی حقیقت ہے۔ ڈاکٹر نعیم احمد لکھتے ہیں:

> کائنات کی ہر چیز کی توضیح انھوں نے عدد کے تصور کی روشنی میں کی۔ ان کے نزدیک کائنات کی تمام اشیا کی بنیاد اور اہم پہلو عدد ہے۔(۱۰)

موسیقی کی ہم آہنگی کے نظریے سے اسے معلوم ہوا کہ بعض عددی رشتوں کا مسلسل اعادہ ہوتا رہتا ہے۔ جس سے وہ یہ تصور لیتا ہے کہ کل کی حقیقت کو ریاضیاتی تعلق کی روشنی میں سمجھا جا سکتا ہے۔ فیثا غورث کے بعد ریاضیاتی علم اور اسی طرح علم الاعداد فلسفہ کے بنیادی مسائل بن جاتے ہیں ۔

زینوفینیز(Xenophancs)(۵۷۵ ق م_ ۴۸۰ق م) کا نظریہ ہے کہ تمام جاندار اشیا کا آغاز قدرت سے ہوتا ہے۔(۱۱) وہ فلسفیانہ توحید کے بانیوں میں سے ہے۔ وہ اپنے خیالات کے اعتبار سے (Monotheism) کا قائل ہے۔ وہ خدا کی ذات کو ناقابلِ تغیر تصور کرتا ہے اور فیثا غورث کے نظریۂ تبدیلیٔ ارواح کے مخالفین میں شمار ہوتا ہے۔

پارمنڈیز(Parmenides)(پیدائش: ۵۱۴ ق م)پہلا عظیم باطنی ، مابعد الطبیعیاتی یونانی فلسفی ہے۔وہ

وحدت اور کثرت کے تصور کو متعارف کرتا ہے۔ یعنی ناقابلِ تغیر حقیقت اور عالم محسوس میں آنے والی گو ناگوں صورتیں۔ اس کے نزدیک قابلِ ادراک اشیا کو جاننے کے بارے میں صرف اتنا کہا جاسکتا ہے کہ'' وہ کچھ نہیں ہیں'' اس کے علاوہ سب کچھ غیر حقیقی ہیں۔ پارمنڈیز کی مابعد الطبیعیات کا لب لباب یہ ہے کہ مطلق حقیقت تک رسائی ممکن نہیں۔ تغیر و تبدل اور تخریب و تعمیر تمام اور واہمے ہیں۔ کوئی چیز نہ بنتی ہے اور نہ مٹتی ہے۔ حقیقت دراصل ایک غیر متغیر، غیر متحرک اور ازلی و ابدی ہستی ہے۔[۱۲]

الیائی زینو(Zeno of Elea)(۴۹۰ ق م۔ ۴۳۰ ق م) پارمنڈیز کے شاگرد ہے۔ اسے ارسطوئی جدلیات کا بانی کہا جاتا ہے۔[۱۳] اس کے نزدیک بڑھنے یا پھیلنے کا تعلق مکان و زمان کے ساتھ وابستہ ہے۔

پانچویں صدی قبل مسیح سے تعلق رکھنے والے ہیراقلیتوس (Heraclitus)(۵۳۵ ق م- ۴۷۵ق م) کا خیال ہے کہ کائنات کی ہر شے قانونِ تغیر کے تابع ہے۔ تغیر کا یہ سلسلہ چلتا رہتا ہے۔ وہ آگ کا استعارہ استعمال کرتے ہوئے کہتا ہے کہ ہر شے کی بنیاد آگ ہے۔

ایمپیڈوکلیز (Empedocles)(۴۹۵ق م- ۴۳۵ق م) کو ارتقا کے نظریات کا جد امجد قرار دیا جاتا ہے۔ وہ پارمنڈیز کے نظریات کی نفی کرتے ہوئے یہ دریافت کرتا ہے کہ کرّۂ ہوا محض خلا نہیں ہے اور نہ ہی پانی ہوا کی ایک کثیف شکل ہے۔ وہ چار بنیادی عناصر یعنی آگ، ہوا، پانی اور مٹی کی شناخت کرکے یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ ان عناصر کے ملاپ سے تمام جاندار اشیا کی تشکیل ہوئی ہے۔ اس کا تصور یہ ہے کہ دنیا کی اشیا کوئی زیادہ حتمی اور مسلسل تغیر پذیر ہیں اور نہ ہی زیادہ تخلیقی۔ تاہم پھر بھی اشیا ابھرتی ہیں یا جنم لیتی ہیں اور فنا ہوجاتی ہیں۔[۱۴] گویا وہ دنیا کے وجود میں آنے اور پھر نیا ہونے کے عمل کو ایک لحاظ سے دائروی قرار دیتا ہے۔ یہ عمل ایک طرح سے مسلسل ہے۔ نیز ابتداء اور انتہا کی قید سے آزاد ہے۔

دیمقراطیس (Democritus)(۴۶۰ق م- ۳۴۰ ق م) پہلا یونانی فلسفی ہے جو یہ نظریہ دیتا ہے کہ اشیا کے حتمی تخریب سے صرف جواہر (Atoms) کا پتہ چلتا ہے۔ اس کا نظریہ ہے کہ کائنات جواہر ہیں اور باقی سب خدا ہیں۔[۱۵] اس کے نزدیک مادہ چھوٹے چھوٹے ذرّات پر مشتمل ہے۔

انکسا گوراس (Anaxagoras)(۵۰۰ ق م - ۴۲۸ق م) تغیر اور ارتقا کے تصور کو وسعت دے کر ''Nous'' کے تصور کو متعارف کرتا ہے۔ اس کے مطابق ناوس''Nous'' کائنات میں نظم و نسق کا باعث ہے اور یہ بنیادی طور پر عقل ہے جو ہر شے کا علم رکھتی ہے۔ وہ ذی حیات مادہ کی وحدیت کے مقابلے میں ثنویت کی حمایت کرتا ہے۔

سوفسطائی (Sophists) پانچویں صدی قبل مسیح کے وہ سیلانی فلاسفہ ہیں جو دوسرے شہروں سے آ کر

ایتھنز میں رہائش اختیار کر جاتے ہیں۔ ان کی بہ دولت یونان میں نظری اور علمی مسائل کی جگہ اخلاقیاتی مباحث کا آغاز ہوتا ہے۔ کسی قضیہ کے حق میں دلائل دینا اور پھر اس کے خلاف دلائل پیش کرنا ان کی تعلیمات ہیں(۱۶)۔ سوفسطائی اہل یونان کو علم فطرت اور حقائقِ کائنات سے ہٹا کر زندگی کے ہنگاموں میں دھکیل دیتے ہیں۔ ان کے بارے میں خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

> ان معلموں نے جو سوفسطائی کہلاتے تھے علم کو دولت و جاہ کے حصول کا ذریعہ اور پیشہ بنا لیا۔ اس قسم کے لوگ تمام اطراف سے ایتھنز میں جمع ہونے لگے اور تدریس کے لیے بڑی بڑی اجرتیں حاصل کرنے لگے۔(۱۷)

پانچویں صدی قبل مسیح کے آخر میں سقراط (Socrates) (۴۶۹ق م-۳۹۹ ق م) یونانی فلسفے کو غور فکر سے نکال کر انسان اور اس کے اخلاقی مسائل کی طرف لے جاتا ہے۔ اس کا نظریہ ہے کہ ہم کیا جانتے ہیں ؟ اور کیسے اس جاننے تک پہنچتے ہیں؟ علاوہ ازیں انسان کے لیے اچھائی کی معراج کیا ہے؟ ان سوالات کی مدد سے وہ نظریۂ علم اور اخلاقی فلسفہ کی بنیاد رکھتا ہے۔ وہ کٹر پن اور پر اسرار کشفی بیانات والے فلسفے کو استدلالی تبادلۂ خیال اور سوال و جواب سے روشناس کرتا ہے۔ اس کی عادت ہے کہ وہ نوجوانوں سے محتاط سوالات کے ذریعے ان کے عمومی عقائد کے پیچھے موجود مفروضات اور اصول اگلوا لیتا ہے۔ وہ اپنے شاگردوں کو دوران بحث قدم بہ قدم قطعی مثالوں سے مجرد اصولوں کی طرف لے جاتا ہے اور انھیں فلسفیانہ انداز وفکر اور مجرد طرز انداز اپنانے کی ترغیب دیتا ہے۔ سقراط کے بیانات ہمیشہ کسی فلسفیانہ سبق کا پیش خیمہ ثابت ہوتے ہیں۔ اس کے نزدیک مختلف اقسام کی نیکیوں کو واضح تصور بنا کر اور عمومی انسانی شرف کے بارے میں علم حاصل کر کے نوجوان اپنے عہد کی تشکیک (Scepticism) کی مزاحمت کر سکتے ہیں۔ اس کا مشہور و متنازعہ دعویٰ یہ ہے کہ نیکی علم کا نام ہے اور انسان کی گمراہی کی اصل وجہ نیکی کی اصل حقیقت سے لاعلمی ہے۔

سقراط جیسا تھا اور جس طرح عشروں بعد افلاطون نے اپنے مکالمات میں اسے پیش کیا، دونوں میں امتیاز کرنا بہت مشکل ہے۔ افلاطون نے امکاناً درج ذیل نظریات سقراط سے اخذ کیے ہیں:

۱۔ صحیح علم تک رسائی اس صورت میں ممکن ہے جب بحث کی وضاحت دوٹوک انداز میں ہو۔

۲۔ نیکی اور حکومتوں کی پالیسی عملی توضیحات کی بنیاد پر استوار ہونا چاہیے۔

۳۔ علم کا جدلیاتی اندازِ سوال و جواب اختیار کرنے سے اس کا حصول ممکن ہے۔

افلاطون (Plato) (۴۲۷ق م - ۳۴۷ق م) نہ صرف یہ کہ یونانی فلسفے میں عظیم ترین طرز نگارش کا مالک

ہے بلکہ آج تک پیدا ہونے والے فلاسفہ میں دو یا تین زرخیز ترین اذہان رکھنے والوں میں سے ایک ہے۔ مکالمات میں اپنے مسلسل بدلتے نظریات کے ساتھ ساتھ وہ سقراط کی تعلیمات سے بہت آگے نکل جا تا ہے۔ مکالمات کی ترتیب اور ان میں پیش کردہ افکار کہاں تک اس کے اپنے ہیں ،ابھی تک متنازعہ فیہ ہے۔ اس کے نمایاں ترین نظریات یہ ہیں:

۱۔ ظاہر ہیئت اور حقیقت میں بہت فرق ہے۔

۲۔ حواس کی مدد سے انسانی علم میں آنے والی حقیقت وہ نا قابلِ تغیر امثال و اشکال ہیں جو حواس کے دائرۂ عمل سے پرے ہیں۔ انھیں خالص عقل وفہم سے سمجھا جا سکتا ہے۔

۳۔ خاص اشیا کے بارے میں ہم صرف رائے رکھ سکتے ہیں، حقیقی علم نہیں، اس لیے کہ ان کے لیے نا قابل تغیر اشیا چاہییں۔

۴۔ علم ریاضی حقیقی علم کا نمونہ پیش کرتا ہے۔ وجہ یہ ہے کہ وہ نا قابل تغیر خصوصیات سے بحث کرتا ہے جو کہ ماورائی حواس کی اکائیاں ہیں اور خالصتاً عقل وفہم کے دائرے میں آتی ہیں۔

افلاطون (۴۲۷ق م- ۳۴۷ق م) کی تحریروں میں امثال کے عمومی اشیا سے تعلق کو مختلف انداز میں پیش کیا گیا ہے۔اس کے پورے فکری نظام میں ایک طرح کی مابعد الطبیعیاتی ثنویت کا غالب رجحان پایا جا تا ہے۔ اس کی فکر کا ایک رُخ تو وجودیاتی ہے جبکہ دوسرا واقعاتاً موجود مظاہرِ کائنات (Actually Existent) کا ہے، جسے وہ اصل کی نقل کہتا ہے۔[۱۸] بعض اوقات اس کو عام خصوصیات کی صورت میں اجاگر کیا گیا ہے جنھیں بعد میں جوہر کہا گیا۔ اس کے مطابق جو کچھ ہم مشاہدہ کرتے ہیں وہ دراصل ماورائے حواس حقیقت کا ایک سایہ ہی ہوتا ہے۔

چوتھی صدی قبل مسیح میں جنم لینے والا ارسطو (Aristotle) (۳۸۴ق م- ۳۲۲ ق م) افلاطون کا شاگرد ہے۔اس کے افکار کو تحریک تو افلاطون سے ملتی ہے لیکن اس کی فکری نشو و نما مخالف سمت میں ہوتی ہے۔ وہ زبردست ماہر مطالعۂ فطرت ہے۔ رسمی منطق کی بنیاد اس نے رکھی جو بعد میں یورپ کی تمام جامعات میں پڑھائی جاتی رہی۔ اس نے ذات اور صفات اور کسی شے کی بنیاد و ارتقائی خصوصیات کے درمیان فرق کو واضح کیا۔ اس کا خیال ہے کہ تمام اشیائے قدرت کو قدرتی اقسام میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔جنس اور نوع کی توضیحات کسی خاص چیز کی بنیادی فطرت کو بیان کرتی ہے۔

ارسطو (Aristotle) (۳۸۴ق م-۳۲۲ ق م) افلاطون کے نظریۂ امثال کو غلط قرار دے دیتا ہے۔ اس

کے خیال میں مشاہدۂ قدرت، انسانی فطرت اور عقلی بصیرت کی مدد سے ہم اشیا کے اصل نظام کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ وہ زندگی بھر ذات وصفات، حقیقت، جوہر(مادہ) بالقوہ اور بالفعل کی توضیح وتشریح کرتا رہا۔ اس بارے میں ڈاکٹر ظفر حسن لکھتے ہیں:

> ارسطو کے نزدیک اعلیٰ ترین حقیقت وجود مطلق(Pure Bieng) ہے۔ وجود مطلق خود کو دو شکلوں میں ظاہر کرتا ہے۔ ایک تو ماہیت (Essence)اور دوسری مادہ (Substance)۔ ان کے نزدیک مادے کی دو قسمیں ہیں ایک تو مادہ اوّلین (Materia Prima) ہے جس سے پوری کائنات بنی۔دوسری مادہ ثانوی (Second Meteria) جس سے انفرادی مظاہر بنے۔ ہر چیز بالقوہ سے بالفعل میں تبدیل ہوتی ہے۔ چنانچہ تغیر کا مطلب ہے فصل کی طرف آنا۔[19]

ارسطو کی بہ دولت یونانی فلسفے میں تین بڑی تبدیلیاں سامنے آئیں۔

۱۔ عالم وحدت کے ساتھ ساتھ عالم کثرت پر بھی توجہ مرکوز ہونے لگی۔

۲۔ وحدت اور کثرت دونوں صورتوں میں مرکزی حیثیت انسان کو حاصل ہوگئی۔

۳۔ علم کا ذریعہ عقلِ انسانی کو قرار دیا گیا۔

بعد ازاں ارسطو یونانی فلسفے میں فردیت (Individualism)اور موضوعیت(Subjectivism) کا کافی اثر رہا۔ یونانی فلاسفۂ رواقین (Stoics)، اپیقوری(Epicureans)اور تشکیک پسند (Scepticeans) اخلاقی طرز ہائے زندگی کے ساتھ ساتھ کائنات کی ساخت کے بارے میں غور وفکر پر اپنی توجہ مرکوز کر جاتے ہیں۔

رواقیت(Stoicism) کا بانی زینو ہے۔رواقیت کے نزدیک فطرت ایک ہمہ گیر عقل ہے۔ جو کائنات کے ذرّے ذرّے میں جاری و ساری ہے۔[20] اُس کا نظریہ ہے کہ نیکی صرف فضلیت (Virtue) ہے اور جو آدمی فضائل کو اپنی زندگی میں سمو لیتا ہے، وہ خوشی پالیتا ہے۔ نیک آدمی کی خود اپنی ذات خوشیوں کا منبع ہوتی ہے۔[21] رواقین نے اپنی بنیادی فکر کا ڈھانچہ کلبیوں کے ترکِ دنیا اور ضبطِ نفس کے نظریات کو پیشِ نظر رکھ کر تیار کیا ہے۔ وہ شر (Evil) کے تصور سے متعلق بھی اپنے مخصوص عقلی نظریات قائم کرتا ہے۔[22]

اپیقوریت کا بانی(Epicurus) (۳۴۱ق م-۲۷۰ق م) ہے۔اپیقوری فکر سرینی لذتیت اور دیمقراطیسی نفسیات سے عبارت ہے۔ اپیقورس نے سرینی لذت پرستوں سے یہ نظریہ مستعار لیا کہ ''لذت'' ہی کامل خیر ہے۔[23] اپیقوری فلاسفہ لذّت کو سب سے بڑی اخلاقی حقیقت تصوّر کرتے ہیں اور انسانوں کو ہمیشہ اِسی کے حصول کی تلقین کرتے تھے۔ اُن کے مطابق لذّت سلبی چیز ہے[24] اور خوشیوں کا تعلق ذہن سے ہے نہ کہ جسم سے۔

تشکیک (Scepticism) کا بانی پرہو (Pyrrho) (۳۶۵ق م- ۲۷۵ق م) ہے۔ پرہو کی تشکیکی فکر دوسری صدی قبل مسیح کے اوّلین دور کی اکادمیاتی تشکیکیت (Academic Scepticism) کی اساس پر استوار ہوئی ہے اور اکادمی تشکیکیت افلاطون کے اکادمی سے ماخوذ ہے۔(۲۵) پرہو کے نزدیک اشیا کی ماہیت تک پہنچنا انسان کے بس کی بات نہیں۔ تشکیک کے مکتبۂ فکر سے تعلق رکھنے والے متاخرینِ فلسفۂ یونان کا یہ نظریہ ہے کہ ہم صرف مظاہر کا علم حاصل کر سکتے ہیں۔ مظاہر کے پس پردہ حقیقت ہم پر کبھی منکشف نہیں ہوسکتی۔(۲۶) علم خواہ سائنس کے متعلق ہو یا فلسفہ اور مذہب کے متعلق اِس کی حقیقت ظنّی اور احتمالی ہے۔(۲۷) چناں چہ تشکیک پسندوں کا یہ حتمی عقیدہ ہے کہ نتیجہ برآری کے عمل کو ملتوی کر کے کسی بھی عقیدے یا نقطۂ نظر کو درست مان لینے کی بہ جائے اس سے انکار کر دینا چاہیے۔(۲۸)

نوفلاطونی فلاسفہ کی طرف سے افلاطون اور ارسطوئی فلسفے کو مشرق کے افکار کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش سے افلاطونی و ارسطوئی فکر کے سرّی و باطنی پہلوؤں کو نو فلاطونی فکر کی صورت میں مزید توسیع مل جاتی ہے۔ خصوصاً فلاطینوس (Plotinus) (۲۷۰ق م- ۲۰۴ق م) اِس کی خوب توضیحات پیش کرتا ہے۔ وہ افلاطون کے فلسفہ کے صرف اُن پہلوؤں پر توجہ مرکوز کرتا ہے جس میں صوفی ازم کا رنگ غالب ہے۔ فلاطینوس کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ خدا ہے، مگر وہ اس درجہ رارفع اور ماورا ہے کہ وہ ارسطو کے پیش کردہ ''تصورِ ناؤس'' سے بھی کہیں زیادہ ارفع و اعلیٰ مقام تک جا پہنچا ہے۔(۲۹) وہ کہتا ہے کہ خدا ایک ایسی ہستی ہے کہ جسے ابداع یا مبداء اوّل کہیں، پھر بھی اس کی مکمل تعریف کا حق ادا نہیں ہوسکتا۔ ہم ان کی صفات کو جس کا وہ حامل ہے، بیان نہیں کر سکتے۔(۳۰) نوفلاطونی فلاسفہ کے نزدیک عقل و حکمت تلاشِ حقیقت میں ناکام ہیں۔ حقیقت تک رسائی کا واحد ذریعہ نورِ باطن ہے۔ نو فلاطونیت کو یونانی فلسفے کے اہم مکاتب فکر یعنی فیثا غورثیت (Pythagoreanism)، رواقیت (Stoicism)، فلاطونیت (Platonism) اور اسطالیت (Aristotelianism) کا مجموعہ کہا جاتا ہے۔

غالبؔ : فلسفیانہ تناظر میں :

مرزا اسداللہ خان غالبؔ (۱۷۹۷ء-۱۸۶۹ء) اُردو زبان ہی کے نہیں بلکہ دُنیا کے بڑے بڑے اور عظیم شاعروں میں سے ایک ہیں۔ اُن کی شعری عظمت کا اعتراف اُن کی زندگی میں ہی ہوتا رہا اور وہ اطرافِ وطن یا پورے وطن میں مشہور ہوگئے تھے۔ اُن کی وفات کے بعد بھی اُن کی شہرت ہر لحہ بڑھتی چلی گئی اور آج یہ عالم ہے کہ اُردو کا کوئی بھی تذکرہ غالبؔ کے ذکر کے بغیر ممکن نہیں۔ غالبؔ سے پہلے میرؔ (۱۷۲۲ء- ۱۸۱۰ء) اپنے آپ کو خدائے سخن کے نام سے متعارف کر چکے تھے۔ غزل کے میدان میں میرؔ سے آگے بڑھنا ممکن نہیں تھا لیکن یہ غالبؔ کی عظمت ہے کہ وہ فکر وفن اور شہرت تینوں میں میرؔ سے آگے نکل جاتے ہیں۔ غالبؔ کے بعد اقبالؔ کی صورت

میں اُردو کے ایک بہت بڑے شاعر نمودار ہوتے ہیں۔ اقبالؔ کے سامنے کسی کا چراغ نہ جل سکا لیکن غالبؔ کا حاسۂ فکر اتنا مضبوط اور پائدار ہے کہ اُن کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے سر عبدالقادر ''بانگِ درا'' (۱۹۲۴ء) کے دیباچے میں صاف اعلان کرتے ہیں کہ اقبالؔ کی صورت میں غالبؔ نے دوسرا جنم لیا ہے۔ غالب اپنے ماقبل اور مابعد شعرا کی عظمتوں کے باوجود اپنے مقام و مرتبے کی مسند پر پوری آب و تاب کے ساتھ جلوہ گر ہیں۔

غالبؔ کی عظمت کی ایک بہت بڑی امتیازی خصوصیت جو انھیں اہلِ علم میں ہر دل عزیز بناتی ہے، اُن کا حکیمانہ اندازِ تفکّر ہے[۳۱] اور اِس بنیاد پر ڈاکٹر عبادت بریلوی غالبؔ کو اُردو زبان کا پہلا فلسفی شاعر قرار دیتا ہے۔[۳۲] غالبؔ اگر چہ بنیادی طور پر فلسفی نہیں ہیں لیکن فلسفیانہ شعور کے شاعر ہیں۔ وہ فلسفے کے مسائل سے پوری طرح آگاہ ہیں۔ اگر چہ اُنھوں نے کوئی نیا فلسفہ پیدا تو نہیں کیا مگر جو یونانی، مغربی، اسلامی اور ہندوستانی فلسفیانہ نظریے دُنیا میں موجود تھے، اُن کا گہرا شعور غالبؔ کے کلام میں بہ درجۂ اتم موجود ہے۔ سید مظفر حسین برنی لکھتے ہیں:

> غالبؔ اصطلاحی معنوں میں فلسفی تو نہیں مگر اُنھیں فلسفیانہ مسائل سے گہری دلچسپی ہے۔ وہ اِن مسائل کو ایسے دلچسپ انداز میں پیش کرتے ہیں کہ اِن مسائل کی پیچیدگی اور گہرائی کا ہمیں احساس بھی نہیں ہوتا لیکن اگر اُن کے اشعار کی تہیں کھولی جائیں، تو اندازہ ہوتا ہے کہ الفاظ کے پردے میں ایک جہانِ معنی چھپا ہوا تھا۔[۳۳]

غالبؔ کا فلسفیانہ تفکّر اور ژرف بینی اُردو شاعری کو ایک نئی جہت عطا کرتی ہے۔ اُن کا زاویۂ نظر فلسفیانہ شعور کا حامل ہے۔ وہ اپنے مشاہدے میں آنے والی اشیا کے بارے میں صرف ''کیا ہے؟'' اور ''کس طرح ہے؟'' پر ہرگز اتفاق نہیں کرتے بلکہ ''کیوں ہے؟'' تک آگے بڑھتے ہیں[۳۴] اور یہی غالبؔ کے فلسفیانہ شعور کا بیّن ثبوت ہے۔ اُن کے فلسفیانہ شعور کے متعلق پروفیسر ممتاز حسین لکھتے ہیں:

> ہیگل لکھتا ہے کہ ہر بڑا اور اوریجنل شاعر ایک نیا تصوّرِ حیات اور بیکرانگی (Infinity) کا ایک نیا تصوّر پیش کرتا ہے اور اگر اِس پر فلابیر کے اِس خیال کا اضافہ کیا جائے کہ شاعر کی عظمت اِس میں نہیں ہے کہ اُس نے کتنے بہت سے مسائلِ حیات حل کیے بلکہ اِس میں ہے کہ بیکرانگی کے پس منظر میں اُس نے کتنے بہت سے سوالات اُٹھائے ہیں اور کتنے مسلّم عقائد پر شکوک و شبے ہے کی نظر ڈالی ہے تو میں یہ کہنے میں حق بہ جانب ہوں گا کہ مرزا غالبؔ کا شمار انھیں بڑے شعرا کی صف میں کرنا چاہیے کیوں کہ انھوں نے جہاں ایک طرف بیکرانگی کا ایک نیا تصور پیش کیا وہاں زندگی کے بارے میں اتنے بہت سے سوالات اُٹھائے ہیں کہ ان کی مدد سے ان کے

فلسفیانہ شعور کی تشکیل کی جا سکتی ہے۔ (۳۵)

اقبال (۱۸۷۷ء- ۱۹۳۸ء) کے یہاں فلسفہ شعر بنتا ہے جب کہ غالب کے یہاں خود شاعری فکر بن جاتی ہے۔ (۳۶) غالب، بیدل (۱۰۵۴ھ-۱۱۳۳ھ) اور اقبال کی طرح فلسفیانہ نظام کو اپنی شاعری کے ذریعے دنیا کو نہیں دیتے بلکہ فلسفہ کے بیشتر نظریات اپنے کلام میں نظم کرتے ہیں۔ (۳۷) ان کی شاعری دماغ کی شاعری ہے۔ ان کے یہاں فکر کی وہ اعلیٰ سطح نظر آتی ہے جو فلسفہ سے قریب تر ہے۔ (۳۸) اس بابت شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں:

> غالب باقاعدہ ایک فلسفی نہ سہی لیکن انسانی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر ان کے سیکڑوں اشعار فلسفیانہ نوعیت کے ہیں۔ ان کا آغاز خیال حکیمانہ تھا۔ بیدل کے اثر سے قطع نظر انھوں نے اپنے سامنے جو مقصد حیات رکھا تھا وہ ایک حکیم اور مفکر کا تھا۔ (۳۹)

غالب اگر چہ باقاعدہ تاریخ نگار نہیں ہیں لیکن تاریخ سے ان کی دلچسپی حد درجہ ہے اور اسی خوبی نے انھیں فلسفیانہ شعور کا حامل بنا دیا۔ ڈاکٹر تنویر احمد علوی لکھتے ہیں:

> غالب کو تاریخ سے دلچسپی تھی۔ وہ فلسفے اور ادبی شعور کو ہم آہنگ کر کے دیکھنا چاہتے تھے۔ اس لیے تو اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں کہ فقہ پڑھ کر کیا کرو گے، تاریخ پڑھ، فلسفہ پڑھ۔ (۴۰)

فلسفہ، تصوف اور نفسیاتی حقائق کو غالب اردو شاعری میں سموتے ہیں۔ حیات و کائنات کو وہ ایک فلسفی کی نگاہ سے دیکھتے ہیں۔ ڈاکٹر شوکت سبزواری رقم طراز ہیں:

> فلسفیانہ مباحث میں کائنات اور حیات دو اہم بحثیں ہیں۔ پھر ان کے تعلق سے فلسفۂ اخلاق وجود میں آتا ہے۔ یہ سب عصر حاضر کا مکمل نظام فلسفہ ہے جسے غالب نے پیش کیا۔ (۴۱)

اس تناظر میں نور الحق سلیم لکھتے ہیں:

> غالب کا رجحانِ طبع فلسفیانہ تھا۔ ہمیں غالب کے کلام میں تغزل کے علاوہ فلسفیانہ حقائق و معارف ملتے ہیں۔ یعنی حیات اور کائنات سے متعلق ان کا اپنا مخصوص نقطۂ نظر فلسفیانہ نوعیت کا حامل ہے۔ (۴۲)

کائنات کے آغاز و انجام اور حقیقت، روح اور مادے کی ماہیت، محسوساتِ مادی، تعلیل، تفہیم، داخلیت اور تشکیک وغیرہ جیسے فلسفے کے بنیادی تصورات کا شعور غالب کی شاعری میں جا بہ جا جلوہ گر ہے۔ وہ حیات و کائنات کے مسائل کو ایک فلسفی کی نظر سے دیکھتے اور دکھاتے ہیں۔ ان کی نظر اور فکر آزادانہ طور پر اسرارِ کائنات کا

مشاہدہ کرتی ہے اور اپنی عقلی بصیرت کے ذریعے زندگی کو متنوع زاویوں سے دیکھتی ہے۔ انھوں نے وجودیات (Ontology)، علمیات (Epistemology)، اخلاقیات (Ethics)، جمالیات (Aesthetics)، مابعد الطبیعیات (Metaphysics) اور منطق (Logic) کے دقیق مسائل کو جذبے کی آنچ کے ساتھ اپنی شاعری میں برتا ہے۔ وہ فلسفہ اور شعر کی یکجائی سے اس روایت کی بنیاد رکھتے ہیں جسے معراج تک اقبالؔ پہنچاتے ہیں۔ غالبؔ کے دیکھنے، سمجھنے، نتائج اخذ کرنے اور پیش کرنے کا انداز عامیانہ نہیں بلکہ خاص الخاص ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کے خیالات صرف خیالات ہی نہیں بلکہ فلسفیانہ نظریات معلوم ہوتے ہیں۔ مرزا غالبؔ ہر معاملے میں گہرے غور و فکر کے عادی ہیں۔ ان کا کلام اس بات کا شاہد ہے۔ یہی وجہ ہے کہ وہ اپنے قاری سے بھی گہرے فلسفیانہ شعور کا تقاضا کرتے ہیں۔ ان کی شاعری کا منہاج فلسفیانہ ہے۔ اسلوب احمد انصاری لکھتے ہیں:

> ان کا امتیاز اس امر میں ہے کہ ان کے ہاں واقعاتی حقیقت کی سطح اور مابعد الطبیعیاتی حقیقت کی سطح دونوں بہ یک وقت ہم وجود ہے۔ گو اقبالؔ کے ہاں نسبتاً مؤخر الذکر کی اوّلیت زیادہ نمایاں ہے اور غالبؔ کے ہاں اوّل الذکر کی۔ جس طرح کائناتِ فطرت کی توانائیاں لامحدود، متنوع اور غیر مختتم ہیں اسی طرح غالبؔ کی شاعری کی افہام و تفہیم اور فلسفیانہ شعور کے امکانات بھی ہمارے ظن و تخمین کی صلاحیت کے لیے ایک مستقل اور کھلا ہوا چیلنج ہے۔ (۴۳)

اکثر فلاسفہ حقائق کے تضادات کو سلجھانے میں خود ہی تضادات کے شکار ہوجاتے ہیں۔ مگر غالبؔ ایسے شاعر ہیں جو زندگی کے تضادات کو اپنا کر اور متضاد حقائق میں ہم آہنگی پیدا کرکے، حقیقت کے ادراک کی منزل سے اور قریب ہوجاتے ہیں۔ چناں چہ وہ تضادات جو فلسفہ کے نظامِ فکر کی کمزوری کے باعث ختم ہوتے ہیں، غالبؔ کی شاعری کی عظمت کا سبب بن جاتے ہیں۔ یہی وہ خوبی ہے جس کی بہ دولت ان کی شاعری، شاعری سے زیادہ فلسفہ بن جاتی ہے۔ غالبؔ کی شاعری کے فلسفیانہ تفکر کے حوالے سے مطلوب الحسن سید لکھتے ہیں:

> "Ghalib's Urdu poetry consists mostly of Ghazals, in which all kinds of thoughts & moods are permitted to be expressed. He is, therefore occasionally philosophical & equal lyrical"(44)

درحقیقت اردو شاعری میں غالب ایک ایسی شخصیت ہیں جن کا نام آج بے خوف و خطر دنیا کے ممتاز ترین شعرا کے پہلو بہ پہلو اُن کے مد مقابل و ہم سر کی حیثیت پیش کیا جاسکتا ہے۔ (۴۵) ان کا دل مظہر نور الٰہی کے انعکاس کا آئینہ ہے۔ ان کی زبان ترجمانِ حقیقت ہے۔ ان کے پرکارِ تخیل کا دائرہ امکان سے ہم کنار ہے۔ عالم کون و فساد میں ایک ذرے کی جنبش بھی ان کے حلقۂ غور سے باہر نہیں ہے۔ (۴۶) گویا غالب ایسے فلسفی ہیں جو

شاعری کا جامہ زیب تن کیے ہوئے ہیں۔ ان کے فلسفیانہ مقام و مرتبے کے حوالے سے صدیقہ بیگم لکھتی ہیں:

> غالبؔ جنھیں حالیؔ نے ایک عظیم شاعر کی حیثیت سے پیش کیا تھا، انھیں صلاح الدین خدا بخش نے ایک آفاقی شاعر کا درجہ دیا۔ عبد الماجد دریابادی نے انھیں دنیا کے عظیم فلسفیوں اور مفکرین کا ہم پلہ بنایا اور ابوالکلام آزادؔ انھیں ایک قومی ہیرو کی حیثیت سے روشناس کرانے کی کوشش کی۔(۴۷)

عبد الرحمٰن بجنوری، غالبؔ کے فلسفیانہ شعور کی ہمہ گیریت کو بنیاد بنا کر انھیں عظمت کی بلندیوں پر پہنچا تے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> مرزا غالبؔ کی عبادت گاہ عرش و کرسی کے سائے میں ہے۔ وہ تسبیح جس پر وہ اسمائے الٰہی کا وظیفہ پڑھتے ہیں صد ہزار دانہ ہے اور وہ دانے اجرام فلکی اور اجسام سماوی ہیں۔ کعبہ و دیر، کلیسا اور کنشت اس وضع بارگاہ سے یکساں نظر آتے ہیں، جہاں عوام و خواص کا مذہب منتہی ہوجاتا ہے۔ مرزا کے مذہب کا آغاز ہوتا ہے۔(۴۸)

بےخودؔ موہانی، غالبؔ سے متعلق کہتے ہیں کہ جو اوروں کا آسمان ہے وہ مرزا کی زمین ہے۔ جو ان کے بدیہیات ہیں وہ اور کے نظریات بھی نہیں۔(۴۹) یہ دعویٰ کافی حد تک حقیقت پر مبنی ہے کیوں کہ غالبؔ ایک رمز شناس فلسفی شاعر ہیں۔ ان کی شاعری میں فلسفی کی عقل و ادراک، صوفی کی نگاہِ دور بین اور چابک دست مصور کا نازک ہاتھ ان تینوں چیزوں کا اجتماع موجود ہے۔(۵۰) وہ ایک جدت پسند اور فلسفہ طراز شاعر کی حیثیت سے ہمیشہ عظمت کی مسند پر براجمان رہیں گے۔

کلامِ غالبؔ میں یونانی فلسفے کا شعور:

ملطی مکتبۂ فکر (Milesian School of Thoughts) سے تعلق رکھنے والے فلسفی طالیس (Thales) (۶۲۴ ق م-۵۴۶ ق م) کو فکر انسانی کی تاریخ میں قابل قدر مقام حاصل ہے۔ وہ سب سے پہلے سورج گرہن کا تعین کرنے والا ہے۔ میدانی سایوں سے اہرامِ مصر کی بلندی معلوم کرنے کا شرف بھی اسے حاصل ہے۔ وہ سمندروں میں سفر کرنے والے جہازوں کے فاصلوں کے لیے ریاضیاتی طریقہ دریافت کرنے والوں میں شمار ہوتا ہے۔ طالیس اور دوسرے ایونی فلاسفہ جس نظریے پر یقین رکھتے ہیں وہ Hylopsychism کا نظریہ ہے۔ اس نظریے کی رو سے مادہ، حواس اور حیات کا حامل ہے اور ان دونوں کو ایک دوسرے سے علاحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ ملطہ کے فلاسفہ حیات یا روح کو جوہر (Substance) سے منسوب کرتے ہیں۔ اس بنیاد پر

طالیس کہتا ہے کہ خدا ہر شے میں موجود ہے یعنی مادے کی تمام تر صورتوں میں اسی کا ظہور ہے۔[۵۱] غالبؔ بھی اس مادی کائنات کے اندر صرف ایک ذات مطلق کی جلوہ فرمائی کے قائل ہیں ۔ وہ مذکورہ نظریے کو کچھ یوں شعر میں پیش کرتے ہیں:

موجہ از دریا، شعاع از مہر حیرانی چراست
محوِ اصلِ مدعا باش و بہ اجزائش مپیچ[۵۲]

(لہروں کا وجود سمندر سے ہے، شعاعوں کا سورج سے، پھر حیرانی کیسی، تو اصل حقیقت کی طرف مائل ہو اور اس کے اجزا کو چھوڑ دے۔)

ہے مشتمل نمودِ صور پر وجودِ بحر
یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں[۵۳]

ایونی فلاسفہ جس اہم فلسفیانہ مسئلے سے دوچار رہے وہ حقیقتِ مطلق (Ultimate Reality) کی شناخت کا مسئلہ ہے۔ اس اہم نکتے پر غور و فکر کرنے والوں میں ایک اہم نام زینوفینز (Xenophanes) (۵۷۵ق م-۴۸۰ق م) کا بھی ہے۔ وہ اپنے فکری دلائل کی بنیاد پر یہ نظریہ قائم کرتا ہے کہ Ultimate Reality دراصل حقیقتِ کلّی (Total Reality) کا نام ہے۔[۵۴] اس نظریے سے معلوم ہوتا ہے کہ زینوفینز خدا کو کائنات اور کائنات کو خدا ہی سمجھتا ہے۔ غالبؔ بھی کائنات اور حقیقت مطلق کی دوئی کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک شاہد، شہود اور مشہود در اصل ایک ہی حقیقت کے مختلف نام ہیں:

دلِ ہر قطرہ، ہے ساز ''انا البحر''
ہم اس کے ہیں، ہمارا پوچھنا کیا[۵۵]

اصلِ شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں، پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں[۵۶]

یونان کے الیائی مکتبۂ فکر (Eleatic School of Thoughts) سے تعلق رکھنے والے فلاسفہ کا نظریہ ہے کہ ''All is one'' یعنی سب ایک ہی ہے۔ گویا وہ وجود (Being) کو ایک سمجھتے ہیں۔ غالبؔ بھی شعوری طور پر اس نظریے کے قائل ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ قطرہ اپنی حقیقت میں دریا ہی تو ہے اور قطرہ اپنے وجود کے اعتبار سے عین دریا ہے، صرف متعین شدہ تشخص کی بنیاد پر وہ خودکو بحر نہیں کہتا۔ ان کے نزدیک ہماری حیثیت اگر چہ

قطرے کی ہے مگر ہم میں سمندر جتنا علم سمویا ہوا ہے۔ ہم اپنے راہنما خود ہیں۔ ہم کسی بھی منصور کے چھوٹے ظرف کی تقلید کرنے والے نہیں ہیں۔

قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا، لیکن
ہم کو تقلید تنک ظرفیِ منصور نہیں (۵۷)

پنہاں بہ عالم ایم، ز بس عین عالمیم
چوں قطرہ در روانیِ دریا گمیم ما (۵۸)

(ہم اس کائنات میں گم ہیں کیوں کہ ہم خود کائنات ہیں جس طرح قطرہ سمندر میں گم ہوتا ہے کہ وہ خود سمندر ہے۔)

از وہم قطرہ گیست کہ در خود گمیم ما
اما چو وا رسیم، ہماں قلزمیم ما (۵۹)

(ہم اس وہم میں مبتلا ہیں کہ ہم قطرہ ہیں اور قطرے کا بھی کوئی وجود ہوتا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ہم خود میں ڈوب گئے ہیں ورنہ غور کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ ہم ہی سمندر ہیں۔)

مگر ایلیٹک مکتبۂ فکر سے تعلق رکھنے والے فلاسفہ بعد میں مادی دنیا کی توضیح کرتے ہوئے اسے عدم وجود (Non Being) کا نام دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ یہ ایک فریب اور دھوکا ہے۔ چناں چہ غالب جیسے فطین شاعر کا مادی کائنات کے بارے میں نظریہ یہ ہے کہ اس مادی کائنات کا وجود حقیقی نہیں بلکہ صرف خیالی ہے۔ چناں چہ اس میں موجود اشیا کے وجود پر یقین نہیں کیا جاسکتا۔ گویا سارا عالم محض خواب و خیال ہے:

ہاں، کھائیو مت فریبِ ہستی!
ہر چند کہیں کہ ''ہے''، نہیں ہے (۶۰)

غالبؔ ز گرفتاریِ اوہام بروں آ
باللہ جہاں ہیچ و بدونیک جہاں ہیچ (۶۱)

(غالبؔ خدا کی قسم یہ جہاں اور اس جہاں کے نیک و بد سب ہیچ ہیں۔ ان اوہام اور وہم پرستوں سے باہر آجا)

فیثا غورث (Phythagoras)(۵۷۰ ق م- ۴۹۵ ق م) کا نظریہ ہے کہ سیاروں کی گردش میں سے نغمے نکلتے ہیں۔[۶۲] نیز سیاروں کی حرکت بھی ریاضیاتی نوعیت کی حامل ہے۔ جس طرح تناسب سے ساز کے تاروں کی حرکت نغمہ بن جاتی ہے۔ اس طرح سیاروں کی گردش نغمہ آفرینی کرتی ہے۔ علم نجوم کے مطابق ستارے خوش قسمتی یا بد قسمتی کے اثرات کے حامل ہوتے ہیں۔ اگر ہر طالع ہی سے آواز نکلنی ضروری ہے تو غالب کے خیال میں یہ بات سمجھ لینی چاہیے کہ عاشقوں کے اندر سے ہمیشہ نالے کیوں نکلتے رہتے ہیں۔ معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے پیکر ناز ساز کے ساز ہیں۔[۶۳] عشاق کا وجود مجسم بد بختی ہے۔ ان کے وجود سے جو فریاد کی آواز نکلتی ہے وہ ان کے طالعِ ناساز کی آواز ہے:

پیکر عشاق، سازِ طالع ناساز ہے

نالہ گویا گردشِ سیارہ کی آواز ہے[۶۴]

دیمقراطیس (Democritus)(۴۶۰ ق م-۳۶۰ ق م) کا نظریۂ تکوینِ کائنات یہ ہے کہ خلائی و ملائی شکل مخصوص ذرات کی ترکیب کا نتیجہ ہے۔ غالبؔ اس مابعد الطبیعیاتی خلائی و ملائی تصور کے قائل ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ حقیقت مطلق کی ذات خلا ہو یا ملا، ہنگامہ آفرینی کی خوگر ہے:

اے بہ خلاّ و ملا خوئے تو ہنگامہ زا

باہمہ در گفتگو، بے ہمہ با ما جرا[۶۵]

(خدایا تیری ذات خلا ہو یا ملا، ہنگامہ آفرینی کی خوگر ہے سب کے موجود ہونے پر تو ان سے محو گفتگو ہوتا ہے، جب کچھ نہ ہو تو تیری ذات پھر بھی اپنی پوری شان میں ہوتی ہے۔)

یونانی فلسفے کا ایک بنیادی تصوّر یہ ہے کہ اشیا اپنی اضداد سے پیدا ہوتی ہیں۔[۶۶] غالبؔ کا عقیدہ بھی تقریباً یہی ہے۔ اُن کا اندازِ فکر جدلیاتی نوعیت کا حامل ہے۔ وہ اثبات سے نفی اور نفی سے اثبات کی طرف بڑھتے ہیں۔ وہ جوڑے دار اضداد (Binary Opposition) کو پہلو بہ پہلو رکھ کر اُنھیں ایک نیا اور مختلف تناظر عطا کرتے ہیں:

مری تعمیر میں مضمر ہے، اک صورت خرابی کی

ہیولٰی برقِ خرمن کا ہے، خونِ گرم دہقاں کا[۶۷]

گار گاہِ ہستی میں لالہ داغ ساماں ہے
برق خرمن راحت، خوں گرم دہقاں ہے (۶۸)

ظالم ہم از نہاد خود آزار می کشد
بر فرق ارّہ ارّۂ تشدید بودہ است (۶۹)

(ظالم اپنے وجود ہی سے ظلم کی سزا مل جاتی ہے۔ دیکھو آرے کے سر پر تشدید ہے، جو آرے کی طرح اِس پر چل رہی ہے۔)

یونانی فلاسفہ میں سے ہیراقلیتوس (Heraclitus) (۵۳۵ ق م-۴۷۵ ق م) حرکت اور تغیر کے فلسفے کا علم بردار ہے۔ اُس کا نظریہ ہے کہ کائنات تغیّر کا ایک سیلاب ہے۔ کوئی چیز ایک لمحے کے لیے بھی اپنی حالت پر قائم نہیں رہ سکتی۔(۷۰) اس کے مطابق کائنات کی ہر شے گزرانِ مسلسل (In State of Flux) کی حالت میں ہے۔ یعنی کائنات دائماً مستقل تغیر (State of Continue Change) کی زد میں ہے۔(۷۱) غالبؔ کا بھی یہی نظریہ ہے کہ کائنات ہر لحہ بدلتی رہتی ہے اگر چہ اِس کی تبدیلی نمایاں طور پر نظر نہیں آتی:

در ہر مژہ بر ہم زدن ایں خلق جدید ایست
نظارہ سگالد کہ ہماں است و ہما نیست (۷۲)

(ہر بار آنکھ کے جھپکنے میں یہ کائنات نئی ہوتی ہے۔ ہماری نظریں سمجھتی ہیں کہ یہ کائنات وہی ہے لیکن وہی نہیں ہوتی۔)

ہیراقلیتوس کے مطابق زندگی کا مقصد یہ ہے کہ انسان قانونِ تغیر کو سمجھ کر اِس کے مطابق عمل کرے۔ سیّارے اپنے مداروں میں اِس قانون کے مطابق گردش کرتے ہیں۔ جو چیز اِس قانون سے باہر ہونا چاہے، گردن پکڑ کر اُس کو واپس لایا جاتا ہے۔(۷۳) غالبؔ بھی قانونِ تغیّر کے سامنے سرِتسلیم خم کرنے کے حق میں ہیں:

گر چرخِ فلک گردی، سربر خط فرماں نہ
ورگوئے زمیں باشی وقفِ خم چوگاں شو (۷۴)

(اگر تو گردش کرنے والا سیّارہ ہے، تو قدرت کے فرمان پر سرِتسلیم خم کردے اور اگر تو گوئے زمیں ہے، اپنے آپ کو چوگاں کے لیے وقف کردے۔)

ہر چہ بینی بہ جہاں حلقۂ زنجیرے ہست
ہیچ جا نیست کہ ایں دائرہ باہم نرسد (۷۵)

(زنجیر میں کئی ایک حلقے ہوتے ہیں جو ایک دوسرے سے پیوست ہوتے ہیں۔ اِس کائنات میں جو کچھ تو دیکھتا ہے، حلقۂ زنجیر ہے۔ کوئی جگہ ایسی نہیں جو اس زنجیری دائرے کے احاطے سے باہر ہو۔)

ہیراقلیتوس کا ایک اور بڑا نظریہ یہ ہے کہ تمام اشیائے کائنات آگ سے وجود میں آئی ہیں۔ ہر چیز آگ کی مرہونِ منّت ہیں۔ ہر چیز اصل کے اعتبار سے آگ ہے اور آگ میں واپس مل جائے گی۔(۷۶) غالبؔ بھی خود کو کائناتِ اصغر اور سرتا پا آگ تصوّر کرتے ہوئے سوختنی کو نوتخلیق کا سبب مانتے ہیں:

کاشانۂ ہستی کے برانداختنی ہے
یا سوختنی، چارہ گر ساختنی ہے (۷۷)

دلے دارم کہ در ہنگامۂ شوق
سرشتش دوز خست و گوہر آتش (۷۸)

(مجھے اللہ نے وہ دل دیا ہے کہ عالمِ شوق میں اُس کی طبیعت دوزخ کی طرح ہوتی ہے اور اُس کی اصل آگ ہے۔)

آتشِ پا ہوں، گدازِ وحشتِ زنداں نہ پوچھ
موئے آتش دیدہ ہے حلقہ مری زنجیر کا (۷۹)

پوچھے ہے کیا وجودِ عدم اہلِ شوق کا
آپ اپنی آگ کے خس و خاشاک ہوگئے (۸۰)

ہیراقلیتوس اشیا کے تغیر کو کائنات کا قانونِ کلی قرار دیتا ہے۔ اس کے خیال میں تمام چیزیں تغیر کی زد میں ہیں اور کسی شے کو بھی ثبات حاصل نہیں ہے۔ ہر شے بدل کر کسی دوسری شے کی صورت اختیار کرتی رہتی ہے۔ غالبؔ ہیراقلیتوس کے اس نظریے کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہر شے تغیر پذیر ہے۔ کسی شے کو ثبات حاصل نہیں اور یہ سچائی جدلیاتی مادیت کی روح ہے۔ ضدوں کی وحدت اور آویزش پر ہر شے بدلتی رہتی ہے۔(۸۱) قانونِ تغیر کی

بدولت عرصۂ زیست انتہائی قلیل معلوم ہوتا ہے اور اس بنا پر انسان سرگرمِ عمل رہتے ہوئے اس قانون کو قبول کرتا ہے کہ زندگی تغیر کی زد میں ہے اور تغیر کی اس کشمکش کے نتیجے میں قانونِ تغیر کو دوام حاصل ہے۔ اس قانون کے تحت ہر چیز، ہر لحہ اپنی ضد میں تبدیلی ہوتی ہے۔ Organic Life مذکر و مونث پیدا کرتی ہے۔اسی طرح اگر علالت نہ ہوتی تو صحت کی قدر نہ ہوتی، خطرے کا وجود نہ ہوتا تو حوصلہ کیسے پیدا ہوتا، بدی نہ ہوتی تو نیکی کیسے پیدا ہوتی اور موت نہ ہوتی تو زندگی کا تصور ناممکنات میں سے ہوتا:

ہوس کو ہے نشاطِ کار کیا کیا
نہ ہو مرنا، تو جینے کا مزا کیا؟(۸۲)

موت و حیات لازم و ملزوم تھیں نہ ہیں
ہر رنگ میں حیات مسلسل ہے پریشاں(۸۳)

ہیراقلیتوس کے نزدیک ''وجود'' اور ''عدم'' دونوں مسلسل تغیر کے عمل کا حصہ ہیں۔تغیر کا عمل ''وجود'' کو ''عدم'' کی طرف دھکیل دیتا ہے۔ غالبؔ نے اس نظریے کو یوں موزون کیا ہے:

وحشتِ خوابِ عدم، شور تماشا ہے اسدؔ
جو مژہ جوہر نہیں، آئینہ تعبیر کا(۸۴)

بازی خورِ فریب ہے، اہل نظر کا ذوق
ہنگامہ، گرم حیرتِ بود و نبود تھا(۸۵)

عالم ہمہ مرأت وجود است عدم چیست
تا کار کند چشم، محیط است، کراں ہیچ(۸۶)

(یہ کائنات سرتا پا آئینہ حیات ہے۔ عدم کیا ہے یعنی کچھ نہیں جہاں تک نظر کام کرتی ہے زندگی کا
ایک سمندر ہے جس کا کوئی کنارہ نہیں)

ایمپی ڈوکلیز (Empedocles)(۴۹۵ق م-۴۳۵ ق م) کہتا ہے کہ انسانوں کے اندر پائی جانے والی نفرت اور محبت اس مادی دنیا میں پائی جانے والی کشش اور تنفر(Attractive & Repulision) کا پرتو ہے جس کے تحت عناصر باہم ہوکر اشیا کو وجود بخشتے ہیں یا پھر جدا ہوکر اسے بکھیر کر فنا کر دیتے ہیں۔وہ تکوین کو اتصال

اور فنا کا نام دیتے ہیں۔ غالب اس تصور کو کچھ یوں اپنی شاعری میں موزوں کرتے ہیں کہ سورج کی شعاعیں شبنم کے لیے فنا کا پیغام لے کر آتی ہیں:

پرتو خور سے ہے شبنم کو فنا کی تعلیم
میں بھی ہوں ایک عنایت کی نظر ہوتے تک[۸۷]

شادی و غم ہمہ سرگشتہ تر از یک دگر اند
روز روشن بہ وداع شب تار آمد و رفت[۸۸]

(خوشی ہو یا غم سب ایک دوسرے سے بڑھ کر آوارہ مزاج ہیں۔ روز روشن کو دیکھو، سیاہ رات کو رخصت کرنے کے لیے آیا اور چلا گیا)

سقراط (۴۶۹ق م-۳۹۹ ق م) کا نظریہ ہے کہ تمام حقائق کا دروازہ عرفانِ نفس سے کھلتا ہے۔[۸۹] غالب کا بھی یہی نظریہ ہے کہ Ultimate Reality کا سراغ صرف عرفانِ ذات کے توسط سے ممکن ہے۔ انسان اور حقیقت مطلق تو ایک دوسرے کا عکس ہیں۔ لیکن دوئی کے وہم نے ہمیں ایک دوسرے سے گم کر دیا ہے:

ما ہماں عین خودیم اما خود از وہم دوئی
درمیانِ ما و غالبؔ، ما و غالب حائلست[۹۰]

(ہم سب ایک دوسرے کا عکس ہیں لیکن دوئی کے وہم میں ہر شخص خود کو اس سے الگ سمجھتا ہے۔ گویا ہم اور غالب کے درمیان ہم اور غالب کا تصور حائل ہو گیا ہے۔)

در نوردِ گفتگو از آگہی وا ماندہ ایم
پیچ و تاب رہ نشان دوری سر منزلست[۹۱]

(ہم بحث و مباحثے میں پڑ کر حقیقت سے آگاہی حاصل نہیں کر سکتے چناں چہ عاجز ہو کر رہ گئے ہیں۔ راستے کے پیچ و خم ہی منزل کی دوری کے نشان ہیں)

سقراط کا شاعری کے بارے میں نظریہ ہے کہ شاعر حکمت کے ذریعے سے شعر نہیں کہتے بلکہ ایک طرح کے الہام کے ذریعے شاعری کرتے ہیں۔[۹۲] غالبؔ کا نظریۂ شاعری بالکل سقراطی مکتبۂ فکر والا ہے۔ وہ شاعری کے الہامی تصور کے حامی ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ شاعرانہ مضامین کسبی نہیں بلکہ غیب سے ذہن میں اترتے ہیں:

آتے ہیں غیب سے یہ مضامین خیال میں
غالبؔ! صریرِ خامہ، نوائے سروش ہے[۹۳]

ما نبودیم بدیں مرتبہ راضی غالبؔ
شعر خود خواہش آں کرد کہ گردد فن ما[۹۴]

(غالبؔ! ہم تو اس منصب کے لیے آمادہ نہیں تھے شاعری نے خود خواہش کی کہ ہمارا فن بن جائے)

سقراط کا کمال یہ ہے کہ وہ روح (Soul) کو دریافت کرنے والوں میں سے ہے۔وہ جسم کی بجائے روح کو اصل جوہر سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک روح غیر مرئی اور جسم مرئی چیز ہے۔مرئی چیز متغیر ہوتی ہے جب کہ غیر مرئی متغیر۔ انسانی جسم ان دو چیزوں سے مرکب ہے۔ روح جو کہ غیر مرئی ہے، نے اپنی بقا کے لیے مرئی چیز کا سہارا لیا ہے۔[۹۵] جب جسم اور روح متحد ہوجائیں تو فطرت روح کو حاکم اور جسم کو محکوم قرار دیتی ہے۔[۹۶] غالبؔ بھی روح کی اوّلیت تسلیم کرتے ہوئے اس حقیقت کا اعتراف کرتے ہیں۔ کہ جسم (کثافت) کے بغیر روح (لطافت) کبھی جلوہ پیدا نہیں کرسکتی:

لطافت ،بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن، زنگار ہے آیئنۂ بادِ بہاری کا[۹۷]

سقراطی فلسفیانہ بحث کا انداز مجرد ہے۔ وہ اپنے شاگردوں کو دورانِ بحث قدم بہ قدم قطعی مثالوں سے مجرد اصولوں کی طرف لے جاتا ہے اور انھیں مجرد انداز اختیار کرنے کی ترغیب دیتا ہے۔ غالبؔ کا زاویہ نظر زندگی کے بارے میں سقراط کی طرح مجرد ہے۔ان کا رجحان تجسیم کی بہ جائے تجریدی ہے۔ وہ تجرید کی تجسیم اور پھر تجسیم سے تجرید کی طرف بڑھتے ہیں۔ چناں چہ ہم دیکھتے ہیں کہ وہ فرہاد کی موت کو تیشے کی جگہ معاشرتی رسوم و قیود کا شاخسانہ قرار دیتے ہیں:

تیشے بغیر مر نہ سکا کوہکن، اسدؔ
سرگشتۂ خمارِ رسوم و قیود تھا[۹۸]

سقراط حسن مطلق کو ہی اصل حقیقت سمجھتا ہے۔ اس کے بہ قول جن چیزوں کو ہم خوبصورت کہتے ہیں وہ اس حقیقی حسن کے مظاہر ہیں۔ حسن مطلق قائم بذات اور بے مثل ہے۔ حسن مطلق ہی تمام بھلائیوں کا سرچشمہ

ہے۔[۹۹] غالبؔ بھی سقراط ہی کے ہم نواہیں اور سمجھتے ہیں کہ جہاں تک حسن کی حقیقت اور ماہیت کا تعلق ہے اس کا مآخذ ذات مطلق ہی ہے:

ہر ذرّہ محو جلوۂ حسن یگانہ ایست
گوئی طلسم شش جہت آئینہ خانہ ایست[۱۰۰]

(کائنات کا ہر ذرّہ حسن ازلی کے نظارے میں ہمہ تن محو ہو کر رہ گیا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ
یہ دنیا جو شش جہت کا طلسم ہے، ایک آئینہ خانہ ہے)

نیکی کی ماہیت کیا ہے؟ اس بابت یونانی فلاسفہ میں سے سب سے پہلے سقراط کہتا ہے کہ ''نیکی جانکاری کا نام ہے'' سقراط کے برعکس ارسطو نیکی کو افراط وتفریط کے بین بین میانہ روی کا نام دیتا ہے۔ غالبؔ فلسفۂ اخلاق کے اس اہم نکتے کو کچھ یوں شعر میں بیان کرتے ہیں:

بے اعتدالیوں سے، سبک سب میں ہم ہوئے
جتنے زیادہ ہوگئے، اتنے ہی کم ہوئے[۱۰۱]

ارسطو، زینو(Zeno)(۴۹۰ق م۔ ۳۳۰ق م) کو جدلیات کا جد امجد کہتا ہے ۔لیکن جدلیات کو سوال و جواب کی شکل میں منظّم طریقے پر پیش کرنے والا سقراط ہی ہے۔[۱۰۲] سقراطی جدلیاتی طرز انداز دعویٰ و جوابِ دعویٰ سے عبارت ہے۔ غالبؔ کا اندازِ دعویٰ و جوابِ دعویٰ بالکل سقراطی ہے:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے؟[۱۰۳]

سقراط کا قول ہے کہ کسی فعل یا انفعال کی کوئی خاص حالت کسی سابقہ فعل یا انفعال پر دلالت کرتی ہے۔ کوئی چیز واقع اس لیے نہیں ہوتی کہ وہ حالتِ وقوع میں ہے بلکہ حالت وقوع میں اس لیے ہے کہ واقع ہوئی ہے اور اس پر کوئی فعل اس لیے نہیں گزرتا کہ وہ حالتِ انفعال میں ہے۔[۱۰۴] سقراط کے اس قول کا لب لباب یہ ہے کہ کسی دوسرے کے فعل سے اثر پذیر ہونا انفعال کہلاتا ہے۔ زندگی میں فعلیت اور انفعال دونوں کیفیتیں پائی جاتی ہیں مثلاً دنیا کی بے ثباتی سے متاثر ہونا اور اس سے سبق حاصل کرنا ایک انفعال کیفیت ہے۔[۱۰۵] اس حوالے سے غالبؔ انفعال کی جگہ فعلیت کے قائل ہوتے ہوئے کہتے ہیں کہ شرمندگی سبب ہے پستیٔ ہمت کی چناں چہ عبرت جو کہ ایک غیر مادی چیز ہے انسان کو اسے بھی حاصل کرنے سے گریز کرنا چاہیے:

ہنگامہ زبونئ ہمت ہے انفعال

حاصل نہ کیجیے دہر سے عبرت ہی کیوں نہ ہو[106]

سقراط عشق کو خواہش کا نام دیتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ خواہش کی دو قسمیں ہیں ایک وہبی اور دوسری کسبی۔ ان دونوں میں کبھی ہم آہنگی ہوتی ہے اور کبھی جنگ۔ اس جنگ میں کبھی ایک کی فتح ہوتی ہے اور کبھی دوسرے کی۔[107] غالبؔ عشق کی وہبی خواہش کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک عشق اس آگ کی طرح کی ہے کہ اگر ہم کسی کے دل میں لگانا چاہیں تو نہیں لگا سکتے اور کسی کے دل کی لگی ہوئی آگ کو بجھانا چاہیں تو بجھا نہیں سکتے کیوں کہ عشق ایک وہبی چیز ہے:

عشق پر زور نہیں، ہے یہ وہ آتش، غالبؔ!

کہ لگائے نہ لگے اور بجھائے نہ بنے[108]

ان کے نزدیک عشق ایک طرف زندگی کے تمام تر مرکزوں کی آماجگاہ ہے تو دوسری طرف ہر درد کی دوا ہوتے ہوئے دردِ لا دوا بھی ہے۔ اگر چہ عشق کرنا انسان کی جبلت ہے اس وہبی جذبے میں درد آلام کا علاج انسان کے پاس نہیں ہے:

عشق سے طبیعت نے زیست کا مزا پایا

درد کی دوا پائی، درد بے دوا پایا[109]

سقراط زندگی کو ایک تسلسل تسلیم کرتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ اگر موت اسے اپنی آغوش میں لے لے تو اس کی جگہ اور آجائیں گے۔[110] یہ ارتقائی عمل تسلسل کے ساتھ جاری رہے گا۔ غالبؔ بھی سقراط کی طرح موت کو حیاتِ انسانی کے ارتقائی عمل کی ایک کڑی تصور کرتے ہیں اور اپنی ذات فنا کو سونپنے کے متمنی ہیں:

فنا کو سونپ، گر مشتاق ہے اپنی حقیقت کا

فروغ طالع خاشاک، ہے موقوف گلخن پر[111]

غالبؔ کا یہ عقیدہ ہے کہ اگر اپنی اصلیت معلوم کرنی ہے تو اپنی ذات کو موت کے حوالے کر دے۔ جس طرح گھاس پھونس خود کو ختم کر کے دوسروں کے لیے حرارت کا باعث ہے اس طرح موت ہی تمھیں حقیقت کی حرارت سے ہمکنار کر دے گی۔ لیکن مشکل یہ ہے کہ موت بھی وہبی چیز ہے:

مرتے ہیں آرزو میں مرنے کی
موت آتی ہے، پر نہیں آتی[۱۱۲]

وہ خود کو راہِ فنا کا مسافر سمجھتے ہیں اور وہ اس راہ کی تشریح کچھ یوں کرتے ہیں کہ فنا کا راستہ در اصل وہ شیرازہ ہے جس نے عالم بکھیرنے والے اجزا کو باہم مربوط کر رکھا ہے۔ گویا ہر شے کا انجام فنا ہے اور فنا کے اس عمل نے کائنات کی منتشر اشیا کو جوڑ کر باندھا ہے۔ اگر فنا کا عمل موجود نہ ہوتا تو شاید کائنات میں ہر کہیں انتشار کا منظر دیکھنے کو ملتا:

نظر میں ہے ہماری جادۂ راہِ فنا، غالبؔ
کہ یہ شیرازہ ہے عالم کے اجزائے پریشاں کا[۱۱۳]

سقراط کے زمانے سے تعلق رکھنے والے سوفسطائی پروڈیکس(Prodicus)موت کا عاشق ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کو موت کا متمنی ہونا چاہیے کیوں کہ موت ہی انسانی غم سے نجات دلا سکتی ہے۔[۱۱۴] غالبؔ من و عن اس نظریے کے قائل ہیں۔ وہ موت کو انسان کے غموں سے نجات کا واحد ذریعہ سمجھتے ہیں:

قیدِ حیات و بندِ غم، اصل میں دونوں ایک ہیں
موت سے پہلے آدمی غم سے نجات پائے کیوں؟[۱۱۵]

غمِ ہستی کا اسدؔ! کس سے ہو جز مرگ علاج
شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہوتے تک[۱۱۶]

غالبؔ سقراط کی طرح انسان کو حسن مطلق کی جلوہ گری کو سمجھنے سے قاصر تسلیم کرتے ہیں۔ اُن کی رائے یہ ہے کہ حسن مطلق کا نظارہ، نظارہ ہوتے ہوئے بھی نقاب ہے۔ حسن کے پیچھے جو حقیقت ہے، وہ ظاہر ہوتے ہوئے بھی پوشیدہ ہے:

کہہ سکے کون کہ یہ جلوہ گری کس کی ہے
پردہ چھوڑا ہے وہ اس نے کہ اُٹھائے نہ بنے[۱۱۷]

محرم نہیں ہے تو ہی نوا ہائے راز کا
یاں ورنہ جو حجاب ہے پردہ ہے ساز کا؟[۱۱۸]

سقراط کا عقیدہ ہے کہ جسے ہم حقیقت کہتے ہیں وہ جزئیات میں نہیں ملتی بلکہ کلیات میں پائی جاتی ہے۔[۱۱۹] غالبؔ نے اس فلسفیانہ نکتے کو کچھ یوں اپنی شاعری میں پیش کیا ہے:

پنہاں بہ عالم ایم، زبس عین عالمیم
چوں قطرہ در روانیِ دریا گمیم ما[۱۲۰]

(ہم اس کائنات میں گم ہیں کیوں کہ ہم خود کائنات ہیں۔ جس طرح قطرہ سمندر میں گم ہوتا ہے کہ وہ خود سمندر ہے)

غالبؔ کے بہ قول سمندر میں قطرہ بہ ذاتِ خود سمندر ہی ہوتا ہے۔ قطرے میں سمندر کے سب راز پنہاں ہوتے ہیں، بالکل اس طرح جیسے انسان کے ہاں کائنات کے سارے راز پنہاں ہیں۔ گویا انسان ہی کائنات کا راز داں ہے۔

قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا، لیکن
ہم کو تقلیدِ تنک ظرفیِ منصور نہیں[۱۲۱]

افلاطون (۴۲۷ق م - ۳۴۷ق م) کا نظریہ ہے کہ موجود عالم سے بالا ایک ''عالم خیالات'' بھی ہے۔ جہاں ہر شے کا ایک مثالی تصور (Ideal Image) موجود ہے جو ہر لحاظ سے مکمل ہے۔ یہ مثالی تصورات ازل سے ہیں اور ابد تک رہیں گے۔[۱۲۲] عالمِ خیالات (World of Ideas) میں ایک مثالی شبیہ موجود ہے، جس کا مشاہدہ ہماری روح کر چکی ہے۔[۱۲۳] اس کے اس نظریے کا خلاصہ یہ ہے کہ وہ اس دنیا میں موجود ہر شے کو عالم تصور میں موجود اشیا کی نقل تصور کرتا ہے۔ اس کے نزدیک دائمی اشیا صرف عالم خیالات (World of Ideas) میں موجود ہیں۔ باقی ہر شے محض نقل ہے، دھوکا ہے، فانی ہے اور محض فریب ہے۔ غالبؔ بھی افلاطون کی طرح عالم موجود کی ہر شے کو محض فریب سمجھتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ کائنات محض سایہ ہے۔ اس کی کوئی حقیقت نہیں ہے۔ وہ ناقابل تغیر تصورات کا عکس ہے لہٰذا اس کے فریب میں نہیں آنا چاہیے:

یارب! ہمیں تو خواب میں بھی مت دکھائیو!
یہ محشرِ خیال کہ دنیا کہیں جسے[۱۲۴]

ہستی کے مت فریب میں آجائیو اسدؔ
عالم تمام حلقۂ دامِ خیال ہے[۱۲۵]

ہاں کھائیو مت فریب ہستی
ہر چند کہیں کہ ''ہے'' نہیں ہے[۱۲۶]

صور کن نقوش است و ہیولیٰ صفحہ
صفحہ عنقاست چہ گوئی ز نقوش الواں[۱۲۷]

(ہیولیٰ کے صفحے پر اعیانِ ثابتہ کے عکس سے صورتیں بنتی ہیں لیکن جو صفحہ ہی عدم ہے اس پر جو نقوش ہوں گے ان کی ہستی کی کیا حقیقت ہوگی۔)

افلاطون کہتا ہے کہ زمان و مکان حدود سے باہر تصورات یا امثال کی دنیا ہے۔ اس دنیا میں جتنے مظاہر و حوادث ہیں وہ سب انھیں ازلی نمونوں کے ناقص پرتو ہے۔ غالبؔ کے ہاں اس تصور کی ترجمانی موجود ہے۔ وہ بھی اس دنیا کے مظاہر کو حقیقتِ مطلق کے حسن بسیط کا پرتو سمجھتے ہیں:

ہے تجلی تری سامانِ وجود
ذرّہ بے پرتو خرشید نہیں[۱۲۸]

تمثالِ ناز، جلوۂ نیرنگ اعتبار
ہستی عدم ہے، آئینہ گر روبہ رو نہ ہو[۱۲۹]

افلاطون کے نزدیک کائنات کی چیزیں حقیقی نہیں بلکہ مجازی ہیں۔ مجاز کا ایک عین ہے، جو اس عالم ہستی کے ماورا ایک ایسے عالم میں موجود ہے جسے عالم اعیان سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ یہ عالم اعیان مجموعی لحاظ سے بہ ذاتِ خود ایک ازلی و ابدی تصور ہے۔[۱۳۰] غالبؔ بھی عالم موجودات کی ہر چیز کو مجازی سمجھتے ہوئے کہتے ہیں کہ جس طرح مشرقی عشقیہ روایت میں معشوق کی کمر معدوم سمجھی جاتی ہے بالکل اسی طرح عالم مادی معدوم ہے اگر چہ لوگوں کا یہ نظریہ ہے کہ یہ موجود ہے مگر ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے، ہمارے نزدیک عالم مادی کا کوئی وجود نہیں ہے۔ یہ صرف انسانی ذہن کی پیداوار ہے:

شاہد ہستی مطلق کی کمر ہے عالم
لوگ کہتے ہیں کہ ''ہے'' پر ہمیں منظور نہیں[۱۳۱]

افلاطون کا صداقت کے بارے میں تصور یہ ہے کہ کسی شخص کو اشیا جس طرح نظر آتی ہیں یہی اس کی

صداقت ہے۔[۱۳۲] غالبؔ کی صداقت کے استنباط کا نظریہ بالکل افلاطونی ہے۔ وہ بہار کے حسن کا مشاہدہ کرنے سے حسن مطلق کی صداقت کا سراغ لگاتے ہیں:

نظارہ عرض جمالت ز نوبہار گرفت
شکوہ صاحب خرمن، ز خوش چیں پیداست[۱۳۳]

(ہماری نظروں نے تیرے حسن و جمال کا اندازہ بہار سے کرلیا۔ خوشہ چیں سے خرمن کے مالک کا اندازہ ہوسکتا ہے۔)

افلاطون کے خیال میں حیرت فلسفہ کی ماں ہے۔[۱۳۴] تحیر کا یہ انداز غالبؔ کے ہاں بہ درجہ اتم موجود ہے۔ وہ کائنات میں انسان کی حیثیت، مادے کی حقیقت اور انسانی ہستی جیسے موضوعات پر جواب طلب سوالات اُٹھاتے ہیں:

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا! کیا ہے؟[۱۳۵]

یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں
غمزہ و عشوہ و ادا کیا ہے؟[۱۳۶]

کہتے ہیں: ''جیتے ہیں امید پہ لوگ''
ہم کو جینے کی بھی امید نہیں[۱۳۷]

غالبؔ نہ عالم پر بھروسے کے قائل ہیں اور نہ عابد پر اعتبار کرنے کے حق میں:

تکیہ بر عالم و عابد نتواں کرد کہ ہست
آں یکے بیہدہ گو، ایں دگرے بیہدہ کوش[۱۳۸]

(عالم اور عابد پر بھروسہ نہیں کیا جاسکتا کیوں کہ عالم بیہودہ گوئی کرتا ہے اور عابد بیہودہ عمل میں مبتلا ہے۔)

اعیان ثابتہ کا فلسفہ سب سے پہلے پیش کرنے والا افلاطون ہے۔ اس کے مطابق تصورات کا عالم، عالمِ ازلی ہے۔[۱۳۹] اس کی مثال وہ کچھ یوں پیش کرتا ہے کہ انسان پیدا ہوتے ہیں اور مرتے ہیں لیکن ان کا ازلی

تصور یا عین ثابتہ تغیر و تبدل سے مبرا ہے۔[١٤٠] غالبؔ کے ہاں یہ تصور کچھ اس طرح موجود ہے کہ انھوں نے لاتعداد قسم کے آب گینوں کے عین ثابتہ سنگ مرمر کو سمجھا ہے:

ہر سنگ عین ثابتہ آبگینہ ای
ہر برگ تاک قفل در شیرہ خانہ ایست[١٤١]

(ہر پتھر سر تا سر صراحی کا نمونہ بنا ہوا ہے۔ انگور کی بیل کا ہر پتا شیرہ خانہ کا قفل دکھائی دے رہا ہے بہار کی آمد نے ایک عجیب سماں پیدا کر رکھا ہے ہر سنگ ریزہ صراحی بن گئی ہے اور ہر انگور کے پتے سے شراب ٹپکتی نظر آتی ہے)

ہر ذرہ در طریق وفائے تو منزلے
ہر قطرہ از محیطِ خیالت کرا نہ ایست[١٤٢]

(تیری وفا کی راہ میں ہر ذرہ نشان منزل بن گیا ہے اور ہر قطرہ تیرے خیال کے سمندر کا کنارہ)

جس طرح برگِ تاک میں شیرہ خانہ چھپا ہوا ہے اسی طرح ہر چیز ممکناتِ حیات سے معمور ہے۔ ہر ذرہ پابندی کے ساتھ اصل کی طرف منزل طے کرتا ہوا آگے بڑھ رہا ہے۔

افلاطون اس اصلیت سے آگاہ ہے کہ مادی دنیا کے اندر کوئی حقیقت موجود نہیں بلکہ حقیقت مادی کائنات سے ماورا ہے۔ چناں چہ اس بنیاد پر غالبؔ اپنا مسجود عالم امثال ہی کو تصور کرتے ہیں۔ وہ کعبہ کو قبلہ نما تصور کر کے اپنا مسجود عالم ماورا کو قرار دیتے ہیں:

ہے پرے سرحد ادراک سے اپنا مسجود
قبلے کو اہلِ نظر قبلہ نما کہتے ہیں[١٤٣]

محسوسات کی دنیا میں پائی جانے والی اشیا چاہے وہ قدرتی ہو یا مصنوعی ، یہ (Ideas) کے ظلال (Reflection) ہیں۔[١٤٤] غالبؔ اس تصور کو بعینہٖ کچھ اس طرح اپنی شاعری میں بیان کرتے ہیں کہ یہ کائنات آئینہ خانہ ہے۔ جس میں تمام مظاہر عکس بن کر نظر آرہے ہیں:

ہر ذرّہ محو جلوۂ حسن یگانہ ایست
گوئی طلسم شش جہت آئینہ خانہ ایست[١٤٥]

(کائنات کا ہر ذرہ حسن ازلی کے نظارے سے ہمہ تن محویت ہوکر رہ گیا ہے۔ یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ دنیا جو شش جہت کا ایک طلسم ہے ایک آئینہ خانہ ہے)

غالبؔ افلاطون کی طرح حسن مطلق کے نظارے اور طلب وجستجو کے محرک کو Erosیا عشق کا نام دیتے ہیں جو اس بے رونق دنیا کی رونق ہے۔گویا ہماری دنیا میں جو رونق اور چہل پہل موجود ہے وہ عشق کی بدولت ہے ۔عشق باعثِ رونق کائنات ہے:

رونق ہستی ہے عشق خانہ ویراں ساز سے
انجمن بے شمع ہے، گر برق خرمن میں نہیں (۱۴۶)

غالبؔ کے نزدیک عشق وہ محرک ہے جو وجود و عدم کی حدود میں سما نہیں سکتا۔جس طرح خس و خاشاک آگ میں پڑ کر بھسم ہوجاتے ہیں اور پھر اسے معدوم کہا جا سکتا ہے نہ موجود۔ پس اہل عشق بھی عشق کی تپش کی وجہ سے وجود و عدم کی حدود وقیود میں نہیں سما سکتے:

پوچھے ہے کیا وجود و عدم اہل شوق
آپ اپنی آگ کے خس و خاشاک ہو گئے (۱۴۷)

عشق کے تغافل سے ہرزہ گرد ہے عالم
روئے شش جہتِ آفاق، پشتِ چشمِ رنداں ہے (۱۴۸)

افلاطون حواس کی اس مادی دنیا میں تغیر کا قائل ہے مگر وہ حقیقت مطلق کو ابدی اور غیر متغیر سمجھتا ہے۔ (۱۴۹) غالبؔ بھی افلاطون کی طرح حقیقتِ مطلق کو غیر متغیر اور ابدی تسلیم کرتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ حقیقت مطلق غیر متغیر، یگانہ اور یکتا ہے نیز انسانی بصارت اس کا احاطہ نہیں کر سکتی:

اُسے کون دیکھ سکتا کہ یگانہ ہے وہ یکتا
جو دوئی کی بو بھی ہوتی، تو کہیں دوچار ہوتا (۱۵۰)

غالبؔ حقائقِ کائنات و حیات کی اصلیت جاننے اور اس تک پہنچنے کے لیے افلاطونی اندازِ نظر کے حامی ہیں۔ ان کے خیال میں پہلے تو جہالت یا لاعلمی کے دائرے سے قدم باہر نہیں نکالنا چاہیے۔ اگر انسان میں آزادنہ تحقیق کی ہمت ہے تو پھر افلاطون جیسے عظیم فلسفی کی طرح حقائق کائنات کو پرکھنا چاہیے۔ بہ صورت دیگر بین بین

رہنے سے دھوکے کا سامنا کرے گا:

قدم بروں منہ از جہل یا فلاطوں شو

کہ اگر میانہ گزیں سراب و تشنہ لبی ست[151]

(جہالت سے قدم باہر نہ رکھو اور اگر رکھنا ہے تو پھر افلاطون بن جاؤ۔ جہالت اور عقل کے درمیان رہو گے تو پھر تیرے علم کی پیاس نہیں بجھ سکے گی اور تو سراب میں رہے گا)

افلاطون وقت کو ایک اصلی عالم کی کیفیت تصور کرتا ہے۔ اس کے بہ قول وقت کا ادراک تغیر سے ہوتا ہے۔تغیر خود غیر حقیقی چیز ہے۔ اسی لیے جو بھی وقت اس کے ساتھ وابستہ ہے، غیر حقیقی ہے۔[152] اس کے برعکس پارمنڈیز (پیدائش: ۵۱۴ ق م) کے نظریے کی رو سے وقت غیر متغیر حقیقت کا نام ہے۔[153] غالبؔ وقت کو ایک غیر متغیر حقیقت تسلیم کرتے ہیں۔ تاہم ان کے نزدیک کائنات کی ہر شے کے لیے وقت کے مختلف پیمانے اور مدارج ہیں اور وقت اضافی ہے۔غالبؔ زمان کو ماضی، حال اور مستقبل کے خانوں میں تقسیم کرنے کے حق میں نہیں ہیں۔ کیوں کہ وہ وقت کو لمحۂ موجود سمجھتے ہیں:

رفتارِ عمر، قطع رہِ اضطراب ہے

اس سال کے حساب کو، برق آفتاب ہے[154]

وجودیات (Ontology) جسے فلسفہ اوّل بھی کہا جاتا ہے، ارسطو (۳۸۴ق م-۳۲۴) کی مابعد الطبیعیات کی ایک فرع ہے۔ جس میں موجودات کا غیر مادی اور فوق الحسی جائزہ لیا جاتا ہے۔ یہ حقیقت سے متعلق بحث کرتی ہے اور یہ معلوم کرنے کی کوشش کرتی ہے کہ حقیقت ذہن ہے یا مادہ یا کوئی اور شے۔ حقیقت ایک ہے یا زیادہ۔ نیز خارجی مظاہر کی حقیقت کیا ہے؟ غالب کے نزدیک حقیقت مطلق (Absolute Reality) ایک ہے۔ وہی حتمی اور دائمی ہے۔تمام موجودات خارجی تصور علمی کی صورت میں ہمارے علم میں موجود ہیں۔ حقیقت تمام موجودات میں شامل ہوتے ہوتے بھی ان کی بقا کی بنیاد ہے۔ وہ مظاہر کے اندر ہوتے ہوئے بھی ان سے ماورا **ہے۔ مادے اور روح کے درمیان کوئی جھگڑا نہیں ہے۔ یہ بہ ظاہر دو نظر آتے ہیں مگر موجود صرف ایک ہی ہے:**

اصلِ شہود و شاہد مشہود ایک ہے

حیراں ہوں، پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں![155]

غالبؔ سمجھتے ہیں کہ کائنات میں ایک طرح سے یکجہتی اور یکتائی دکھائی دیتی ہے۔ جو شے دیکھی جائے اس

کی اور جو اس کی شہادت ہو سب کی اصل ایک ہی ہے:

ہے غیب غیب، جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
ہیں خواب میں ہنوز، جو جاگے ہیں خواب میں [۱۵۶]

جلوہ و نظارہ پنداری کہ از ایک گوہر است
خویش را در پردۂ خلقے تماشا کردۂ [۱۵۷]

(تو جلوے اور نظارے کو ایک سلسلے کی دو کڑیاں سمجھتا ہے۔ اسی لیے تو کائنات (خلق) کے پردے میں آ کر خود ہی اپنے آپ کا نظارہ بھی کر رہی ہے)

غالبؔ کی شاعری میں مذکورہ بالا مابعد الطبیعیاتی تصور کے حوالے سے مجنوں گورکھپوری لکھتے ہیں:

ان کا نظریۂ وجودیات (Ontology) قدما اور خود اُن کے معاصرین کے ارتسامات سے قریب یا دور کی مشابہت رکھتے ہوئے بھی سب سے مختلف ہے۔ غالبؔ اس وحدت الوجود کے قائل تھے جو اشراقیت اور مشائیت یعنی فلسفۂ افلاطون اور فلسفۂ ارسطو کے امتزاج کا نتیجہ تھی۔ [۱۵۸]

یونانی فلاسفہ میں سے ارسطو کی مابعد الطبیعیات کا مرکزی نکتہ یہ ہے کہ کائنات میں جہاں بھی حرکت موجود ہے، اس کا محرک اوّل خدا ہے۔ [۱۵۹] ارسطو کہتا ہے کہ کائنات ابتداء میں بالکل ساکت اور جامد تھی۔ اس میں کسی طرح حرکت کا نام و نشان تک نہ تھا۔ اس ساکت و مادی کائنات کو متحرک کرنے والا ارسطو کے نزدیک ہے:

اس مادے کو متحرک کرنے والے کو اوّلین محرک (First Mover) کہہ سکتے ہیں۔ یہ اوّلین محرک بہ ذاتِ خود ساکت محض ہے۔ لیکن دائمی حرکت کا باعث ہے۔ [۱۶۰]

ارسطو کے نزدیک مادی کائنات کا اوّلین محرک ایک ایسی ہستی ہے جس کو نہ محسوس کیا جا سکتا ہے اور نہ فنا۔ گو یا وہ ہر طرح سے مکمل ہے۔ غالبؔ کا بھی یہی نظریہ ہے کہ اس مادی کائنات کو متحرک کرنے والی ہستی ''خدا'' ہے:

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے
پرتو سے آفتاب کے، ذرّے میں جان ہے [۱۶۱]

ارسطو کا نظریہ ہے کہ کائنات کی ہر شے کو کسی نہ کسی تصور نے متحرک کر رکھا ہے۔ ہر پودے کی نشو نما ایک تصور کی تخلیق سے ہوتی ہے۔ نشو نما جسمانی اور مکانی ہے لیکن وہ تصور مکانی نہیں، تمام ارتقائی تصورات کا منتہا خدا

ہے۔[۱۶۲] کائنات کا ہر ذرہ اس کے دم سے متحرک ہے۔ تمام ذرّات بے تابانہ حرکت کر رہے ہیں۔ سب کا رُخ خدا کی طرف پھرا ہوا ہے۔ غالبؔ بھی اس نظریے کے قائل نظر آتے ہیں:

ہے وہی بدمستی ہر ذرّہ کا خود عذر خواہ
جس کے جلوے سے زمیں تا آسماں سرشار ہے[۱۶۳]

ارسطو کے نزدیک خدا ایک ایسے وجود کی حیثیت سے جو (Pure Form) اور (Pure Act) ہے، مکمل طور پر ایک ہستی کامل ہے۔ خود کمال ہے اور محتاجِ کمال نہیں۔ خدا مطلق روحیتی جوہر ہے۔[۱۶۴] غالب بھی خدا کو اکمل، یکتا، ناقابلِ ادراک اور دوئی کی بو سے بھی مبرا ہستی سمجھتے ہیں:

اسے کون دیکھ سکتا کہ یگانہ ہے وہ یکتا
جو دوئی کی بو بھی ہوتی، تو کہیں دو چار ہوتا[۱۶۵]

غالبؔ حقیقتِ مطلق کے ملنے میں آسانی اور دشواری کے قضیے کو Principal of Contriduction کی رو سے کچھ اس طرح واضح کرتے ہیں کہ اگر ایک طرف حقیقتِ مطلق کا ملنا آسان نہیں ہے یعنی دشوار ہے تو دوسری طرف دشوار بھی نہیں یعنی آسان ہے۔ کیوں کہ وہ جسے چاہتا ہے اپنی طرف کھینچ لیتا ہے:

ملنا تیرا اگر نہیں آساں، تو سہل ہے
دشورا تو یہی ہے کہ دشوار بھی نہیں[۱۶۶]

(جو مادی مظاہر ہمارے سامنے موجود ہیں ان کا ادراک آنکھیں کرسکتی ہیں مگر جو حقائق سینے کے اندر چھپے ہوتے ہیں یعنی آنکھوں سے اوجھل ہیں انہیں نشانات کی مدد سے دریافت کیا جاسکتا ہے۔)

ارسطو ذاتِ مطلق کے حوالے سے کونیاتی دلیل (Cosmological Argument) کا حامی ہے۔ اس کے نزدیک جب ہر معلول کی ایک علت چاہیے تو اس کائنات کی بھی علت ہونی چاہیے۔ یہ علت ایسی ہو کہ خود اسے علت کی ضرورت نہ ہو۔ ایسی علت جس پر علت اور معلول کا سلسلہ ختم ہوجاتا ہے، محرکِ اوّل یا خدا ہے۔[۱۶۷] غالب بھی کونیاتی دلیل کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر علت کے اندر اس کا معلول مضمر ہوتا ہے۔ علت کو دیکھ کر معلول کے متعلق نتیجہ نکالنا یا مقدم پر نظر کرکے مؤخر کو دریافت کرنا ایک منطقی استدلال ہے:

ہر چہ در دیدۂ عیانست نگاہش دارند
ہر چہ در سینہ نہانست ز سیما بینند[۱۶۸]

ارسطوئی منطق کا ایک اہم اصول ''Principal of the Excluded Middle'' ہے۔ اس اصول کی رو سے کسی بھی قضیے کو یا تو صادق ہونا چاہیے یا کاذب۔ غالبؔ اس اصول سے متفق ہیں اور سمجھتے ہیں کہ درماندگی

میں فریاد کا صادر ہونا اس قضیے کی صداقت کی دلیل ہے۔ اس کی مثال وہ یہ پیش کرتے ہیں کہ جب پانی آگ کی حرارت سے کھولتا ہے تب اس میں سے آواز صادر ہوتی ہے:

آگ سے پانی میں اُٹھتے وقت، اُٹھتی ہے صدا
ہر کوئی درماندگی میں نالے سے مجبور ہے(۱۶۹)

ارسطوئی منطق کے مطابق اشیا و اقسام کلیات سے مشتق ہوتی ہیں۔(۱۷۰) اس کی منطق کلیات سے جزئیات کی طرف اترنے کا نام ہے۔ غالبؔ کل سے جزو کی طرف آنے کے عملِ معکوس کو کچھ اس طرح بیان کرتے ہیں:

جز نام، نہیں صورت عالم مجھے منظور
جز وہم، نہیں ہستی اشیا مرے آگے(۱۷۱)

قطرے میں دجلہ دکھائی نہ دے اور جزو میں کل
کھیل لڑکوں کا ہوا، دیدۂ بینا نہ ہوا(۱۷۲)

غالبؔ کے نزدیک Regress کے اصول پر عمل پیرا ہونے کی صورت میں مختلف اجزا آخرکار کلیات کے منتہا پر ختم ہوجائیں گے۔

ارسطو علم منطق کو Analytic کہتا ہے۔ اس کے نزدیک یہ وہ علم ہے جس کا موضوع تصورات کی تحلیل ہے۔ ارسطوئی منطق استخراجی نوعیت کی حامل ہے۔ اس میں کلیات، جزئیات کی طرف آتے ہیں۔ استخراجی طریقِ استنباط کی صحت کا دارومدار قضیہ کی صحت سے مربوط ہوتا ہے۔ غالبؔ کا ذہن استخراجی منطقی نوعیت کا حامل ہے:

کیا شمع کے نہیں ہیں ہوا خواہ اہلِ بزم
ہو غم ہی جاں گداز تو غمخوار کیا کریں!(۱۷۳)

شمس الرحمان فاروقی کے نزدیک اس شعر میں استخرجی منطق کے اصوال یعنی مقدمۂ کبریٰ سے، مقدمۂ صغریٰ کی طرف صعود موجود ہے(۱۷۴) یعنی جب غم جاں گداز ہو تو غم خوار مجبور ہوتے ہیں۔ جس طرح شمع جلنے کے عمل سے گھلتی رہتی ہے اور ایسا نہیں کہ اہل بزم اس کے غم خوار نہیں ہیں لیکن وہ بے بس ہیں۔ شمع کا درد ایسا ہے کہ اس پر کسی کا بس نہیں چلتا۔

ارسطوئی منطق کی اصطلاح Principal of Contriduction کی رو سے کوئی بھی قضیہ بہ یک وقت صادق اور کاذب دونوں نہیں ہوسکتا۔ غالبؔ بھی اس قضیے کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ دل اور جگر کے زخموں اور درد پر انسان بہ ذاتِ خود ایک ساتھ نہیں روسکتا۔ لہٰذا وہ دل کے غم پر خود اور جگر کے زخم پر ماتم کرنے کے لیے بہ شرط مقدور نوحہ گر رکھنے کے متمنی تھے:

حیراں ہوں، دل کو روؤں، کہ پیٹوں جگر کو میں
مقدور ہو، تو ساتھ رکھوں نوحہ گر کو میں (۱۷۵)

غالبؔ، ارسطو کی طرح اندھی تقلید سے بے زار ہیں۔ وہ آوازِ حق سننے کے لیے خود کوہِ طور کی سیر کرنے کے خواہاں ہیں۔ وہ تقلیدِ محض کو عقل و فہم کی موت سمجھتے ہیں:

کیا فرض ہے کہ سب کو ملے ایک سا جواب
آؤ نہ، ہم بھی سیر کریں کوہِ طور کی (۱۷۶)

غالبؔ منقولات پر ہمیشہ معقولات کو ترجیح دیتے ہیں۔ وہ فلسفہ اور منطق کے عاشق ہیں۔ وہ یونانی فلسفیانہ روایت میں سے ارسطوئی عقلِ اوّل کا تصور قبول کرتے ہیں:

نختیں نمودار ہستی گرائے
خرد بود کامد سیاہی زدائے (۱۷۷)

(عقل ہی تھی جس نے سب سے پہلے عالم و بود میں قدم رکھا اور اس نے تاریکی کو صاف کیا)

غالبؔ عقل کو معقول بالذات (Noumenon) سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک حقیقت کا علم صرف عقل کے ذریعے ممکن ہے: (۱۷۸)

فروغِ خرد فترۂ ایزدیست
خدا ناشناسی ز نا خریدیست (۱۷۹)

(عقل کا نور خدا کی شان ہے۔ اگر آدمی خدا کو نہ پہچانے تو یہ بے عقلی ہوئی)

ارسطو اپنی کتاب ''اخلاقیات'' میں اپنی خوبیوں پر طنز کرنے کو سقراط کا نام دیتا ہے۔ گویا ارسطو کے نزدیک اپنی تخفیف قدر کرنے والے طنز کے حامل انسان قابل ترجیح ہیں۔ غالبؔ کے ہاں یہی طنز موجود ہے:

زندگی اپنی جب اس شکل سے گزری غالبؔ

ہم بھی کیا یاد کریں گے کہ خدا رکھتے تھے (۱۸۰)

غالبؔ، ارسطوئی فلسفۂ جمال کے حُرکی Dynamic تخلیقی و ارتقائی عمل کے قائل ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ خدا جلیل و جمیل ہے اور تخلیق حسن کا عمل حرکی ہے:

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز

پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں (۱۸۱)

قدیم یونانی فلاسفہ میں سے فلاطینوس (Plotinus) (۲۷۰ق م۔ ۲۰۴ ق م) جو فلسفہ کی تاریخ میں افلاطونِ ثانی کے نام سے مشہور ہے، کے فلسفے کا ما حصل یہ ہے کہ کائنات اور اس میں موجود متنوع تغیرات اس ہستیِ مطلق کے مختلف شیون ہیں جن میں کثرت اور تعداد کے باوجود اس کی وحدت جھلک رہی ہے۔ (۱۸۲) اس حوالے سے ڈاکٹر ظفر حسن لکھتے ہیں:

> فلاطینوس کے نزدیک عالم کثرت میں ہمیں جتنی اشیا نظر آتی ہیں ان کا وجود محض فریب نظر ہے۔ اصل حقیقت واحد ہے۔ یہ واحد حقیقت مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتی ہے جن سے عالم کثرت پیدا ہوتا ہے۔ (۱۸۳)

غالبؔ اس حوالے سے فلاطینوس کے ہم نوا ہیں۔ ان کے مطابق خدا تمام موجودات کا منبع ہے۔ وہ لا محدود ہے۔ وہ ابدی اشراق (Emanation) کا سرچشمہ ہے:

چشم بکشاں کہ جلوۂ دیدار

متجلی ست از در و دیوار

کل شئی محیط می بینم

آنکہ می بینیش بہ نقش و نگار (۱۸۴)

(آنکھیں کھول دیں کہ در و دیوار سے ذات مطلق کے جلوے عیاں ہیں۔ اس کا علم کائنات کی ہر چیز کو محیط ہے۔ اس کی ذات کے علاوہ اے انسان جو تمہیں نظر آرہا ہے وہ صرف نقش و نگار ہے)

فلاطینوس بنیادی طور پر وحدۃ الوجودی فلسفے کا حامی ہے۔ اس کے مطابق موجوداتِ کائنات حقیقت مطلق سے اس طرح پیدا ہوتے ہیں جس طرح آفتاب سے روشنی۔ خدا خود نور ازل ہے اور جب اسے اپنی صورت کا مشاہدہ منظور ہوا تو کائنات وجود میں آگئی۔ (۱۸۵) غالبؔ کا بھی یہی عقیدہ ہے:

منظور تھی یہ شکل، تجلی کو نور کی
قسمت کھلی ترے قد و رُخ سے ظہور کی[(۱۸۶)]

فلاطینوس انسانی روح کو روحِ عظیم کا ایک حصہ مانتا ہے۔اس کے نظریے کے بہ موٗجب انسانی روح ، روحِ اعظم کا پرتو ہے۔ روح اعظم کو جب منظور ہوا کہ اپنی صورت کا مشاہدہ کرے تو کائنات وجود میں آئی:

دہر جز جلوۂ یکتائیٔ معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں[(۱۸۷)]

گویا کائنات حسن مطلق کے حسن کی یکتائی کے سوا کچھ اور نہیں ہے۔ کائنات حسن کی شکل میں عیاں ہے۔حسن خود اپنے آپ کو دیکھنے کا مشتاق ہے۔ اگر حسن خود کو دیکھنے کا متمنی نہ ہوتا تو مخلوق میں حسن پرستی کی صلاحیت بھی موجود نہ ہوتی۔

فلاطینوس جبر و اختیار کے مسئلے میں مادی جبریت کا قائل ہے۔ اس کا نظریہ ہے کہ مادہ اور حرکت کے قوانین اٹل ہیں ۔ جو کچھ کائنات میں رونما ہوتا ہے وہ انھیں اٹل قوانین کے عین موافق رونما ہوتا ہے۔غالبؔ کا تصورِ تقدیر بھی فلاطینوس کی طرح مادی جبریت والا ہے:

بر دست و پائے بند گرانے نہادۂ
نازم بہ بندگی کہ نشانے نہادۂ[(۱۸۸)]

(ہاتھ پاؤں پر تو نے بھاری زنجیریں ڈال دی ہیں۔میں اس بندگی میں ہونے پر ناز کرتا ہوں کہ اس سے ایک امتیازِ جبریت تو حاصل ہوا۔)

نو فلاطونی فلاسفہ حقیقت کی تاویل کچھ اس طرح کرتے ہیں کہ حقیقت مطلق نور تو ضرور ہے مگر وہ اپنے اظہار کے لیے مادے کا محتاج نظر آتا ہے۔[(۱۸۹)] غالبؔ بھی یہی نظریہ رکھتے ہیں کہ نور کی جلوہ گری کے لیے اعیانِ ثابتہ کا وجود ضروری ہے یعنی پوری مادی کائنات کثیف ہے مگر اس کی اہمیت اس سے ظاہر ہے کہ لطافت اس کے بغیر خود کو ظاہر کرنے سے عاجز سمجھتی ہے:

لطافت، بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن زنگار ہے آئینۂ بادِ بہاری کا[(۱۹۰)]

فیلو(Philo)(۵۰ ق م_ ۳۰ق م) کے بہ قول خدا اپنی عظمت، قدرت، رحمت اور کمال کے لحاظ سے اتنا عظیم اور بلند ہے کہ انسان نہیں جان سکتا کہ وہ کیا ہے۔لیکن یہ بات یقینی ہے کہ خدا موجود ہے۔ خدا علت العلل (Cause of Cause) ہے۔ جس طرح شمع پورے ماحول کو روشن کرتی ہے اس طرح خدا کے نور سے پوری کائنات منور ہے۔[۱۹۱] غالبؔ کے نزدیک ذاتِ مطلق نہ صرف علت العلل ہے بلکہ وہ تخلیقِ کائنات سے پہلے بھی اور آج بھی ابدی ہے اور اس کا احاطہ کرنا دور از قیاس ہے۔مخلوق کا حقیقتِ مطلق سے تعلق کی نوعیت صدور یا Emanation کی ہے:

دل ہر قطرہ ہے ساز 'انا البحر'
ہم اس کے ہیں، ہمارا پوچھنا کیا[۱۹۲]

اقلیدس کہتا ہے کہ خیر ہی لایزال اور ابدی حقیقت ہے۔ نیز یہ صداقت، عقل اور خدا جیسے ناموں سے موسوم ہے۔اس کے مقابلے میں کثرت کی کوئی حقیقت نہیں۔ یہ عارضی اور فانی ہے۔[۱۹۳] غالبؔ بھی کثرت عالم کی حقیقت سے صاف انکاری ہیں:

اے کہ نبوی، ہر چہ نبود در تماشایش مپیچ
نیست غیر از سیمیا عالم بہ سودایش مپیچ[۱۹۴]

(اے وہ جس چیز کا کوئی اپنا وجود نہ ہو اس کے نظارے میں مت الجھ۔ عالم وہم ہے اس کے سودا میں مت الجھ)

ہے غیب غیب، جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
ہیں خواب میں ہنوز، جو جاگے ہیں خواب میں[۱۹۵]

سوفسطائی فلاسفہ میں ایک اہم نام گارجیاس (Gorgias)(۴۸۳ق م_۳۷۵ق م) کا ہے۔ وہ اپنے **فلسفہ عدمیت (Philosophy of Nihilism) کی وجہ سے کافی معروف ہے۔**[۱۹۶]**اس کے فلسفۂ عدمیت کے** تین اہم نکات یہ ہیں:

۱۔ کوئی شے موجود نہیں۔

۲۔ اگر موجود ہے تو ہرگز ضروری نہیں کہ وہ معلوم بھی ہو۔

۳۔ اگر اتفاقاً اس شے کا علم کہیں سے حاصل ہو بھی جائے تو اس کا ابلاغ ممکن نہیں۔[۱۹۷]

عدمیت کا مطلب ہے کہ اگر کوئی شے موجود ہے تو بھی اس کا علم ممکن نہیں اور اگر علم ہو بھی جائے تو اس کا ابلاغ نہیں ہوسکتا۔ غالبؔ مظاہر میں موجود جلوہ گری کے ابلاغ کے بارے میں تقریباً یہی نظریہ رکھتے ہیں:

وحشت کہاں کہ بے خودی انشا کرے کوئی
ہستی کو لفظِ معنیٔ عنقا کرے کوئی (۱۹۸)

کہہ سکے کون کہ یہ جلوہ گری کس کی ہے
پردہ چھوڑا ہے وہ اس نے کہ اُٹھائے نہ بنے (۱۹۹)

رواقین (Stoics) کے مطابق اس کائنات کو چلانے والا ایک خلاق اور حیٔ القیوم (Creator & Sustainer of Universe) ہستی ہے۔ (۲۰۰) رواقین کا نظریہ ہے کہ خدا کا دنیا سے وہی تعلق ہے جو روح کا جسم سے ہے۔ جس طرح بیج سے بے شمار پھول پھوٹتے ہیں اسی طرح روح سے ہر قسم کی زندگی نمو پاتی ہے۔ (۲۰۱) ان کے نزدیک کائنات حسن ازل کا پرتو ہے۔ غالبؔ رواقین کی طرح ذاتِ مطلق کو کائنات کے اندر جلوہ افروز تصور کرتے ہوئے یہ اعتراف بھی کرتے ہیں کہ اس کی مثل کہیں بھی موجود نہیں:

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے
پر تجھ سی کوئی شے نہیں ہے (۲۰۲)

غالبؔ فلسفۂ غم کے حوالے سے رواقی مکتبۂ فکر سے کافی متاثر نظر آتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ غم و الم سے خوگر ہونے کے باعث تکلیفیں آسان ہوسکتی ہیں۔ لہٰذا غم و رنج کے خود ضبطی کا رویہ اپنانا چاہیے:

رنج سے خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج
مشکلیں مجھ پر پڑیں اتنی کہ آساں ہوگئیں (۲۰۳)

اپیقوری (Epicurus) (۳۴۱ ق م- ۲۷۰ ق م) **کا فلسفۂ لذتیت** (Hedonism) **کا بنیادی تصور یہ** ہے کہ لذتوں کے حصول کے ساتھ ساتھ الم سے اجتناب کرنا چاہیے۔ انسان کو عمدہ قسم کی خوشیاں حاصل کرنی چاہیے اور تمام خوشیوں کا تعلق ذہن سے ہے نہ کہ جسم سے۔ (۲۰۴) غالبؔ لذتیت کے اس نظریے کے قائل ہیں کہ مسرت ذہنی کیفیت کا نام ہے:

جائے استہزا ہے عشرت کوشیِ ہستی اسدؔ
صبح و شبنم فرصت نشو و نمائے خندہ ہے[(۲۰۵)]

بزم قدح سے عیش تمنا نہ رکھ، کہ رنگ
صیدِ ز دام جستہ ہے اس دام گاہ کا[(۲۰۶)]

عشرت صحبت خوباں ہی غنیمت سمجھو
نہ ہوئی غالبؔ! اگر عمر طبعی، نہ سہی[(۲۰۷)]

اپیقوری علمیات (Epicurean Epistemology) کا ایک بنیادی نکتہ یہ ہے کہ حسی علم ہی جذبات کو منکشف کرنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔[(۲۰۸)] غالبؔ حسی علم کے ایک فرعی بصری انکشاف کا اظہار کچھ یوں کرتے ہیں:

گو ہاتھ کو جنبش نہیں، آنکھوں میں تو دم ہے
رہنے دو ابھی ساغر و مینا مرے آگے[(۲۰۹)]

ارسطو کے نزدیک شاعری فطرت کی نقل کا نام ہے نہ کہ ان کے متشابہ کا۔ چناں چہ شاعر کو محاکات کچھ اس طرح دکھلا دینی چاہیے جس طرح چشمِ تخیل ان کو دیکھتی ہے۔ غالبؔ کے محولہ بالا شعر میں یہ نکتہ موجود ہے۔

متاخرینِ فلسفۂ یونان میں سے پرہو (Pyrrho) کو تشکیک (Scepticism) کا بانی کہا جاتا ہے۔ اس کا نظریہ ہے کہ نقص اور شک و شبہ سے پاک علم محال اور ناممکن ہے۔[(۲۱۰)] علم خواہ سائنس کے متعلق ہو یا فلسفہ اور مذہب کے متعلق، اس کی حقیقت ظنی اور احتمالی ہے۔[(۲۱۱)] غالبؔ کے مزاج میں تشکیک کا عنصر بہ درجہ اتم موجود ہے۔ وہ کسی بھی قسم کی حقیقت میں یقین نہیں رکھتے ۔ غالب کی تشکیک پسندی کے متعلق اُسلوب احمد انصاری لکھتے ہیں:

> غالبؔ تعہد یعنی Commitement کے شاعر نہیں ہیں بلکہ تفتیش اور تفحص کے شاعر ہیں۔ وہ حقائق کو بہ جنسہٖ قبول کرنے کی طرف میلان نہیں رکھتے بلکہ ان کے اندرون میں غوطہ زنی کر کے انھیں از سرِ نو دیکھنا اور پہچاننا چاہتے ہیں۔ اس عمل کے دوران ان کے دل میں تشکیک کے کانٹے چبھتے ہیں۔ وہ مقدمات اور مفروضاتِ ماقبل کا اپنے نقطۂ نظر سے جائزہ لینا چاہتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ غالب نے یونانی فلسفۂ تشکیک کو اپنے دل و دماغ میں رچا بسا رکھا تھا۔[(۲۱۲)]

غالبؔ اشیا و مظاہر، ذاتِ مطلق ، مادے کی حقیقت اور انسانی ہستی پر تشکیک کا اظہار کرتے ہوئے

سوالات اٹھاتے ہیں۔

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی
پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے؟(۲۱۳)

عبرت طلب ہے حلِّ معمائے آگہی
شبنم گداز آئینۂ اعتبار ہے(۲۱۴)

جز نام، نہیں صورتِ عالم مجھے منظور
جز وہم، نہیں ہستیِ اشیا مرے آگے(۲۱۵)

ہستی ہے، نہ کچھ عدم ہے غالبؔ
آخر تو کیا ہے اے "نہیں ہے"(۲۱۶)

وجود کا مسئلہ غالب کے لیے قابلِ غور ہے اور اس حوالے سے جب بھی ان کی فکر میں الجھاؤ پیدا ہوتا ہے وہ تشکیک کی طرف بڑھتے ہیں۔

پکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے لکھے پر ناحق
آدمی کوئی ہمارا دمِ تحریر بھی تھا؟(۲۱۷)

تا کجا اے آگہی! رنگِ تماشا باختن
چشمِ واگردیدہ، آغوشِ وداعِ جلوہ ہے(۲۱۸)

مذہب کے بارے میں بھی مرزا غالبؔ کا رویہ تشکیک اور بے یقینی والا ہے:

جانتا ہوں ثوابِ طاعت و زہد
پر طبیعت ادھر نہیں آتی(۲۱۹)

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن

دل کے خوش رکھنے کو غالبؔ! یہ خیال اچھا ہے [۲۲۰]

کلبیت پسند فلاسفہ کا نظریۂ زندگی کی اقدار سے بے زاری عدم دلچسپی کے عمل کو متلازم قرار دیتے ہیں۔ کلبیت پسند فلاسفہ عشرت افلاس (Happiness of Poverty) پر یقین رکھتے ہیں۔[۲۲۱] کلبیت (Cynicism) اور تشکیک دونوں لازم و ملزوم ہیں۔ کلبیت کے حامی چیزوں کو ہیچ سمجھتے ہیں یعنی تمام اشیا سے بے نیازی کے بعد انسان چین سے رہ سکتا ہے۔:

بنا کر فقیروں کا ہم بھیس غالبؔ

تماشائے اہل کرم دیکھتے ہیں [۲۲۲]

کائنات کی تخلیق کے بارے میں طالیس کا نظریہ ہے کہ کائنات پانی سے بنی ہے۔ اس کے برعکس انکسی مینڈرس کا خیال ہے کہ خلائے بسیط میں جو Ather موجود ہے اس سے کائنات وجود میں آئی ہے۔ تاہم غالبؔ کا نظریہ تخلیقِ کائنات ان دونوں فلاسفہ کے برعکس کچھ یوں ہے:

عالم کہ تو چیز دیگرے می دانی

ذاتے ست بسیط منبسط دیگر ہیچ [۲۲۳]

(عالم کو جو تو نے دوسری ہی شے سمجھ لیا ہے وہ تو ایک بسیط ذات ہے اس کے علاوہ دوسری کوئی حقیقت موجود نہیں)

ارسطو جیسا عظیم فلسفی یہ عقیدہ رکھتا ہے کہ چیزوں میں تغیر و تبدل ہمیشہ جاری رہتا ہے۔ مگر اصلی عناصر کبھی فنا نہیں ہوتے۔ بلکہ ایک نئی ترتیب میں پھر سے ظاہر ہو جاتے ہیں۔ انکسی غورث (Anaxagoras) (۵۰۰ ق م-۴۲۸ ق م) مادے کے متعلق کہتا ہے کہ مادہ ناقابلِ فنا (Cognative Ablity) کا حامل ہے۔[۲۲۴] غالبؔ ان دونوں باتوں سے سو فی صد متفق ہیں۔ ان کے خیال میں کہ مادی اشیا تبدیل ہو سکتی ہیں مگر کبھی بھی فنا نہیں ہو سکتیں۔ وہ اس نظریے کو یوں موزوں کرتے ہیں:

سب کہاں! کچھ لالہ و گل میں نمایاں ہوگئیں

خاک میں، کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہوگئیں [۲۲۵]

یعنی مرنے والی مادی مخلوقات میں سے کچھ تغیر کی صورت میں لالہ و گل کی ایک نئی صورت میں پیدا

ہو گئیں۔

یونانی فلاسفہ میں سقراط واحد فلسفی ہے جس نے انسان کو معیارِ کائنات سمجھا۔ پروتا غورث (ایبڈرا) (۴۸۱ ق م- ۴۱۱ ق م) (Protagoras of Abdera) کا بھی یہ قول ہے کہ اس کائنات میں انسان ہی تمام اشیا کا پیمانہ (کسوٹی) ہے۔[۲۲۶] سقراط کی طرح غالبؔ بھی انسان ہی کو کائنات کا معیار اور غایت سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان ہی اس کائنات کی تخلیق اور ذات مطلق کے اثبات کی دلیل ہے:

ز آفرینش عالم غرض جز آدم نیست
بہ گرد نقطۂ ما دور ہفت پرکارست[۲۲۷]

(اس کائنات کی غرض و غائیت سوائے انسان کے اور کچھ نہیں ہمارے نقطے کے گرد سات پرکاریں چکر کاٹ رہیں ہے)

برہ آدم از امانت ہر چہ گردوں بر نتافت
ریخت می بر خاک چوں در جامِ گنجیدن نداشت[۲۲۸]

(امانت کے سلسلے میں آسمان جس چیز کی تاب نہ لاسکا وہ آدم نے لے لی۔ جام میں جو شراب پیاں نہ سکی وہ کاک پر گئی)

گویا غالبؔ کے نزدیک انسان ہی کائنات کی قوتوں اور اس کے اسرار کا مرکز و محور ہے۔

یونانی فلسفے کی تاریخ پر گہری نظر ڈالنے سے یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ بیشتر فلاسفۂ یونان زندگی کی ابتداء کے بارے میں مختلف نظریات پیش کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے قوی اور مدلل نظریہ ایمپی ڈوکلیز کا ہے کہ آگ، ہوا، پانی اور مٹی سے تمام جاندار اشیا کی تشکیل ہوئی ہے۔ بعد میں ارسطو نے اپنی کتاب ''تاریخِ حیوان'' میں ان چار عناصر کو قابل توجہ گردانا ہے۔ زندگی عدم سے کس طرح وجود میں آسکتی ہے۔ یونانی فلسفے کے اس اہم نکتے کی بابت غالبؔ کا نظریہ کچھ یوں ہے کہ روح عدم میں موجود تھی مگر وجود پذیری کی خواہش و کوشش اسے عدم سے باہر لے آتی ہے اور اگر یہ خواہش موجود نہ ہوتی تو روحِ آدم عدم ہی میں ہمیشہ کے لیے خوابیدہ رہتی۔ گویا غالبؔ کا نظریۂ ارتقا (Evolution) یہ ہے کہ زندگی وجود پذیری کی خواہش سے جنم لیتی ہے:

نیست با غنودن ہا برگ پر کشودن ہا
از عدم بروں آمد سعیِ آدم از من پرس[۲۲۹]

(اُونگھنے میں پر کھولنے اوراُڑنے کا کوئی ساز و سامان نہیں ہے۔ انسان جو عدم سے باہر آیا تو اس
کی کوشش کے بارے میں مجھ سے پوچھ)

غالبؔ اپی کیورس کے اس نظریے کے قائل ہیں کہ انسان کی مصیبتوں کا سب سے بڑا سبب یہ ہے کہ اس نے اپنے گرد جنت، دوزخ اور جزا وسزا کے تصورات کا ایک غیر یقینی ہالہ بنایا ہے۔[۲۳۰] چناں چہ غالبؔ کے کلام میں مذکورہ مذہبی اقدار پر بے یقینی اور ان سے بے زاری کا رویہ ملتا ہے:

طاعت میں تا، رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی، لے کر بہشت کو[۲۳۱]

ہنگامہ دلکش ست، نویدم بہ خلد چیست
اندیشہ بے غش ست، نیازم بہ پند نیست[۲۳۲]

(دنیا کے ہنگامے دلکش ہیں، پھر جنت کی خوشخبری کے کیا معنی؟ میرے خیالات صاف اور پاکیزہ
ہیں۔ میں پند ونصیحت کا نیازمند نہیں ہوں۔)

ارسٹی پس (Aristipus) (۴۳۵ق م- ۳۶۰ ق م) لذت پرست (Cyreaniacs) مکتبۂ فکر کی بنیاد رکھنے والا ہے۔اس کا خیال ہے کہ مسرت اعلیٰ ترین اچھائی کا نام ہے۔[۲۳۳] غالبؔ خود کو عیش ونشاط سے وابستہ کر کے خوشیاں منانے اور اپنے دکھوں کی حالت پر رقص کرنے کی تلقین کرتے ہیں:

غالبؔ بہ دیں نشاط کے وابستۂ کہ ای
بر خویشتن ببال و بہ بند بلا برقص[۲۳۴]

(غالبؔ تو نے اپنے آپ کو اس طرف سے کیا وابستہ کر لیا ہے۔ اپنے آپ سے خوشی کی بالیدگی
حاصل کر اور اپنے غموں پر رقص کر۔)

رواقیین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ تمام فطری عمل کاریاں جیسے موت یا بیماری، فطرت کے ناقابلِ شکست قوانین کی پابندی کرتی ہیں۔ چناں چہ انسان کو اپنی تقدیر قبول کرنا سیکھنا چاہیے۔[۲۳۵] غالبؔ تقدیر کے حوالے سے اس اہم نکتے کو سمجھ چکے ہیں۔ پس وہ اپنی تقدیر کو قبول کرتے ہوئے کہتے ہیں:

یہ نہ تھی ہماری قسمت کہ وصالِ یار ہوتا
اگر اور جیتے رہتے یہی انتظار ہوتا(۲۳۶)

نذیر احمد، غالبؔ کے چند اشعار کا انگریزی زبان میں ترجمہ کرتے ہوئے، ان کے کلام میں یونانی فلسفے کے شعور کی عکاسی کچھ اس طرح بیان کرتے ہیں:

"The sky is nothing but the smoke of imagination;

The world is a bewildered dream.

The wilderness is the accumulation of dust of fancy;

A melted drop has been given the name of limitless ocean."(237)

غالبؔ اردو زبان کے وہ پہلے شاعر ہیں جن کے کلام میں یونانی فلسفے کا گہرا شعور موجود ہے۔ اُن کا حاسۂ فکر خاصا مضبوط ہے۔اُن کے ہاں فکر و جذبہ باہم مل کر فلسفیانہ نہج کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اُن کا تصورِ حقیقت(Hegelian) ہے۔وجود و عدم، حیات و کائنات، ذات و صفات، مابعد الطبیعیات اور جمالیات جیسے فلسفیانہ مباحث اُن کی دلچسپی کے محور رہتے ہیں۔

تاریخِ فکرِ انسانی میں دو طرح کے فلاسفہ گزرے ہیں۔ ایک وہ جن کا فکرو فلسفہ تخلیقی ہے اور دوسرے وہ جو مختلف فلسفیانہ نظریات میں ارتباط پیدا کر کے ایک نئے فلسفے کی تشکیل کرتے ہیں۔ غالبؔ کے یہاں تخلیقی و ارتباطی یونانی فلسفے کی جہتوں کا گہرا شعور موجود ہے۔ وہ منطق کا ابدی ذوق رکھتے ہیں اور اس بنیاد پر وہ اپنے آپ کو ایک بے مثل فلسفی سمجھتے ہیں:

ہمچو من شاعر و صوفی و نجومی و حکیم
نیست در دہر قلم مدعی و نکتہ گوا است(۲۳۸)

(میرے قلم کے نکات گواہ ہیں کہ اس دنیا میں مجھ جیسا شاعر، صوفی، نجومی اور فلسفی موجود نہیں ہے۔)

حوالہ جات

۱۔ الفرڈ ویبر، تاریخ فلسفہ، مترجمہ: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (لاہور: الحمد پبلی کیشنز، ۲۰۱۴ء)، ص ۱۳۔

۲۔ خلیفہ عبدالحکیم، داستان دانش (لاہور، تخلیقات، ۲۰۱۰ء)، ص ۱٦۔

۳۔ نعیم احمد، تاریخ فلسفۂ یونان (لاہور: علمی کتب خانہ، ۱۹۸۹ء)، ص ۲۴۔

۴۔ ڈبلیو۔ٹی۔سٹیس، یونانی فلسفۂ: مترجمہ: جاوید نواز (لاہور: مشتاق بک کارنر، ۲۰۱۵ء)، ص ۱۲۔

۵۔ ظفر سپل، ورثۂ دانش یونان (لاہور: بک ہوم، ۲۰۱۳ء)، ص ۱۸۔

٦۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفہ مغرب، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص ۳۔

۷۔ ایضاً، ص ۴۔

۸۔ ڈبلیو۔ٹی۔سٹیس، یونانی فلسفہ، مترجم: جاوید نواز (لاہور: مشتاق بک کارنر، ۲۰۱۵ء) ص ۲۰۔

۹۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفۂ مغرب، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل: بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء) ص ٦۔

۱۰۔ نعیم احمد، تاریخ فلسفہ یونان (لاہور: علمی کتب خانہ، ۱۹۸۹ء) ص ۳۰، ۳۱۔

۱۱۔ پروفیسر سی۔اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص ۴۳۷۔

۱۲۔ نعیم احمد، تاریخ فلسفۂ یونان (لاہور: عملی کتب خانہ، ۱۹۸۹ء) ص ۳۷۔

۱۳۔ ڈبلیو۔ٹی۔سٹیس، یونانی فلسفۂ، مترجم: جاوید نواز (لاہور: مشتاق بک کارنر، ۲۰۱۵ء)، ص ۵۲۔

۱۴۔ ایضاً، ص ۹۱۔

۱۵۔ پروفیسر سی۔اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص ۱۴۴۔

۱٦۔ ایضاً، ص ۳۹۴۔

۱۷۔ خلیفہ عبدالحکیم، داستان دانش (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء)، ص ۵۵۔

۱۸۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفۂ مغرب، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص ۱۰۰۔

۱۹۔ ظفرحسن، سر سید او رحالی کانظریه فطرت (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۳ء) ص ۱۳۰، ۱۳۱۔

۲۰۔ ڈاکٹر نعیم احمد، تاریخ فلسفۂ یونان (لاہور: علمی کتب خانہ، ۱۹۸۹ء)، ص ۱۸۵۔

۲۱۔ پروفیسر سی۔اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص ۴۰۱۔

۲۲۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفۂ مغرب: جلد اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۱۰۵ء)، ص ۷۱۔

۲۳۔ ایضاً، ص ۸۲۔

۲۴۔ نعیم احمد: تاریخ فلسفہ یونان (لاہور: علمی کتب خانہ، ۱۹۸۹ء)، ص ۱۹۱۔

۲۵۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفۂ مغرب، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص ۸۹۔

۲۶۔ نعیم احمد، تاریخ فلسفۂ یونان (لاہور: عملی کتب خانہ، ۱۹۸۹ء)، ص ۱۹۵۔

۲۷۔ پروفیسر سی۔اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء) ص ۳۸۰۔

۲۸۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفۂ مغرب، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص ۸۸۔

۲۹۔ ایضاً، ص ۱۵۶۔

۳۰۔ ایضاً، ص ۱۵۶۔

۳۱۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۲۴۔

۳۲۔ عبادت بریلوی، غزل اور مطالعۂ غزل (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۵۵ء)، ص ۵۶۳۔

۳۳۔ **سید مظفر حسین برنی، پیش لفظ، مشمولہ: افکار غالبؔ، مصنفہ: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ ۱۹۹۹ء)، ص نمبر ندارد۔**

۳۴۔ سعد اللہ کلیم، اردو غزل کی تہذیبی و فکری بنیادیں، جلد: دوم (لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء) ص، ۶۸۷۔

۳۵۔ پروفیسر ممتاز حسین، غالب ایك آفاقی شاعر، مشمولہ: تنقیدات، مرتبہ: پروفیسر نذیر احمد (نئی

دہلی ، غالب انسٹی ٹیوٹ ، ۱۹۹۷ء) ،ص ۸۔

۳۶۔ وحید اختر ، فلسفہ اور ادبی تنقید (لکھنو: نصرت پبلشرز ،۱۹۷۳ء) ،ص ۳۵۳۔

۳۷۔ رشید احمد گوریجہ ، غالبؔ فہمی (ملتان :بیکن بکس،۲۰۰۲ء) ،ص ۱۰۲۔

۳۸۔ شمس بدایونی ، نقد واثر (دہلی : انجمن ترقی اُردو ، ہند،۲۰۰۴ء) ،ص ۳۱۔

۳۹۔ شیخ محمد اکرام ، حکیم فرزانہ(لاہور : ادارۂ ثقافت اسلامیہ،۲۰۱۰ء) ،ص ۱۰۵۔

۴۰۔ تنویر احمد علوی ، غالبؔ اور ذہن جدید ،مشمولہ: جہات غالبؔ : مرتبہ: ڈاکٹر عقیل احمد (نئی دہلی : غالب اکیڈمی ،۲۰۰۴ء) ،ص ۱۰۷۔

۴۱۔ شوکت سبزواری ، فلسفہ کلام غالب (کراچی ، انجمن ترقی اُردو ، ۱۹۶۹ء) ،ص ۲۰۔

۴۲۔ نورالحق سلیم ، غالبؔ کا فلسفہ ،مشمولہ : الماس: غالب نمبر (میسور : گورنمنٹ مہارانی ویمنس کالج ، ۱۹۶۹ء) ،ص ۱۰۸۔

۴۳۔ اسلوب احمد انصاری، غالب : جدید تنقیدی تناظرات ، (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۴ء) ، ص ۲۴۔

۴۴۔ مطلوب الحسن سید، منتخب کلام غالبؔ (لاہور : الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء) ،ص ۲۱۔

۴۵۔ حدیقہ بیگم، نقد بجنوری (دہلی : مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ ،۱۹۸۴ء) ،ص ۲۵۔

۴۶۔ مالک رام، تذکرۂ معاصرین ,جلد : اول (دہلی : مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ ،۱۹۷۲ء) ،ص ۲۵۔

۴۷۔ حدیقہ بیگم ، نقد بجنوری(دہلی : مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ ،۱۹۸۴ء) ،ص ۲۵۔

۴۸۔ عبدالرحمٰن بجنوری ، محاسن کلام غالبؔ (علی گڑھ :انجمن ترقی اُردو ہند،۱۹۵۲ء) ،ص ۴۵۔

۴۹۔ **بیخود دہلوی، غالبؔ کی شرحوں پر ایک سرسری نظر ،مشمولہ : گنجینہ تحقیق**(لکھنو: یوپی اُردو اکادمی ، ۱۹۷۹ء) ،ص ۳۔

۵۰۔ سید صباح الدین عبدالرحمٰن ، غالبؔ مدح وقدح کی روشنی میں :مشمولہ: بین الاقوامی غالب سمینار (دہلی غالب انسٹی ٹیوٹ ، ۱۹۶۹ء) ،ص ۳۱۹۔

۵۱۔ قاضی قیصر الاسلام ، تاریخ فلسفۂ مغرب ،جلد : اول (اسلام آباد:نیشنل بک فاونڈیشن ، ۲۰۱۵ء) ،

ص۳۔

۵۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ: کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ ۲۰۰۸ء)، ص ۳۳۱۔

۵۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۸۰۔

۵۴۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفہ مغرب، جلد اول (اسلام آباد، نیشنل بک فاونڈیشن ۲۰۱۵ء)، ص ۹۔

۵۵۔ ایضاً، ص ۹۔

۵۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۸۰۔

۵۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۸۳۔

۵۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالب (فارسی) جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص ۲۳۴۔

۵۹۔ ایضاً، ص ۲۳۴۔

۶۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۱۵۴۔

۶۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی) جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص ۳۳۱۔

۶۲۔ خلیفہ عبد الحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۲۱۸۔

۶۳۔ ایضاً، ص ۲۱۹۔

۶۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۱۱۹۔

۶۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی) جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر میر تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص ۲۱۱۔

۶۶۔ افلاطون، مکالمات افلاطون، مترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین (لاہور: تخلیقات، ۲۰۰۰ء)، ص ۱۷۴۔

۶۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۱۷۔

۶۸۔ ایضاً، ص ۱۲۴۔

۶۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، کلیات غالبؔ (فارسی) جلد :اول مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ،ص ۲۹۳۔

۷۰۔ قاضی قیصر الاسلام ، تاریخ فلسفۂ مغرب ،جلد : اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن ، ۲۰۱۵ء) ، ص ۱۱۔

۷۱۔ خلیفہ عبد الحکیم ، داستان دانش (لاہور: تخلیقات ،۲۰۱۰ء) ،ص ۲۸۔

۷۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، کلیات غالبؔ (فارسی) ،جلد :اول مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ،ص ۳۰۲۔

۷۳۔ خلیفہ عبد الحکیم ، داستان دانش (لاہور: تخلیقات ،۲۰۱۰ء) ،ص ۲۹۔

۷۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، کلیات غالبؔ (فارسی) جلد :اول مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ،ص ۵۴۵۔

۷۵۔ ایضاً ،ص ۳۸۳۔

۷۶۔ ڈبلیو ۔ٹی سٹیس ، یونانی فلسفہ ،مترجمہ : جاوید نواز (لاہور : مشتاق بک کارنر، ۲۰۱۵ء) ،ص ۸۴۔

۷۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نسخۂ حمیدیہ) (لاہور: مجلس ترقی ادب ،۱۹۹۲ء) ،ص ۲۶۵۔

۷۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، کلیات غالبؔ (فارسی) جلد :اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ،ص ۴۴۶۔

۷۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ ، غالبؔ کا منسوخ دیوان، مرتبہ: مسلم ضیائی (کراچی : ادارۂ یادگار غالب ،۲۰۱۴ء) ،ص ۱۔

۸۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص ۱۶۵۔

۸۱۔ پروفیسر سی ۔اے قادر /اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور : بزم اقبال ،۱۹۹۴ء) ،ص ۱۸۷۔

۸۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص ۲۶۔

۸۳۔ غیاث چودھری ، وقت اور معرفت ،مشمولہ : کائنات اور ہم (لاہور: ٹیکنیکل پبلشرز ،۱۹۹۴ء) ،ص ۷۰۔

۸۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، غالبؔ کا منسوخ دیوان ،مرتبہ: مسلم ضیائی (کراچی ، ادارہ یادگار

غالب، ۲۰۱۴ء)، ص ا۔

۸۵۔ ایضاً، ص۳۔

۸۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی) جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص۳۳۱۔

۸۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص۶۷۔

۸۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص۲۹۴۔

۸۹۔ خلیفہ عبد الحکیم، داستان دانش (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء)، ص۳۷۔

۹۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی) جلد: اول مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص۲۹۴۔

۹۱۔ ایضاً، ص۲۹۴۔

۹۲۔ افلاطون، مکالمات افلاطون، مترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین (لاہور: تخلیقات، ۲۰۰۰ء)، ص ۷۷۔

۹۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص۱۳۵۔

۹۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی) جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص۲۲۳۔

۹۵۔ افلاطون، مکالمات افلاطون، مترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین (لاہور: تخلیقات، ۲۰۰۰ء)، ص ۱۴۵۔

۹۶۔ ایضاً، ص ۱۴۶۔

۹۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نسخۂ حمیدیہ) (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۲ء)، ص۶۵۔

۹۸۔ ایضاً، ۲۹۔

۹۹۔ ڈاکٹر نصیر احمد ناصر، تاریخ جمالیات، جلد: اول (لاہور: فیروز سنز پرائیوٹ لمیٹڈ، ۱۹۹۰ء)، ص۴۳۔

۱۰۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی) جلد: اول، مرتبہ، ڈاکٹر میر تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص۲۸۲۔

۱۰۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالب، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص ۱۳۲۔

۱۰۲۔ پروفیسر سی-اے قادر /اکرام رانا، کشاف اصطلات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال ،۱۹۹۴ء)، ص ۱۵۱۔

۱۰۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب ،انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص ۱۲۸۔

۱۰۴۔ افلاطون، مکالمات افلاطون ،مترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین (لاہور:تخلیقات، ۲۰۰۰ء) ،ص ۶۰۔

۱۰۵۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء) ،ص ۲۰۶

۱۰۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب ،انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص ۹۸۔

۱۰۷۔ افلاطون، مکالمات افلاطون ،مترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین (لاہور:تخلیقات، ۲۰۰۰ء) ،ص ۲۶۹، ۲۷۰۔

۱۰۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص ۱۵۱۔

۱۰۹۔ ایضاً، ص ۱۲۔

۱۱۰۔ صائمہ شمس، اُردو غزل میں مرگ وحیات کا تصور (اسلام آباد: ادارہ فروغِ قومی زبان، ۲۰۱۲ء) ،ص ۱۶۔

۱۱۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص ۵۸۔

۱۱۲۔ ایضاً، ص ۱۲۸۔

۱۱۳۔ ایضاً، ص ۱۷۔

۱۱۴۔ ظفر سپل، ورثہ دانش یونان (لاہور: بک ہوم، ۲۰۱۳ء) ،ص ۴۵۔

۱۱۵۔ **مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص ۹۵۔**

۱۱۶۔ ایضاً، ص ۶۷۔

۱۱۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص ۱۵۱۔

۱۱۸۔ ایضاً، ص ۱۸۔

۱۱۹۔ خلیفہ عبدالحکیم، داستان دانش (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء)، ص ۷۳۔

۱۲۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالب (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص ۲۳۴۔

۱۲۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۸۳۔

۱۲۲۔ اکبر لغاری، فلسفے کی مختصر تاریخ (فیصل آباد: مثال پبلشرز، ۲۰۱۳ء)، ص ۳۵۔

۱۲۳۔ ایضاً، ص ۳۶۔

۱۲۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، غالب کا منسوخ دیوان، مرتبہ: مسلم ضیائی (کراچی: ادارہ یادگار غالب، ۲۰۱۴ء)، ص ۱۶۸۔

۱۲۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۱۱۷۔

۱۲۶۔ ایضاً، ص ۱۵۴۔

۱۲۷۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۶۵۔

۱۲۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۷۷۔

۱۲۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نسخہ حمیدیہ) (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۲ء)، ص ۱۶۶۔

۱۳۰۔ نصیر احمد ناصر، غالب کے چند جمالیاتی تصورات، مشمولہ: راوی - غالب نمبر: جلد: ۶۲، شمارہ: ۲ (لاہور: گورنمنٹ کالج، اپریل ۱۹۶۹ء)، ص ۴۰۔

۱۳۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۸۲۔

۱۳۲۔ ظفر سپل، ورثہ دانش یونان (لاہور: بک ہوم، ۲۰۱۳ء)، ص ۴۳۔

۱۳۳۔ **مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد اول، مرتبہ: ڈاکٹر میر تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص ۲۹۲۔**

۱۳۴۔ خلیفہ عبدالحکیم، داستان دانش (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء)، ص ۱۹۵۔

۱۳۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۱۲۸۔

۱۳۶۔ ایضاً، ص ۱۲۸۔

۱۳۷۔ ایضاً، ص ۷۷۔

۱۳۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، کلیات غالبؔ (فارسی) جلد: اول مرتبہ، ڈاکٹر میر تقی عابد(نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ص ۴۴۲۔

۱۳۹۔ خلیفہ عبد الحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء) ،ص ۳۹۳۔

۱۴۰۔ ایضاً ،ص ۳۹۳۔

۱۴۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی) جلد: اول مرتبہ، ڈاکٹر میر تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ص ۲۸۲۔

۱۴۲۔ ایضاً ص ۲۸۲۔

۱۴۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ص ۷۱۔

۱۴۴۔ افلاطون ، شعریات ،مترجمہ :شمس الرحمٰن فاروقی (نئی دہلی : قومی کونسل برائے فروغ اُردو زبان ، ۱۹۹۸ء) ،ص ۱۹۔

۱۴۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، کلیات غالبؔ (فارسی) ،جلد اول ،مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ص ۲۸۲۔

۱۴۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالب (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)ص ۷۳۔

۱۴۷۔ ایضاً، ص ۱۶۵۔

۱۴۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ،دیوان غالبؔ (نسخہ حمیدیہ) (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۲ء) ص ۲۵۹۔

۱۴۹۔ پروفیسر سی۔اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال ۱۹۹۴ء) ،ص ۶۴۔

۱۵۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ص ۲۵۔

۱۵۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، کلیات غالبؔ (فارسی) ،جلد اول ،مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد(نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ص ۳۲۳۔

۱۵۲۔ خلیفہ عبد الحکیم ، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء) ،ص ۲۲۰۔

۱۵۳۔ ڈبلیو۔ٹی۔ سٹیس، یونانی فلسفہ ،مترجم : جاوید نواز (لاہور : مشتاق بک کارنر، ۲۰۱۵ء) ،ص ۴۰۔

۱۵۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)،ص۱۲۲۔

۱۵۵۔ ایضاً،ص ۸۰۔

۱۵۶۔ ایضاً،ص ۸۱۔

۱۵۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ،شرح کلیاتِ غالبؔ(فارسی)، متشرحہ: ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی(لاہور: مکتبہ دانیال،۲۰۰۴ء)،ص۵۸۱۔

۱۵۸۔ مجنوں گورکھپوری، غالب شخص اور شاعر(نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۵ء)،ص۴۲۔

۱۵۹۔ خلیفہ عبد الحکیم ، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء) ،ص۲۱۵۔

۱۶۰۔ اکبر لغاری ، فلسفے کی مختصر تاریخ (فیصل آباد : مثال پبلشرز ،۲۰۱۳ء) ،ص ۴۱۔

۱۶۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص۱۱۳۔

۱۶۲۔ ڈاکٹر خلیفہ عبد الحکیم ، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء) ،ص۲۱۶۔

۱۶۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نسخۂ حمیدیہ)(لاہور :مجلس ترقی ادب،۱۹۹۲ء)،ص۲۳۳۔

۱۶۴۔ قاضی قیصر الاسلام ، تاریخ فلسفہ' مغرب ،جلد: اول (اسلام آباد نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء) ،ص۱۳۳۔

۱۶۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی : غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص۲۵۔

۱۶۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی : غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص۹۱۔

۱۶۷۔ پروفیسر سی-اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلا حاتِ فلسفہ(لاہور : بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۱۳۰۔

۱۶۸۔ خلیفہ عبد الحکیم ، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء) ،ص۲۹۳۔

۱۶۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، غالبؔ کا منسوخ دیوان ،مرتبہ:مسلم ضیائی(کراچی : ادارۂ یادگار غالب ،۲۰۱۴ء) ،ص۱۷۳۔

۱۷۰۔ خلیفہ عبد الحکیم ، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء) ،ص۱۳۳۔

۱۷۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)،ص۱۶۲۔

۱۷۲۔ ایضاً،۲۷۔

۱۷۳۔ ایضاً،ص۸۵۔

۱۷۴۔ شمس الرحمٰن فاروقی، تفہیمِ غالبؔ (لاہور: اظہار سنز، ۲۰۰۵ء)،ص۱۷۳۔

۱۷۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۳۳۶۔

۱۷۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص۱۷۷۔

۱۷۷۔ انور معظم، غالب کی فکری وابستگیاں (لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۱۵ء۹)،ص ۲۵۶۔

۱۷۸۔ پروفیسر سی۔اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)،ص ۳۱۶۔

۱۷۹۔ انور معظم، غالبؔ کی فکری وابستگیاں (لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۱۵ء۹)،ص ۲۵۹۔

۱۸۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص۱۲۰۔

۱۸۱۔ ایضاً،ص۸۱۔

۱۸۲۔ شوکت سبزواری، فلسفۂ کلامِ غالبؔ (کراچی: انجمن ترقی اردو، ۱۹۶۹ء)،ص ۵۶۔

۱۸۳۔ ظفر حسن، سرسید اور حالی کا نظریۂ فطرت (لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۳ء)،ص۱۳۵۔

۱۸۴۔ شوکت سبزواری، فلسفۂ کلامِ غالبؔ (کراچی: انجمن ترقی اردو، ۱۹۶۹ء)،ص ۵۷۔

۱۸۵۔ نصیر احمد ناصر، غالبؔ کے چند جمالیاتی تصورات، مشمولہ: راوی۔ غالبؔ نمبر، جلد نمبر: ۶۳، شمارہ: ۲ (لاہور: گورنمنٹ کالج، اپریل ۱۹۶۹ء)،ص ۶۴۔

۱۸۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص۱۷۶۔

۱۸۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۴۰۔

۱۸۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، شرح کلیاتِ غالبؔ (فارسی)، مترجمہ: ڈاکٹر خواجہ حمید یزدانی (لاہور: مکتبہ دانیال، ۲۰۰۴ء)،ص۵۸۸۔

۱۸۹۔ اسلوب احمد انصاری، کلام غالبؔ کا ایک رُخ، مشمولہ: تنقید غالب کے سو سال، مرتبہ: گروپ کیپٹن سید فیاض محمود (لاہور: پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۶۹ء)،ص۴۹۳۔

۱۹۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ،دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو،۲۰۱۲ء)، ص۱۴۹۔

۱۹۱۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل(لاہور: فاران فاؤنڈیشن۱۹۹۷ء)،ص ۲۵۔

۱۹۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص۲۶۔

۱۹۳۔ انور معظم، غالبؔ کی فکری وابستگیاں(لاہور، الوقار پبلی کیشنز،۲۰۱۵ء۹)،ص ۱۶۷۔

۱۹۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیاتِ غالبؔ (فارسی)،جلد اوّل،مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد،(نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۸ء)،ص۲۳۲۔

۱۹۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص۸۱۔

۱۹۶۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفۂ مغرب ،جلد: اول (اسلام آباد:نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص ۵۰۔

۱۹۷۔ ایضاً،ص۵۰۔

۱۹۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، غالبؔ کا منسوخ دیوان، مرتبہ: مسلم ضیائی(کراچی: ادارۂ یادگار غالب، ۲۰۱۴ء) ،ص ۱۶۱۔

۱۹۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص۱۵۱۔

۲۰۰۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفۂ مغرب ،جلد: اول (اسلام آباد نیشنل بک فاونڈیشن،۲۰۱۵ء) ،ص ۷۵۔

۲۰۱۔ امین احسن اصلاحی، فلسفے کے بنیادی مسائل(لاہور: فاران فاؤنڈیشن۱۹۹۷ء)،ص ۲۵۔

۲۰۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص۱۵۴۔

۲۰۳۔ ایضاً،ص۹۱۔

۲۰۴۔ پروفیسر سی-اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ(لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۱۶۹۔

۲۰۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص۲۱۹۔

۲۰۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نسخہ حمیدیہ)،(لاہور: مجلس ترقی ادب،۱۹۹۲ء)،ص۶۶۔

۲۰۷۔ ایضاً،ص۲۱۷۔

۲۰۸۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفۂ مغرب، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص ۸۷۔

۲۰۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص۱۶۳۔

۲۱۰۔ پروفیسر سی۔اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)،ص۳۸۰۔

۲۱۱۔ ایضاً،ص۳۸۰۔

۲۱۲۔ اسلوب احمد انصاری، غالبؔ کے ہاں تشکیک، مشمولہ: غالب نامہ، جلد: ۱۷، شمارہ: ۲، (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، جولائی ۱۹۶۹ء)، ص۲۳۔

۲۱۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص۱۲۸۔

۲۱۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، غالبؔ کا منسوخ دیوان، مرتبہ: مسلم ضیائی (کراچی: ادارۂ یادگار غالب، ۲۰۱۴ء) ،ص ۱۶۶۔

۲۱۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص۱۶۲۔

۲۱۶۔ ایضاً،ص۱۵۴۔

۲۱۷۔ ایضاً،ص۳۷۔

۲۱۸۔ ایضاً،ص۱۶۶۔

۲۱۹۔ ایضاً،ص۱۲۸۔

۲۲۰۔ ایضاً،ص۱۳۹۔

۲۲۱۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفۂ مغرب، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص ۶۷۔

۲۲۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص۸۷۔

۲۲۳۔ خلیفہ عبد الحکیم، حکمت رومی (لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء) ،ص۱۰۔

۲۲۴۔ قاضی قیصر الاسلام، تاریخ فلسفۂ مغرب، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)،

ص ۶۸۔

۲۲۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص۸۹۔

۲۲۶۔ قاضی قیصر الاسلام ، تاریخ فلسفہ مغرب ، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء) ،ص ۴۷

۲۲۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیاتِ غالبؔ(فارسی) ،جلد اوّل،مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد،(نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۸ء)،ص۲۷۹۔

۲۲۸۔ ایضاً،ص۳۰۵۔

۲۲۹۔ ایضاً،ص ۴۳۷۔

۲۳۰۔ ظفر سپل، ورثہ دانش یونان(لاہور : بک ہوم،۲۰۱۳ء) ،ص۱۲۰۔

۲۳۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص۹۷۔

۲۳۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیاتِ غالبؔ(فارسی)، جلد اوّل،مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد،(نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۸ء)،ص۲۸۷۔

۲۳۳۔ یاسر جواد، عالمی انسائیکلوپیڈیا(لاہور: الفیصل ناشران و تاجران، ۲۰۰۹ء)،ص۱۲۷۔

۲۳۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ،شرح کلیاتِ غالبؔ(فارسی) ،جلد اوّل،مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد،(نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۸ء)،ص۴۵۴۔

۲۳۵۔ جوسٹین گارڈ، صوفی کی دنیا،مترجمہ: شاہد حمید(لاہور: اردو سائنس بورڈ،۲۰۰۵ء)،ص۱۹۹،۲۰۰۔

۲۳۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ،ص۲۴۔

۲۳۷۔ یوسف حسین خان(Yousuf Husain Khan)،Persian Ghazal of Ghalib (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ ،۱۹۸۰ء)،ص ۱۰۔

۲۳۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، کلیاتِ غالبؔ(فارسی) ،جلد اوّل،مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد،(نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۸ء)،ص۳۵۔

باب چہارم
غالب کی شاعری میں مغربی فلسفے کا شعور

مغربی فلسفہ: اجمالی تعارف

عیسائیت کے دورِ اوّل سے نشاۃ الثانیہ تک مغربی فلسفے کا سب سے بڑا قضیہ مذہب اور عقل کے درمیان رشتہ تھا۔ عقل کی شناخت عموماً فلسفے اور بالخصوص ارسطو (۳۴۸ق م۔ ۳۲۲ق م) کی تشکیل کردہ تکنیک سے ہوتی تھی۔ عیسائیت کی توضیح ارسطو کی ساختہ اصطلاحات سے کی جاتی تھی۔ اس کے بیان کردہ جوہر، عرض، استخراج، ہیئت اور مادہ جیسی اصطلاحات کو استعمال کیا جاتا تھا۔ نقطۂ ہائے نظر میں شدید اختلاف کے باوجود عیسائیت کی صداقت سے انکار ممکن نہ تھا۔ اس دور کے مکاتب فکر سے تعلق رکھنے والے فلاسفہ میں سے سینٹ آگسٹائن، جان اسکاٹس اریگنا، سینٹ انسلیم کنٹر بری، روزی لینس، پیٹر ابیلارڈ، تھامس ایکوائی نیس اور ولیم اوخام شامل ہیں۔

سینٹ آگسٹائن (Saint Augustine) (۳۵۴ء - ۴۳۰ء) کوئی منظم اور واحد انداز کا فلسفی تو نہیں ہے لیکن وہ ایک نابغۂ روزگار مصنف ضرور ہے۔ وہ ذہنی طور پر جدت پسند ہے اور اپنے ذاتی اعتقادات کی فلسفیانہ کھوج کے لیے اپنے شعوری وجود کا تجزیہ کرتا ہے۔ وہ نوفلاطونی فکر سے بے حد متاثر ہے۔ انسانی شعور، تشکیک، ارادہ اور وقت کے بارے میں فلسفیانہ مباحث اس کا موضوع رہا ہے۔ وہ اثبات باری تعالیٰ کے لیے روایتی عیسائی استخراجی تکنیک سے بے زار ہے۔ اس کے فلسفیانہ نظام میں کلیسا کی بالادستی اور ضمیر کے تیقن جیسے معیارات کو خاص اہمیت حاصل رہی ہے۔ ضمیر کے تیقن سے اس کی مراد ایسے انسانی علم کا حصول ہے جو مطلق اور یقینی ہو اور یہ یقینی علم انسان ہی کا باطنی تجربہ ہے۔[(۱)] وہ اخلاقیات میں فلاطونیت کا علم بردار ہے۔ اس کی دلچسپی کا مرکز فلسفۂ خیر و شر ہے۔ اس کا نظریہ ہے کہ اگر خدا خیر مطلق ہے تو پھر دنیا میں شر کیوں پایا جاتا ہے۔[(۲)] اس کے مطابق دنیا میں پائی جانے والی ہر چیز خدا نے بنائی ہے لیکن وہ شر کا خالق ہرگز نہیں۔

جان اسکاٹس اریگنا (John Scot Erigena) (۸۱۰ء - ۸۷۷ء) کا محورِ طبقہ نوع یا مثل ہے۔ اس کا خیال ہے کہ کلیہ ہی حقیقت کا جوہر ہے۔ ہر منفرد جزو مخصوص معروضی کلیے کے بطن میں شامل رہتا ہے۔[(۳)] اس کا تصور غیر فنائیت یہ ہے کہ یہ ایک ایسا سلسلۂ عمل ہے جس میں اشیا اپنے کلی جوہر کی طرف مراجعت کرتی ہیں۔ غیر فنائیت یا بقااشیا کی خدا کی جانب مراجعت کا دوسرا نام ہے۔[(۴)] یہ نظریہ ایک طرح سے Pantheism ہی ہے۔ فلسفۂ خیر و شر کے حوالے سے اریگنا کا نظریہ یہ ہے کہ خیر کی عدم موجودگی کا دوسرا نام شر ہے۔[(۵)]

سینٹ انسلیم (ST. Anselm of Canterbury) (۱۱۰۹ء - ۱۱۳۳ء) ارسطوئی سوچ کا علمبردار ہے۔ ذات مطلق کے اثبات کے بارے میں اس کا نظریہ ہے کہ خدا کے بارے میں سوچنے سے ہم جان سکتے ہیں کہ وہ موجود ہے۔[(۶)] وہ اثبات باری تعالیٰ کے لیے وجودیاتی استدلال کے اصول کا قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسانوں کے ذہنوں میں ایک ایسے وجود کامل کا تصور ہر وقت موجود رہتا ہے، جس وجود کامل سے بڑھ کر وجود کا احاطہ ہمارا

محدود ذہن کر ہی نہیں سکتا۔ چناں چہ ایک کامل ہستی کا موجود ہونا لازمی امر ہے۔ نیز وصف کاملیت وجود سے ہی مشروط ہے(۷) اور وجود عدم وجود سے اعلیٰ تر ہے۔ اس استدلال کو بعد میں ڈیکارٹ (۱۵۹۴ء۔۱۶۵۰ء) اور سپائی نوزا (۱۶۳۲ء۔ ۱۶۷۷ء) قبول کر لیتے ہیں۔ سینٹ انسلیم حسن کو ''خیر اعلیٰ'' قرار دیتا ہے۔اس کے خیال میں'' خیر اعلیٰ'' دراصل حسن ارفع ہے جو خدا کے نام سے موسوم ہے۔

روزی لینس(Rocellinus)(۱۰۵۰ء۔ ۱۱۲۵ء) فلسفۂ اسمیت کا بانی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ کلیات محض منفرد اشیا کے نام ہیں جو اشیا کی نمائندگی کرتے ہیں۔(۸) اس نظریے کی رو سے حقیقت منفرد اشیا پر مشتمل ہوتی ہے جب کہ کلیات صرف اور صرف اسما ہیں جو انسانی ذہن میں موجود ہوا کرتے ہیں۔(۹) بعد میں وہ خود یہ قضیہ تسلیم کرتا ہے کہ کلیہ مخصوص شے کے بعد آتا ہے چناں چہ حقیقت کا تعلق عالم خیال سے نہیں بلکہ عالم محسوسات سے ہے۔

پیٹرا بیلارڈ(Peter Abelard)(۱۰۷۹ء۔ ۱۱۴۲ء) کے فلسفیانہ تصورات میں عقل کی بالادستی کو فوقیت حاصل رہی ہے۔ انسلیم عقیدے کو عقل پر فوقیت دیتا رہا لیکن اس کے برعکس پیٹر ابیلارڈ عقل ہی کو عقیدے پر قابل فوقیت تصور کرتا ہے۔ اس کے نزدیک کسی نظریے پر صرف اس بنیاد پر عقیدہ نہیں رکھا جاتا کہ وہ خدا کی طرف سے اعلان شدہ ہے بلکہ اس پر ایمان لانے کی بڑی وجہ عقل ہی ہوتی ہے۔ اُس کے مطابق اخلاقیات کسی بھی شخص کے اعمال کے پسِ پشت اصل ارادے کی کارفرمائی کی نشاندہی کرنے کا علم ہے۔

سینٹ تھامس ایکوائی نیس(ST. Thomas Aquinas)(۱۲۲۵ء۔ ۱۲۷۴ء) مابعد الطبیعیاتی فلسفہ میں ارسطوئی سوچ کا علمبردار ہے۔(۱۰) بنیادی طور پر Theology سے تعلق رکھتا ہے۔ اس کا نظریہ ہے کہ ہمیں فلسفہ یا عقل جو کچھ سکھاتی ہے اس کے اور اس کے مابین جو ہمیں عیسائی مکاشفہ سکھاتا ہے، کوئی کشمکش نہیں ہونا چاہیے۔ اکثر عیسائیت اور فلسفہ ایک ہی بات کہتے ہیں۔(۱۱) وہ عیسائی ارسطوئیت کے ایک علاحدہ نظام کا قائل ہے۔ارسطو کی پیروی کرتے ہوئے وہ یہ خیال پیش کرتا ہے کہ عالم مادی مختلف البنیاد انواع و اقسام پر مشتمل کثیر المراتب نظم میں جکڑا ہے۔ اس نظم کل کی قیادت انسانی شعور کے پاس ہے۔ اس کا پورا فلسفہ ارسطو کے پیش کردہ اشیا میں موجود جوہر اور وجود، شکل اور مادہ کے درمیان امتیاز کی توضیح سے عبارت ہے۔

جان ڈنس اسکاٹس(John Duns Scotus)(۱۲۶۶ء۔ ۱۳۰۸ء) ارادے پر عقل کی برتری کو یکسر مسترد کر کے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ارادے کو ہر لحاظ سے عقل پر فوقیت حاصل ہے۔ عقل ارادے کے تابع رہ کر کام کرسکتی ہے۔(۱۲) اس کے نزدیک فطری عقل الہام کے بغیر نامکمل ہے۔ فلسفۂ خیر و شر کے حوالے سے اس کا نظریہ ہے کہ کوئی شے اچھی اس لیے ہوا کرتی ہے کہ خدا کا مطلق ارادہ اس شے کو ''جیسی کہ وہ ہے'' برقرار رکھنے میں ایک حکم کا

درجہ رکھتا ہے۔ چیز کا ہونا یا نہ ہونا خدا کی مرضی کے مرہون منت ہے۔[۱۳]

ولیم اوخام (William of Ockhan)(۱۲۸۰ء-۱۳۴۷ء) عظیم اسمیت پسند فلسفی ہے۔ اس کی منطق اور نظریۂ علم سے جدید تجربیت کے خدو خال متعین ہوجاتے ہیں۔ اس کے نزدیک اشیا کا ذہن سے باہر وجودنہیں اور ذہن میں بھی یہ اس وقت جنم لیتے ہیں جب ہم چند ہم شکل افراد کا یک ساتھ خیال کرتے ہیں اور ان سب کو ایک عام نام سے منسوب کرتے ہیں۔[۱۴] اس کا اصول ریزر اس نظریے کو محیط ہے کہ حقائق سے متعلق آسان ترین توجیہہ ہی ایک بہترین توجیہہ کا درجہ رکھتی ہے۔[۱۵] کیوں کہ اس طرح توضیح کے عمل میں الجھن کا امکان بالکل ختم ہوجاتا ہے۔

احیائے علوم کی تحریک سے افلاطون اور افلاطونی روحانیت کی مختلف اقسام کا از سرنو چرچا شروع ہوتا ہے۔ تاہم جدید مغربی فلسفے کا عظیم عہد سولھویں صدی میں گلیلیو، فرانس بیکن (۱۵۶۱ء-۱۶۲۶ء) اور ریاضیاتی طبیعیات کے ساتھ شروع ہوتا ہے۔ ہر نئے سائنسی طریقے کے ساتھ ما بعد الطبیعیات کے روایتی سوالات کو نئے معانی مل جاتے ہیں۔ گلیلیو (Galileo Galilei)(۱۵۶۴ء- ۱۶۴۲ء) بطلیموس اور کوپرنیکس (Nicolaus Copernicus) (۱۴۷۳ء- ۱۵۴۳ء) کے نظام فکر پر اپنے مکالمے میں حقیقت کے قابل پیائش اور ناقابل پیائش خصوصیات میں امتیاز کرنے میں کامیاب ہوجاتے ہیں۔ وہ محسوس کرتا ہے کہ روزمرہ قابلِ قبول کیفیتیں تقسیم وتجزیہ کی جگہ سائنسی اطوار کے ارتقا کے ساتھ قوانین فطرت کو کیمیاتی تجزیے سے بدلنا پڑے گا۔ گلیلیو کا اہم کارنامہ یہ ہے کہ وہ قوانین فطرت کو ایک آفاقی ریاضیاتی صورت میں ڈھال دیتا ہے۔[۱۶] اس کا بڑا مفروضہ یہ ہے کہ تمام اشیا کشش ثقل کے باعث زمین پر یکساں رفتار سے گرتی ہیں۔ اس مفروضے کو بعد میں آئزک نیوٹن ثابت کرتا ہے۔

فرانسس بیکن (Francis Bacon)(۱۵۶۱ء- ۱۶۲۶ء) فلسفے کی دنیا میں تجربیت کا علمبردار ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ سائنس کو لازمی طور پر مذہب سے الگ رکھنا چاہیے تاکہ علم کا حصول تیز تر اور آسان تر ہوسکے۔[۱۷] اس کا نظریہ ہے کہ لوگ فطرت کے مفسر ہیں۔ نیز علم تجربے کا ماحصل نہیں بلکہ علم کا مقصد فطرت پر **انسان کے اختیارات میں اضافہ کرنا ہے۔[۱۸] اس کے نزدیک مادہ ذرات کے امتزاج کا دوسرا نام ہے جس کی** بڑی خصوصیت حرکت ہے۔

مغربی فلسفے کی تاریخ میں فیصلہ کن للکار رینے ڈیکارٹ (Rene Descartes)(۱۵۹۶ء-۱۶۵۰ء) کی طرف سے آئی۔ جو بیکن کے مقابلے میں جدید فلسفی کہلائے جانے کا مستحق ہے۔ وہ اس بات پر اصرار کرتا رہا کہ سائنس کے لیے استقرائی انداز تحقیق و تجربہ کو بنیاد بنا لینا چاہیے۔ یہ ڈیکارٹ ہی ہے جو طبیعیات کو ریاضی میں

ڈھالنے کی کاوش کرتا ہے۔ اپنی کتابوں میں وہ مروجہ تدریسی فلسفیانہ نظام اور اس دور کے مروجہ فلسفے کا خوب مذاق اُڑاتا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ کوئی مناسب علم اس وقت تک حاصل نہیں ہوسکتا جب تک اس کی بنیادیں مستحکم نہ ہوں۔ چناں چہ وہ اس مفروضے کو دور کرنے کے لیے تیار ہے جو اس کے پیمانۂ عقل پر پورا اتر کر خود کو صحیح ثابت نہ کرسکے۔اس کا خیال ہے کہ خدا کے وجود کو استخراجی انداز سے ثابت کیا جاسکتا ہے۔ وہ ثنویت پسند ہے اور حقیقت کو دو الگ الگ نظاموں پر مبنی سمجھتا ہے۔ ان دونوں نظاموں کا نقطۂ اتصال اس کے بہ قول کسی فرد کے ذہن وجسم کے اتحاد میں کہیں ہوگا لیکن وہ یہ بتانے سے قاصر ہے کہ ظاہراً ذہن وجسم کا کامل تعامل کیسے ممکن ہے ۔وہ ریاضیاتی حقیقتوں کی طرح فلسفیانہ صداقتیں ثابت کرتا ہے۔ وہ تصور خدا کو خلقی سمجھتا ہے۔

اپنی صدی کے فلسفے پر ڈیکارٹ کی حکمرانی رہی۔ اس کی فکری بنیادوں پر مزید کام کرنے والوں میں نمایاں ترین نام اسپائی نوزا (Bruch Spinoza)(۱۶۳۲ء- ۱۶۷۷ء) کا ہے۔ اس کے مابعد الطبیعیاتی نظام کا خاکہ اقلیدس کی جیومیٹری سے مستعار ہے اور یہ بات اس کے بعد از موت طبع شدہ کتاب "Ethics" (۱۶۷۷ء) سے عیاں ہے۔ وہ یہودی فکر سے متاثر ہے۔ وہ یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ خالق ومخلوق کے درمیان کوئی امتیاز نہیں اور یہ ایک ہی ممکن وجود ہے ۔ خدا یا فطرت لامحدود بلاشرکت غیرے ایک خودمختار وجود کا نام ہے اور بس ۔ خیال اور توسیع دو مختلف خصوصیات ہیں جن کی روشنی میں ہم فطرت کا تصور کرتے ہیں۔ وہ اس نظریے کا قائل ہے کہ ذہن اور جسم دو جداگانہ چیزیں نہیں ہیں بلکہ ایک شخصیت کے دو ناقابل تقسیم پہلو ہیں۔ اس حوالے سے قاضی قیصر الاسلام لکھتے ہیں:

> اسپائی نوزا کا خیال یہ ہے کہ در اصل ذہن وجسم دو علاحدہ جواہر نہیں بلکہ یہ دونوں ایک ہی واحد جوہر کے دو مختلف رُخ ہیں اور یہی جوہر واحد ایک مطلق وجودیاتی حقیقت ہے۔ (۱۹)

اس کے خیال میں فطرت کے ارادۂ خودمختاری کے بارے میں ہمارا یقین صرف اسباب وعلل سے ہماری بےخبری کا نتیجہ ہوتا ہے۔ انسانی نجات اس کی خوشی اور ممکنہ آزادی کی صرف ایک ہی صورت ہے کہ وہ فطرت میں اسباب وعلل کے نظام میں بصیرت پیدا کرکے اس میں اپنے مقام پر مطمئن ہونا سیکھ لے۔ سپائی نوزا کا فلسفہ غیر مشروط عقلیت پر مبنی ہے۔ اس میں ایمان اور مافوق الفطرت علل کے لیے کوئی جگہ نہیں ۔ اس لیے اس کے ہم عصر ان کو دہریہ سمجھتے ہیں۔

مغربی فلسفے سے تعلق رکھنے والے تین بڑے عقلیت پسندوں میں ایک بڑا نام Gottfried wilhelm Liebniz (۱۶۴۶ء- ۱۷۱۶ء) کا ہے، جو مسیحی دینیات کو سائنس کے ساتھ موافق کرنے کی کوشش کرتا رہا۔ اس کا دعویٰ ہے کہ فطرت میں موجود ہر شے کی سائنسی توضیح مختلف ہے۔ اس کے برعکس اسپائی نوزا اس بات سے انکار

کرتا رہا کہ عالم فطرت میں کوئی بھی چیز جیسی ہے اس سے مختلف بھی ہوسکتی ہے۔ ممکنہ دنیا صرف وہی ہے جو ہے۔ اس لیے خالق کے لیے آزادانہ دست درازی کا استعمال ممکن نہیں لیکن Leinbniz اپنے نظام فکر میں خدا کو ممکنہ دنیاؤں میں بہترین تخلیق کی رعایت دیتا ہے۔ اس کے نزدیک ہمیں معلوم ہے کہ خدا نے اپنی ہر تخلیق کے لیے مناسب ترین اسباب سے کام لیا ہوگا۔ اس لیے ہم پورے اعتماد کے ساتھ مظاہر فطرت کی جامع اور سادہ ترین توضیحات معلوم کرسکتے ہیں۔ اسپائی نوزا کی طرح لیبینز بھی جوہر ذات کے تصور سے اپنے فلسفے کا آغاز کرتا ہے لیکن کائنات کو ایک خودمختار اکائی ماننے کے برعکس اسے متنوع خودمختار جوہروں پر مشتمل تصور کرتا ہے، جنھیں وہ آخری اکائی یا جزو لا یتجزی بھی کہتا رہا۔

لائبنیز علامتی منطق کو ریاضی کی ایک ممکنہ شاخ بننے کی پیش بینی بھی کرتا ہے۔ اس کا حتمی نظریہ ہے کہ زمان و مکان محض ظاہری چیزیں ہیں جن کا کوئی حقیقی وجود موجود نہیں۔ وہ تمام چیزوں کی بنیاد صرف قوت کو قرار دیتا ہے۔[۲۰]

مغرب کے نیچرل فلسفے کی بنیاد نیوٹن کی فکر پر استوار ہے۔ مشہور فلسفی جان لاک (John Locke)(۱۶۳۲ء-۱۷۰۴ء) نیچرل فلسفے کے استخراج کے مقابلے میں تجربیت پر زیادہ زور دیتا ہے۔ وہ نیچرل فلسفے کا نظریہ علم اور مابعدالطبیعیات کی تشکیل نو کرتا ہے۔ لاک مغربی فلسفے کی تاریخ میں ایک عہد ساز فلسفی گزرا ہے۔ اس کو تجربیت کا بانی سمجھا جاتا ہے۔[۲۱] اس کا نظریہ ہے کہ ہمارے سارے تصورات بالواسطہ یا بلا واسطہ ہمارے تجربات کا حاصل ہوتے ہیں۔ بلا تجربہ پیدائشی تصورات کا کوئی وجود نہیں۔ ذہن سادہ طریقے سے حواس کی مدد سے تصور وصول کر لیتا ہے۔ پھر از خود ان کے تقابل اور جوڑنے کے عمل سے گزرتا ہے اور اسی طرح عام تصورات کی تشکیل کرتا ہے۔

سترھویں اور اٹھارویں صدی کے دیگر فلاسفہ کی طرح لاک بھی اس مفروضہ پر یقین رکھنے والا ہے کہ ذہنی ادراک میں ذہن بلا واسطہ طور پر حقیقت سے آگاہی نہیں رکھتا۔ وہ ڈیکارٹ کی طرح تصورات کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔ اس کے نزدیک ایک قسم کے تصورات وہ ہوتے ہیں جو حقیقی دنیا کا عکس ہوتے ہیں جبکہ دوسرے مادی حقیقت کے۔ **وہ اس بات پر زور دیتا ہے کہ جن اشیا کا ہم ادراک کرسکتے ہیں وہ مادی تحسسات ہیں اور بس۔**

تصورات کے بارے میں جان لاک کا نقطۂ نظر اٹھارویں صدی میں فرانس اور برطانیہ ہر دو جگہوں پر فکر مقدم کے لیے تسلیم شدہ شکل اختیار کرلیتا ہے۔ چناں چہ فلسفہ، فلسفیانہ نفسیات کی صورت میں مختلف النوع تصورات کی اصلیت کا کھوج لگانے کی طرف قدم بڑھاتا ہے۔ ۱۷۱۰ء میں لاک کے تصورات کے مخرج ومنبع اور ذہن کے کام پر جارج برکلے (Georgr Berkeley) (۱۶۸۵ء- ۱۷۵۳ء) نے اپنی کتاب میں تباہ کن حملے کیے۔

برکلے کا استدلال یہ ہے کہ مادہ کے روپ میں کوئی جوہر نہیں۔اساسی خصوصیات اور ثانوی خصوصیات دونوں کا انحصار ذہن پر ہے۔ اصل جوہر اذہان اور ارواح ہیں۔ نام نہاد و مادی اشیا کا وجود صرف اتنا ہے کہ ہم ان کا شعور رکھتے ہیں۔ ناقابل تصور اشیا کا وجود برکلے کے خیال میں خدا کے ذہن میں ہونے پر منحصر ہے۔

جان لاک کے مادے کے بارے میں مجرد خیال پر تنقید سے ہیوم (David Hume)(۱۷۱۱ء-۱۷۷۶ء) کی مکمل تشکیک کا راستہ کھل جاتا ہے۔ہیوم مورخ اور فلسفی دونوں حیثیتوں سے مشہور ہے۔ وہ برطانیہ کے تین اہم فلاسفہ میں شمار ہوتا ہے۔ ہیوم اپنی کتاب "Enquiry Concerving Human Understading"(۱۷۴۸ء) میں لکھتا ہے کہ ہمارے تجربے کا مجموعہ، تاثرات اور تصورات کی تشکیل کے سوا کچھ بھی نہیں۔ہم جو بھی بیان دیتے ہیں بالآخر انھی تاثرات وتصورات کی چوکھٹ پر پہنچتے ہیں۔ اس طرح ذہن توقعات کی عادت بنا لیتا ہے جو کہ بار بار تجربات کا نتیجہ ہوتا ہے۔ اشیا پر مشتمل خارجی دنیا کے وجود پر ہمارا تیقن اور ان کے درمیان علت ومعلول کے رشتے صرف اور صرف ان توقعات کا اظہار ہیں۔

ہیوم کے نزدیک اخلاقیات ایسے اقدار پر مشتمل نظام ہے جسے افرادِمعاشرہ اپنے انداز میں تشکیل دیا کرتے ہیں۔ (۲۲) اس کے استدلال کا نتیجہ کامل ارتیابیت وتشکیک ہے۔ (۲۳) واضح رہے کہ علم خارج اور داخل کے ربط باہم سے تشکیل پاتا ہے۔ اگر صرف خارجی پہلو پر زور دیا جائے گا تو تشکیک ہی جنم لے گی اور یہی کانٹ کے نظامِ فکر کا انجام ہوا۔وہ برکلے کی اس دلیل کو منطقی حد تک پہنچاتا رہا کہ کسی شے کی موجودگی مدرکات پر مشتمل ہوتی ہے۔

مغربی فلسفے میں اس وقت ایک انقلاب برپا نظر آتا ہے جب جرمنی فلسفی عمانویل کانٹ (Immanuel Kant)(۱۷۲۴ء-۱۸۰۴ء) ہیوم کو پڑھ کر اپنی استخراجی نیند سے بیدار ہوجاتا ہے۔ ہیوم عقلی استدلال کو بے مصرف قرار دیتا رہا جب کہ کانٹ اس کے برعکس عقل کے اصل مقام کو بہ حال کرنے کا بیڑا اٹھاتا ہے۔ (۲۴) وہ فلسفے کے لیے نئی بنیادیں تلاش کرتا ہے۔وہ ہیوم کے ساتھ اس بات پر اتفاق کر لیتا ہے کہ حقیقت اورمابعد الطبیعیاتی امور کے لیے استخراجی امور ناممکن ہے۔لیکن وہ سمجھتا ہے کہ بہ ہرصورت چند ایسے اصول ہیں جن کے ذریعے سے ذہن اپنے تجربے اور علم کی تنظیم و تدوین کرتاہے۔ علم اور تجربے کی ان ضروری صورتوں کی شہادت کو ریاضی میں دیکھا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ علم ریاضی کی صداقتیں منطقی لحاظ سے لازمی اور تجربے میں مستعمل ہیں اس حوالے سے کلیمنٹ سی-جے ویب لکھتے ہیں:

> کانٹ کی رائے تھی کہ محض ریاضیاتی استدلال کے واقعات اس امر کے ثبوت کے لیے کافی ہیں کہ ذہن اپنے ذرائع سے حقیقی اقسام کا علم پیدا کرسکتا ہے۔ (۲۵)

استخراجی مابعد الطبیعیات اور قیاسی فلسفہ اس کی تنقید سے جان بر نہیں ہو پاتا۔ اس طرح وہ اخلاقی فلسفے کی نئی بنیادیں تلاش کرتے ہوئے انسانی ارادہ کی آزادی کو نئے معانی دیتا ہے۔ وہ اس امر پر بھی اصرار کرتا ہے کہ زمان و مکان کے تصورات محسوسات سے قبل پیش آنے والے ایسی ادنیٰ شئون ہیں جو ہمارے نفسی تجربے کے عمل کے دوران ہمیں حاصل ہوتے ہیں۔[۲۶] اس کے فلسفے میں ارادیت، لاادریت، تجربیت اور موجودیت کے رجحانات ملتے ہیں، جنھیں بعد میں مستقل مکاتب فکر کی حیثیت مل جاتی ہے۔[۲۷]

کانٹ کے بعد مغربی فلسفے کی تاریخ میں تین بڑے رجحانات سامنے آتے ہیں۔ ان میں مرکزی رجحان کلاسیکی جدید فلسفے کی روایت ہے۔ اس رجحان کا آغاز بیکن، ڈیکارٹ، ہیوم اور کانٹ سے شروع ہوا۔ اس رجحان میں ایک تسلسل کے ساتھ علم کی اصلیت اور استدلال نیز ذہن کی ماہیت اور وہ دنیا جو فکر اور تجربے کے نتیجے میں معروضی و موضوعی صورتوں میں موجود ہے، کو موضوع بنایا جاتا ہے۔ کانٹ کے بعد یہ رجحان پہلے سائنسی اور بعد میں منطقی ولسانی شکل اختیار کر لیتا ہے۔ یہ بنیادی طور پر تجزیاتی خصوصیات کا حامل رجحان ہے۔

کانٹ سے ایک دوسرا رجحان بہ راستہ George Wilhelm Friednieh Hegal (۱۷۷۰ء - ۱۸۳۱ء) جدا ہوتا ہے جس کی فکر کافی حد تک قیاسی انداز والی ہے۔ لیکن بعد میں وہ بہت ہی مستحکم رنگ اختیار کر لیتا ہے۔ اس رنگ کی خاصیت یہ رہی کہ اس میں دنیا اور ہمارے درمیان رشتے کے بنیادی راستوں کا کھوج لگایا جاتا رہا۔ جس کے نتیجے میں جو بنیادی ڈھانچے سامنے آتے ہیں وہ بہ یک وقت عقلیت کے تصور کے حامل بن جاتے ہیں۔

تیسرا رجحان بہت ہی متنوع روپ میں سامنے آیا۔ یہ چند ایک ردعملوں پر مشتمل تھا جو بالعموم زندگی اور بالخصوص انسانی زندگی کو محور بناتے ہوئے ان خصوصیات کو چھیڑتا رہا جو غیر عقلی اور غیر سماجی ہیں۔

مذکورہ تینوں رجحانات میں سے پہلا رجحان انیسویں صدی کے نصف اوّل میں قبل از کانٹ فکر کے احیا اور بقا کی نمائندگی کرتے ہوئے آگے آتا ہے۔ جس کے زیر اثر برطانیہ اور امریکہ میں اسکاچ کی عقل سلیم پر مشتمل فلسفے کا چرچا جاری رہا اور بعد میں برطانیہ میں جی-ای مور (G.E Moore) (۱۸۷۳ء-۱۹۵۸ء) کے توسط سے جبکہ امریکہ میں نوعینیت کے نام سے اس کی بازگشت سنائی دینے لگتی ہے۔

(Auguste Comte) کا اثباتی فلسفہ فرانس میں خاصی پذیرائی حاصل کرتا ہے۔ جہاں مادیت پرستی کی مضبوط روایت اسے مدد فراہم کرتی ہے۔ برطانیہ میں جان اسٹورٹ مل (John Sturat Mill) (۱۶۸۰ء - ۱۸۷۳ء) کو یہ فلسفہ بہت زیادہ متاثر کرتا ہے۔ جرمنی میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے جہاں (Ludwing Feuerbach) اور دیگر مادیت پرستی اور اثباتیت کی مختلف اقسام کو ہوا دیتے ہیں جو Ernst Mach کی شکل

میں سامنے آتا ہے اور جس کے نقطۂ نظر کو برطانیہ میں پسندیدگی کی نظر سے دیکھا جاتا ہے۔

انیسویں صدی کے آخر اور مابعد تک اثباتی رجحانات کے اثرات برقرار رہتے ہیں۔ مرکزی یورپ (ویانا سرکل) میں جرمنی فلسفی ہرمان لوٹزے (Hermann Lotze)(۱۸۱۷ء- ۱۸۸۱ء) کی قیادت میں کانٹ کی فکر کا احیا ہوتا رہا۔ نتیجتاً جرمنی میں ہی نہیں فرانس میں بھی New Kantian تحریک کا غلبہ رہا۔ اس دور میں برطانیہ میں ہیوم کو بھی از سرنو دریافت کیا گیا۔ ہیگل کے فلسفے کو جو کہ انیسویں صدی کے نصف اوّل میں جبکہ دوسرے نصف ثانی میں برطانیہ اور امریکہ میں غلبہ حاصل تھا، ماقبل ہیگل فکر کا دوبارہ احیا اسے بے دخل کر دیتا ہے۔ بعد ازاں اس منطق البنیاد فکر کی وجہ سے یہ مزید ارتقائی صورتیں اختیار کرتا ہے۔ آگسٹس (Augustus)، ڈی مارگن (De-Margin)، فرانز برینٹانو (Franz Brentano) (۱۸۳۸ء - ۱۹۱۷ء)، الیکسس میونانگ (Alexius Meinang) اور گاٹلاب فریجے (Gottlab Frege)(۱۸۴۸ء- ۱۹۲۵ء) جیسے مختلف فلاسفہ کی کوششوں سے منطق کے از سرنو ظہور کے لیے سٹیج تیار ہو جاتا ہے اور اسے فلسفیانہ دلچسپی کا مرکز قرار دے کر ساری کوششیں اس کی ترویج و توضیح پر صرف کی جاتی ہیں نیز اس بنیاد پر بیسویں صدی میں اسے بے حد ترقی مل جاتی ہے۔

برٹرینڈ رسل (Bertrand Russel) (۱۸۷۲ء - ۱۹۷۰ء) اور ایڈمینڈ ہسرل (Edmand Husserl) (۱۸۵۹ء- ۱۹۳۸ء) دونوں اپنا بڑا ابتدائی کام منطق اور ریاضی کے لبادے میں پیش کرتے ہیں۔ اس نئی دلچسپی کو فلسفے کی کلاسیکی جدید روایات سے جوڑا جاتا ہے۔ منطق اور ریاضی کے اثرات واضح طور پر تجزیاتی اور مظہریاتی مہموں میں قابل شناخت ہیں۔ ہسرل کی کوشش رہی کہ وہ ڈیکارٹ کی مہم کی تجدید کرے اور اس کی اساس میں انقلاب لائے تاکہ فلسفے کو سائنس اور ریاضی کی سی قوت میسر ہو جائے۔ اس کے خیال میں مظہریات ہر قسم کے تجربات اور ان میں موجود مقاصد نیز ذہنی مدارج کا تجربہ کر سکتا ہے۔ اگرچہ ہائیڈیگرے کے زیر قیادت مظہریاتی فلسفہ ایک اور رُخ اختیار کر لیتا ہے کیوں کہ وہ مظہریاتی علم الوجود کا بڑا حامی رہا ہے۔ پھر بھی برٹرینڈ رسل اور جی-ای مور کی شروع کردہ تجزیاتی فلسفیانہ تحریک پوری بیسویں صدی میں اپنے مرکزی رو کے تابع رہتی ہے۔ مور تجربہ اور علمیاتی حقیقت پسندی کا جھنڈا اٹھاتا ہے جس میں حسی مواد کو بنیادی اہمیت حاصل رہی جبکہ رسل منطقی جوہریت کی وکالت کرتا رہا۔

دو عظیم جنگوں کی درمیانی دہائیوں میں تجزیاتی فلسفہ آہستہ آہستہ سائنس کے قریب آجاتا ہے اور یوں مرکزی یورپ پر اثباتیت کا اثر بڑھ جاتا ہے۔ جس کے نتیجے میں منطقی اثباتیت (Logical Positivism) کی تحریک سامنے آتی ہے۔ اس تحریک سے وابستہ فلاسفہ کا پروگرام دو مقاصد پر مشتمل رہا۔ ایک یہ کہ مابعد الطبیعیات کو فلسفیانہ دائرے سے خارج کر دینا چاہیے اور دوسرا یہ کہ تمام علوم کو بلا امتیاز وحدت کی لڑی میں پرو دینا چاہیے۔

منطقی اثباتیت پسند فلاسفہ میں سے وٹکن اسٹائن ن، ٹریکٹیٹس میں اس کائنات سے زبان کا تعلق بتانے کی کوشش کرتا ہے۔وہ زبان کی ساخت اور اس کی معنویت کا تعین کرتا ہے۔ [۲۸] زبان کا تجزیہ کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ زبان کے صرف وہی الفاظ بامعنی ہیں جن کا کوئی خارجی وجود ہے۔ برطانیہ اور مغربی جرمنی میں دوسری جنگ عظیم کے بعد فلسفہ وٹکن اسٹائن کی قیادت میں چلنے کی روش اختیار کر لیتا ہے۔

تاہم کلاسیکی جدید فلسفے کی روایت پر مبنی رجحانات بھی قائم رہے۔ نیز تجزیاتی فلسفیانہ سوچ متنوع بن جاتی ہے۔ برطانوی فلاسفہ جیسے Jhon Austin(۱۷۹۰ء - ۱۸۵۹ء)، Gilbert Ryle(۱۹۰۰ء - ۱۹۷۶ء)، Peter Strawson(۱۹۱۹ء - ۲۰۰۶ء) اور Elizabeth Anscombe(۱۹۱۹ء - ۲۰۰۱ء) امریکی فلاسفہ جیسے W.V.O Quine(۱۹۰۸ء - ۲۰۰۰ء) اور Donald Davidson(۱۹۱۷ء - ۲۰۰۳ء)، جرمن فلاسفہ جیسے Wolfgang Stegmuller(۱۹۲۳ء - ۱۹۹۱ء) اور Ernst Tugendhat(پیدائش: ۱۹۳۰ء) ایک دوسرے سے کئی فلسفیانہ مسائل پر الجھتے رہے اور اپنی مختلف رائے اپناتے رہے۔ان تینوں ممالک کے اخلاقی فلاسفہ کے بارے میں یہ بات بالکل حقیقت پر مبنی ہے کہ R.M Hare(۱۹۱۹ء - ۲۰۰۲ء)، John Rawls(۱۹۲۱ء - ۲۰۰۲ء) اور Jurgen Habermas(پیدائش: ۱۹۲۹ء) مختلف نقطۂ ہائے نظر رکھنے کے باوجود ایک مشترکہ فلسفیانہ ورثہ اور آگاہی کی وجہ سے فلسفیانہ سطح پر باہمی تعلق قائم رکھتے ہیں۔

مذکورہ تین ممالک کے فلاسفہ پر'' تجزیاتی '' کا لیبل لگا دیا جاتا ہے۔ ان کے اصولوں کے اطلاق کا مظاہرہ بیسویں صدی میں ہوتا رہا۔ ان کے مطابق فلسفے کی اصل غرض و غائیت دنیا کے بارے میں بنیادی سچائیوں ،فطرت ، اخلاقیات اور دیگر امور کی دریافت نہیں بلکہ حاصل شدہ تجربے اور علم کی بنیاد پر قائم تصورات کی توضیح اور تجزیہ ہے۔

ہیگل اور اس کے ساتھ منسوب فکری رجحان مغربی فلسفے کی تاریخ میں ایک اور رُخ بھی اختیار کرتا ہے۔ جرمنی اور بعض دوسری جگہوں پر ہیگل کا کانٹ سے نقطۂ اختلاف اس کی ذہنی اساسی عقلیت اور تجربہ سازی میں عملی کردار کی ادائیگی کے معاملے پر ہوتا رہا۔ ہیگل، کانٹ کی ایسی دنیا جہاں '' چیزیں از خود'' جو کہ تجربہ اور علم کے امکان کی دنیا سے ماورا راہوں کے تصور کو مسترد کرتا ہے۔ وہ عقلیت کے تصور کو وسعت دے کر کہتا ہے کہ ذہن اور دنیا کا ایک ہی عقلی ڈھانچہ ہے۔ وہ مظاہر کی تمام صورتوں کو 'روح کل' جب کہ علم کی ہر صورت کو 'علم کل' کے نام سے موسوم کر دیتا ہے۔

ہیگل کے فلسفے کو مرکزی یورپ میں انیسویں صدی کے نصف اوّل کے دوسرے حصے میں حمایت ملنا شروع ہوجاتی ہے جو کسی نہ کسی صورت میں اب تک برقرار ہے۔ مذکورہ صدی کے نصف ثانی میں برطانیہ اور

امریکہ میں اسے غلبہ حاصل رہا۔ F.H Bradley (۱۸۴۶ء - ۱۹۳۴ء)، John Me Taggart (۱۹۲۷ء - ۲۰۱۷ء)اور Josiah Ryce (۱۸۵۵ء - ۱۹۱۶ء) جیسے عینیت پسندوں کی فکر کو متاثر کرتے ہوئے وہ کافی حد تک کامیاب رہے۔ ماحول بدلنے کے بعد وائٹ ہیڈ کے فلسفۂ طریق کی شکل میں اس کے اثرات برقرار رہے۔ اگر چہ کارل مارکس ہیگل کی تصوریت کو مسترد کرتا ہے لیکن پھر بھی اس کے وارثوں میں گردانا جاتا ہے اور اس کی فکر ہیگل کے جدید فلسفے کے رجحان کے حامل گردانی جاتی ہے۔ مارکس ،ہیگل کی تاریخی جدلیات کے تصور اور حیات انسانی کی اس کی سماجی تعبیر سے بھر پور استفادہ کرتا ہے۔وہ ابتداً ہماری اساسی فطرت کے ہیگل کی تفہیم سے اختلاف کرتے ہوئے اس کی فطری تشکیل نو کر لیتا ہے۔ وہ معاشی اور دیگر مادی عناصر کو انسانی زندگی کے واقعات میں بہت اہمیت دیتا ہے۔

بیسیوں صدی کے نصف اوّل کے دوسرے ربع میں مارکس کی فکر کی بے لچک ''جدلیاتی اور تاریخی مادیت ''علامتی خاکہ پرستی سے باہر نکل آتی ہے جہاں Engels (۱۸۲۰ء - ۱۸۹۵ء)، Plekhano (۱۸۵۶ء - ۱۹۲۴ء)، Lenin (۱۸۷۰ء - ۱۹۲۴ء) و دیگر اسے محصور کر کے ایک مکمل معاشی نظام بنا دیتے ہیں۔ مارکسزم کی اس سے زیادہ ترقی یافتہ صورت کی نقش گری Louis Althusser (۱۹۱۸ء- ۱۹۹۰ء) اور دیگر کرتے رہے۔

مارکسی فکر کی جب Georg Luckacs (۱۸۸۵ء - ۱۹۷۱ء) اور Ernst Bloch (۱۸۸۵ء - ۱۹۷۷ء) جیسے فلاسفہ از سرنو توضیح و ترجمانی کرتے ہیں تو اس میں ان کا میلان سائنس کی بہ جائے فلسفے کی جانب زیادہ رہا۔ نتیجتاً اس فکر کو پہلے یورپ اور پھر امریکہ و برطانیہ میں رواج ملنا شروع ہوجاتا ہے۔مارکسی فلسفے کا ارتقا فرائیڈ کے تصورات وجودیت ، سماجی سائنسز اور ہیگل کی فکر کی آمیزش سے ہوتا ہے۔ اس ضمن میں Frankfurt School سے وابستہ Max Horkheirmer (۱۸۹۵ء-۱۹۷۳ء) کا تنقیدی سماج کا نظریہ خاص کر قابل ذکر ہے۔فرانس میں سارتر اور دیگر کا وجودی مارکسزم اور کئی مشرقی یورپی فلاسفہ جیسے Leszek Kolakowski (۱۹۲۷ء-۲۰۰۹) اور Gajo Petrovic (۱۹۲۷ء-۱۹۹۳ء) کی انسان دوست مارکسزم اس کی مثالیں ہیں۔

ہیگل کا فکری رجحان بیسویں صدی کے آغاز میں جرمنی میں Wihelm Dilthey (۱۸۳۳ء - ۱۹۱۱ء) اور دیگر فلاسفہ میں از سرنو سامنے آتا ہے۔وہ انسانی ، سماجی ، ثقافتی زندگی اور تاریخ کے بارے میں ہیگل کے نقطۂ نظر کو ایک ترمیم شدہ شکل میں پیش کرتے ہیں۔ وٹگن اسٹائن کے عہدآخر کی فکر کے ساتھ برطانیہ کے اندر مغربی فلسفہ ایک اور رُخ اختیار کرجاتا ہے جس کے نتیجے میں کانٹ کے زیر اثر زبان، سائنس ، اس کی تاریخ اور اخلاقیات کے بارے میں موجود اثباتی رویوں کو ہیگل کی فراہم کردہ بنیادی فکر سے بدلا جاتا ہے۔ فرانس میں Alexander Kojeve (۱۹۰۲ء - ۱۹۲۸ء) کے زیر اثر ہیگل کی فکر کا یہ پہلو سارتر اور دیگر پر بہت بڑا اثر ڈالتا ہے۔ جیسے جیسے وہ مارکسی فلسفے کی طرف مائل ہوتے رہے اس اثر میں کافی اضافہ سامنے آتا ہے۔ اس سیاق و سباق

میں Claude Levi-Struss (۱۹۰۸ء - ۲۰۰۹ء) کے نام سے منسوب ساختیات پھلتی پھولتی ہے نیز پس ساختیاتی فکر کے فلاسفہ جیسے مشل فو (۱۹۲۶ء-۱۹۸۴ء) کو اور ژاک دریدہ (۱۹۳۰ء-۲۰۰۴ء) کو بھی ان ثابت قدم رجحانات سے مربوط سمجھا جا سکتا ہے جو کہ ہیگل کے موضوعات کی تبدیل شدہ صورتوں میں نطشے اور ہائیڈیگر کے طریق اپناتے ہوئے حاصل کی جاتی ہیں۔

متذکرہ مغربی فلاسفہ فلسفے کی اس روایت سے تعلق رکھتے ہیں جس میں انسانی فکر وعمل کی سماجی، ثقافتی اور تاریخی جہتوں پر زیادہ توجہ مرکوز رہی اور جنھیں وہ فلاسفہ تقریباً نظر انداز کرتے رہے جو علم اور عقلیت کے مشاہداتی، سائنسی اور ریاضیاتی طریقوں اور نمونوں کی جانچ کے حامی رہے۔ انسانی زندگی کی کچھ دیگر جہتوں اور مشاغل جنھیں فلاسفہ کے یہ دونوں گروہ یکسر نظر انداز کردیتے ہیں، وہ کانٹ کے بعد وہ فلاسفہ اہمیت کے اثباتی بلند مقام اور مرکزی حیثیت تک پہنچاتے ہیں جو مغربی فلسفے کے تیسرے رجحان سے تعلق رکھتے ہیں۔ ان فلاسفہ کے نظریات مرکزی یورپ میں نمایاں رہے۔ ان میں Johann Gottleb Fichte ، Friedrich Whilhelm Joseph Von Schelling (۱۷۷۵ء-۱۸۵۴ء) اور Nietzsche (۱۸۴۴ء-۱۹۰۰ء) کانٹ اور ہیگل سے ان اصولوں کی بنیاد پر جو عقلیت کی ہر شکل پر فوقیت کے قائل ہوتے ہوئے بھی زندگی میں مرکزی اہمیت کو تسلیم کرتے تھے، سے اختلاف رکھتے ہیں۔ اس ضمن میں Fichte کا معاملہ خاص معروضیت سے تعلق رکھتا ہے۔ جبکہ Schelling کی ساری توجہ تخلیقی صلاحیت پر مرکوز ہے۔ دونوں مابعد الطبیعیاتی نظاموں کو از سرِنو مرتب کر کے انتہائی اعلیٰ مقام تک پہنچاتے ہیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ حقیقت کلی کے جوہر کا اظہار عین ہے۔

ارتھر شوپن ہار (۱۷۸۸ء - ۱۸۶۰ء) ساری توجہ انسانی زندگی اور عمومی حیات پر مرکوز کرتے ہوئے پوری سچائی چاہے وہ مادی ہو یا روحانی ،کی تعبیر وتشریح کرتا ہے۔وہ کہتا ہے کہ زندگی میں جو اصول کارفرما ہے، وہ ''ارادہ'' یا ''مرضی'' ہے جسے وہ مابعد الطبیعیاتی قطعی حقیقت قرار دیتا ہے۔ شوپن ہار کی نظر میں زندگی گوناگوں صورتوں،واقعات اس ایک اندرونی غیر منطقی ''ارادۂ حیات'' کی کاوشوں کا اظہار ہے جس کے اندازکار کی بصیرت ہمارا ارادہ ہمیں دیتا ہے۔شوپن ہار کو نقطۂ رخصت قرار دے کر نطشے تقریباً زندگی اور دنیا کی ایسی ہی تعبیریں تشکیل دیتا ہے جنھیں وہ ایک مخصوص نظر میں 'قوت ارادی' کا نام دیتا رہا۔ اس حوالے سے وہ تمام نظم ونسق ساخت اور عقلیت کو ماخوذ مظہر قرار دیتا ہے۔نطشے اس بات پر اپنے تمام پیش رؤں سے ناتا توڑ لیتا ہے۔ اس کے خیال میں اصل فلسفیانہ فکر توضیحی وتشریحی ہے۔ وہ مابعد الطبیعیاتی مقصد کو مسترد کرتا ہے۔ اس کی تمام تر کوششیں حقیقت کلی کی دریافت کے مقابلے میں دنیاوی زندگی کی عمومی خصوصیات کو محیط رہیں۔فرانس میں اس نظریے کو برگساں مستحکم بنیاد فراہم کرتا ہے جبکہ برطانیہ میں اس کا آغاز چارلس ڈارون کے نظریات میں دلچسپی سے ہوتا ہے۔

جرمنی میں جنگ عظیم اوّل کے بعد مغربی فلسفے میں ایک اورصورت سامنے آئی۔ جہاں Max Scheler

(۱۸۷۴ء-۱۹۲۸ء)، Helmut Plessner(۱۸۹۲ء - ۱۹۸۵ء) اور Arnold Gehlen(۱۹۰۴ء-۱۹۷۴ء) جیسے فلاسفہ فلسفیانہ علم البشری کا آغاز کرتے ہوئے اس کی صورت گری کرتے ہیں۔ وہ انسانی فطرت کے ایک جامع روئداد بیان کرنے کے خواہاں ہیں۔ حیات انسانی کو ایک حیاتیاتی مظہر جانتے ہوئے اس کی توضیح کرتے ہیں۔ اس فکر کا امریکی فلاسفہ George Santayane(۱۸۶۳ء-۱۹۵۲ء)، John Dewy(۱۸۵۹ء-۱۹۵۲ء) اور Alfred North Whitehed(۱۸۱۶ء- ۱۹۴۷ء) کی فکر پر بھی اطلاق ہوتا ہے جن میں سے ہر ایک زندگی کے بارے میں ایک عام تصور کو نقطۂ رخصت جان کر اس کے کسی حیاتیاتی پہلو پر اپنی مکمل توجہ مرکوز کرتا ہے۔ ان میں سے بعض ہیگل کی فکر کو مدنظر رکھتے ہوئے بہت جانچ پرکھ سے کام لیتے ہیں۔ مزید برآں اس فلسفۂ جدید کی تاریخ میں C.S. Peirce (۱۸۳۹ء - ۱۹۱۴ء) اور WilliamJames (۱۸۴۲ء-۱۹۱۰ء) جیسے مفکرین کے ساتھ شروع ہونے والی تجربیت کی تحریک تیسرے رجحان کی ایک الگ صورت ہے۔

متذکرہ فلسفیانہ مباحث سے دوسری طرف سورن کیرکیگارڈ(۱۸۱۳ء - ۱۸۵۵ء) کی فکر کی پہچان ہوجاتی ہے جو حیاتِ انسانی کی تعبیر میں تجربیت پسندوں سے بھی زیادہ بنیادی حوالے کی بنیاد پر حاتیاتی پہلو سے انحراف کرنے لگتا ہے۔ تاہم وہ اس سے ایک مذہبی تناظر میں نبٹتا ہے۔وہ بہ ذریعہ ''Leap of Fath'' خدا سے تعلق جوڑنے کی بات کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کا وجود موضوعیت کے معنی میں تمام حیاتیاتی ، مادی ، عقلی، سماجی اور ثقافتی صورت حال سے ماورا ہے۔ اس کی سوچ بیسویں صدی میں وجودی فلسفے کے ارتقا کا باعث ہے جس کے زیر اثر ہائیڈیگر(۱۸۶۹ء-۱۹۷۶ء) اور کارل جیسپر (۱۸۰۳ء-۱۹۶۹ء) جیسے فلاسفہ کی فکر دو عظیم جنگوں کے درمیانی عرصے میں جرمنی میں وجودی فلسفے کے ارتقا کی صورت میں سامنے آتی ہے۔ انسانی فردیت اور امکانات کے بارے میں ان کا تجزیاتی کھوج کیرکیگارڈ کے تصور موضوعیت سے ماخوذ ہے۔جیسپر ،کیگارڈ سے زیادہ تر قریب رہا ۔ وہ اس کے تصور خدا اور''Leap of Fath'' کے عوض کچھ تبدیل شدہ تصور پیش کر کے صداقت کے لیے ہماری صلاحیت سے کام لیتا ہے۔ وہ کیرکیگارڈ کی طرح انسانی ناتسہیل پذیری کا قائل ہے یعنی اس کے خیال میں صرف معروضی چیزوں کے بارے میں جانا جا سکتا ہے ہائیڈیگر زیادہ انقلابی ہے۔''وجود کا مطلب؟'' یہ سوال سب سے پہلے وہ اُٹھاتا رہا۔ وہ وجود کو ماورائے حقیقت شے تسلیم کرنے کو تیار نہیں ہے۔ اپنی اہم کتاب 'وجود اور وقت' میں وہ اپنی تمام تر کوششوں کی منتہا انسانی حقیقت کی خصوصیات اور ساخت کے ایک عجیب تجربے کو بناتا ہے۔ یہی تجربہ، انسانی تجزیے کی مختلف مجرد صورتوں جیسے اشیا کے ساتھ ہمارے معاملات ، ایک دوسرے سے تعلقات ، پریشانی، ہمارا وجود، موت کی طرف گامزنی ایک طرح سے تفصیلی معائنے کی شکل اختیار کرلیتا ہے۔جیسپر ز ہی کی طرح وہ بھی حقیقی اور غیر حقیقی وجود کے فرق کو بہت اہم تصور کرتا ہے۔

موجودہ دور میں مغربی فلسفے کا زبان اور ادب کے ساتھ تعلق قائم ہے۔ Hans George Gadmer

(۱۹۰۰ء۔۲۰۰۲ء) کا توضیحی فلسفہ اور Ernst Cassirer (۱۸۷۴ء - ۱۹۴۵ء) کی علامتی اشکال کا فلسفہ اس تعلق کی عمدہ مثالیں ہیں۔ اب انسانی پیرایۂ اظہار کو انسانی فہم کے لیے کلید کے طور پر تصور کیا جاتا ہے۔ اس نئی ارتقائی صورت اور وٹگن اسٹائن کے دور آخر کے تجزیاتی فلسفے کی فکر کو آج کے مغربی فلسفے میں خاص اہمیت حاصل ہے۔

غالب کی شاعری میں مغربی فلسفے کا شعور:

غالبؔ کا درجہ ہمارے کلاسیکی ادب میں بہت ممتاز ہے۔ وہ ہماری کلاسیکی روایت کی ایک مضبوط کڑی ہیں۔ انھوں نے صرف اپنے زمانے ہی کے ادبی فکر پر نقش نہیں چھوڑے بلکہ مستقبل کی گزرگاہوں کو بھی روشن کر دیا۔ ای ایم فاسٹر(Edward Morgan Forster) (۱۸۷۹ء- ۱۹۷۰ء) نے کہا ہے کہ اگر قیامت کے دن حضور باری تعالیٰ میں یورپ کی نمائندگی یا جواب دہی کے فریضے کو ادا کرنے کا مسئلہ اٹھا تو ہم بلا تکلف شیکسپیئر(William Shakespeare) (۱۵۶۴ء- ۱۶۱۶ء)اور گوئٹے(Gohann Wolfgang Von Goethe) (۱۷۴۹ء- ۱۸۳۲ء) کا نام پیش کریں گے جبکہ اس بابت رشید احمد صدیقی(۱۸۲۹ء- ۱۹۷۷ء) لکھتے ہیں کہ اگر اس آزمائش سے ہم دوچار ہوں تو شاید اتنے ہی وثوق سے غالبؔ اور اقبالؔ کا نام لیں گے۔[۲۹] غالبؔ فکر وفن دونوں حوالوں سے اردو کے عظیم شعرا میں شمار ہوتے ہیں۔دنیائے شاعری میں غالبؔ ایسے شاعر ہیں جن پر فلسفی شاعر کا لقب پوری طرح زیب دیتا ہے۔ ان کا کلام دنیائے ادب کا ایک بے مثال نمونہ ہے ان کی شاعری میں فلسفے کا گہرا شعور موجود ہے۔ ان کا تعلق شعرا کے اس گروہ سے ہے جنھیں ہم فرد تخیلی (Imaganative Rational) کا نام دے سکتے ہیں۔ ان کے فلسفیانہ افکار کا دائرہ بہت وسیع ہے۔ان کی فکر مشرق ومغرب کے فلسفیانہ نظریات کو محیط ہے۔ ان کی شاعری میں سینٹ آگسٹائن(Saint Augustine) (۳۵۴ء- ۴۳۰ء) سے لے کر عصر حاضر کے فلسفی برٹرینڈ رسل(Betrand Russel) (۱۸۷۲ء- ۱۹۷۰ء) تک بیشتر مغربی فلاسفہ کے نظریات کا گہرا شعور موجود ہے۔ ان کے کلام میں مغرب میں ابھرنے والی فلسفیانہ تحریکوں سے جنم لینے والے نظریات کی لاشعوری طور پر بازگشت سنائی دیتی ہے۔

ایمانویل کانٹ(Immanuel Kant) (۱۷۲۴ء- ۱۸۰۴ء) کے نزدیک یہ مادی کائنات اور اس میں موجود اشیا بہ ذات خود کیا ہیں؟ ہمیں ان کا کبھی ادراک نہیں ہوسکتا۔[۳۰] غالبؔ بھی اس نظریے کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ کائنات بذات خود کیا ہے؟ کوئی نہیں بتا سکتا البتہ اس کی صرف یہ تعبیر کی جاتی ہے کہ یہ محض جلوہ گری ہے۔ جس کی جلوہ گری ہے وہ خود اس کے پردے میں پوشیدہ ہے اور اس پردے کا ہٹانا یا ختم کرنا انسان کے بس سے باہر ہے:

کہہ سکے کون کہ یہ جلوہ گری کس کی ہے

پردہ چھوڑا ہے وہ اس نے کہ اٹھائے نہ بنے(۳۱)

غالبؔ نے بیشتر مغربی فلاسفہ کی طرح اس مادی کائنات کی ماہیت اور حقیقت پر غور و فکر کرنے کی کوشش کی ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب میں نے اس مادی کائنات کی حقیقت کے بارے میں کچھ لکھنا چاہا تو مجھ پہ یہ حقیقت عیاں ہوئی کہ ان اشیائے عالم کا صرف نام تو ہے مگر وجود نہیں۔ گویا کائنات اور اس میں موجد اشیا کو ہم نے صرف نام دے رکھے ہیں جب کہ ان کا وجود عنقا ہے:

تا فصلے از حقیقت اشیا نوشتہ ایم

آفاق را مرادف عنقا نوشتہ ایم(۳۲)

(جب میں نے اشیائے عالم کی حقیقت کے بارے میں کچھ لکھا تو کائنات کو عنقا کے ہم معنی قرار دیا)

غالبؔ مشہور مغربی فلسفی جارج برکلے (George Berkeley) (۱۶۸۵ء- ۱۷۵۳ء) کی طرح Idealism کے قائل ہیں۔ ان کا فلسفیانہ عقیدہ یہ ہے کہ نفس خارجی فطرت کی پیداوار ہے جبکہ خارج میں جو کچھ نظر آتا ہے وہ نفس ہی کی کیفیات ہیں۔ محسوسات اور معقولات کی دنیا اور تصورات کا عالم سب انسانی نفس کے جلوے ہیں۔(۳۳) گویا فطرت اور اس کے تمام کوائف آئینہ یا خواب کی ایک شکل ہیں۔ آئینے میں ہم طرح طرح کی شکلیں دیکھتے ہیں مگر ان کی حقیقت کچھ بھی نہیں ہوتی۔ اس طرح خواب میں رنگ برنگ واقعات سے ہمارا واسطہ ضرور پڑتا ہے مگر بیداری میں ان سب کی حقیقت بالکل بے معنی ہوتی ہے:

غالبؔ چو شخص و عکس در آئینۂ خیال

با خویش یکے و دو چار خودیم ما(۳۴)

(اے غالبؔ! یہ دنیا عالم خیال ہے۔ اس میں جو کچھ ہمارے رو برو ہے وہ ہم سے الگ نہیں۔
جس طرح آئینہ دیکھنے والا اور اس کا عکس ہر چند کہ ایک دوسرے کے مقابل نظر آتے ہیں۔
لیکن فی الحقیقت ایک ہی ہوتے ہیں۔)

جارج برکلے کے نزدیک اگر ہم کائنات میں معروضی طور پر موجود اشیا کو اپنے تجربے کی زد میں لانے سے قاصر بھی رہیں تب بھی وہ اپنا وجود رکھتی ہیں۔(۳۵) غالبؔ بعینہٖ اس نظریے کو دوسرے الفاظ میں کچھ یوں بیان کرتے ہیں کہ اگر وجود مطلق ہمیں اپنا جلوہ نہیں دکھاتا تو نہ سہی اپنے آپ کو ہی جلوہ دکھا دے تا کہ ہم آئینہ کی مانند

اس وجود کے عکس میں اپنا وجود پا سکیں۔

تا آئینۂ حسرت دیدارِ تو ایم
جلوہ بر خود کن و ما را بہ نگاہے دریاب[۳۶]

(اگر تو ہمیں اپنا جلوہ نہیں دکھاتا تو نہ سہی، اپنے آپ ہی کو اپنا ایک جلوہ دکھا، تا کہ ایک نظر میں تمھیں ہماری حالت کا اندازہ ہو جائے کہ ہم تیرے دیدار کی حسرت میں کس طرح سر تا پا آئینہ بنے بیٹھے ہیں۔)

ڈیکارٹ (Rene Descartes) (۱۵۹۵ء- ۱۶۵۰ء) کے نزدیک وجودیاتی حقیقت جوہر پر مبنی ہے اور جوہر وہ شے ہے کہ جسے اپنے وجود کے لیے اپنے آپ سے ماورا کسی اور چیز کی ضرورت نہیں ہوتی۔[۳۷] غالبؔ اس وجودیاتی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کائنات میں قطرے اور سمندر کا وجودیاتی حقیقت ایک ہی ہے۔ اگر چہ بہ ظاہر قطرہ اور سمندر ایک دوسرے سے الگ نظر آتے ہیں مگر قطرے کو کسی وجود کی ضرورت نہیں، وہ اپنے وجود میں واجب الوجود ہے:

پنہاں بہ عالم ایم، زبس عین عالمیم
چوں قطرہ در روانی دریا گمیم ما[۳۸]

(ہم اس کائنات میں گم ہیں کیوں کہ ہم خود کائنات ہیں۔ جس طرح قطرہ سمندر میں گم ہوتا ہے کہ وہ قطرہ خود سمندر ہے)

غالبؔ ڈیکارٹ کی طرح حقیقت مطلق (Ultimate Reality) کو ایک کامل ہستی تسلیم کرتے ہیں۔ ایک ایسی ہستی جس کی کاملیت بجائے خود اس میں موجود ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اس کی قدرتِ کاملہ (Omnipotence) اور علم بسیط (Omniscience) کا اندازہ انسان ہرگز نہیں لگا سکتا۔ چناں چہ اس کی یہ کاملیت اس کی بے مثالیت کا ایک ارفع ثبوت ہے۔ مگر اس صفت کاملیت کے باوجود انسان اسے دیکھ نہیں پاتا:

اُسے کون دیکھ سکتا، کہ یگانہ ہے وہ یکتا
جو دوئی کی بو بھی ہوتی، تو کہیں دوچار ہوتا[۳۹]

فرانسس بیکن (Francis bacon) (۱۶۲۶ء- ۱۵۶۱ء) کہتا ہے کہ وفاداری تمام فضائل کی بنیاد ہے۔ وفاداری کا فلسفہ یہ ہے کہ جب تغیر ہی زندگی کا قانون ہے تو کسی ایک حال سے وفاداری غیر فطری ہے۔[۴۰]

مگر اس اہم فلسفیانہ نکتے کے حوالے سے اہل وفا کا دعویٰ یہ ہے کہ حقیقت در اصل اس کا نام ہے کہ تغیرات کے اندر اثبات کا وجود قائم رہے۔ غالب بھی اس نظریے کے حامی ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ تمام مذاہب کے شعار محض پھندے نہیں تصور کر لینے چاہیے بلکہ یہ شیخ و برہمن کے امتحان کے پیمانے ہیں کہ وہ اپنی وفاداری کو کس طرح اور کس شکل میں نبھاتے ہیں:

وفاداری بہ شرط استواری، اصل ایماں ہے
مرے بت خانے میں، تو کعبے میں گاڑ برہمن کو[۴۱]

مشہور مغربی فلسفی جارج ہیگل (George Wilhelm Friedrich Hegel) (۱۷۷۰ء- ۱۸۳۱ء) کا نظریہ ہے کہ ہر اثبات کے اندر سے اس کی نفی صادر ہوتی ہے۔ ہر وجود اپنے اندر تناقص کے عناصر رکھتا ہے۔ وجود کے تخریبی پہلو اس کے تعمیری پہلو سے صادر ہوتے ہیں۔ کائنات کے ہر شعبے کا ارتقا اس اصولِ نفی در اثبات کی بدولت ممکن ہے۔[۴۲] نیز جدلیت کے مطابق فطرت جامد چیزوں کا مجموعہ نہیں بلکہ اس کے اندر تبدیلیاں رونما ہوتی رہتی ہیں۔ وہ لگا تار اور ارتقا پذیر ہے۔ اس کے اندر کئی چیزیں بڑھتی اور ترقی پذیر رہتی ہیں، کئی چیزیں بگڑتی اور برباد ہوتی رہتی ہیں۔ گویا فطرت کے اندر اثبات و نفی کا اصول کارفرما ہے۔ مرزا غالب ہیگل کے اس نظریے کے قائل ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ کائنات میں ہر چیز تعمیر اور تخریب کا عمل جاری و ساری رہتا ہے۔ کسی بھی شے کی تعمیر کے اندر کچھ عرصہ بعد اس میں تخریب کا عمل شروع ہوجاتا ہے۔ گویا تعمیر کے اندر تخریبی عناصر مضمر ہوتے ہیں۔ ہر جاندار کے اندر پیدائش اور نشو نما کے ساتھ ساتھ تخریبی عناصر بھی کارفرما ہوتے ہیں جو اسے نہ صرف فنا کرتے ہیں بلکہ ایک اور صورت میں بدل دیتے ہیں:

مری تعمیر میں مضمر ہے، اک صورت خرابی کی
ہیولیٰ برقِ خرمن کا ہے، خونِ گرمِ دہقاں سے[۴۳]

اس شعر میں غالب یہ حقیقت بیان کرتے ہیں کہ سرمایہ دارانہ نظام کی تعمیر میں اس کی تباہی کے عناصر موجود تھے۔ دہقاں کا گرم خون ایسی بجلیاں پیدا کررہا ہے جو جاگیردارانہ خرمن کو جلا دیتے ہیں۔

عظیم مغربی فلسفی ولیم جیمز کا خیال ہے کہ فریاد کا جسمانی اظہار ہی کا جذبہ آفرینی کرتا ہے۔[۴۴] غالب ولیم جیمز کے اس خیال کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ میں نے نالہ وزاری اور آہ وفغاں اس لیے کی ہے کہ یہ غم کا ایک فطری انداز میں اظہار ہے اور ایسا کرنے سے میرا غم کسی حد تک ہلکا ہوجائے گا۔ مگر اس خیال کو میرے تجربے نے رد کر دیا۔ وجہ یہ ہے کہ آہ وزاری کرنے سے میرا اندرونی غم اور درد مزید بڑھ گیا۔ مجھے اگر اندازہ

ہوتا کہ اظہارِغم سے غم میں مزید اضافہ ہوگا تو میں کبھی غم کا اظہار نہ کرتا:

نہ کرتا کاش نالہ، مجھ کو کیا معلوم تھا، ہم دم
کہ ہوگا باعثِ افزائشِ دردِ دروں، وہ بھی [۴۵]

جز بہ اندوہِ دل و رنج تنم نفزاید
نالہ ہر چند ز اندوہِ دل و رنج تن است [۴۶]

(اگر چہ میں دل کے غم اور جسم کے رنج کی وجہ سے مجبور ہوکر فریاد کرتا ہوں مگر فریاد کرنے سے اس رنج میں اضافہ ہوجاتا ہے، کمی نہیں ہوتی ۔)

ہنری برگساں (Henri Bergson)(۱۸۵۹ء- ۱۹۴۱ء) کا قول ہے کہ زمان حقیقی زندگی کے بے تابانہ تغیر کا وجدان ہے۔[۴۷] وہ کہتا ہے کہ گردش آفتاب کے پیمانے اس عالمِ مادی میں بے معنی ہیں۔ غالبؔ جو انسانی حیات کو ایک خاص قسم کا اضطراب تصور کرتے ہیں اور اس اضطراب کو ماپنے کے لیے ان کے نزدیک سورج کی گردش کا پیمانہ بے کار ہے کیوں کہ مذکورہ پیمانہ صرف مادی حرکت کو ماپنے کے کام آسکتا ہے۔ جبکہ اضطراب حیات کو صرف ایک پیمانہ ماپ سکتا ہے اور وہ ہے برق کا پیمانہ:

رفتارِ عمر، قطعِ رہِ اضطراب ہے
اس سال کے حساب کو، برق، آفتاب ہے [۴۸]

برگساں نے یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ حیات کی اصلیت تیز رو تخلیقی ارتقا کا نام ہے۔ جس کے مقابلے میں برق بھی سست رفتار ہے۔[۴۹] لیکن اس تیز رو میں ہستی کے کچھ حصے پس ماندہ رہ گئے ہیں۔ آگے بڑھنے کے بجائے وہ ایک مقام پر گردش پذیر ہیں اور اپنے وجود کے اعتبار سے درماندہ ہیں۔ غالبؔ جیسے تیز حاسا فکر رکھنے والے شاعر نے بھی وہی نظریہ قائم کیا جو ہنری برگساں نے قائم کیا ہے۔ انھوں نے اس درماندگی کی وجہ عشق کو ٹھہرایا ہے:

عشق کی راہ میں، ہے چرخِ مکوکب کی وہ چال
سست رو جیسے کوئی آبلہ پا ہوتا ہے [۵۰]

مغرب کے دو بڑے فلاسفہ برگساں اور وائٹ ہیڈ(Alfred North Whitehead) (۱۸۶۱ء-۱۹۴۷ء) دونوں کا نظریہ ہے کہ روح و مادہ کی دوئی محض فریبِ ادراک ہے۔ اصل میں ہستی اور زندگی

مترادف ہیں۔ زندگی سراسر حرکت وفعلیت کا نام ہے اور حرکت وفعلیت ہر جگہ شعور سے وابستہ ہے۔ پس جو کچھ نظر آ رہا ہے یہ گویا آئینہ ہے اور جسے ہم جہاں سمجھتے ہیں وہ صرف آئینے کی پشت ہے۔[۵۱] غالبؔ کا بھی یہی نظریہ ہے ۔ وہ کہتے ہیں کہ وہ بھی آئینہ ہے اور دہر بھی جب کہ ان تمام آئینوں کی پشت پر ایک ازلی استاد بیٹھا ہے جو تمام ارواح کو بول سکھا رہا ہے:

از مہر تا بہ ذرّہ دل و دل ہے آئینہ
طوطی کو، شش جہت سے، مقابل ہے آئینہ[۵۲]

ہنسی غم کو چھپانے کا ایک اہم پردہ ہے۔ برگساں کا خیال ہے کہ قہقہہ زندگی کے سمندر کا کف ہے۔[۵۳] غالبؔ بھی برگساں کے ساتھ متفق ہیں۔ محبوب کی ہنسی ہو یا دوستوں کے اجتماع میں پیدا ہونے والی ہنسی ، یہ ایک غنیمت ہے۔ کیوں کہ یہ غم کو دبانے کا ایک وسیلہ ہی تو ہے:

عرضِ نازِ شوخی دنداں برائے خندہ ہے
دعوٰی جمیعتِ احباب، جائے خندہ ہے[۵۴]

لوٹ زے اور برگساں دونوں اس نظریے کے قائل ہیں کہ اس عالمِ مادی کی کیفیت یہ ہے کہ جس طرح بیج رفتہ رفتہ ارتقائی منازل طے کر کے نمو پذیر ہو کر تن آور درخت بن جاتا ہے یہ مادی عالم بھی اس کی مثل ہے۔[۵۵] یہاں حیات بذات آمادہ ارتقا ہے۔ غالبؔ نے بھی حیات کو جو تمام عالم میں جاری وساری ہے بذات آمادہ ارتقا تسلیم کرتے ہوئے شاعری میں کچھ اس طرح بیان کیا ہے:

آرائش جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیش نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں[۵۶]

برگساں کے نزدیک عشق بذات خود خدا ہے اور تخلیق عشق کے ذریعے یہ کائنات عالم وجود میں آئی ہے باالفاظ دیگر یہ دنیا عشق الٰہی کا اظہار ہی تو ہے۔[۵۷] غالبؔ بھی اس کائنات کی تخلیق کو عشق کا مرہون منت سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر اس کائنات نے عشق سے جنم نہ لیا ہوتا تو یہ مظاہر بغیر شمعٔ انجمن کا منظر پیش کرتے نظر آ رہے ہوتے:

رونق ہستی ہے، عشقِ خانہ ویراں ساز سے
انجمن بے شمع ہے، گر برق خرمن میں نہیں[۵۸]

غالبؔ برگساں کی طرح ان نظریے کے قائل ہیں کہ زندگی اور مادہ دونوں ہر لحہ تغیر پذیر رہتے ہیں۔ چناں چہ وہ مادی کائنات کو جامد اور ساکن تسلیم نہیں کرتے۔ ان کے نزدیک کائنات تغیر پذیر ہے اگر چہ وہ تغیر نمایاں طور پر نظر نہیں آتا۔ انسان اپنے ادنیٰ سے ادنیٰ تجربے سے بدلتا رہتا ہے اور اس بدلنے پر جب وہ کائنات کا مشاہدہ کرتا ہے تو وہ بظاہر وہی نظر آتی ہے لیکن حقیقت میں وہ پہلے والی نہیں ہوتی:

در ہر مژہ برہم زدن ایں خلق جدید است
نظارہ سگالد کہ ہماں است و ہماں نیست(۵۹)

(ہر بار آنکھ کے جھپکنے میں یہ کائنات نئی ہوتی ہے۔ ہماری نظریں سمجھتی ہیں کہ کائنات وہی ہے لیکن وہی نہیں ہوتی۔)

ایمرسن (Ralph Waldo Emerson) (۱۸۰۳ء-۱۸۸۲ء) لکھتا ہے کہ ساری کائنات، ہر ایک قطرۂ شبنم میں موجود ہے۔ انسان جو اس وسیع کائنات کے مقابلے میں ایک معمولی ذرہ دکھائی دیتا ہے مگر اس کے حوالے سے بھی یہ کہا جا سکتا ہے کہ عالم صغیر ہوتے ہوئے یہ سارے عالم کبیر کو اپنے اندر سمیٹے ہوئے ہے۔(۶۰) غالبؔ بھی انسان کے بارے میں یہی نظریہ رکھتے ہیں۔ انسان چاہے ظاہری اعتبار سے ذرے کی مانند کیوں نہ ہو مگر اپنے باطن کے اعتبار سے صحرا جتنی وسعت کا حامل ہے۔ ایک معمولی قطرہ ہو کر بھی اپنے اندرون میں ایک پر اسرار و پر آشوب سمندر ہے:

شوق ہے سامان طرازِ نازش ارباب عجز
ذرّہ صحرا دست گاہ و قطرہ دریا آشنا(۶۱)

معروف مغربی فلسفی سپائی نوزا (Bruch Spinoza) (۱۶۳۲ء- ۱۶۷۷ء) کہتا ہے کہ خدا ہی دنیا ہے اور دنیا خدا ہی ہے۔(۶۲) غالبؔ بھی انسانی حقیقت کی تشریح کرتے ہوئے تقریباً مذکورہ نظریے کے ہم نوا بن جاتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر کوئی انسان کی حقیقت دریافت کرنے کے درپے ہے تو وہ جان لیں کہ جو خدا ہے وہ ہم ہیں۔ یعنی **اس کی ذات پر غور کرو تو غیریت ہے لیکن وجود کا اعتبار کرو تو عینیت ہے۔ قطرہ کیا ہے دراصل بحر ہی تو** ہے۔ یہ دنیا تعینات کی صورت میں وقوع پذیر ہے۔ تعینات سے قطع نظر کرتے ہوئے یہ صرف وجود مطلق ہی تو ہے:

دلِ ہر قطرہ، ہے ساز اناالبحر
ہم اس کے ہیں، ہمارا پوچھنا کیا؟(۶۳)

سپائی نوزا کے نزدیک اس دنیا کا ہر واقعہ آزادانہ طور پر ظہور میں نہیں آتا۔ چوں کہ انسان کو یہ تمام کڑیاں نظر نہیں آتیں اس لیے وہ اس خوش فہمی میں مبتلا رہتا ہے کہ اسے ارادے اور اختیار کی آزادی حاصل ہے۔(۶۴) گویا اختیار معدوم ہے۔ بقا کی ضروریات جبلت کی تشکیل بھی کرتی ہیں اور اس کا تعین بھی۔ غالبؔ مذکورہ حقیقت سے واقف ہیں۔ ان کی نظر میں انسان مجبور محض ہے۔ وہ اپنی مرضی کا مالک نہیں ہے۔ وہ اپنے ارادے میں با اختیار نہیں، بے بس ہے۔ اس کا دعویٰ آزادی قطعی بے معنی ہے:

کس سے محرومی قسمت کی شکایت کیجیے؟
ہم نے چاہا تھا کہ مر جائیں، سو وہ بھی نہ ہوا(۶۵)

رہ میں ہے رخشِ عمر کہاں، دیکھیے، تھمے
نے ہاتھ باگ پر ہے نہ پا ہے رکاب میں(۶۶)

سپائی نوزا کے نزدیک جبریت ہمیں مسلک رضا سے آگاہ کرتی ہے۔ چناں چہ انسان سوختہ اختر ہو یا با اقبال، یہ یقین قائم کر لیتا ہے کہ ہر چیز خدا کے ابدی احکام کی پابند ہیں۔ غالبؔ جیسا عظیم فکری منہاج کا حامل شاعر جبریت کے زیر اثر نا امیدی کی بجائے تسلیم و رضا اور پر امیدی پر یقین رکھتا ہے:

نو اُمیدی از تو کفر و تو راضی نہ ای بہ کفر
نومیدیم دگر بہ تو امیدوار کرد(۶۷)

(میں ہوں تو نا امید مگر تجھ سے نا امید ہونا کفر ہے اور تو کفر سے راضی نہیں۔ اس لیے میں مجبوراً
اپنے آپ کو پر امید رہنے والوں میں شامل تسلیم کرتا ہوں۔)

مصیبت، تکالیف اور درد ماندگی کے وقت انسان تنہا رہ جاتا ہے۔ اس تناظر میں شوپن ہار (Arthur Schopenhauer) (۱۷۸۸ء - ۱۸۶۰ء) کہتا ہے سایہ گرے ہوئے انسان کا ساتھ دیتا ہے۔ غالبؔ اس نظریے کو من و عن قبول کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان جب کھڑا ہوتا ہے تو اس کا سایہ زمین پر ہوتا ہے لیکن جب وہ گر پڑے تو اس کا سایہ اس سے لپٹ جاتا ہے:

دہ بہ فرو ماندگی دادِ فرو ماندگاں
سایہ در افتادگی وقفِ ہر افتادہ است(۶۸)

(عاجزوں اور خستہ حالوں کی خستگی کی داد دو۔ دیکھو کہ سایہ کس طرح گرے ہوؤں کا ساتھ دیتا ہے۔)

شوپن ہار مسرت کو منفی شے قرار دیتا ہے ۔ اس کی دانست میں مسرت غم کے فقدان کا نام ہے اور اصل چیز غم ہے۔(۶۹) غالبؔ بھی غم کو انسانی زندگی کا ایک لازمی جز مانتے ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ جب تک انسانی زندگی قائم ہے تب تک غم کو ایک غنیمت تصور کر لینا چاہیے۔ یہ نغمۂ غم ہی تو ہے جس کی بدولت ساز ہستی خاموشی (موت) کے نرغے سے دور ہے:

نغمہ ہائے غم کو بھی، اے دل، غنیمت جانیے!
بے صدا ہوجائے گا، یہ ساز ہستی ایک دن(۷۰)

غالبؔ انسانی زندگی اور غم کو لازم و ملزم تصور کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک دنیاوی زندگی میں جب انسان ایک غم کا ماتم کرتا ہے تو دوسرا غم سامنے کھڑا نظر آتا ہے اور یہ سلسلہ صرف موت کے ساتھ ختم ہوسکتا ہے:

غم دنیا سے گر پائی بھی، فرصت سر اٹھانے کی
فلک کا دیکھنا، تقریب تیرے یاد آنے کی(۷۱)

غالبؔ کا نظریۂ غم یہ ہے کہ غم ہی سے انسان کی خوابیدہ صلاحیتیں بیدار ہوتی ہیں اور انسانی زندگی سنور جاتی ہے۔ نیز اس کی بدولت انسانی شخصیت کی تکمیل ہوتی ہے:

بے غم، نہاد مرد گرامی نمی شود
زنہار قدر خاطر اندوہگیں شناس(۷۲)

(غم کے بغیر انسان کا وجود کوئی مقام نہیں حاصل نہیں کرسکتا۔ پس غمگین دل کی قدر و قیمت کو پہچان)

شوپن ہار انسان کو خواہش کا آلۂ کار سمجھتا ہے۔ وہ خواہش جس کی کبھی تسکین نہیں ہوسکتی۔ جب انسان خواہش کے اشاروں پر ناچتا رہے گا اسے کبھی ابدی مسرت حاصل نہیں ہوسکتی۔ غالبؔ اس نظریے کے حامل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ انسانی خواہشات بے حساب ہیں جس قدر پوری ہوتی ہیں اس سے بڑھ کر اور جنم لیتی ہیں۔ چناں چہ خواہشات کبھی پوری نہیں ہوتیں اور اس وجہ سے انسان حسرت جیسی نعمت سے محروم رہتا ہے:

ہزاروں خواہشیں ایسی کہ ہر خواہش پہ دم نکلے
بہت نکلے مرے آرمان، لیکن پھر بھی کم نکلے (۷۳)

سپائی نوزا کہتا ہے کہ ہم خواہش کرنے پر مجبور ہیں اور ہم چیزوں کی خواہش اس لیے نہیں کرتے کہ ان کے حصول سے ہمیں لذت حاصل ہوتی ہیں لیکن حقیقت یہ ہے کہ ہمیں لذت صرف اس لیے حاصل ہوتی ہے کہ ہماری خواہش پوری ہوتی ہے۔ (۷۴) جب کہ غالبؔ کے نزدیک ایک خواہش پوری ہونے کے بعد دوسری جنم لیتی ہے چناں چہ ہمارا مستقبل سراسر تمنا اور ماضی حسرت وغم کا نام ہے۔ علاوہ ازیں غالبؔ خواہش زندگی کے لیے ایک لازمی عنصر بھی سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ خواہش ہی سے زندگی میں جان ہے اگر یہ ختم ہوجائے گی تو زندگی ختم ہوجائے گی:

قطع خواہش ہا زما صورت نداشت
ہمت از غالبؔ ہما نا خواہستم (۷۵)

(خواہش کو چھوڑنا ہمارے بس کی بات نہیں، ہم نے غالبؔ سے اس ہمت کا تقاضا کیا۔)

فلسفیانہ نقطۂ نظر سے قنوطیت کی رو سے دنیا اور دنیا کی زندگی بدترین شے ہے۔ کیوں کہ دنیا کی زندگی میں غم و الم کا اس قدر وفور ہے کہ انسان بقا کی بجائے فنا کو ترجیح دینے لگتا ہے۔ غالبؔ بھی اپنی زندگی کو دنیاوی آلام کی وجہ سے دنیا میں جہنم کے جلنے سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ میں غم کی آگ میں اس طرح مسلسل جلتا رہتا ہوں کہ جہنم کو جلنے کا موقع ہی نہیں ملتا:

نیست وقتے کہ بما کاہشے از غم نرسد
نوبت سوختن ما بہ جہنم نرسد (۷۶)

(کوئی وقت ایسا نہیں ہوتا جب ہمیں غم کے ہاتھوں کوئی تکلیف نہ پہنچے۔ ہمارے جلنے کی باری دوزخ تک نہیں پہنچتی۔)

شوپن ہار کے فلسفۂ قنوطیت کی رو سے لذت ومسرت ایک سلبی چیز ہے۔ مسرت ہمیشہ کسی خواہش کی وجہ سے پیدا ہوتی ہے، خواہش یعنی احتیاج ہر لذت سے پہلے پائی جاتی ہے۔ اس حوالے سے غالبؔ کا نظریہ ہے کہ ضروریات زندگی کا حاصل ہونا ایک طرف آسائش تو ہے لیکن حوائج زندگی اگر حد سے بڑھ جائیں تو بجائے مسرت کے زحمت بن جاتی ہیں۔ پس بدنصیب انسان دنیاوی حوائج سے نجات حاصل کرنے کے لیے دنیاوی وسائل کی

زحمت اٹھاتا ہے اور اس کی ہر خواہش احتیاج کی صورت میں سامنے آتی ہے:

زشت آں کہ تاز زحمتِ پشت و شکم دہد
ہم رنج کارِ سازی پشت و شکم کشد (۷۷)

(کتنا بدنصیب ہے وہ انسان جو دنیاوی حوائج سے نجات حاصل کرنے کے لیے دنیاوی وسائل کی خواہش کی زحمت اٹھاتا ہے۔)

آئندہ و گذشتہ تمنا و حسرت است
یک ''کاشکے'' بود کہ بہ صد جا نوشتہ ایم (۷۸)

(ہماری زندگی مستقل سر تا پا تمنا ہے اور ماضی سراپا یاس و حسرت، یوں تصور کر لیجیے کہ ایک ہی لفظ'' کاش کہ'' ہے جو ہم نے سو جگہ لکھا ہے۔)

اہل مغرب کے فلسفے میں یہ ایک بڑا نظریہ رہا ہے کہ ہر چیز ایک خاص حد تک پہنچتے ہی اپنے بعد میں تبدیل ہوجاتی ہے۔(۷۹) اس نظریے کی توضیح غالب نے کچھ یوں اپنی شاعری میں کی ہے کہ غم کی شدت کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خودی کی کیفیت انسان کے شعور سے غم کے احساس کو ختم کر دیتی ہے۔ مشکلات و مصائب جب انتہا پر پہنچتے ہیں تو اپنی ضد یعنی آسانی میں تبدیل ہوجاتے ہیں:

رنج سے خو گر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج
مشکلیں مجھ پر پڑیں اتنی کہ آساں ہوگئیں (۸۰)

مغربی فلسفے کا ایک حکیمانہ نکتہ یہ ہے کہ سعی لا حاصل میں بھی لذت موجود ہوتی ہے۔(۸۱) غالبؔ اس فلسفیانہ نکتے کے راز سے آگاہ ہیں۔ وہ زندگی کو مسلسل کوشش سمجھتے ہیں ان کے نزدیک فطرت کا مقصد یہی ہے کہ انسان امید کے بل بوتے پر جدوجہد کرتا رہے۔ اگر حصول مقصد کی کاوش رائیگاں بھی چلی جائے تو بھی ایک فائدہ ضرور ہوسکتا ہے کہ انسان میں کاوش کی عادت برقرار رہتی ہے:

بس ہجوم نا امیدی، خاک میں مل جائے گی
یہ جو اک لذت ہماری سعیِ بے حاصل میں ہے (۸۲)

شوپن ہار کی قنوطیت (Pessimism) اپنی انتہائی شکل میں Pandiabolism کہلاتی ہے۔ جس کی

روسے کائنات کی انتہائی حقیقت شر ہے[۸۳] اور شر پیش خیمہ ہے تباہی و بربادی کا۔ چناں چہ غالب بھی اس دنیا کی ہر چیز کو تباہی وہ بربادی کی زد میں دیکھ کر فنائیت کو اس کا مقدر بتاتے ہیں:

ہیں زوال آمادہ اجزا آفرینش تمام
مہ گردوں ہے چراغِ رہ گزار باد یاں[۸۴]

یک نظر بیش نہیں فرصتِ ہستی غافل
گرمی بزم ہے اک رقصِ شرر ہوتے تک[۸۵]

در عالمِ خرابی از خیل معما نم
سلیم برخت شوئی، برقم بخوشہ چینی است[۸۶]

(جہاں تک بربادی اور تباہی دنیا کا تعلق ہے، میں اس دنیا کے بڑے بڑے امرا میں سے ہوں۔ میرا سیلاب، ساز و سامان کو بہا لے جانے میں مصروف رہتا ہے اور میری برق، خرمن کو برباد کرنے میں۔)

ہربرٹ اسپنسر (Herbert Spencer) (۱۸۲۰ء- ۱۹۳۰ء) کا نظریہ ہے کہ ہماری کل کائنات سادہ تر سے پیچیدہ تر کی طرف سرگرم عمل رہتی ہے۔[۸۷] کائنات کی ماہیت کے بارے میں غالبؔ کا نظریہ تقریباً ہربرٹ سپنسر والا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ ہر ایک وجود عدم میں پناہ آمادہ ہے۔ بہار کی رو میں بہہ کر ہم ابھرتے اور پھلتے پھولتے ضرور ہیں مگر اس کے بعد فنا ہوجاتے ہیں اور خاتمۂ وجود ایک پیچیدہ معما ہے۔ کیوں کہ ہمارا ارتقائی سفر سادہ سے پیچیدگی کی طرف جاری رہتا ہے:

سبزۂ ما در عدم تشنۂ برق بلاست
در رہ سیل بہار شرح دمیدن دہیم[۸۸]

(ہماری ہستی عدم میں فنا آمادہ ہے۔ ہماری ہستی جو عدم کی خاک سے سبزے کی طرح ابھرتی ہے اور بہار آنے پر اپنا جوبن دکھاتی ہے لیکن خزاں آنے پر برق کے گرنے سے فنا ہوتی ہے۔)

جارج بشپ برکلے مادے کی ماہیت کے بارے میں کہتا ہے کہ مادہ محض ایسی من گھڑت یا فرضی شے

ہے جو اپنا حقیقی وجود نہیں رکھتی۔ اس مادی کائنات کا کوئی آزادانہ وجود نہیں (۸۹) ہے۔ غالبؔ کا عقیدہ مادہ اور اس مادی کائنات کے بارے میں برکلے سے مشابہت رکھتا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ جب میں نے اشیائے موجودات کی حقیقت و ماہیت کے بارے میں کچھ لکھنے کے لیے قلم اٹھایا تو صرف لفظ ''عنقا'' لکھ بیٹھا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ اس مادی کائنات کا نام تو ہے مگر وجود ہرگز نہیں:

تا فصلے از حقیقت اشیا نوشتہ ایم
آفاق را مرادف نوشتہ ایم (۹۰)

(جب ہم نے اشیائے عالم کے موجودات کے بارے میں کچھ لکھا تو کائنات کو عنقا کا ہم معنی قرار دیا)

زندگی عدم سے کس طرح وجود پذیر ہوسکتی ہے اس بابت مغربی فلاسفہ اپنے نظریات کی بنیاد علت ومعلول (Cause & Effects) کے اصولوں پر استوار کرتے ہیں۔اس اہم فلسفیانہ نکتے کے بارے میں مرزا غالبؔ کا نظریہ یہ ہے کہ عدم میں بھی روح عدم موجود تھی اور وجود پذیری کی خواہش اسے عدم سے باہر لے آئی۔ جس چیز کو اکثر ارادہ کہا جاتا ہے اسے دراصل خواہش کہنا چاہیے ۔ یہی چیز انسانی زندگی کا اصل سبب ہے۔ پس زندگی تو وجود پذیری کی خواہش کا دوسرا نام ہی تو ہے:

نیست باغنودن ہا برگ پر کشودن ہا
از عدم بروں آمد، سعی آدم از من پرس (۹۱)

(یہ انسان ہی کی کوشش کا نتیجہ ہے کہ وہ عدم سے عالم وجود میں آیا ورنہ عدم میں وہ ایسا ہی تھا جیسے کوئی اونگھ رہا ہے اور یہ حقیقت مجھ سے پوچھ لیں)

زندگی کی ماہیت کے بارے میں اہل مغرب کے فلاسفہ میں سے بیورلے لکھتا ہے کہ زندگی کی ماہیت جاننے کے لیے میں نے تمام فلسفے چھان مارے ، تمام مذاہب کی کتابیں پڑھ ڈالیں لیکن بے سود۔ نا امید ہو کے میں نے یہ مسئلۂ لانیحل سمجھ کر چھوڑ دیا۔ مگر جب بہار آئی اور ہر طرف پھول کھلنے لگے تو پھولوں کی خوشبو اور رنگینی سے معمور فطرت نے مجھ پر زندگی کا راز افشاں کر دیا۔ (۹۲) غالبؔ جیسے نابغائے روزگار شاعر بھی فطرت ہی سے زندگی کی ماہیت دریافت کرنے والوں میں سے ہیں۔ وہ فصل گل کی خوشبو سے زندگی کے حسن کا راز پانے کے دعویدار ہیں:

ہمچو رازے کہ بہ مستی ز دل آید بروں

در بہاراں ہمہ بویت ز صبا می آید (۹۳)

(اس راز کی طرح جو مستی میں دل سے باہر آجاتا ہے۔ فصل بہار میں تیری بو صبا کے ذریعے پھیل جاتی ہے)

وجودیات کائنات کی حقیقت اور ساخت پر بحث کرتی ہے۔ کائنات مادہ ہے، ذہن یا کوئی اور شے؟ جہاں تک غالبؔ کے نظریۂ کائنات کا تعلق ہے تو اس حوالے سے وہ مشہور مغربی فلسفی جارج برکلے کی طرح موضوعیت کے قائل ہیں۔ وہ کائنات کو صرف ذہن کی پیداوار سمجھتے ہیں۔ ان کے خیال میں یہ کائنات عالم خیال سے بڑھ کر کچھ بھی نہیں:

ہستی کے مت فریب میں آجائیو، اسدؔ

عالم تمام، حلقۂ دامِ خیال ہے (۹۴)

خطے بر ہستی عالم کشیدیم از مژہ بستن

ز خود رفتیم و ہم با خویشتن بر دیم دنیا را (۹۵)

(ہم نے آنکھ بند کی اور اس سے وجود عالم پر لکیر کھینچ دی یعنی عالم کا وجود ختم ہوگیا۔ ہم اپنے آپ سے گئے اور اپنے ساتھ دنیا کو بھی لے گئے۔)

غالبؔ کے نزدیک اس کائنات میں اوہام میں مبتلا سوائے انسان کے اور کوئی نہیں۔ انسان نے اپنے وہم کے باعث ہستی یعنی وجود کا اطلاق اپنی ذات پر اور اپنی ذات سے باہر اشیا پر کرکے، اس تصور کو کائنات کی اصلیت سمجھا۔ مگر حقیقت میں کائنات وہم انسانی میں وجود پانے والی شے ہی تو ہے:

جز نام نہیں صورت عالم مجھے منظور

جز وہم نہیں، ہستی اشیا مرے آگے (۹۶)

اس مادی کائنات کے آغاز کے بارے میں اکثر مغربی فلاسفہ کا خیال ہے کہ یہ Itegrated Unity کی ایک شکل ہے جو مسلسل پھیلتی چلی گئی اور آخر کار ایک خاص ہیئت اختیار کرگئی۔ اس حوالے سے غالبؔ کا نظریہ بالکل مختلف ہے وہ مادی کائنات کو اعتباری نوعیت کے سوا اور کچھ نہیں مانتے۔ وہ کہتے ہیں کہ انسانی مشاہدے میں

ایک طرح سے اعتباریت کا عنصر موجود ہوتا ہے۔ چناں چہ مشاہدے کو وجود کائنات کی دلیل تسلیم کرلینا بالکل غیرمنطقی ہے۔ ان کے نزدیک اس مادی کائنات کی تخلیق میں اگر کوئی توجہ طلب عنصر موجود ہے تو وہ اعتبار امتیاز Relative Difference ہے۔

آں آب کہ ز خاک ہمیں سبزہ دماندہ
در طنیت آہن ہمہ زنگار بر آمد(۹۷)

ہربرٹ اسپنسر نے کہا ہے کہ مادہ متحدالحسن اشیا سے مختلف اشیا کی تکوین کے لیے آزاد حالات سے لازم کیفیت کی طرف چلتا ہے۔(۹۸) لطیف شے کثیف وجود کی محتاج ہوتی ہے۔ غالبؔ اس نظریے کی توضیح کچھ اس طرح کرتے ہیں کہ اگر لطافت جلوہ پیدا کرنے کا خواہاں ہے تو یہ کثافت کے بغیر ممکن نہیں۔ کیوں کہ چمن کی زنگاری ہی باد بہاری کے وجود کی دلیل ہے:

لطافت، بے کثافت، جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن، زنگار ہے آئینۂ بادِ بہاری کا(۹۹)

گوئٹے کا قول ہے کہ موت نئی تعمیر کا بلاواسطہ نتیجہ ہے۔(۱۰۰) چناں چہ غالبؔ سمجھتے ہیں کہ انسان کی تخلیق میں خزاں کا جو عنصر موجود ہے وہ دراصل ایک نئی حیات کے بعد از موت کی ایک شکل ہے۔ اس بنا پر وہ اپنی منزل کے تیقن کا ادراک حدود سے بہت دور تصور کرتے ہیں:

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم، یارب!
ہم نے دشت امکاں کو ایک نقشِ پا پایا(۱۰۱)

اہل مغرب کے فلاسفہ میں سے نطشے وہ واحد فلسفی ہے جو مسیحی اخلاقیات پر حملہ کرکے یہ دعویٰ کرتا ہے کہ اس نے انسانوں میں زبونئ قسمت کی خرابی کو فروغ دیا ہے۔ غالبؔ کے ہاں اس فلسفیانہ نکتے پر شاعرانہ اظہار خیال کے بارے میں ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

> ''میرے خیال میں ہمارے لٹریچر میں صرف یہی ایک شعر ہے جس میں مشرق کے زمانۂ انحطاط کا ایک شاعر غالبؔ الفعال کے خلاف آواز بلند کرتے ہوئے مغرب کے ایک انقلابی فلاسفر کا ہم نوا ہوگیا۔''(۱۰۲)

غالبؔ کے نزدیک عبرت حاصل کرنا اگر چہ ایک مذہبی اخلاقیات کی فضیلت میں شمار ہوتا ہے اور ایک لحاظ

سے غیر محسوس اور غیر مادی صفت ہے مگر اسے بھی حاصل کرنے سے گریز کرنا چاہیے۔

ہنگامۂ زبونی ہمت ہے انفعال
حاصل نہ کیجیے دہر سے، عبرت ہی کیوں نہ ہو [۱۰۳]

اہل مغرب کے عینیت پسند دنیا کو غیر حقیقی اور سراب قرار دے کر نہ صرف اس کی اہمیت کو ختم کرتے ہیں بلکہ دنیا میں عدم دلچسپی اور زندگی کے بے اعتباری جیسے نظریات کو بھی فروغ دیتے ہیں۔ چناں چہ زندگی کو فنا کی زد میں مان کر غالبؔ کے ہاں فنا کا احساس بہت شدید صورت میں موجود رہا ہے۔ ان کے ہاں احساس فنا دو صورتوں میں نظر آتا ہے۔ اولاً ایذا طلبی جسے فلسفہ نفسیات کی اصطلاح میں Masochism کہتے ہیں اور ثانیاً خواہش مرگ جسے ہم فنا ہونے کی خواہش کا نام دے سکتے ہیں:

عشرتِ پارۂ دل، زخم تمنّا کھانا
لذت ریشِ جگر، غرقِ نمک داں ہونا [۱۰۴]

عمر بھر دیکھا کیا مرنے کی راہ
مر گئے پر، دیکھیے، دکھلائیں کیا؟ [۱۰۵]

غالبؔ المیہ تجربے کی جمالیاتی تشکیل کے قائل نظر آتے ہیں ۔وہ المیہ احساسات کو جمالیاتی تجربے میں بدل کر اس سے راحت و آسائش کا احساس پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں:

جوئے خوں آنکھوں سے بہنے دو کہ ہے شامِ فراق
میں یہ سمجھوں گا کہ شمعیں دو فروزاں ہوگئیں [۱۰۶]

غالبؔ مغربی فلاسفہ کی مانند زندگی کو مادے کی ارتقائی شکل مانتے ہیں۔ ان کے مطابق مادہ زندگی کی کسی نہ کسی صورت میں رونما ہونے کے بعد فنا کی طرف بڑھتا ہے۔ یہ دراصل فلسفۂ موت و حیات ہی ہے۔ اگر کائناتی حوالے سے اس فلسفیانہ نکتے پر غور کیا جائے تو موت و حیات کوئی اور شے نہیں بلکہ یہ صرف مادے کی ہیئت تبدیل ہونے کا عمل ہے جو ہر دم جاری رہتا ہے۔ غالبؔ کی نظر میں موت و حیاتِ انسان کا نقصان نہیں بلکہ اس کا ارتقا ہے۔ اس لیے وہ اپنے آپ کو فنا کے حوالے کرنے کے خواہاں ہیں:

فنا کو سونپ، گر مشتاق ہے اپنی حقیقت کا
فروغِ طالعِ خاشاک، ہے موقوف گلخن پر(۱۰۷)

کانٹ کے نزدیک یہ عالم ہمارے ذہن کا پیدا کردہ ہے۔ اس کا کوئی حسی معروض نہیں ۔ یہ عالم ایک ایسا عالم ہے جو انسان فکر کے آئینہ خانہ میں خالص فہم کے حوالے سے ظہور میں آتی ہے۔(۱۰۸) غالبؔ بھی کانٹ کی طرح اس عالم موجود کو خیالی تصور کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ انسان کا ذہن ہی اس عالم کے نشانات گنتا رہتا ہے جبکہ یہ حسی معروضی کے علاوہ کوئی حتمی حیثیت نہیں رکھتا:

سبحہ گرداں اثر ہائے وجود است خیال
ہر چہ گل کرد تو گوئی بشمار آمد و رفت(۱۰۹)

(انسان کا وہم خیال ہی وجود کائنات کے نشانوں کو تسبیح کے دانوں کی طرح شمار کرتا چلا جا رہا ہے۔ جو شے سامنے آئی اسے شمار کر لیا اور وہ غائب ہوگئی)

ز وہم نقشِ خیالی کشیدہ ای ورنہ
وجودِ خلق چو عنقا بدہر نایاب است(۱۱۰)

(تو نے اپنے وہم میں ایک نقشِ خیالی بنالیا ہے ورنہ اس دنیا کا وجود عنقا کی طرح نایاب ہے۔)

ہاربرٹ اسپنسر(۱۸۲۰ء-۱۹۰۳ء) اس بات پر یقین رکھتا ہے کہ خدا خود کو مظاہر کے روپ میں ظاہر کرتا ہے(۱۱۱)۔غالبؔ من وعن اس نظریے کے پرچارک ہیں۔ ان کی نظر میں کائنات کے مظاہر ایک ایسے آئینے کی مانند ہیں جس میں ہر لحہ رازِ حقیقت منعکس ہوتا رہتا ہے۔ اگر انسان مظاہر کے آئینے پر نظر ڈالیں تو اسرارِ حقیقت اس پر منکشف ہو سکتے ہیں:

عالم آئینۂ راز است چہ پیدا، چہ نہاں
تاب اندیشہ نداری بہ نگاہے دریاب(۱۱۲)

(اس کائنات کے دو پہلو ہیں، ایک ظاہر اور ایک باطن ۔ بہر حال یہ عالم ظاہر ہو یا باطن ایک ایسے آئینے کی طرح ہے جس میں رازِ حقیقت منعکس ہوتا ہے۔ اگر تجھ میں اس کائنات میں غور

کرنے کی کوئی طاقت نہیں تو کم از کم اس پر ایک نظر ہی ڈال لے کیوں کہ یہ عالم اسرارِ حقیقت کا مظہر ہے)

فلسفۂ لا ادریت (Agnosticism) کے نظریے کے بانی ہکسلے (Aldous Leonard Huxley) (۱۸۹۴ء- ۱۹۶۳ء) کا دعویٰ ہے کہ حقیقت مطلق (Ultimate Reality) ناقابل دریافت ہے۔ غالبؔ بھی ذات مطلق کے حوالے سے اس نظریے کے حامی ہیں۔ ان کے بہ قول ذات مطلق نے اپنی ذات کو کائنات کے پردے میں پوشیدہ کر رکھا ہے۔ جس کی دریافت انسانی پہنچ اور ادراک سے باہر ہے:

کہہ سکے کون کہ یہ جلوہ گری کس کی ہے؟
پردہ چھوڑا ہے وہ اس نے کہ اٹھائے نہ بنے (۱۱۳)

غالبؔ کانٹ کے نظریہ لا ادریت کے قائل ہوتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہم حقیقت مطلق کا کما حقہٗ ادراک نہیں کر سکتے۔ اس کی موجودگی اس کی تجلی کی مدد سے ثابت کرنے کا دعویٰ ہرگز نہیں کر سکتے کیوں کہ اس کی کوئی متعین صورت ہمیں کہیں پر بھی نظر نہیں آتی:

باوجود تو دم طاوس از جلوہ گری نتواں زد
در گلستان تو طاوس بہ عنقا ماند (۱۱۴)

(تیرے موجود ہوتے ہوئے بھی تیرے جلوے سے ہم کنار ہونے کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔
تیرے گلستان میں طاوس بھی عنقا ملتا جلتا ہے۔)

مغربی فلسفے کی ایک اہم اصطلاح لا غائیت (Dysteleology) ہے۔ جس سے مراد ناکامیاں اور محرومیاں ہیں۔ غیر موافق ماحول، امراض، موت، کشاکشِ حیات اور مایوس کن حالات ہیں۔ (۱۱۵) اگر مرزا غالبؔ کی اردو فارسی شاعری کا بہ نظر غائر مطالعہ کیا جائے تو ہمیں وہ لا غائیت کے قائل نظر آتے ہیں۔ ان کے کلام میں اس فلسفیانہ نظریے کے بیشتر عناصر منظوم صورت میں موجود ہیں:

غیر لیں محفل میں بوسے جام کے
ہم رہیں یوں تشنہ لب پیام کے (۱۱۶)

مضمحل ہو گئے قویٰ، غالبؔ
وہ عناصر میں اعتدال کہاں؟[۱۱۷]

یا خودش افتاد کار، باک ز غالبؔ مدار
ذوقِ فغانش ز دل، ورزش تاثیر برد[۱۱۸]

(غالبؔ اب اپنی الجھنوں میں پڑا ہے۔ اب اس سے ڈرنے کی ضرورت نہیں۔ اب اس کی پیہم فریادوں سے اثر انگیزی چھین گئی ہے۔)

تقدیر کے حوالے سے مغرب سے تعلق رکھنے والے فلسفی سینٹ آگسٹائن کا نظریہ Pre-destination والا ہے۔ اس نظریے کی رو سے قدرت کے مظاہر، ذہن، افعال اور انسانی کردار- ازل سے متعین ہو چکے ہیں۔[۱۱۹] غالبؔ بھی اس نظریے کے حامی ہیں۔ وہ بھی انسانی کردار اور افعال کو پہلے سے متعین سمجھتے ہیں۔ وہ انسان کو Pre-destination کے ہاتھوں مجبورِ محض اور اختیارِ معدوم کا حامل مانتے ہیں:

یہ نہ تھی ہماری قسمت کہ وصالِ یار ہوتا
اگر اور جیتے رہتے یہی انتظار ہوتا[۱۲۰]

خانۂ زنبور شد کلبہ ام از دستِ چرخ
بسکہ ز آب وگلم، رغبتِ تعمیر برد[۱۲۱]

(آسمان نے میری آب وگل سے تعمیر کی صلاحیت چھین لی اور میرا گھر خانۂ زنبور بن کر رہ گیا۔)

Leibnitz کے نزدیک اس کائنات کی ساخت Monads سے بنی ہے یعنی باریک ترین Particals سے اور ان Monads کے اندر ہی قدرت نے حسن کے خزانے پوشیدہ کر رکھے ہیں۔ غالبؔ ان پوشیدہ خزانوں میں صرف حسن کا ذکر کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اس مادی کائنات کے اندر پتہ نہیں کتنے ہی اور حسن کے خزانے پوشیدہ ہیں جو منظرِ عام پر آئیں گے، گل لالہ اور گلاب کے پھول تو ان حسن کے خزانوں کی صرف دو مثالیں ہیں:

سب کہاں، کچھ لالہ و گل میں نمایاں ہو گئیں
خاک میں کیا صورتیں ہوں گی کہ پنہاں ہو گئیں[۱۲۲]

مغربی جمالیاتی فلاسفہ کا نظریہ فطرت یہ ہے کہ وہ سب سے پہلے سبب (Cause) پیدا کرتا ہے اور اس میں سے علت (Effict) پیدا ہوجاتی ہے۔ مگر ان دونوں کی تخلیق سے پہلے فطرت علتوں کی پیدائش کا سامان فراہم کرتی ہے۔ انسان کو حسن کی طلب عطا کرنا اور اس کی علت کے لیے زمین کو حسن کے خزانوں سے بھر دینا ایک نرالا قانونِ فطرت ہے۔ غالبؔ اس نظریۂ فطرت کو تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں زمین کے شکم میں حسن کے جتنے بھی خزانے پوشیدہ ہیں جن کی دریافت کی علت ہی انسان ہے، وہ انھیں منظر عام پر لا رہا ہے:

ہوں گرمیِ نشاطِ تصور سے نغمہ سنج
میں عندلیب گلشن نا آفریدہ ہوں (۱۲۳)

مرزا غالبؔ بیشتر مغربی فلاسفہ کی طرح حسن کو کسی خاص وجود تک محدود نہیں سمجھتے بلکہ وہ حسن کو ایک آفاقی عنصر مانتے ہیں۔ ان کی نظر میں حسن موضوعی بھی ہے اور معروضی بھی۔ حسن دیکھنے والے کی آنکھ میں بھی ہے اور اپنی ذات میں بھی:

صد جلوہ رو بہ رو ہے جو مژگاں اٹھائیے
طاقت کہاں، کہ دید کا احساں اٹھائیے (۱۲۴)

مشہور جمالیاتی فلسفی ولیم ہوگارتھ (۱۶۹۷ء-۱۷۶۴ء) کا نظریۂ حسن یہ ہے کہ ٹیڑھا ترچھا پن حسن آفرینی کا اصل سبب بنتا ہے۔ غالبؔ کا نظریہ حسن بھی تقریباً یہی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اگر چہ میری صورت سے آئینے نے ناک بھوں چڑھائی ہے جس کی وجہ سے میرے دوستوں کے دل میں ہمارا نقش ٹیڑھا بیٹھ گیا مگر یہ ٹیڑھا پن حسن کا جلوہ ہی تو ہے:

نقش ما در خاطر یاراں دژم صورت گرفت
بسکہ رو درہم کشید آئینہ از تمثال ما (۱۲۵)

(چوں کہ ہماری صورت سے آئینے نے ناک بھوں چڑھائی، ہمارے دوستوں کے دل میں ہمارا نقش ٹیڑھا بیٹھ گیا۔)

ہیوم (Divid Hume) (۱۷۱۱ء- ۱۷۷۶ء) کا خیال ہے کہ حسن سے جو آسودگی حاصل ہوتی ہے وہ احساساتی نوعیت کی ہوتی ہے۔ غالبؔ بھی احساساتی حسن کی اہمیت کو تسلیم کر لینے والوں میں سے ہیں۔ وہ ایسے حسن کی تاثیر کے قائل ہیں جس کی رعنائی حسیاتی نوعیت کی حامل ہو:

من و ذوق تماشائے کسے، کز تاب رخسارش
جگر بر تا بہ چسپد، آفتاب عالم آرا را[۱۲۶]

(میں ایسے حسن کے نظارے میں محو ہوں کہ جس کے رخسار کی تابانی اور گرمی آفتاب جہاں تاب
کو یوں محسوس ہوتا ہے کہ اس کا جگر کسی تپتے ہوئے توے کے ساتھ چسپاں ہوگیا ہے۔)

ونکل مان (J.J.Winckelmann) (۱۷۱۷ء- ۱۷۶۸ء) کے نزدیک حسن اعلیٰ و برتر کا مسکن ذات الٰہی ہے اور حسن اعلیٰ میں جلال کی خوبی بہ درجہ اتم موجود ہے۔[۱۲۷] غالبؔ بھی حسن کے اس جلالی نظریے کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ محبوب حقیقی کے حسن کو برملا دیکھنا تو دور کی بات ہے اس کے بلا حجاب دیکھنے کے تصور سے بھی انسان غش کھا جاتا ہے:

ندانم تا چہ برقِ فتنہ خواہد ریخت بر ہوشم
تصور کردہ ام بکستن بند نقابش را[۱۲۸]

(محبوب کے حسن کو برملا دیکھنا تو درکنار اس کے بے نقاب چہرے کے تصور سے بھی عاشق کے
ہوش جاتے رہتے ہیں۔)

غالبؔ کے نزدیک مظاہرِ فطرت، حسنِ ازل ہی کے مظاہر ہیں۔ وہ ان میں مختلف صورتوں میں جلوہ گر ہے۔ اس نے اپنے مکھڑے سے نقاب ہٹا دیا ہے اور اس کے حسن کی جلوہ گری ہر طرف عام ہے لیکن اس کے باوجود وہ نظر نہیں آتا گویا اس کا نقاب اتارنا بھی ایک طرح کا نقاب ہی ہے:

تا غالبؔ مسکین چہ تمتع برد از تو
برداشتۂ آنچہ خود از چہرہ، نقاب است[۱۲۹]

(مسکین غالبؔ تیرے حسن کے جلوے سے کیا لطف اندوز ہوسکتا ہے۔ تو نے اپنے چہرے سے
جو نقاب ہٹایا ہے، وہ ایک اور نقاب بن گیا ہے۔)

کروچے کے مطابق جمالیاتی فعل داخلی نوعیت کا حامل ہوتا ہے اور اظہار ذات سے تعلق رکھتا ہے۔[۱۳۰] گویا حسن کی ایک بڑی خوبی اظہار ذات ہے۔ غالبؔ حسن کی ماہیئت کے حوالے سے اس نظریے کے حامی نظر آتے ہیں۔ ان کی نظر میں حسن اپنا جلوہ دکھانے کے لیے ہر دم بے تاب رہتا ہے۔ ذات حقیقی جو کلیہ کامل حسن ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اپنا جلوہ دکھائے:

مشتاقِ عرضِ جلوۂ خویش است حسنِ دوست

از قرب، مژدہ دہ نگہ نا رسائے را [۱۳۱]

(حسنِ دوست اپنے جلوے کی نمائش کا مشتاق ہے۔ اس لیے تو اپنی نگاہوں کو جنھیں تو نارسا کہتا ہے اس کے قرب کی خوشخبری سنادے۔)

Winkle Mann حسن انفرادیت کو حسن کل کا جلوہ سمجھتا ہے۔ وہ کائنات کے ذرّے ذرّے میں حسن ازل کی جلوہ گری کا دعویدار ہے۔ مرزا غالبؔ بھی کائنات کے اندر موجود حسن کی تجلیات کو خالقِ کائنات کے حسن کا پرتو مانتے ہیں اور یہی وہ مقام ہے جہاں پر غالبؔ کا تصورحسن آفاقی سطح کو چھو لیتا ہے:

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں

ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں [۱۳۲]

ایلیسن کے مطابق حسن کلیتاً 'اصول تلازم' کے اثر ونفوذ کا مرہون منت ہوتا ہے۔ [۱۳۳] چناں چہ حسن فطرت سے مکمل طور پر محظوظ ہونے کے لیے 'مہلت تماشا' حسن کا ایک اہم تلازمہ ہے۔ لیکن یہ تلازمہ حسن کو میسر نہیں۔ غالبؔ بھی یہ گلہ کرتے ہیں کہ ان کا جی چاہتا ہے کہ دنیا کے حسین نظارے سامنے رہیں اور ان سے جی بھر کے محظوظ ہوسکوں۔ مگر دوسری طرف ان کی فرصت کہاں:

تا دل بہ دنیا دادہ ام در کشمکش افتادہ ام

اندوہ فرصت یک طرف، ذوقِ تماشا یک طرف [۱۳۴]

(جب سے میں نے دنیا سے دل لگایا ہے عجب کشمکش میں پڑ گیا ہوں۔ ایک طرف ذوقِ تماشا کا جذبہ ہے اور دوسری طرف مہلت تماشا)

سولگر (U.W.F Solger) (۱۷۸۰ء-۱۸۱۹ء) کا نظریہ حسن یہ ہے کہ حسن حقیقت مطلق کے جلوۂ ذات سے منسوب ہے اور عین حسن کی معرفت اس وقت حاصل ہوسکتی ہے جب ہم اسے ذات مطلق کی کلیت میں دیکھتے ہیں۔ [۱۳۵] غالبؔ بھی حسن کے حوالے سے یہی نقطۂ نظر رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ باغ کائنات میں موجود ہر ایک پھول حقیقتِ مطلق کا جلوۂ حسن ہوتے ہوئے دوسرے پھول کی جستجو میں ہے۔ کیوں کہ ہر پھول بہ ذاتِ خود ذاتِ مطلق کے حسن کل کا مظہر ہے۔

تا گل بہ رنگ و بوئے کہ ماند کہ در چمن
گل در پس گل آمدہ در جستجوئے گل(۱۳۶)

(باغ میں پھول کس کا رنگ و بو لے کر آیا ہے کہ ایک پھول دوسرے پھول کی جستجو میں ہے۔)

گوئٹے کا حسن کے بارے میں نظریہ ہے کہ حسن ایک ازلی مظہر ہے جو مختلف عناصر کے ملنے سے ہرگز نہیں بن سکتا بلکہ سیکڑوں مختلف مظاہر میں دکھائی دیتا ہے۔(۱۳۷) غالبؔ اپنی شاعری میں اس نظریے کے پرچارک نظر آتے ہیں۔ ان کے بہ قول ذات باری تعالیٰ نے دونوں جہانوں کے حسن کے جلوے سامنے لا رکھے ہیں۔ اب اگر وہ ان سے لطف اندوز ہونے کی مہلت دے گا تو میں ان سب سے دل برداشتہ ہوسکتا ہوں مگر انسان کے پاس مہلت زیست کہاں:

اے متاع دو جہان رنگ بعرض آوردہ
ہائے صلائے کہ ازیں جملہ دلے بردارم(۱۳۸)

(تو نے دونوں جہانوں کے جلوہ ہائے رنگا رنگ سامنے لا رکھے ہیں۔ ذرا ان سے لطف اندوز ہونے کی دعوت تو دے اور دیکھ کہ میں ان سب سے کیسے دل برداشتہ ہوتا ہوں۔)

کروچے کے نظامِ فکر میں روح بنیادی حیثیت رکھتی ہے۔ اِس لیے وہ اپنے فلسفے کو ''فلسفۂ روح'' کے نام سے موسوم کرتا ہے۔ یہ روح اِس کائنات اور زندگی میں ہر لمحہ رواں دواں اور متشکل نظر آتی ہے۔(۱۳۹) غالبؔ کروچے کی اِس فلسفۂ روح کو حسن سے تعبیر کرتے ہیں۔ اُن کے نزدیک یہ روح (حسن) کسی بھی حالت میں آسائش سے غافل نہیں رہتی اور ہر لمحہ ایک نئی ارتقائی شکل میں متشکل ہوکر سامنے آتی ہے۔

ندارد حسن در ہر حال از مشاطگی غفلت
بود تہ بندی خط، سبزۂ خط درتالب ہا(۱۴۰)

(حسن کسی حالت میں بھی آرائش سے غافل نہیں ہوتا۔ چنانچہ سبزہ خط کے ظاہر ہونے سے بھی ارائش کا پہلو موجود ہے۔)

شلر (۱۷۵۹۔۱۸۰۵) کے نزدیک حسن اِس لیے بلاشبہ ہمارے لیے معروضی یا خارجی شے ہے کہ ہمیں اس کا ادراک غور وفکر کے طفیل ہوتا ہے اور غور وفکر احساس کے لیے ایک ضروری شرط ہے۔(۱۴۱) اِس حوالے سے غالبؔ کا نظریہ یہ ہے کہ بلاشبہ حسن ایک معروضی شے ہے اور اس کے احساس کے لیے غور وفکر ایک لازمی شرط ہے

تاہم حسن کو برملا دیکھنے میں ہوش اُڑ جاتے ہیں اور غور وفکر کا مادہ انسان کے اندر ناپید ہوجاتا ہے۔ پس وہ کس طرح حسن سے لطف اندوزی کا ادراک کر سکے گا۔

ندانم تا چہ برقِ فتنہ خواہد دریخت بر ہد شم
تصور کردہ ام بگستن بند نقاش را (۱۴۲)

(محبوب کے حسن کو برملا دیکھنا تو درکنار اس کے بے نقاب چہرے کے تصور سے بھی عاشق کے ہوش جاتے رہتے ہیں۔)

غالبؔ حسن کی ماہیت کو ایک جادوئی خزانہ مانتے ہیں ان کے نزدیک گنجینۂ حسن ایک ایسی جادوئی گورکھ دھندہ ہے جسے کھول کر دیکھنا انسان کے بس میں نہیں چناں چہ وہ ہر لمحہ اس کے بوجھنے کی ٹوہ میں رہتا ہے:

گنجینۂ حسن است طلسمی کہ کس از وے
چوں عقدہ نیارد گہر از تار کشیدن (۱۴۳)

(حسن کا خزانہ ایک طلسم ہے کہ اسے کھول کر دیکھا نہیں جا سکتا کہ وہ کیا ہے؟ جس طرح الجھے ہوئے دھاگے میں سے موتی تاروں سے الگ نہیں کیے جاسکتے۔)

ٹالسٹائی کے بہ قول حقیقی فنی اثر لینے والا شخص فن کار سے کافی حد تک متفق ہو جاتا ہے اور اسے یہ احساس ہونے لگتا ہے کہ جیسے فن پارہ اس کے دل کی آواز ہی تو ہے۔ نیز جس شے کا وہ اظہار کرتا ہے بالکل یہ تو وہی ہے جسے اظہار کا جامہ پہنانے کی اُسے مدّتوں انتظار تھا۔(۱۴۴) غالبؔ اِس فلسفیانہ نکتے کو کچھ یوں شاعری میں موزوں کرتے ہیں۔

دیکھنا تقریر کی لذّت، کہ جو اس نے کہا
میں نے یہ جانا کہ گویا یہ بھی میرے دل میں ہے (۱۴۵)

غالبؔ مغربی فلاسفہ کی طرح کائنات کی حرکت کے نظام کو مہمل اور بے معنی خیال کرتے ہیں۔ اُن کا خیال ہے کہ کائنات میں موجود نظامِ حرکت سے کوئی چیز حاصل ہونے والی نہیں اور جس حرکت کو میری ہستی اور زندگی کی بنیاد بنا دیا گیا ہے اس کا End تو Define ہے لیکن Achievable نہیں۔ میری ہستی کے لیے متعین حرکت کی نوعیت دوری کو قائم کرنے والی تو ہے مگر دوری کو کم کرنے والی ہرگز نہیں۔

ہر قدم، دوری منزل ہے نمایاں مجھ سے
میری رفتار سے بھاگے ہے بیاباں مجھ سے (۱۴۶)

فرائڈ(Sigmund Freud) (۱۸۵۶ء- ۱۹۹۳ء) کہتا ہے کہ مذہبی عقائد آرزو بھری فریب نظری (Wishful illusion) کے سوا کچھ نہیں۔(۱۴۷) غالبؔ اپنے جنت کے تصور کے حوالے سے فرائڈ کے اس نظریے کے حمایت کنندہ نظر آتے ہیں۔ اُن کے نزدیک جنت کا کوئی وجود نہیں بلکہ یہ تو دل کو خوش رکھنے کے لیے ایک طرح سے فریب نظری کا نام ہے۔ انسان سمجھتا ہے کہ دُنیا میں وہ جس قدر تکالیف اُٹھائیں گے اور جتنی آزمائشوں سے گزرے گا ان کا بدلہ جنت کی صورت میں ملنے والا ہے مگر یہ صرف آرزو بھری فریب نظر ہے، حقیقت اس کے برعکس ہے:

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت، لیکن
دل کے خوش رکھنے کو، غالبؔ یہ خیال اچھا ہے (۱۴۸)

جدید مغربی تصوریت پسندوں کے نزدیک کائنات کی ماہیت روحانی ہے۔ اِس اہم نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے جارج ایڈورڈ مور کہتا ہے کہ کائنات واقعی اس سے بہت مختلف ہے جیسے کہ وہ نظر آتی ہے۔(۱۴۹) غالبؔ نظریاتی طور پر اس عقیدے کے تسلیم کنندہ ہیں۔ ان کے نزدیک یہ کائنات جس شکل میں موجود ہے اس کی اصلیت اس وجودیاتی شکل سے بالکل مختلف ہے۔ یہ جس وجودیاتی صورت میں ہمیں نظر آتی ہے، اصلاً اس کی صورت یک سر دیگر ہے۔ نیز یہی نظریہ اُن کا اپنے وجود کے بارے میں بھی ہے:

ہاں! کھائیو مت فریب ہستی
ہر چند کہیں کہ ''ہے'' نہیں ہے (۱۵۰)

ہستی ہے، نہ کچھ عدم ہے غالبؔ
آخر تو کیا ہے، ''اَے نہیں ہے؟''(۱۵۱)

نوبل انعام یافتہ اسکالر ایڈنگٹن کہتا ہے کہ کائنات شے یا مادہ نہیں بلکہ اب تو کائنات مادہ سے زیادہ خیالی معلوم ہوتی ہے۔ یہی فلسفیانہ نظریہ غالبؔ کائنات کی حقیقت اور ماہیت کے بارے میں پیش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ کائنات مادی سے زیادہ اعتباری یا خیالی ہے۔ اس کا کوئی مادی وجود نہیں چنانچہ اسے مادی وجود کی حامل سمجھنا سوائے خودفریبی میں مبتلا ہونے کے اور کچھ بھی نہیں۔

ہستی کے مت فریب میں آجائیو، اسدؔ
عالم تمام، حلقۂ دامِ خیال ہے (۱۵۲)

مغرب کے بعض فلاسفہ کے حوالے سے یہ تاثر عام رہا ہے کہ ان کے متعلق حتمی طور پر یہ رائے قائم کرنا آسان نہیں کہ آیا وہ عاقل ہیں یا دیوانے۔ اِس حوالے سے ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم لکھتے ہیں:

''مغرب کے بعض حکماء کے متعلق یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ وہ عاقل ہیں یا دیوانے۔نطشے جو آخیر عمر میں دیوانہ ہوگیا تھا، پھر بھی ان کی تصانیف میں غیر معمولی بصیرت موجود ہے۔ نیوٹن خورد و نوش اور گرد و پیش کی زندگی سے کبھی ایسا بے نیاز اور بے خود ہوجاتا تھا کہ لوگ اُسے پاگل سمجھنے لگتے۔'' (۱۵۳)

غالبؔ بھی اگر چہ اہلِ فلاسفہ میں سے نہیں تھے مگر وہ خود کو اہلِ فلاسفہ کی صف میں شامل گردانتے نظر آتے ہیں۔ وہ خود کو نہ تو مکمل دیوانہ تصور کرتے ہیں اور نہ فرزانہ:

دیکھا اسدؔ کو خلوت و جلوت میں بارہا
دیوانہ گر نہیں ہے، تو ہشیار بھی نہیں (۱۵۴)

مغربی فلاسفہ میں سے چارلس ڈارون(Charles Robert Darwin)(۱۸۰۹ء–۱۸۸۲ء) نظریہ ارتقا کا بانی ہے۔نطشے فوق البشر کا تصور پیش کرتا ہے۔ برگساں زمان کی نظریاتی گھتیاں سلجھانے والا ہے۔ مارکس معاشی جدلیاتی تھیوری کا پیش کنندہ ہے۔فرائڈ انسانی سائیکی کا ماڈل پیش کرتا ہے۔ آئن سٹائن زمان و مکان کی ماہیت پر بحث کرتا ہے۔ اِن تمام فلاسفہ کے نظریات ایک دوسرے سے میل نہیں کھاتے اور ایک دوسرے سے متضاد ہیں۔ اِس تناظر میں غالبؔ جیسا فلسفیانہ شعور رکھنے والا شاعر ایک طرح کی کشمکش میں مبتلا نظر آتے ہیں۔ وہ اہلِ فلاسفہ میں سے کسی ایک کے ساتھ تھوڑی دور تک نظریاتی سفر کرکے واپس مڑ جاتے ہیں کیوں کہ اس کے نظریات میں انھیں تضاد نظر آنے لگتا ہے۔ پھر وہ کسی دوسرے کا دامن پکڑ کر چند قدم آگے بڑھتے ہیں کہ اس کے نظریات کے حوالے سے تشکیک اس کی دامن گیر ہوجاتی ہے۔ اِس کشمکش کی کیفیت کو وہ یوں اپنی شاعری میں بیان کرتے ہیں:

چلتا ہوں تھوڑی دور، ہر اک تیز رو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں، ابھی راہبر کو میں (۱۵۵)

غالبؔ چارلیس ڈارون کے اس نظریے کے حامی ہیں کہ حیات کی تہ میں ظلم کا عنصر دائمی طور پر موجود ہے۔ جاندار اور نباتات میں جو انواع اس وقت روئے زمین پر موجود ہیں وہ دیگر انواع کو ختم کرکے باقی بچی ہیں۔ یہ زندگی کی جنگ اپنی جیسی دیگر انواع کو شکست دے کر خود فنا سے بچ گئی ہیں۔ بقائے قانون میں کوئی رنج و غم کا عنصر موجود نہیں۔ حیات کے اندر حال کی پیدائش خون ریزی کے بغیر ممکن نہیں:

آرائشِ زمانہ ز بیداد کردہ اند
ہر خوں کہ ریخت غازۂ روئے زمیں شناس (۱۵۶)

(زمانے کی آرائش ہمیشہ ظلم و ستم ہی کی بدولت سامنے آتی ہے۔ یہ خون جو زمین پہ بہا دیا جاتا ہے اسے روئے زمین کا غازہ کہنا چاہیے۔)

غالبؔ نظریہ تنازِ البقا (Striggle for Existence) کو تسلیم کرنے والوں میں سے ہیں۔ وہ زندگی کو ایک کشاکش مانتے ہیں۔ ایک ایسی کشاکش جس میں سے نکلنا بڑا مشکل ہے۔ ان کے نزدیک ہم جس چیز کو آزاد روی کا نام دیتے ہیں وہ سراسر دھوکا ہے۔ اس کی خوبصورت مثال امواج کی روانی ہے جن میں سے کوئی بھی موج آزاد نہیں۔ ایک موج دوسری موج کو اچھال رہی ہے۔ کوئی موج اپنی طرف سے اپنا رُخ بدل نہیں سکتی۔ الغرض مجبوریوں کی زنجیریں موجوں کے پاؤں میں پڑی ہیں:

کشاکش ہائے ہستی سے کرے کیا سعیِ آزادی
ہوئی زنجیر، موجِ آب کو، فرصت روانی کی (۱۵۷)

مغرب میں ابھرنے والی فلسفیانہ تحریکوں میں جدیدیت (Modernism) کی تحریک نے شاعروں کے ذہن پر دیر پا اثرات ڈالے۔ شعر و ادب کی روایت کے تناظر میں جدیدیت ایک ذہنی اور تخلیقی رویّے کا اشاریہ ہے جس کے مضمرات تاریخی اور مذہبی نوعیت کے حامل ہیں۔ جدیدیت کی تحریک عقلیت پر استوار رہی۔ معروضیت اور کارل مارکس کا فلسفہ اس تحریک کی اساس ہے۔ اُردو شاعری میں جدیدیت کے حوالے سے ابھرنے والی پہلی آواز کی تلاش ہمیں غالبؔ تک لے جاتی ہے۔ غالبؔ رائج اعتقادی نظام کے خلاف ہمیشہ آواز بلند کرتے ہیں۔ ان کے یہاں جدیدیت کی فکری منہاج کے حوالے سے دانیال طریر لکھتے ہیں:

''جدیدیت بنے بنائے اور طے شدہ نظام کے استراد کے مقابلے میں جس اعتماد ذات کو دیکھنے کی آرزو مند ہے وہ غالبؔ میں بدرجہ اتم موجود تھا۔ پابندیِ مذہب ہو یا معاشرتی، اُنھوں نے کسی زنجیر کی اسیری قبول نہیں کی۔'' (۱۵۸)

غالبؔ نے نفیِ ذات کے مروج تصور کا استرداد کرتے ہوئے خود کو ہر حال میں روایت شکن ثابت کرنے کی کوشش کی ہے:

اپنی ہستی ہی سے ہو، جو کچھ ہو
آگہی گر نہیں، غفلت ہی سہی (۱۵۹)

واضح رہے کہ جدیدیت کی ایک بڑی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ادب کے کسی متعین اور پابند معیار کو ہرگز قبول نہیں کرتی اور اس معیار پر جب غالبؔ کی شاعری کو ہم پرکھتے ہیں تو یہ حقیقت سامنے آتی ہے کہ وہ بھی فرد کی انفرادیت اور اس کی ذات کی بازیافت پر بے انتہا زور دیتے نظر آتے ہیں۔ وہ زندگی، ادب اور لکھاری پر کسی نظریاتی لیبل لگانے کے سخت مخالف ہیں۔ وہ خود کو کسی ایک نظریے سے وابستہ کرنے کو قبول نہیں کرتے اور یہی وجہ ہے کہ وہ خود کو عندلیب گلشن ناآفریدہ مانتے ہیں:

ہوئی گرمیِ نشاط تصور سے نغمہ سنج
میں عندلیب گلشنِ نا آفریدہ ہوں (۱۶۰)

جدیدیت کی تحریک کا حامی ہر شاعر سیکولر ہوتا ہے۔ وہ مذہبی امور سے زیادہ دنیاوی معاملات سے دلچسپی رکھتا ہے۔(۱۶۱) وہ مذہب کی روائتی توضیحات کے برعکس ذاتی ادراک پر اعتماد رکھتا ہے۔ غالبؔ بھی کافی حد تک ایک سیکولر شاعر نظر آتے ہیں کیوں کہ وہ مذہب کے برعکس روائتی تصورات وتعبیرات سے قطعاً انکاری ہیں:

جانتا ہوں ثوابِ طاعت و زہد
پر طبیعت ادھر نہیں آتی (۱۶۲)

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت لیکن
دل کے خوش رکھنے کو ، غالبؔ یہ خیال اچھا ہے (۱۶۳)

طاعت میں تا رہے نہ مئے و انگبین کی لاگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو (۱۶۴)

غالبؔ اہم مذہبی تصور یعنی کراماً کاتبین کو بھی محض ایک خیال سمجھ کر ان پر صریحاً اعتراض کر جاتے ہیں:

پکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے لکھے پر ناحق
آدمی کوئی ہمارا دمِ تحریر بھی تھا(۱۶۵)

جدیدیت کے اساسی عناصر میں تغیر پسندی کو خاص اہمیت حاصل ہے۔ جدیدیت کے فلسفے سے وابستہ فلاسفہ کائنات کو جامد نہیں مانتے۔ غالبؔ بھی کائنات کو کوئی جامد شے تصور نہیں کرتے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ کائنات ہر لمحہ تغیر پذیر ہے اور یہی تغیر کائنات کی روح ہے۔ انھوں نے کائنات کے اندر تغیر و تبدل کے عمل کو ''آرائشِ جمال'' کے نام سے موسوم کیا ہے:

آرائش جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیش نظر ہے آئینہ دائم، نقاب میں(۱۶۶)

غالبؔ کا نظریہ ہے کہ فرد کی ذات مسلسل تغیر و تبدل کی زد میں ہے۔ زندگی کی اقدار مسلسل تبدیل ہو رہی ہیں۔ انسانی سماج میں موجود رشتوں کا نظام، عقیدے، تصورات اور میلانات سبھی تغیر کے عمل سے دوچار ہیں:

وہ فراق اور وہ وصال کہاں
وہ شب و روز و ماہ و سال کہاں؟(۱۶۷)

برٹرینڈ رسل کے نزدیک جدیدیت کی اساس مطلقیت پر یقین نہ رکھنے پر استوار ہے۔ غالبؔ بھی اپنے عہد کے واحد شاعر ہیں جنھوں نے مطلقیت کے حامل نظریات و تصورات سے صریحاً انکار کیا ہے۔ وہ اپنی انفرادیت پسندی کی وجہ سے تقلیدی عمل کی حوصلہ شکنی کرتے ہوئے نظر آتے ہیں:

تیشے بغیر مر نہ سکا کوہکن اسدؔ
سر گشتۂ خمارِ رسوم و قیود تھا(۱۶۸)

لازم نہیں کہ خضر کی ہم پیروی کریں
جانا کہ اک بزرگ ہمیں ہم سفر ملے(۱۶۹)

مغربی جدیدیت پسندوں کا سب سے بڑا نعرہ تھا کہ:Man is the measure of all things
گویا انسان ہی ہر چیز کا پیمانہ ہے اور اس نعرے کے زیر اثر ''فلسفۂ انسان دوستی'' نے جنم لیا۔ غالبؔ کے

ہاں فلسفۂ انسان دوستی کا شعور موجود ہے۔ وہ خود بڑے وسیع المشرب انسان ہیں اور انسان کی عظمت وفضیلت کے قائل ہیں۔ ان کے ہاں Greatness of man as man کا فلسفہ موجود ہے۔ وہ ہر لمحہ انسانی زوال پر سراپا اعتراض کنندہ ہیں:

ہیں آج کیوں ذلیل؟ کہ کل تک نہ تھی پسند
گستاخیِ فرشتہ، ہماری جناب میں (۱۷۰)

آلبرٹ آئن سٹائن نے کہا ہے کہ وہ انسان جو کائنات پر اظہارِ تعجب کے لیے نہیں ٹھہرتا وہ مر چکا ہے۔ (۱۷۱) غالبؔ کا اندازِ نظر بھی تقریباً یہی ہے وہ کائنات کے سربستہ رازوں کی تہہ تک پہنچنے کے لیے ایک ماہر اور زیرک فلسفی کی طرح فلسفیانہ سوالات اُٹھاتے ہیں۔ وہ ذات اور موجودات کی دوئی پر سراپا محوِ حیرت ہیں:

جب کہ تجھ بن نہیں، کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ ، اے خدا، کیا ہے؟ (۱۷۲)

سبزہ و گل کہاں سے آئے ہیں
ابر کیا چیز ہے؟ ہوا کیا ہے؟ (۱۷۳)

آئن سٹائن کے نظریۂ اضافیت کی رو سے کائنات میں وقوع پذیر ہونے والے واقعات مطلق نہیں ہوتے، سب کے سب اضافی ہوتے ہیں۔ (۱۷۴) اِس نظریے کے تناظر میں غالبؔ کہتے ہیں کہ اِن دنوں ان کی عمر اضطراب کی حالت میں گزر رہی ہے جو اُنھیں بڑی طویل معلوم ہوتی ہے، اِس لیے عمر کے اِس سال کا حساب سورج کی جگہ بجلی سے کرنا ضروری ہے:

رفتارِ عمر، قطعِ رہِ اضطراب ہے
اس سال کے حساب کو، برق، آفتاب ہے (۱۷۵)

نظریۂ اضافیت کے مطابق مکان اضافی ہے۔ (۱۷۶) غالبؔ بھی مکان کو اضافی سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جنوں کے جوش میں انسان کو کچھ بھی نظر نہیں آتا اور بڑی چیزیں بھی چیز چھوٹی چیز معلوم ہونے لگتی ہیں۔ یہاں تک کہ صحرائے عظیم بھی مٹھی بھر خاک کی طرح دکھائی دیتا ہے:

جوشِ جنوں سے کچھ نظر آتا نہیں اسدؔ
صحرا ہماری آنکھ میں ایک مشتِ خاک ہے (۱۷۷)

مغرب سے تعلق رکھنے والے وجودیت پسند فلاسفہ فرد کی انفرادیت کے قائل ہیں۔ کیرکیگارڈ (Soren Aabye Kierkegaard)(۱۸۱۳ء- ۱۸۵۵ء)، سارتر (Jean Paul Sartre) (۱۹۰۵ء-۱۹۸۰ء) اور ہائیڈیگر (Martin Heidgger)(۱۸۸۹ء- ۱۹۷۶ء) جیسے وجودیت پسند فلاسفہ فرد کی انفرادیت و انتخاب کے قائل ہیں۔ غالبؔ بھی فرد کی انفرادیت، آزادی اور انتخاب کے قائل ہیں۔ وہ نہ صرف خود کو دوسروں سے منفرد تصوّر کرتے ہیں بلکہ عبادت میں بھی آزادی اور انتخاب کا نعرہ بلند کرتے ہیں:

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خودبین ہیں کہ ہم
الٹے پھر آئے، درِ کعبہ اگر وا نہ ہوا (۱۷۸)

ہیں اور بھی دنیا میں سخن ور بہت اچھے
کہتے ہیں کہ غالبؔ کا ہے اندازِ بیاں اور (۱۷۹)

وجودیت ایک ایسا رجائیت پسندانہ فلسفہ ہے جس نے ادب پر دوررس اثرات مرتب کیے ہیں اور وجودیت کے علمبردار سارتر تو یہاں تک کہتا ہے کہ ادب انسانی زندگی کا آئینہ نہیں بلکہ انسانی وجود کو ثابت کرنے کا وسیلہ ہے۔ فلسفۂ وجودیت کی رو سے ''وجود'' پہلے اور ''جوہر'' بعد میں ہے۔ یعنی انسان کا وجود پہلے اور جوہر بعد میں آتا ہے۔ انسان اس دنیامیں بنا بنایا جوہر لے کرنہیں آتا۔ اس کو اس دنیا میں پھینک دیا گیا ہے۔ اس کے پاس صرف ''وجود'' ہے، ''جوہر'' اس نے خود بنانا ہے۔ مغربی وجودیت پسند فلسفی سارتر کا بھی یہی نظریہ ہے کہ انسان کا وجود، جوہر پر مقدم ہے۔ غالبؔ اس نظریے کے داعی ہیں۔ ان کا عقیدہ ہے کہ انسان کے پاس ''وجود'' تو ہے مگر جوہر اس نے خود بنانا ہے۔ بلکہ اکثر تو وہ بنابنایا ''جوہر'' لے کر دنیا میں وارد ہوتا ہے۔ انسان کے پاس ''وجود'' تو ہے مگر ''جوہر'' بنانے میں وہ خودمختار نہیں:

تم سے بے جا ہے، مجھے اپنی تباہی کا گلہ
اس میں کچھ شائبۂ خوبیٔ تقدیر بھی تھا (۱۸۰)

نالے، عدم میں، چند ہمارے سپرد تھے
جو واں نہ کھنچ سکے، سو وہ یاں آکے دم ہوئے (۱۸۱)

غالبؔ مغربی وجودیت پسند فلاسفہ کی طرح وجود کی اہمیت اس حد تک تسلیم کرتے ہیں کہ وہ اِس کائنات کی رنگینی اور رونق کا انحصار انسانی وجود کا رہینِ منت سمجھتے ہیں:

نگہ گرم سے اک آگ ٹپکتی ہے اسدؔ
ہے چراغاں، خس و خاشاکِ گلستاں مجھ سے (۱۸۲)

غالبؔ اپنی انفرادی صلاحیتوں پر بھروسہ کرتے ہیں۔ وہ دوسروں کی تقلید اور انتخاب کو کسی صورت میں قبول نہیں کرتے۔

قطرہ اپنا بھی، حقیقت میں، ہے دریا، لیکن
ہم کو تقلیدِ تنک ظرفی منصور نہیں (۱۸۳)

کیرکیگارڈ، ہائیڈیگر اور سارتر سبھی مغربی وجودی فلاسفہ کے ہاں کرب (Anxiety) تشویش (Care)، اکتاہٹ (Bordan) اور کراہت (Nausea) جیسی کیفیات کا گہرا تجزیہ ملتا ہے۔ غالبؔ کے یہاں وجودیت کی ان کیفیات کی ترجمانی موجود ہے۔ وہ اکثر تذبذب اور گومگو جیسی کیفیات میں خود کو جھکڑا ہوا محسوس کرتے ہیں۔ وہ خود کو اس وقت تشویش میں پاتے ہیں جب وہ تذبذب سے دوچار ہوں:

چلتا ہوں تھوڑی دور، ہر اک تیز رو کے ساتھ
پہچانتا نہیں ہوں، ابھی راہبر کو میں (۱۸۴)

انسان کو بے بس اور مجبور بنانے والا سب سے بڑا خوف موت کا ہے۔ غالبؔ اپنی بے چارگی اور مختصر زندگی کی وجہ سے موت سے خوف محسوس کرتے ہیں۔ کیوں کہ وہ سمجھتے ہیں کہ یہی موت ان سے آزادی اور انتخاب کی صلاحیت چھین لیتی ہے۔ موت کا خوف انھیں ہر لحہ بے یقینی کی کیفیت میں مبتلا رکھتا ہے۔ اس کا شعور ہمیں عام طور پر بے چینی کی صورت حال سے دوچار رکھتا ہے۔ ہمارا رنگ زرد پڑ جاتا ہے اور نیندیں اُڑ جاتی ہیں:

تھا زندگی میں مرگ کا کھٹکا لگا ہوا
اُڑنے سے پیش تر بھی، مرا رنگ زرد تھا (۱۸۵)

ہائیڈیگر کہتا ہے کہ جب انسان غور کرتا ہے کہ اس کی زندگی ایک دن ختم ہوجائے گی۔ یعنی جب اس کے اندر Being into death کا احساس پیدا ہوتا ہے، تو وہ دہشت زدہ ہوجاتا ہے۔ اس احساس سے اس کے اندر اپنی زندگی اور وجود کو بے معنی بنانے کی تحریک پیدا ہوتی ہے۔(۱۸۶) غالبؔ کی شاعری کا بہ نظرِ غائر مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ ان کے ہاں مذکورہ احساس اور تحریک کی ترجمانی موجود ہے۔ وہ موت، زندگی کی نا پیداری اور مصائب کو زندگی کے ساتھ منسلک سمجھتے ہیں۔ وہ زندگی کو کسی صورت کھو دینے کے لیے تیار نہیں۔ یہاں تک کہ وہ دنیاوی زندگی کے بدلے میں جنت کو کم تر سمجھنے لگتے ہیں۔

نغمہ ہائے غم کو بھی، اے دل غنیمت جانیے!
بے صدا ہوجائے گا، یہ سازِ ہستی، ایک دن(۱۸۷)

دیتے ہیں جنت، حیات دہر کے بدلے
نشہ بہ اندازۂ خمار نہیں ہے(۱۸۸)

وجودی حوالے سے فرد کے لیے خود اپنی ذات کی تفہیم وتعبیر سب سے بڑا مسئلہ رہا ہے۔ فرد ہر وقت کمی کے احساس سے دوچار رہتا ہے۔ اپنی کم دامنی کے احساس کی گرفت سے وہ آزاد نہیں ہو پاتا۔(۱۸۹) یہی رویّہ غالبؔ کے ہاں خاصہ نمایاں ہے۔ وہ اپنی زندگی کے مسائل میں الجھاؤ کا شکار رہتے ہوئے بھی ان کی خواہش کرتے ہیں:

رنج سے خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج
مشکلیں مجھ پر پڑیں اتنی کہ آساں ہوگئیں(۱۹۰)

غالبؔ کے نزدیک موجود ہمیشہ وجود کے تقاضوں کی تکمیل چاہتا ہے اور اس کیفیت میں ایک طرح سے صبر کا اسیر بن جاتا ہے۔(۱۹۱) چنانچہ وجود کے لیے یہ کوشش اکثر انسان کے لیے مستقل کرب کا پیش خیمہ بن جاتی ہے:

عشرتِ پارۂ دل زخم تمنا کھانا
لذتِ ریشِ جگر غرق نمکداں ہونا(۱۹۲)

غالبؔ کے نزدیک وجودی فلسفہ انسان کو اپنی ذات پر انحصار اور بھروسے کا درس دیتا ہے۔ جس کے نتیجے میں وہ خود کو کسی بھی خارجی صورتِ حال کا اسیر سمجھنے کی بجائے ہر مایوسی کے دوران داخلیت کی طرف رجوع کرنے

لگتا ہے۔

ہے آدمی، بجائے خود اِک محشر خیال

ہم انجمن سمجھتے ہیں، خلوت ہی کیوں نہ ہو (۱۹۳)

فلسفۂ وجود کا المیہ یہ ہے کہ وہ انسان کو ہر دم معدومیت کی طرف متوجہ کرتا ہے۔ (۱۹۴) غالبؔ کو بھی ہر لمحہ معدومیت کا کھٹکا لگا رہتا ہے۔ وہ خود کو لوحِ جہاں پر حرفِ مکرر سمجھنے کے لیے ہرگز راضی نہیں ہیں:

یارب! زمانہ مجھ کو مٹاتا ہے کس لیے

لوحِ جہاں پہ حرفِ مکرر نہیں ہوں میں (۱۹۵)

سارتر کا نظریہ ہے کہ موت ہی انسانی زندگی کا دشمن ہے۔ یہ انسان سے اس کی لامحدودی آزادی چھین لیتی ہے۔ (۱۹۶) غالبؔ بھی زندگی کی فنا پذیری کو ہر انسان کے لیے کرب کا باعث سمجھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ نیندیں اُڑ جانا دراصل موت جیسے زندگی کے دشمن کے خوف کا نتیجہ ہی تو ہے:

موت کا ایک دن معین ہے

نیند کیوں رات بھر نہیں آتی (۱۹۷)

وجود کے عذاب کو فرانسیسی زبان میں Enmi کہتے ہیں۔ اس عذاب سے بچنے کے لیے انسان درد و غم تک بڑھنا پسند کرتا ہے۔ اس حوالے سے شوپن ہار کہتا ہے کہ ارادہ و کوشش انسان کی اصل ہے۔ لیکن ارادے کی بنیاد احتیاج پر ہے۔ چناں چہ انسان کی فطرت میں غم و الم ابتدا سے مضمر ہے۔ (۱۹۸) شوپن ہار کی اس فلسفیانہ بصیرت کی تائید غالبؔ اپنے مخصوص انداز میں کچھ اس طرح کرتے ہیں:

غمِ ہستی کا اسدؔ، کس سے ہو جز مرگ علاج

شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہوتے تک (۱۹۹)

مابعد جدیدیت نہ صرف جدیدیت سے مختلف ہے بلکہ کسی حد تک جدیدیت کا ردّعمل بھی ہے۔ یہ فلسفیانہ تحریک عقلیت پسندی کے تمام مقبولِ عام نظریات کو یکسر مسترد کرتا ہے۔ اس تحریک کے زیرِ اثر موضوعیت اور ثقافتی اختلاف پر زور دیا جاتا ہے۔ مابعد جدیدیت کی بدولت مرکزیت کی بجائے لامرکزیت اور تشکیک کا رجحان سامنے آتا ہے۔ کیوں کہ یہ تحریک ہر طرح کے تصورات جن کی بنیاد آفاقیت اور کلیت پر استوار تھی کو رد کرتا ہے ۔ مابعد جدیدیت کی رو سے کوئی نظریہ یا تصور حتمی نہیں۔ ہر دور کا ذہن یا قاری اپنے ذہن کے مطابق نظریات اور معانی کا

معیار مقرر کرنے کا مجاز ہے۔ غالبؔ بھی کسی حد تک مابعد جدید ذہن کے مالک نظر آتے ہیں۔ کیوں کہ وہ اپنے شعری پیکر کی حتمی معنویت کے ہرگز قائل نہیں ہیں:

آگہی، دامِ شنیدن جس قدر چاہے، بچھائے
مدعا عنقا ہے، اپنے عالمِ تقریر کا (۲۰۰)

مابعد جدیدیت کی تحریک فلسفہ عدمیت پسندی Philosophy of Nihilism پر یقین رکھتی ہے اور عدمیت کا فلسفہ انسان کو ہر قائم اور متعین تصور کے نفی پر آمادہ کرتا ہے۔ غالبؔ کے ہاں عدمیت پسندی کا نی گہرا اور مضبوط رجحان موجود ہے:

ہاں، کھائیو مت فریب ہستی!
ہر چند کہیں کہ ہے نہیں ہے (۲۰۱)

ہستی ہے، نہ کچھ عدم ہے غالبؔ
آخر تو کیا ہے ''اے نہیں ہے'' (۲۰۲)

پوسٹ ماڈرن ازم کو کامیاب تھیوری بنانے میں مغربی فلسفی ژاک دریدہ کو خاصی اہمیت حاصل رہی ہے۔ وہ ردّ تشکیل کا نظریہ پیش کرتے ہوئے کہتا ہے کہ لفظ میں مفروضہ Meaning Structure اور ذہن میں موجود Meaning form کو ختم کردو۔ گویا لفظ میں پہلے سے موجود معنی کو لفظ سے خارج کردو اور دماغ میں پہلے سے راسخ تصور ات کو مٹا دو۔ اس کے بعد انسان منتہائے اظہار اور منتہائے ادراک کو یکجا کرسکتا ہے۔ دریدا(Jacques Derrida)(۱۹۳۰ء-۲۰۰۴ء) کے خیال میں لفظ کے معنی ذہن میں موجود معنی سے زیادہ ہوتے ہیں اور اس وجہ سے معنی انسانی ذہن کی پکڑ میں نہیں آسکتے۔ حتیٰ کہ منشائے متکلم کا بھی اس میں کوئی کردار نہیں ہے کیوں کہ متکلم کا انحصار بھی ذہن میں موجود معنی پر ہوتا ہے۔ اِس نظریے کو اس نے التوائے معنی کا نام دیا۔ **یعنی معنی ہمیشہ ملتوی ہوتے رہتے ہیں اور پڑھنے یا سننے کے بعد جو کچھ ہماری تحویل میں آتا ہے وہ معنی نہیں** بلکہ Meaningfullness کا ایک جزو ہوتا ہے۔ مرزا غالبؔ کی شاعری میں دریدہ کی ردّ تشکیل کے نظریے کی ترجمانی موجود ہے۔ اِس حوالے سے ڈاکٹر اسلم انصاری لکھتے ہیں:

''مرزا غالبؔ کی شاعری میں ردّ تشکیل کے زاویے بھیس بدل بدل کر سامنے آتے ہیں لیکن پہچانے اس لیے نہیں جاتے کہ وہ رمز و کنایہ کے نقاب اوڑھے رہتے ہیں، اس لیے بہت کم

لوگوں کو شبہ ہوسکا کہ شعرِ غالبؔ میں ردّ تشکیل کی کچھ صورتیں بھی ہیں۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کے ہاں ردّ تشکیل کی بہت سی صورتیں ہیں جو ان کی شاعری کے کچھ نئے زاویوں کو سامنے لاتی ہیں۔''(۲۰۳)

غالبؔ کے سر مقطع دیوان میں ردّ تشکیل کی معنوی جہت دکھائی دیتی ہے۔ فریادی ہونے کا مفہوم غالبؔ نے ، کاغذی پیراہن سے پیدا کرنے کی کوشش کی ہے جو نقش بے بود ہونے کی دلیل ہے۔ اس شعر میں غالبؔ نے نقش یا تصویر کی ردّ تشکیل کی ہے:

نقشِ فریادی ہے کس کی شوخیِ تحریر کا
کاغذی ہے پیرہن ہر پیکرِ تصویر کا(۲۰۴)

دریدا کے مطابق تخیل آدھا ذہن میں ہوتا ہے اور آدھا لفظ میں۔ یعنی ذہن لفظ سے کچھ اخذ کر کے تصویر بناتا ہے۔ غالبؔ لفظ میں موجود معنوی تصور کی Buetification کرتے ہیں۔ غالبؔ دریدا کے مذکورہ تصور کو کچھ اس طرح اپنی شاعری میں بیان کرتے ہیں کہ وہ ذہن کے تخیل سے Image کو متحرک کرتے ہیں اور باقی ماندہ لفظی تخیل سے لفظ کی معنوی ساخت کو جمالیاتی بناتے ہیں:

ترے سرو قامت سے ، یک قدّ آدم
قیامت کے فتنے کو کم دیکھتے ہیں(۲۰۵)

غالبؔ کا اکثر یہ رویہ رہا ہے کہ وہ روائتی تصورات کو بے دخل یا Subvart کرتے ہیں۔ وہ کہیں کہیں روائتی قراتِ متن سے ہٹ کر کچھ بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ آئنہ جو فقط عکس مجرد نہیں چمن مشرب بھی ہے اور اگر نیرنگِ خیال کی پرافشانی سے ہٹ کر جائزہ لیا جائے تو جوہر فکر سے جو آئینہ حسن حاصل کرتا ہے وہ نظر کی نیرنگی ہی تو ہے:(۲۰۶)

جوہر فکر پرافشانی نیرنگِ خیال
حسن آئینہ و آئینہ چمن مشرب تھا(۲۰۷)

غالبؔ کے اشعار کی تشکیل میں اکثر Enigma کا عنصر موجود ہوتا ہے جس میں جدلیاتی نفی کے تفاعل سے ایک معنی کے دوسرے معنی کو ردّ کرنے سے ایک ایسا جدلیاتی معنوی پہلو سامنے آتا ہے جو لاینحل دکھائی دیتا ہے مگر دوسری طرف یہی لاینحل عنصر اس فلسفیانہ نکتے کا کھوج دیتا ہے کہ کوئی بھی تعبیر حتمی نہیں ہوسکتی:

سراپا رہن عشق و ناگزیر الفت ہستی
عبادت برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا(۲۰۸)

غالبؔ کے ہاں لامحال Paradox جو کہ اپنی نفی کی نفی کے اصول پر استوار ہے، کی کارفرمائی موجود ہے۔(۲۰۹) وہ شاعرانہ منطق کے ذریعے قول محال کی تشکیل کرتے ہیں۔ آگ عام طور پر لگانے سے لگتی اور بجھانے سے بجھ بھی جاتی ہے لیکن ایک آگ عشق والی ہے جو نہ لگانے سے لگتی ہے اور نہ بجھانے سے بجھتی ہے۔ گویا یہ آگ کچھ اور ہی ہے:

عشق پر زور نہیں، ہے یہ وہ آتش ، غالبؔ
کہ لگائے نہ لگے اور بجھائے نہ بنے(۲۱۰)

غالبؔ کے بارے میں کہا جاسکتا ہے کہ وہ ایسے فن کار ہیں جن کی شاعری میں اشیا اور تصورات دونوں کی ردّ تشکیل کی گئی ہے۔ ان کے ہاں لفظ کی ظاہری معنویت کا پردہ ہٹانے سے معنی کی تہ در تہ التوائی شکلیں ملتی ہیں۔ وہ قمری کی خاکستری رنگ سے اسے مٹھی بھر خاک قرار دیتے ہیں اور بلبل کے رنگین پروں سے اسے رنگ قفس ٹھہراتے ہیں:

قمری کفِ خاکستر و بلبل قفس رنگ
اے نالہ نشانِ جگر سوختہ کیا ہے(۲۱۱)

رابرٹ براؤننگ (Robert Browning) (۱۸۱۲ء-۱۸۸۹ء) کہتا ہے کہ ارتقائے زندگی کا قانون یہ ہے کہ آدمی اپنی انسانیت کو اپنانے میں تاخیر نہ کرے۔(۲۱۲) غالبؔ اس فلسفیانہ نکتے کو کچھ اس طرح شاعری میں بیان کرتے ہیں کہ آدمی اپنی حقیقی استعداد یعنی انسانیت کی طرف نہیں بڑھ رہا اگر انسان ارتقا کے حساب سے قدم بڑھانا شروع کرے تو وہ اس زمین پر ایک ترقی یافتہ ہستی ثابت ہوسکتا ہے:

بسکہ دشوار ہے، ہر کام کا آساں ہونا
آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا(۲۱۳)

مابعد جدیدیت، جدیدیت کی ایک دوسری شکل ہے۔ مابعد جدیدیت کی رو سے کوئی بھی نظریہ یا نقطۂ نظر مکمل طور پر ختم نہیں ہوسکتا بلکہ ایک نئے نظریے کے ساتھ Integrate ہو کر سامنے آتا ہے۔ ژولیا کرسیٹوا (Julia Kristeva) (پیدائش: ۱۹۴۱ء) نے بین المتونیت کی جو تھیوری پیش کی ہے اس تھیوری کا مرکزی

نکتہ یہ ہے کہ تمام متون کے درمیان ایک مکالمہ ہر وقت جاری رہتا ہے اور اس بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ جدیدیت ختم نہیں ہوسکتی بلکہ Integration کے عمل سے گزر کر ایک نئی شکل میں سامنے آتی ہے۔ غالب بھی اس نظریے کے حامی ہیں۔ ان کے نزدیک کسی بھی عقیدے کے اجزائے ترکیبی کبھی مکمل طور پر ختم نہیں ہوسکتے بلکہ یہ اجزا Integration کے عمل سے گزر کر ایک نئے نظریاتی نظام کی شیرازہ بندی کر جاتے ہیں:

ہم موحد ہیں، ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم
ملتیں جب مٹ گئیں، اجزاے ایماں ہوگئیں (۲۱۴)

اہل مغرب کے فلاسفہ وجودیات (Ontology) کی تشریح کچھ یوں کرتے ہیں کہ یہ حقیقت کی ماہیت اور کھوج لگانے کا علم ہے۔ حقیقت مادہ ہے ،ذہن یا کوئی اور شے؟ حقیقت صرف ایک ہے یا زیادہ، حقیقت کے حوالے سے غالبؔ کا نظریہ ہے کہ اس کا تعلق محسوسات سے ہے مگر حقیقت کا احساس ناقابل بیان و تجزیہ ہے۔ جب کہ کائنات کا ادراک عقل کے دائرۂ کار سے باہر نہیں ہے:

ہمہ محسوس بود ایزد و عالم معقول
غالبؔ ایں زمزمہ آواز نخواہد، خاموش (۲۱۵)

(خدا بھی محسوسات میں سے ہے اور یہ کائنات بھی احاطۂ عقل سے باہر نہیں۔ اے غالبؔ! یہ زمزمۂ راز، آواز میں سما نہیں سکتا اس لیے خاموش ہوجا۔)

مغربی فلسفے کی منطق کا یہ ایک اہم نکتہ ہے کہ دو مادی چیزوں کا باہمی ملاپ ہر وقت فطری نوعیت کا نہیں ہوسکتا۔ غالبؔ نے اس باریک فلسفیانہ نکتے کو کچھ اس طرح اپنی شاعری میں بیان کیا ہے کہ اگر چہ پانی میں مچھلی کی زندگی ہے لیکن یہی پانی اگر گرم ہو تو پانی اور مچھلی کا ملاپ غیر طبعی ہوجائے گا:

طبعی نیست ہر جا اختلاط، ازوے حذر خوشتر
کہ از سو زندہ آتش نیست آب گرم ماہی را (۲۱۶)

(دو چیزوں کا باہمی اختلاط ہر وقت فطری نہیں ہوسکتا۔ دیکھ لیں مچھلی کے لیے گرم پانی جلادینے والی آگ کی طرح ہوتا ہے۔)

مغرب میں نشاۃ الثانیہ سے پہلے استخراجی منطق (Deductive Logic) کو خاصی اہمیت حاصل تھی۔ غالبؔ کی شاعری میں استخراجی منطق کے طریقۂ استدلال کی کہیں کہیں کارفرمائی نظر آتی ہے۔ عام قاعدہ ہے کہ جسم

میں خون کی گردش جاری رہتی ہے لیکن غالبؔ اپنی منطقی دلیل پر اس حقیقت کو رد کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب آنکھ سے ٹپکنے والی شے خون نہیں تو جسم کے اندر دوڑنے والی ایک سیال شے کو ہم خون کیسے کہہ سکتے ہیں:

رگوں میں دوڑنے پھرنے کے ہم نہیں قائل
جب آنکھ ہی سے نہ ٹپکا تو پھر لہو کیا ہے؟(۲۱۷)

مشہور جرمن فلسفی گوئٹے نے اپنے المیہ ڈرامے فاؤسٹ (Faust)(۱۸۰۸ء) میں فاؤسٹ کا عظیم کردار تخلیق کیا ہے۔ فاؤسٹ کو ایک مقام پر یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کے اندر دو روحیں برسرپیکار ہیں۔ ایک اس کو جنت میں اسلاف کے محلات کی طرف کھینچتی ہے جب کہ دوسری اسے مٹی کی دنیا سے منسلک رہنے پر آمادہ کرتی ہے۔ غالبؔ خود کو مذکورہ عظیم فلسفی کے کردار فاؤسٹ کا ہم نوا پا کر کچھ یوں اپنی اندرونی کشمکش کا اظہار کرتے ہیں:

ایماں مجھے روکے ہے جو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ مرے پیچھے ہے کلیسا مرے آگے(۲۱۸)

غالبؔ کے ہاں مغربی فلاسفہ کی طرح تنہائی کا ایک انوکھا احساس ملتا ہے۔ ان کے ہاں تنہائی کا احساس وجود کے ساتھ جنم لیتا ہوا زندگی کی تکمیل کا سبب بنتا ہے۔ وہ مصائب کو گلے لگا کر تنہائی کے احساس کو مٹا دیتے ہیں:

کاوِ کاوِ سخت جانی ہائے تنہائی نہ پوچھ
صبح کرنا شام کا لانا ہے جوئے شیر کا(۲۱۹)

نطشے کے مطابق حسن سے لطف اندوز ہونے کے لیے ضروری ہے کہ حسین شے سے جذباتی لگاؤ کو ترک کر لیا جائے۔ غالبؔ کے خیال میں حسن سے لذت کا حصول شخصی علائق سے دستبردار ہوئے بغیر ممکن نہیں۔ جب تک حسن سے ذاتی وابستگی موجود ہو ہم اس سے حظ نہیں اٹھا سکتے:

ہوں میں بھی تماشائی نیرنگِ تمنا
مطلب نہیں کچھ اس سے کہ مطلب ہی بر آوے(۲۲۰)

ہر Phoneme بنیادی طور پر ایک آواز کا نام ہے اور جب بہت ساری Phonemes جڑ جائیں تو Marpheme وجود میں آتا ہے۔ جس میں Signifier اور Signified کی دونوں صورتیں موجود ہوتی ہیں۔ غالبؔ اپنے درج ذیل شعر میں یہ اقرار کرتے ہوئے نظر آتے ہیں کہ ''صریرِ خامہ'' دراصل وہ Signifire ہے جو

''نوائے سروش'' یعنی Siginfied کی طرف اشارہ کرتی ہے۔ گویا غالبؔ کے نزدیک اصل اہمیت'' خامہ'' کو حاصل ہے جو'' صریر'' کو جنم دیتا ہے اور یہی صریر'' نوائے سروش'' کا دوسرا نام ہے:

آتے ہیں غیب سے یہ مضامیں خیال میں
غالبؔ صریرِ خامہ نوائے سروش ہے (۲۲۱)

اہلِ علم جانتے ہیں کہ ہر بڑے شاعر کے کلام کی تخلیق کی اپنی ایک حکیمانہ اساس ہوتی ہے۔ فکر و فلسفہ کی ایک ایسی اساس جو گزرتے وقت کے ساتھ ساتھ مشاہدات کی بھٹی میں تپ کر فلسفیانہ شاعری کا روپ دھار لیتی ہے اور جس کی وجہ سے اس کی شاعری کی ایک خاص شناخت ہوا کرتی ہے۔ غالبؔ کے کلام کے تخلیقی عناصر کا تجزیہ کرتے ہوئے جو عنصر سب سے زیادہ نمایاں طور پر سامنے آتا ہے وہ ان کا فلسفیانہ شعور ہے۔ شعوری یا غیر شعوری طور پر ان کی شاعری میں صرف مغربی فلسفے کے مسائل ہی نہیں بلکہ مغربی فلاسفہ کے نظریات شعری پیکر میں ڈھلے ہوئے نظر آتے ہیں۔ یہی وہ عظمت کی انفرادی خوبی ہے جو غالبؔ کو نہ صرف اپنے زمانے میں بلکہ ما بعد کے زمانے میں بھی Significant شاعر کا درجہ عطا کرتی ہے۔

حوالہ جات

۱۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفہ مغرب کی تاریخ ،جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)،ص ۱۶۷۔

۲۔ ول بکنگھم /ڈگلس برنہام، فلسفہ اور فلسفی ،مترجمہ: طاہر منصور فاروقی (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۷ء)، ص ۹۶۔

۳۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفہ مغرب کی تاریخ ،جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)،ص ۱۷۶۔

۴۔ ایضاً ،ص ۱۷۷۔

۵۔ ایضاً ،ص ۱۷۹۔

۶۔ ول بکنگھم /ڈگلس برنہام، فلسفہ اور فلسفی ،مترجمہ: طاہر منصور فاروقی (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۷ء)، ص ۱۱۰۔

۷۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفہ مغرب کی تاریخ ،جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)،ص ۱۸۰۔

۸۔ ایضاً ،ص ۱۸۵۔

۹۔ ایضاً ،ص ۱۸۵۔

۱۰۔ ول بکنگھم /ڈگلس برنہام، فلسفہ اور فلسفی ،مترجمہ: طاہر منصور فاروقی (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۷ء)، ص ۱۳۵۔

۱۱۔ جوسٹین گارڈ، سوفی کی دنیا، مترجمہ: شاہد حمید (لاہو: اُردو سائنس بورڈ، ۲۰۰۵ء) ،ص ۲۶۵۔

۱۲۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفہ مغرب کی تاریخ ،جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)،ص ۲۱۳۔

۱۳۔ ایضاً ،ص ۲۱۴۔

۱۴۔ کلیمنٹ ۔سی ۔جے ویب، تاریخ فلسفہ ،مترجمہ: مولوی احسان احمد (کراچی: شعبہ تصنیف وتالیف

وترجمہ، جامعہ کراچی، ۱۹۶۹ء)،ص ۹۶۔

۱۵۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفہ مغرب کی تاریخ، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص۲۱۹۔

۱۶۔ ایضاً، ص۲۵۳۔

۱۷۔ یاسر جواد، ایک سو عظیم فلسفی (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۴ء)، ص ۲۴۶۔

۱۸۔ ایضاً، ص ۲۵۸۔

۱۹۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفہ مغرب کی تاریخ، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص۲۷۹۔

۲۰۔ ایضاً، ص ۲۸۷۔

۲۱۔ اکبر لغاری، فلسفے کی مختصر تاریخ (فیصل آباد: مثال پبلشرز، ۲۰۱۳ء)، ص۲۷۔

۲۲۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفہ مغرب کی تاریخ، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص۳۱۳۔

۲۳۔ کلیمنٹ۔سی۔جے ویب، تاریخ فلسفہ، مترجمہ: مولوی احسان احمد (کراچی: شعبہ تصنیف وتالیف وترجمہ، جامعہ کراچی، ۱۹۶۹ء)، ص ۱۴۶۔

۲۴۔ علی عباس جلالپوری، روایات فلسفہ (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۳ء)، ص۶۴۔

۲۵۔ کلیمنٹ۔سی۔جے ویب، تاریخ فلسفہ، مترجمہ: مولوی احسان احمد (کراچی: شعبہ تصنیف وتالیف وترجمہ، جامعہ کراچی، ۱۹۶۹ء)، ص ۱۴۹۔

۲۶۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفہ مغرب کی تاریخ، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص۳۲۹۔

۲۷۔ علی عباس جلالپوری، روایات فلسفہ (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۳ء)، ص۶۷۔

۲۸۔ کلیمنٹ۔سی۔جے ویب، تاریخ فلسفہ، مترجمہ: مولوی احسان احمد (کراچی: شعبہ تصنیف وتالیف وترجمہ، جامعہ کراچی، ۱۹۶۹ء)، ص۲۲۲۔

۲۹۔ رشید احمد صدیقی، غالبؔ کی شخصیت اور شاعری (دہلی، انڈیا: مکتبہ جامعہ،۲۰۱۲ء)، ص ۴۳۔

۳۰۔ جوسٹن گارڈ، سوفی کی دنیا،مترجمہ: شاہد حمید(لاہور: اُردو سائنس بورڈ، ۲۰۰۵ء)، ص ۴۵۸۔

۳۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا(کراچی :انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص۳۶۲۔

۳۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد(نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص ۴۸۸۔

۳۳۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالب (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص۳۷۵۔

۳۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد(نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص۲۲۵۔

۳۵۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفہ مغرب کی تاریخ، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص۳۰۸۔

۳۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد(نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص۲۴۲۔

۳۷۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفہ مغرب کی تاریخ، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص۲۶۶۔

۳۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد(نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص۲۳۳۔

۳۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا(کراچی :انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص۳۲۷۔

۴۰۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۲۰۹۔

۴۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا(کراچی :انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص۳۶۲۔

۴۲۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۹۶۔

۴۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۹۸۔

۴۴۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۲۱۴، ۲۱۵۔

۴۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۶۸۔

۴۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص ۳۱۷۔

۴۷۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۲۲۲۔

۴۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۷۰۔

۴۹۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۲۲۴۔

۵۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۳۳۱۔

۵۱۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۲۱۱۔

۵۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۱۹۳۔

۵۳۔ عبدالرحمٰن بجنوری، محاسن کلامِ غالبؔ، مشمولہ: تنقید غالب کے سو سال، مرتبہ: گروپ کیپٹن سید فیاض محمود (لاہور، جامعہ پنجاب، ۱۹۶۹ء)، ص ۵۱۔

۵۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۱۹۔

۵۵۔ عبدالرحمٰن بجنوری، محاسن کلامِ غالبؔ، مشمولہ: تنقید غالب کے سو سال، مرتبہ: گروپ کیپٹن سید فیاض محمود (لاہور، جامعہ پنجاب، ۱۹۶۹ء)، ص ۳۲۲۔

۵۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۳۲۲۔

۵۷۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفۂ مغرب کی تاریخ، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ۴۶۵۔

۵۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۹۹۔

۵۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص ۳۰۲

۶۰۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۱۴۲، ۱۴۳۔

۶۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۵۴۔

۶۲۔ جوسٹن گارڈ، صوفی کی دنیا، مترجم: شاہد حمید (لاہور، اُردو سائنس بورڈ، ۲۰۰۵ء)، ص ۳۵۲۔

۶۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۹۹۔

۶۴۔ کلیمنٹ۔سی۔جے ویب، تاریخ فلسفہ، مترجم: مولوی احسان احمد (کراچی: شعبہ تصنیف و تالیف و ترجمہ، جامعہ کراچی، ۱۹۶۹ء)، ص ۱۴۷۔

۶۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۵۲۔

۶۶۔ ایضاً ص، ۳۲۱۔

۶۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۳۲۱

۶۸۔ ایضاً، ۲۷۰۔

۶۹۔ وزیر آغا، مسرت کی تلاش (لاہور: اظہار سنز، ۲۰۱۲ء)، ص ۷۷۔

۷۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۶۵۔

۷۱۔ ایضاً ص ۲۶۸۔

۷۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ص ۴۳۹۔

۷۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۳۶۴۔

۷۴۔ ول ڈیورانٹ، داستان فلسفہ، مترجمہ: سید عابد علی عابد (لاہور: فکشن ہاؤس، ۱۹۹۵ء)، ص ۲۳۶۔

۷۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ص ۵۰۴۔

۷۶۔ ایضاً، ص ۳۷۳۔

۷۷۔ ایضاً، ص ۳۹۴۔

۷۸۔ ایضاً، ص ۴۸۸۔

۷۹۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۱۹۳۔

۸۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۳۵۱۔

۸۱۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۲۲۵۔

۸۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۳۰۲۔

۸۳۔ میر ولی الدین، قنوطیت یعنی فلسفہ یاس (حیدرآباد دکن، انڈیا، جامعہ عثمانیہ، ۱۳۵۵ھ)، ص ۲

۸۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۸۶۔

۸۵۔ ایضاً ص ۶۷۔

۸۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ص۲۷۳۔

۸۷۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفۂ مغرب کی تاریخ، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص۴۴۸۔

۸۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ص ۴۹۵۔

۸۹۔ خلیفہ عبد الحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص۴۳۹۔

۹۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ص ۴۸۸۔

۹۱۔ ایضاً، ص ۴۳۷۔

۹۲۔ خلیفہ عبد الحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص۴۰۸۔

۹۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ص۳۴۴۔

۹۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص۲۶۹۔

۹۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ص۲۱۷۔

۹۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص۳۶۴۔

۹۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: دوم، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء) ص۱۱۷۷

۹۸۔ عبد الرحمٰن بجنوری، محاسن کلام غالبؔ، مشمولہ: تنقید غالبؔ کے سو سال، مرتبہ: گروپ کیپٹن سید فیاض محمود (لاہور: جامعہ پنجاب، ۱۹۶۹ء، ص۱۶۲۔

۹۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۱۴۹۔

۱۰۰۔ انور سدید، غالب کا جہاں اور (ملتان، کاروانِ ادب، ۱۹۸۶ء)، ص ۷۰۔

۱۰۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۵۱۔

۱۰۲۔ خلیفہ عبد الحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۲۰۷۔

۱۰۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۸۵۔

۱۰۴۔ ایضاً، ص ۲۵۷۔

۱۰۵۔ ایضاً، ص ۳۷۳۔

۱۰۶۔ ایضاً، ص ۳۵۱۔

۱۰۷۔ ایضاً، ص ۱۶۸۔

۱۰۸۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفہ مغرب کی تاریخ، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۵ء)، ص ۳۳۳۔

۱۰۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص ۲۹۴۔

۱۱۰۔ ایضاً، ص ۲۸۰۔

۱۱۱۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفہ مغرب کی تاریخ، جلد: اول (اسلام آباد: نیشنل بک فانڈویشن، ۲۰۱۵ء)، ص ۴۴۷۔

۱۱۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ: کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص ۲۶۲۔

۱۱۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو،

۲۰۱۲ء) ،ص۳۶۲۔

۱۱۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)،ص۳۶۷۔

۱۱۵۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرم رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۱۶۰۔

۱۱۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)،ص۱۴۴۔

۱۱۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص۲۸۵۔

۱۱۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)،ص۳۹۳۔

۱۱۹۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرم رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)،ص ۳۴۸۔

۱۲۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص۳۲۷۔

۱۲۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)،ص۳۹۳۔

۱۲۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص۳۵۱۔

۱۲۳۔ ایضاً،ص۲۴۰۔

۱۲۴۔ ایضاً،ص۲۶۷۔

۱۲۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)،ص۲۱۵۔

۱۲۶۔ ایضاً،ص۲۱۷۔

۱۲۷۔ نصیر احمد ناصر، تاریخ جمالیات، جلد:اول(لاہور: فیروزسنز،۱۹۹۰ء) ص ۴۲۹۔

۱۲۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)ص۲۳۹۔

۱۲۹۔ ایضاً،ص۲۵۱۔

۱۳۰۔ علی عباس جلالپوری، خرد نامہ جلالپوری (لاہور:تخلیقات،۲۰۱۳ء) ص ۱۱۸۔

۱۳۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد(نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)ص۲۵۱۔

۱۳۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا(کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص ۲۴۰۔

۱۳۳۔ نصیر احمد ناصر، تاریخ جمالیات، جلد:اول(لاہور: فیروزسنز،۱۹۹۰ء) ص ۵۹۔

۱۳۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)ص۴۶۵۔

۱۳۵۔ نصیر احمد ناصر، تاریخ جمالیات، جلد:اول(لاہور: فیروزسنز،۱۹۹۰ء) ص۱۰۳۔

۱۳۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد(نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)ص۴۷۵۔

۱۳۷۔ نصیر احمد ناصر، تاریخ جمالیات، جلد:اول(لاہور: فیروزسنز،۱۹۹۰ء) ص۹۰۔

۱۳۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)ص۴۸۴۔

۱۳۹۔ **نصیر احمد ناصر، تاریخ جمالیات، جلد:اول(لاہور: فیروزسنز،۱۹۹۰ء) ص۴۰۰۔**

۱۴۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد(نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)ص۲۲۶۔

۱۴۱۔ نصیر احمد ناصر، تاریخ جمالیات، جلد:اول(لاہور: فیروزسنز،۱۹۹۰ء) ص۷۰۔

۱۴۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص۲۴۰۔

۱۴۳۔ ایضاً، ص۵۲۲۔

۱۴۴۔ نصیر احمد ناصر، تاریخ جمالیات، جلد: اول (لاہور: فیروز سنز، ۱۹۹۰ء) ص۳۱۴۔

۱۴۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ص۳۰۲۔

۱۴۶۔ ایضاً، ص۲۱۳۔

۱۴۷۔ ارشد محمود، تصور خدا (لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۱۷ء)، ص ۱۳۸۔

۱۴۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص۳۳۰۔

۱۴۹۔ قاضی جاوید، جدید مغربی فلسفہ (لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۱۰ء)، ص۴۳۔

۱۵۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء) ص۱۵۴۔

۱۵۱۔ ایضاً، ص۱۵۴۔

۱۵۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص۲۶۹۔

۱۵۳۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۱۹۷۔

۱۵۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص۲۹۲۔

۱۵۵۔ ایضاً، ص۳۳۶۔

۱۵۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص۴۳۹۔

۱۵۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو،

۲۰۱۲ء) ،ص ۱۹۷۔

۱۵۸۔ دانیال طریر، جدید یت مابعد جد یدیت اور غالبؔ (کوئٹہ: مہردارانسٹی ٹیوٹ آف ریسرچ اینڈ پبلی کیشنز ،۲۰۱۳ء)،ص ۱۱،۱۲۔

۱۵۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا(کراچی :انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص ۲۸۷۔

۱٦۰۔ ایضاً ،ص ۱۸۵۔

۱٦۱۔ دانیال طریر، جدید یت مابعد جد یدیت اور غالبؔ (کوئٹہ: مہردارانسٹی ٹیوٹ آف ریسرچ اینڈ پبلی کیشنز ،۲۰۱۳ء)،ص ۱۷۔

۱٦۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا(کراچی :انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص ۳۲۹۔

۱٦۳۔ ایضاً ،ص ۳۳۰۔

۱٦۴۔ ایضاً ،ص ۳۷۹۔

۱٦۵۔ ایضاً ،ص ۳۲٦۔

۱٦٦۔ ایضاً ،ص ۳۲۲۔

۱٦۷۔ ایضاً ،ص ۲۸۴۔

۱٦۸۔ ایضاً ،ص ۲۵۰۔

۱٦۹۔ ایضاً ،ص ۳۲۸۔

۱۷۰۔ ایضاً ،ص ۳۲۱۔

۱۷۱۔ عبدالرحمٰن بجنوری ، محاسن کلام غالبؔ ،مشمولہ: تنقید غالبؔ کے سو سال ،مرتبہ: گروپ کیپٹن سید فیاض محمود، (لاہور: جامعہ پنجاب، ۱۹٦۹ء)،ص ۱۳۵۔

۱۷۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی :انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص ۳۳۰۔

۱۷۳۔ ایضاً،ص۳۳۰۔

۱۷۴۔ پروفیسر وہاب قیصر، منظر بہ چشم غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۱۲ء)،ص ۹۵۔

۱۷۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی : انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص۲۷۰۔

۱۷۶۔ پروفیسر وہاب قیصر، منظر بہ چشم غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۱۲ء)،ص۹۷۔

۱۷۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ،۱۹۸۶ء)،ص۱۷۱۔

۱۷۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی : انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص۳۶۸۔

۱۷۹۔ ایضاً،ص۳۵۰۔

۱۸۰۔ ایضاً،ص۳۲۶۔

۱۸۱۔ ایضاً ،ص۲۹۳۔

۱۸۲۔ ایضاً ،ص۲۱۴۔

۱۸۳۔ ایضاً ،ص ۳۰۰۔

۱۸۴۔ ایضاً،ص۳۳۶۔

۱۸۵۔ ایضاً،ص۲۸۰۔

۱۸۶۔ نعیم احمد، معاصر فکری تحریکیں (لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۱۶ء) ،ص ۸۸۔

۱۸۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی : انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص۲۶۵۔

۱۸۸۔ ایضاً،ص۲۷۲۔

۱۸۹۔ افتخار بیگ، وجودیت اور اُردو شعری طرز اظہار (اسلام آباد : پورب اکادمی،۲۰۱۶) ،ص ۶۶۔

۱۹۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا(کراچی : انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص۳۵۱۔

۱۹۱۔ افتخار بیگ، وجودیت اور اُردو شعری طرز اظہار (اسلام آباد: پورب اکادمی،۲۰۱٦)، ص۵۵۔

۱۹۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص۲۵۷۔

۱۹۳۔ ایضاً،ص۲۸۵۔

۱۹۴۔ افتخار بیگ، وجودیت اور اُردو شعری طرز اظہار (اسلام آباد: پورب اکادمی،۲۰۱٦) ،ص ۷۱۔

۱۹۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص۳۳٦۔

۱۹٦۔ افتخار بیگ، نئے شعری پیرا ڈائم اور وجودیت (کراچی: بک ٹائم ،۲۰۱۷ء) ،ص ۱۵۔

۱۹۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص۳۲۹۔

۱۹۸۔ میر ولی الدین، قنوطینت یعنی فلسفہ یاس (حیدرآباد دکن، انڈیا، جامعہ عثمانیہ،۱۳۵۵ء) ،ص ۱۰

۱۹۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص۲٦۲۔

۲۰۰۔ ایضاً ،ص ۱۴۰۔

۲۰۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸٦ء) ،ص۱۵۴۔

۲۰۲۔ ایضاً،ص۱۵۴۔

۲۰۳۔ اسلم انصاری، غالب کی ایک تشبیب: مسلمات کی در تشکیل ،مشمولہ: انگارے ،شمارہ نمبر:٦۴ (ملتان: بیکن بکس، اپریل ۲۰۱۵ء) ،ص ۷۔

۲۰۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص۱۴۰۔

۲۰۵۔ ایضاً،ص ۱۸۰۔

۲۰۶۔ گوپی چند نارنگ، غالبؔ : معنی افریقی ،جد لیاتی و ضع ، شو نیتا اور شعر یات (لاہور : سنگ میں پبلی کیشنز، ۲۰۱۳ء) ،ص ۳۰۹۔

۲۰۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا(کراچی : انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص۱۴۳۔

۲۰۸۔ ایضاً ،ص ۱۴۸۔

۲۰۹۔ گوپی چند نارنگ، غالبؔ :معنی افریقی ،جد لیاتی و ضع ، شو نیتا اور شعر یات (لاہور : سنگ میں پبلی کیشنز، ۲۰۱۳ء) ،ص۴۳۳۔

۲۱۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا(کراچی : انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص۳۶۲۔

۲۱۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، غالبؔ کا منسوخ دیوان ،مرتبہ: مسلم ضیائی(کراچی : ادارۂ یادگار غالب، ۲۰۱۴ء) ۳۲۲۔

۲۱۲۔ سید مشکور حسین یاد، غالبؔ کی طبع نکتہ جو(لاہور : کلاسیک، ۲۰۰۰ء) ،ص ۱۱۵۔

۲۱۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا(کراچی : انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص۲۵۶۔

۲۱۴۔ ایضاً ،ص۳۵۱۔

۲۱۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، کلیات غالبؔ (فارسی) ، جلد : اول ، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ، ۲۰۰۸ء) ،ص۴۴۳۔

۲۱۶۔ ایضاً ،ص ۲۵۵۔

۲۱۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا(کراچی : انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء) ،ص۳۳۲۔

۲۱۸۔ ایضاً ،ص۳۶۴۔

۲۱۹۔ ایضاً ،ص ۱۴۰۔

۲۲۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوانِ غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوب ۱۹۸۶ء)، ص۱۷۲۔

۲۲۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص۳۰۲۔

باب پنجم

غالبؔ کی شاعری میں مسلم فلسفے کا شعور

مسلم فلسفہ: اجمالی تعارف

اسلام قرون مظلمہ میں علم کی ایک نئی روشنی سمجھی جاتی ہے۔ اسلامی تعلیمات کا آغاز اقـــراء کے ایجابی امر سے ہوتا ہے۔ دنیا کے تمام مذاہب میں اسلام واحد مذہب ہے جو علم وحکمت پر سب سے زیادہ زور دیتا ہے اور حکمت یا فلسفے کو زندگی کی اعلیٰ قدر قرار دے کر: **ومن یوت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیرا** (اور جس کو حکمت ملی اس کو خیر کثیر ملی) کی تبلیغ کرتا ہے۔ وہ اپنے پیروکاروں کو علم وحکمت کے زیادہ سے زیادہ حصول کی ترغیب دیتا ہے۔ اس علمی منہاج کا نتیجہ ہے کہ مسلمان علم وحکمت کو اپنی میراث سمجھتے ہیں۔ واضح رہے کہ اسلامی فلسفہ ایک ایسے دور میں جنم لیتا ہے جو غور وفکر کے حوالے سے بالکل معریٰ تھا۔ یونانیوں اور اہل عرب میں بنیادی فرق یہ ہے کہ اہل یونان اپنی بت پرستی کے زمانے میں فلسفے کی تحصیل کرتے رہے جب کہ اس کے برعکس اہل عرب اپنی جہالت اور بت پرستی کی وجہ سے فلسفے سے کوسوں دور رہے۔ اسلام اور قرآنی تعلیمات کے زیراثر اہل عرب فکری جمود کی تاریکیوں سے نکل کر مطالعۂ علم وحکمت کی طرف بڑھتے ہیں۔تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ مسلمان یونانیوں، مصریوں اور اہل ایران سے علم وفلسفہ کے بیش بہا جواہر سمیٹتے ہیں۔تاہم ان میں یونانی فلسفے سے مسلمان زیادہ استفادہ کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ اس لیے کہا جاتا ہے کہ مسلم فلسفے کا مآخذ یونانی فلسفہ ہے۔ اس حوالے سے ڈاکٹر عبدالخالق لکھتے ہیں:

> مسلمانوں کے ہاں فلسفۂ یونان کے پہنچنے کا ذریعہ یہودی اور عیسائی دانشور، علماء اور مترجم تھے۔ یہ رابطہ اسکندریہ مصر سے شروع ہوا۔ٹالمی سوٹر(Ptolemy Soter)جس نے اسکندریہ کو اپنی ریاست کا دارالخلافہ بنایا،علم اور صاحبان علم سے محبت کرتا تھا۔اس نے دارالخلافہ میں ایک بہت بڑی لائبریری بنائی جس میں یونانی فلسفے کی پرانی کتابوں کے مسودے مہیا کیے گئے۔ بعد میں اس کے بیٹے فلاڈلفس نے اسے مزید ترقی دی۔ اس علمی فضا کی وجہ سے اسکندریہ کا شہر علماو فضلا اور یونانی فلسفے کی کتابوں عیسائی علما کے تراجم،شروحات اور حواشی نگاری نے مسلمان فلاسفہ کے لیے ایک مناسب ذریعے کا کام دیا۔ جنھوں نے بعد ازاں یونانی مفکرین کی تحریروں کو عربی زبان میں ترجمہ کرنا شروع کیا۔(۱)

جب مسلمانوں میں علم وحکمت کا شعور بیدار ہوتا ہے تو وہ فلسفیانہ مسائل کے کھوج کی خاطر دوسری اقوام کی جدو جہد کا مطالعہ کرنے کی طرف راغب ہوتے ہیں۔ اس جذبے کے زیر اثر وہ یونانی فلسفے میں دلچسپی لیتے ہیں۔ ان کے ہاں یونانی فلفے کے پہنچنے کے ذرائع میں سے اسکندریہ کے بعد دو بڑے مراکز جندیشاپور اور حران ہیں۔ جب یونانی بادشاہ جیسٹینین ایتھنز میں یونانی فلسفے پر پابندی لگاتا ہے اور اسے عیسائی مذہب کے لیے

خطرہ قرار دیتا ہے تو بہت سارے یونانی فلاسفہ وہاں سے ہجرت کر کے ایران کے شہر جندیشاپور میں آ کر آباد ہوجاتے ہیں۔ یہ فلاسفہ یونانی فلسفے کی بیشتر کتب کا فارسی زبان میں ترجمہ کرتے ہیں۔ اسی طرح حرّان کے نسطوری عیسائی بھی یونانی کتب کی سریانی اور فارسی زبان میں ترجمہ نگاری کے کام میں مصروف رہے۔ جب ۶۴۰ء میں مسلمان ایران فتح کر لیتے ہیں تو اسکندریہ (مصر) کی طرح مذکورہ دونوں یونانی فلسفے کے مراکز سے مسلمانوں کا واسطہ پڑتا ہے۔ چناں چہ مسلمانوں کی رسائی یونانی فکر و فلسفے کے اس تمام سرمائے تک ہوجاتی ہے جو فارسی زبان یا سریانی زبان میں ترجمہ شدہ تھا۔ اس حوالے سے ماجد فخری لکھتے ہیں:

> ساتویں صدی میں اسکندریہ، یونانی فلسفے اور دینیات کے مطالعے کا اہم ترین مرکز تھا۔ مگر کسی لحاظ سے اسے واحد مرکز نہیں کہہ سکتے۔۔۔۔ ساتویں صدی میں یونانی علم کے حصول کے لیے دو اور اہم ادارے قائم تھے۔ ایک حرّان اور دوسرا جندیشاپور۔ یہ دونوں مراکز مسلمانوں میں یونانی فلسفے کی منتقلی کا ایک ذریعہ تھے۔ (۲)

مسلمانوں میں یونانی فلسفہ رائج ہونے کے بعد، اس کے رد و قبول کے حوالے سے دو مکاتیب فکر معرض وجود میں آتے ہیں۔ ایک مکتبۂ فکر وہ ہے جو مذکورہ فلسفے کی دلکشی اور بہ ظاہر معنویت سے متاثر ہو کر اسے اپنانے پر بھرپور زور دیتا ہے۔ اس مکتبۂ فکر کو تاریخ میں **حکمائے اسلام** کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ دوسرا مکتبۂ فکر یونانی فلسفے کو قرآنی روح کے منافی جان کر اس سے دور رہنے کی تلقین کرتا ہے۔ یہ مکتبۂ فکر **متکلمین اسلام** کے نام سے مشہور ہے۔ صدر اسلام کی ابتدائی دو صدیاں فلسفیانہ ترقی کے اسباب مہیا کرنے میں گزر جاتی ہیں۔ جب خلفائے بنو عباس کا دور آتا ہے تو مسلم فلسفے کی صحیح ترقی شروع ہوجاتی ہے۔ عباسی خلیفہ ہارون الرشید (۷۶۶ء-۸۰۹ء) کے تخت نشین ہوتے ہی اس کے ہاتھوں بغداد شہر میں **بیت الحکمت** جیسے محکمے کا قیام عمل میں آتا ہے جو اسلامی فلسفے کی ترقی و ترویج کا اہم مرکز تسلیم کیا جاتا ہے۔ ہارون الرشید فلسفیانہ علوم اور ان سے تعلق رکھنے والے علما کی بھرپور سرپرستی کرتا ہے۔ اس کے بعد جب اس کا بیٹا مامون الرشید (۷۸۶ء-۸۳۳ء) خلافت کی مسند پر بیٹھتا ہے تو وہ رومی فرمانروا سے خط و کتابت کر کے قدیم یونانی فلسفے کی کتابوں کو اونٹوں پر لدوا کر بغداد پہنچاتا ہے۔ نیز وہ بازنطینی سلطنت میں اپنے کارندے بھیج کر یونانی زبان میں تحریر فلسفے کی بیشتر کتب **بیت الحکمت** میں جمع کرنے کی بھرپور کوشش کرتا ہے۔ مامون کے دور میں ایک طرف **بیت الحکمت** کے مترجمین اپنی کاوشوں سے یونانی فلسفے کو عربی زبان میں ترجمہ کرتے رہے تو دوسری طرف اصحاب علم و فن بھی ذاتی طور پر مذکورہ فلسفے کی کتب کو ترجمہ کرتے رہے۔ اس حوالے سے ڈاکٹر عبدالخالق لکھتے ہیں:

> المامون نے رومی فرمان روا سے قدیم مفکرین کی کتابیں بھیجنے کی درخواست کی، جسے اس نے بہ خوشی قبول کیا اور پانچ اونٹوں پر کتابیں لدوا کر بغداد روانہ کیں۔ یہ بیت الحکمت میں پہلے سے

موجود کتابوں میں خاطر خواہ اضافہ تھا۔ ترجمے کا معیار بھی رفتہ رفتہ بہتر سے بہتر ہوتا گیا۔لفظی ترجمے کی بجائے با محاورہ ترجمہ کیا گیا۔حنین اور الکندی یونانی اور عربی زبانوں کے ماہر تھے۔ انھیں ترجمے کے کام کا نگران مقرر کیا گیا۔۔۔۔۔ ایک طرف تو بیت الحکمت کے مترجمین نے اپنی کاوشیں جاری رکھی اور دوسری طرف بعض اصحاب دانش نے ذاتی طور پر اپنے علمی ذوق کی تسکین کی خاطر ترجمہ اور تشریح کے کام کو آگے بڑھایا اور اسی طرح ایمپی ڈوکلیز، فیثاغورث ،پروکلس اور فلاطینوس کی تمام تحریریں عربی زبان میں ترجمہ ہوگئیں۔ (۳)

متذکرہ درج بالا کاوشیں صرف ہارون الرشید اور مامون الرشید تک محدود نہیں رہیں بلکہ اس حوالے سے تمام خلفائے بنو عباس کی خدمات اظہر من الشّمس ہیں۔ ان کے عہد میں یونانی فلسفیانہ تصانیف کے تراجم ہوتے ہیں، شرحیں لکھی جاتی ہیں اور یوں فکر و فلسفہ کے نئے گوشے سامنے آتے ہیں۔ اس فضا میں مسلم فلسفہ ارتقا کی منزلیں طے کرتا ہے۔ یونانی فلسفے کے مطالعے اور اس اخذ و استفادے کے نتیجے میں یونانی فلسفے کے نظریات مسلمانوں کے دائرۂ علم میں مکمل سرائیت کر لیتے ہیں۔ اس بابت علی عباس جلال پوری لکھتے ہیں:

مسلمان مفکرین خلافت عباسیہ کے عہد زریں میں فلاطینوس کے افکار سے متعارف ہوئے۔ اس کے متعارف کردہ فلسفہ نو فلاطونیت کو ابن سینا، اخوان الصفا اور ابن رشد نے پایہ تکمیل تک پہنچایا۔ دوسری طرف مسلمان صوفیہ بھی نو فلاطونی افکار سے متاثر ہوئے چناں چہ جنید بغدادی، بایزید بسطامی، شہاب الدین سہروردی اور شیخ اکبر ابن عربی کے افکار بنیادی طور پر نو فلاطونی نوعیت کے ہیں۔ (۴)

مسلم فلسفیانہ فکر میں جو مدارج بہ اعتبار نشوونما قائم ہوجاتے ہیں وہ اثباتیت، نفی اور تطبیق کے اصولوں کو محیط ہیں۔ اسلامی تعلیمات کی اہم ترین خصوصیت یہ ہے کہ ان میں مباحث کی بہ جائے عملی مقاصد پر زیادہ زور دیا جاتا ہے۔ مادیت کی جگہ روحانیت پر توجہ مرکوز کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔ اس کے برعکس فلسفہ اور بالخصوص یونانی فلسفہ زیادہ تر نظریاتی مباحث سے عبارت ہے۔ چناں چہ اس نقطۂ اختلاف کی بنیاد پر مسلم فلسفے میں تین گروہ یعنی متکلمین، صوفیا اور فلاسفہ سامنے آتے ہیں۔

متکلمین میں سے پہلا گروہ معتزلہ (Rationalistic Scholastics) کے نام سے موسوم ہے۔ اس گروہ کا بانی واصل بن عطا (۷۰۰ء-۷۴۸ء) ہے۔ اس مکتبۂ فکر سے تعلق رکھنے والے عقل اور وحی دونوں کو علم کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ جو ہر کو ممکن العلم خیال کرتے ہیں۔ یہ گروہ قرآن کو مخلوق سمجھنے کے ساتھ ساتھ گنہگار کو ابدی طور پر ملعون تصور کرتا ہے۔ ان کے نزدیک مادہ قدیم اور غیر فانی ہے۔ اللہ کی صفات اس کی ذات سے الگ ہیں۔

معتزلہ فکر والے رویت باری تعالیٰ اور حشر اجساد سے منکر ہیں۔

متکلمین کا دوسرا گروہ اشاعرہ (Orthodox Scholastics) کے نام سے موسوم ہے۔ اس مکتبۂ فکر کا بانی ابوالحسن اشعری (۸۷۴ء-۹۳۶ء) ہے۔ اس مکتبۂ فکر سے تعلق رکھنے والے علم و آگاہی کا واحد ذریعہ وحی، وجدان اور الہام کو قرار دیتے ہیں۔ اشاعرہ نظریاتی اعتبار سے موجود کی اصل کو ذات تصور کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک موجود کا وجود جدا اور واحد ہے اور اس کا عین واجب اور ممکن ہے۔

تیسرا گروہ اخوان الصفا کے نام سے مشہور ہے۔ اس گروہ کا مکمل علمی سرمایہ صرف ۵۲ رسائل ہیں۔ جن میں سے صرف ۱۷ رسائل مسلم علم فلسفہ سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس مکتبۂ فکر سے تعلق رکھنے والوں کا بنیادی نظریہ، یہ ہے کہ اسلامی شریعت کو طرح طرح کی جہالتوں نے گدلا کر ڈالا ہے اور اس کی **تطہیر** صرف فلسفے کے ذریعے ہو سکتی ہے۔ Embryo کی تشکیل و نشو و نما اور اس پر آسمانی Conjuction کے اثرات سے اخوان الصفا بہت زیادہ متاثر نظر آتے ہیں۔

صوفیا کا مکتبۂ فکر Mysticism کے نام سے موسوم ہے۔ اس مکتبۂ فکر کا بنیادی نظریہ مذہبی واردات (Religious Experiences) سے تعلق رکھتا ہے۔ یہ لوگ ذات باری تعالیٰ سے ربط اور اتصال کے قائل ہیں۔ ان کا مجموعی رویہ روحانی اور عرفانی نوعیت کا حامل ہے۔ حقیقت مطلق کے بارے میں ان کا تصور یہ ہے کہ خدا تمام کائنات کا مرجع و منبع ہے۔

جہاں تک مسلم فلاسفہ کا تعلق ہے تو وہ فلسفے کے ذریعے حقائق کی تعبیر کے لیے عقلی اساس پر زور دیتے ہیں۔ وہ فلسفیانہ فکر کو مذہب کے قریب لانے کے لیے کوشش کرتے ہیں۔ ان فلاسفہ میں الکندی، الفارابی، ابن مکویہ، ابن سینا، ابن رشد، ابن طفیل اور ابن ماجہ خصوصی اہمیت رکھتے ہیں۔(۵) مسلم فلسفے کے بڑے بڑے بنیادی مسائل درج ذیل ہیں:

۱۔ حقیقت کی ماہیت	۲۔ علم کی ماہیت اور مآخذات
۳۔ کائنات میں انسان کا مقام	۴۔ فلسفہ اور مذہب میں موافقت
۵۔ تخلیق بہ مقابلہ صدور	۶۔ پیغمبرانہ شعور کی نوعیت
۷۔ خیر و شر	۸۔ حیات بعد الموت
۹۔ حشر و نشر	۱۰۔ جبر و اختیار

فلاسفۂ متذکرہ فلسفیانہ مسائل کے بنیادی مباحث کو سمجھنے کے لیے عقل، حواس اور وجدان کو بنیاد بنا کر

انھیں سمجھنے کی کوشش کرتے ہیں۔ ذیل میں ان کے فلسفیانہ شعور کا اجمالی جائزہ تحریر کیا جاتا ہے۔

یعقوب بن اسحاق الکندی (۸۰۱ء-۸۷۳ء) کو مسلم فلسفے کا باوا آدم تصور کیا جاتا ہے۔ (۶) وہ اتفاق رائے سے پہلا مسلم فلسفی ہے۔ (۷) اسے **فیلسوف عرب** بھی کہا جاتا ہے۔ وہ انسانی علوم وفنون میں سب سے ارفع مقام فلسفے کو دیتا ہے۔ اس کے نزدیک فلسفہ ربانی حقیقت کا دوسرا نام ہے۔ (۸) وہ مذہب اور فلسفے کے درمیان مصالحت پیدا کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کا نظریہ ہے کہ الٰہیات فلسفہ کی ایک شاخ ہے اور فلسفیانہ صداقت نیز وحی پر مبنی سچائی میں کوئی اختلاف نہیں ہونا چاہیے۔ وہ سائنسی علوم کے حصول کو عین مذہب کے مطابق قرار دیتا ہے۔ وہ پیغمبرانہ شعور کو وحی تسلیم کرتا ہے۔ اس کے مطابق قرآن کا طرز استدلال ایک فلسفی کے طرز استدلال سے بدرجہ ہا بہتر ہے۔ وہ دیگر مسلم فلاسفہ کے برعکس نیست سے ہست کے وجود کا قائل ہے۔ روح سے متعلق الکندی کا نظریہ ہے کہ روح اپنی اصل کے اعتبار سے بسیط ہے اور خدا سے مصدور ہے۔ علمیات کے حوالے سے اس کا نظریہ ہے:

> صورت دو قسم کی ہوتی ہے۔ مادی یا غیر مادی۔ جب روح مادی صورت اختیار کرتی ہے تو مادہ بن جاتی ہے اور جب غیر مادی صورت اختیار کرتی ہے تو غیر مادی بن جاتی ہے۔ مادی سے مراد حسی علم ہے اور غیر مادی سے غیر حسی ہے۔ (۹)

الکندی کے بعد مسلم فلسفے میں دوسرا بڑا نام ایرانی نژاد فلسفی ابوبکر الرازی (۸۵۴ء-۹۲۵ء) کا آتا ہے۔ اس کا شمار مسلم دنیا کے بڑے اطبا میں بھی ہوتا ہے۔ ابوبکر بنیادی طور پر ایک عقلیت پسند فلسفی ہے۔ وہ عقل کے سوا کسی چیز پر یقین نہیں رکھتا۔ وہ پانچ حقائق یعنی خدا، روح، مادہ، زمان اور مکان کو ابدی تسلیم کرتا ہے۔ (۱۰) اس کے مطابق ان میں صرف خدا اور روح زندہ اور فعال ہیں۔ اس کا نظریہ ہے کہ روح کے اندر یہ خواہش موجود تھی کہ وہ اپنی طرح دوسری اصل یعنی مادہ کے ساتھ اتصال کرے۔ مگر مادہ اتصال سے گریز کرنے والی شے ہے۔ پھر بھی خواہش خالق کو مادی دنیا کے پیدا کرنے پر مجبور کر لیتی ہے تاکہ روح کو آسودگی حاصل ہو جائے۔ (۱۱) اس کی مابعد الطبیعیات، خالق، روح کائنات، زمانہ قدیم کا مادہ، زمان مطلق اور مکان مطلق جیسے فلسفیانہ مباحث محیط ہے۔

ابوالنصر فارابی (۸۱۷ء-۹۵۰ء) ترک النسل مسلم فلسفی اور ارسطوئی منطق کا مفکر ہے۔ اس بنا پر ارسطوئی ثانی کے لقب سے ملقب ہے۔ کہا جاتا ہے کہ فارابی سے کسی نے پوچھا تھا کہ تمھاری علمیت زیادہ ہے یا ارسطو کی؟ اس نے جواباً کہا تھا کہ اگر میں ارسطو کے زمانے میں ہوتا تو اس کے ممتاز شاگردوں میں شمار ہوتا۔ (۱۲) اس کا ذہن منطقی ہے۔ وہ استنتاج سے معروف اور غیر معروف کی طرف آتا ہے۔ (۱۳) وہ منطق کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے

یعنی تصور اور تصدیق۔ تصور میں وہ تمام افکار اور تعریفات داخل سمجھتا ہے۔ جب کہ تصدیق میں استدلال اور رائے کو جگہ دیتا ہے۔[۱۴] خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لیے وہ علت و معلول کے اصول کا سہارا لیتا ہے۔ وہ ذات باری تعالیٰ کو ارسطو کی طرح محرک اول تسلیم کرتا ہے۔[۱۵] اس کا فلسفہ کہیں کہیں نو فلاطونی خصوصیات کا حامل نظر آتا ہے۔ کیوں کہ مخلوقات کے حوالے سے نظریہ صدور کا قائل ہے۔

حسین ابوعلی ابن سینا (۹۸۰ء-۱۰۳۷ء) کا فلسفہ درج ذیل بنیادی مباحث کو محیط سمجھا جاتا ہے:

۱۔وجود ۲۔روح اور جسم کا تعلق ۳۔نظریہ علم ۴۔نظریہ الہام و نبوت ۵۔خالق اور مخلوق

ابن سینا انسانی عقل کی جگہ الٰہی عقل کو فوقیت دیتا ہے۔جس کی بدولت انسان فوق البشر کے درجے پر فائز ہوسکتا ہے۔ اس کے نزدیک صرف وہ لوگ غیر فانی ہیں جن کی عقل ترقی کی منازل طے کر لیتی ہے۔ وہ روح کو ناقابل زوال و فساد تسلیم کرتا ہے اور اسی کے غیر مادی جوہر کا قائل ہے۔[۱۶] ابن سینا عقل اول اور عشق اول کا نظریہ قائم کرتے ہوئے ذہین عقل کو جبرئیل کہتا ہے جو مادی انسانی صورت کو علم اور مادے کی ہیئت عطا کرتا ہے۔[۱۷] لیکن وہ مادے کی ابدیت سے مکمل انکاری ہے۔ فلسفۂ خیر و شر کے حوالے سے وہ انسان کے آزاد ارادے پر یقین رکھتا ہے۔ وہ روح اور جسم کی ثنویت کا قائل ہے مگر جسم کو فانی اور روح کو لافانی جوہر سمجھتا ہے۔

عمر خیام (۱۰۴۸ء-۱۱۳۱ء) فارسی زبان کا عظیم رباعی گو شاعر ہے۔ شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ اس کا شمار مسلم فلاسفہ میں بھی ہوتا ہے۔ وہ نظریہ ''ہمہ اوست'' کو تسلیم کرتے ہوئے کہتا ہے کہ خدا تمام کائنات کی جان جب کہ کائنات اس کا بدن ہے۔ وہ اپنی ذات کو خدائے حاضر و ناظر کے جمال کا مظہر سمجھتا ہے۔ وہ ظاہری عبادات اور قال اقوال کی جگہ حال پر زور دیتا ہے۔ وہ ابن سینا کے برعکس افلاطونی وجودیت کو تسلیم کرتا ہے۔[۱۸] وہ بنیادی طور فلسفۂ لا ادریت کا حامی ہے۔ وہ جبریت پسندی پر یقین رکھتا ہے۔ انسانی زندگی کے بارے میں اس کا نظریہ ہے کہ جس درجے میں فانی انسان آتے اور جاتے ہیں اس کا نہ کوئی اختتام ہے اور نہ کوئی انجام۔ نظریاتی طور پر وہ لذت پرستوں میں شمار ہوتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کو موجود لمحے میں خوش رہنا چاہیے کیوں کہ یہی لمحہ انسانی زندگی ہے۔[۱۹] اس کے فلسفیانہ مقالات سے اس بات کی تصدیق ہوتی ہے کہ وہ نظریہ آواگون کا ماننے والا ہے۔

ابوعلی خازن بن محمد بن یعقوب ملقب ابن مسکویہ (۹۴۲ء-۱۰۳۰ء) باعمل اعلیٰ مفکرین میں شمار ہوتا ہے۔ اس کا فلسفیانہ مسلک ارسطاطالیسی ہے۔ وہ یونانی فلسفے کو بہت زیادہ اہمیت دیتا ہے۔[۲۰] ابن مسکویہ بنیادی طور پر اخلاقیات کا علمبردار ہے۔ اس کے نزدیک انسان قوت علم کے ذریعے کمال حاصل کرسکتا ہے۔ فلسفۂ انسان دوستی (Humanism) کے حوالے سے وہ مختلف رویوں یعنی عارضی روابط، متبدل روابط، تلذذ پر مبنی روابط اور عقلی

روابط کا موازنہ کرکے سب سے اعلیٰ مقام عقلی دوستی کو دیتا ہے۔[۲۱] تاریخ کے بارے میں ابن مسکویہ کا نظریہ ہے کہ تاریخ مسلسل حرکت سے عبارت ہے جس میں جملہ حوادث باہم دیگر مربوط اور ایک دوسرے پر منحصر ہوتے ہیں۔[۲۲] روح کے بارے میں اس کا نظریہ ہے کہ یہ ایک غیر مادی اور فنا نہ ہونے والی چیز ہے۔ روح ہمیں جانوروں اور دوسرے انسانوں سے ممیّز کرتی ہے۔ روح کوئی اتفاقی امر نہیں اور اس کی ماہیت جسم کی ماہیت سے مختلف ہے۔ وہ روح کو تین قوتوں یعنی عقلی، شجاعتی اور عفتی پر یقین رکھتا ہے۔

حضرت بایزید بسطامیؒ (۸۰۴ء-۸۸۴ء) صوفی ازم کی دنیا سے تعلق رکھنے والا **فنا فی التوحید** مفکر ہے۔ اس کا بڑا نظریہ، یہ ہے کہ انسان اندھے پن، بہرے پن اور زبان بندی سے معرفت کے انتہائی مقام تک پہنچ سکتا ہے۔ ہر شے کو ترک کرکے انسان وحدت میں گم ہوسکتا ہے۔[۲۳] وہ فنائے ذات کے راز کا متلاشی رہا۔ وہ اس دنیا میں رویت باری تعالیٰ کے عقیدے پر یقین رکھتا ہے۔ وہ اپنی تحریروں میں **سکر، وجد** اور خدا کے ساتھ اتحاد کی کیفیات تحریر کرتا ہے۔

حضرت جنید بغدادی (۸۳۰ء-۹۱۰ء) مذہب کی مابعد الطبیعیات کو عشق حقیقی کی روشنی میں پیش کرتا ہے۔[۲۴] وہ تمام اشیا کی اصل خدا کی ذات کو سمجھتا ہے۔ اس کے نزدیک مستقل کو عارضی سے اور واجب کو حادث سے الگ کرنا چاہیے۔[۲۵] وہ عبادت کے ساتھ ساتھ توبہ اور توکل پر زور دیتا ہے۔ وہ فنا فی اللہ کے نظریے کی وضاحت کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس کا مطلب بندے کی مرضی کا خدا کی مرضی میں فنا ہونا ہے۔[۲۶] اس کے مطابق صوفی ازم سے تعلق رکھنے والوں کا علم علما کے علم سے برتر ہوتا ہے۔ انسانی علم کا ابتدائی درجہ خدا کی احدیت کا اقرار ہے۔ وہ خدا کے بارے میں علم حاصل کرنے کے لیے کسی حد تک عقل کی راہنمائی پر بھی یقین رکھتا ہے۔

ابولمغیث الحسین بن منصور الحلاّج (۸۵۷ء-۹۲۲ء) صوفی ازم کی دنیا میں منصور حلاّج کے نام سے مشہور ہے۔ وہ اپنے صوفی ازم کو **عین الجمع** کا نام دیتا ہے۔[۲۷] اس کا عقیدہ ہے کہ انسان اپنی اصل کے اعتبار سے لاہوتی (Divine) ہے۔[۲۸] وہ ہمیشہ عقیدہ ولایت کی تلقین کرتا رہا۔ وہ خدا کی ورائیت کا قائل ہے تاہم خدا کی ذات کو انسانی رسائی سے باہر نہیں خیال کرتا۔[۲۹] اس کا سب سے بڑا دعویٰ **انا الحق** (The Creative Truth) ہے۔ اس پر Transmigration of Soul کے عقیدے سے تعلق رکھنے کا الزام لگ جاتا ہے جس پر اسے سزائے موت دی جاتی ہے۔

ابو حامد غزالی (۱۰۵۸ء-۱۱۱۱ء) علم الکلام، فلسفہ، منطق اور صوفی ازم کا جید عالم ہے۔ اس کے نزدیک حقیقت کا علم حواس کے ذریعے کبھی حاصل نہیں ہوسکتا۔ حقیقت کا علم صرف وجدان کے ذریعے حاصل ہوسکتا ہے۔ وہ اپنی کتاب 'تہافۃ الفلاسفۃ' میں مذہب اور روحانیت کی حمایت کرتے ہوئے یونانی فلسفے کو ایک گمراہ کن چیز

قرار دیتا ہے۔ وہ نو فلاطونیت کی تردیدی تاریخ میں ایک اہم مقام رکھتا ہے۔ وہ افلاطونی نظریۂ ترتیب وجود (Hierarchy of Bieng) کو تصوف کی اساس بتاتا ہے۔[۳۰] وہ ''ہمہ اوست'' کے نظریے کا زبردست حامی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ کائنات وجود سے معریٰ ہے۔ اس کے نزدیک ترک دنیا کی بجائے ترک لذات پر زور دینا چاہیے۔ وہ انسانی ارادہ کو کسی حد تک آزاد سمجھتا ہے۔ علم الکلام کے دونوں عناصر یعنی اثبات اور ابطال پر عمل پیرا رہتا ہے۔ زمان و مکان کے باہمی تعلق کے بارے میں غزالی کے تصور کی بابت کامران اعظم سوہدروی لکھتے ہیں:

> غزالی زمان و مکان کو کوئی مستقل بالذات ظرف قرار نہیں دیتے بلکہ ان کے خیال میں دونوں کا تعلق جسم ہی کے امتداد یا حرکت سے ہے۔ یعنی ایک ہی چیز کے امتداد کو مکان سے تعبیر کیا جاتا ہے اور وہ چیز جب متحرک ہوتی ہے تو اس سے زمان کا تصور اپنے مخصوص پیانوں میں از خود ذہن انسانی میں ابھرتا ہے۔ گویا بہ الفاظ دیگر یہ امتداد و حرکت جسم ہی کے العباد میں سے ہیں۔ ان سے جدا اور الگ ان کا کوئی وجود نہیں اوراس طرح غزالی کو کانٹ کا پیشرو کہا جا سکتا ہے۔[۳۱]

غزالی ابن سینا کی طرح خدا کے بسیط اور کائناتی علم کو مانتا ہے۔ وہ Law of Caciusation کی تردید کرتا ہے۔ وہ ان مسلمان فلاسفہ پر سخت تنقید کرتا ہے جنھوں نے یونانی فلسفے کا مذہب اختیار کیا تھا۔

شیخ محی الدین ابن عربی (۱۱۹۳ء-۱۲۴۰ء) کا شمار باکمال مسلم فلاسفہ میں ہوتا ہے۔ اس کا خاص موضوع صوفی ازم ہے۔ صوفی ازم پر اس کی شہرہ آفاق کتاب فصوص الحکم ہے۔ ابن عربی ایک متنازعہ فیہ مسلم فلسفی ہے ۔ جو لوگ صرف الفاظ کی حد تک اس کا مطالعہ کرتے ہیں وہ اسے ملحد کہتے ہیں لیکن اس کے برعکس جو لوگ معنویت پر یقین رکھتے ہیں وہ اسے بڑا صوفی تسلیم کرتے ہیں۔ ابن عربی کا سب سے بڑا نظریہ توحید وجودی ہے جو عرف عام میں **وحدۃ الوجود** کے نام سے مشہور ہے۔ اپنے اس نظریے میں وہ خدا، انسان اور کائنات کے تعلق کی وضاحت ایک نئے زاویے سے کرتا ہے اور انھیں ایک ہی حقیقت قرار دیتا ہے۔[۳۲] وہ تخلیق کو پہلے Fixed Entities سمجھتا ہے۔ جسے بعد میں وہ اللہ کے ظہور کا درجہ عطا کرتا ہے۔[۳۳] وہ روح کو عالم ملکوت کی شے کہتا ہے۔[۳۴] اس کے نزدیک اللہ کا ظہور صرف انسان کامل میں ہوسکتا ہے۔ نظریہ وجود کے قائل ہونے کی وجہ سے وہ جبریت پسند ہے۔ وہ جنت اور جہنم کو صرف نفسی کیفیات خیال کرتا ہے اور ان کے خارجی وجود کو ماننے سے انکار ی ہے۔ اس کے تصور حقیقت سے متعلق عبدالسلام لکھتے ہیں:

> شیخ کے خیالات پر نظر ڈالنے سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ہمارے احساسات و ادراکات کے علاوہ اور ہمارے ذہن کے خارج فقط ایک مجہول الکنہ ازلی و ابدی حقیقت کا وجود ہے۔ یہ

حقیقت خود ہمارے احساسات و ادراک کی اور ہماری تمام قوتوں کی بنیاد ہے۔ اظہار اس کی ذات کا اقتضا ہے۔ پوری کائنات میں یہ حقیقت پھیلی ہوتی ہے۔ اس کا ظہور اور اظہار اس کی خواہش کا نتیجہ ہے۔[۳۵]

نصیر الدین طوسی (۱۲۰۱ء-۱۲۷۴ء) عظیم ریاضی دان اور مسلم فلسفی ہے۔ طوسی کا خدا کے بارے میں نظریہ ہے کہ اس کے اثبات کے لیے فلسفیانہ دلائل قطعاً بے کار ہیں۔ وہ ارسطو کی طرح خدا کو کائنات کا محرک اول تسلیم کرتا ہے۔ وہ مابعد الطبیعیات کو دو حصوں میں تقسیم کرتا ہے یعنی علم الٰہیہ اور فلسفہ اولیٰ۔ خیر و شر کے بارے میں اس کا عقیدہ یہ ہے کہ خیر کا منبع تو اللہ کی ذات ہے جب کہ شر ایک عارضی چیز ہے جو خارجی وجود سے عاجز ہے۔ وہ انسان کا مقصد اعلیٰ سعادت ہی کو قرار دیتا ہے۔ اس کے خیال میں سعادت کے تعین سے کائنات میں انسان کے مقام کا تعین ممکن ہو جاتا ہے۔

فخر الدین الرازی (۱۱۴۹ء-۱۲۰۹ء) وہ مسلم فلسفی ہے جو ساری عمر اخلاقیات کو دینیات اور صوفی ازم سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کرتا رہا۔ وہ یونانی فلسفے کا سخت مخالف ہے اور افلاطونی نظریۂ امثال کی بھر پور تردید کرتا ہے۔ وہ مشائیت کا قائل ہے۔ اس کے نزدیک مشائیت ہی سے عرفان کا راستہ کھل جاتا ہے۔ وہ علم منطق کو باقاعدہ ایک فن کا درجہ دیتا ہے۔ المباحث المشرقیہ میں وہ فلسفۂ وقت کے بارے میں یہ اعتراف کرتا ہے کہ وہ زمان کی ماہیت کے بارے میں کوئی حتمی نظریہ ثابت نہ کر سکا۔

ابن تیمیہ (۱۲۶۳ء-۱۳۲۸ء) مشہور ماہر الٰہیات و منطقی دانشور ہے۔ وہ ہر مسئلے کے مآخذ کے لیے قرآن و حدیث کو مستند خیال کرتا ہے۔ وہ علم الکلام اور متکلمین کی سخت ترین الفاظ میں تردید کرتا ہے اور سلف صالحین کی راسخ الاعتقادی کی طرف لوٹ جانے کی ترغیب دیتا ہے۔[۳۶] وہ اپنی کتاب الرد علی المنطقیین میں ارسطوئی منطق کی جڑیں منطق ہی کے ذریعے کاٹتا ہے۔ وہ صرف قرآن، حدیث اور اسلاف کے طریقوں پر یقین رکھتا ہے۔ وہ خود کو **مجتہد فی المذہب** تصور کرتا ہے۔ اس کا مشہور قول ہے: اس دنیا میں کسی پر انحصار مت کرو کیوں کہ تاریکی میں سایہ بھی انسان کا ساتھ چھوڑ دیتا ہے۔[۳۷]

مولانا جلال الدین محمد رومی (۱۲۰۷ء-۱۲۷۳ء) مسلم فلسفے کی تاریخ کا ایک درخشندہ ستارہ ہے۔ اس کے نزدیک اس کائنات کی حقیقت یہ ہے کہ اس کی اساس روحانیت پر استوار ہے اور اس میں موجود ہر شے اپنی جگہ پر مرکز شعور ہے۔[۳۸] ہر ایک زندگی کا منبع Ultimate Ego ہے۔ وہ عشق کے مقابلے میں عقل و منطق کو ثانوی حیثیت دیتا ہے۔ بنیادی طور پر وہ تصوریت پرست فلسفی و شاعر ہے۔ وہ ہر صورت میں مادیت کو رد کرتا ہے۔ وہ زندگی کو مسلسل جدو جہد مانتا ہے۔ وہ قنوطیت کی بجائے بھر پور رجائیت کا قائل ہے۔[۳۹]

ابو البرکات البغدادی (۱۰۸۰ء-۱۱۶۵ء) ایک یگانۂ روزگار مسلم فلسفی تصور کیا جاتا ہے۔ وہ تجرباتی اور مشاہداتی معلومات کی بجائے منطقی استدلال کا قائل ہے۔ وہ روح کے بارے میں یہ نظریہ رکھتا ہے کہ روح ایک غیر مادی شے ہے۔ نیز یہ جسم کے ساتھ منسلک ضرور ہے مگر جسم کے اندر ہرگز موجود نہیں ہوتی بلکہ یہ مکان اور وقوع سے بالکل آزاد ہے۔ اس کا تصور خدا یہ ہے کہ وہ انسانی انا کی طرح ایک وجود ہے جو بے شمار مختلف افعال انجام دینے میں ہر لحہ مصروف رہتا ہے۔ [۴۰] ابو البرکات وقت کے Modes of Temporality سے انکاری ہے اور زمان کو حرکت کے ساتھ مربوط تصور کرتا ہے۔

ابن خلدون (۱۳۳۲ء-۱۴۰۶ء) تاریخ اور فلسفے دونوں میں یگانۂ روزگار ہے۔ وہ منطق کی اہمیت کا قائل ہے اور اسے حقیقت کی دریافت کا اہم ذریعہ سمجھتا ہے۔ وہ مابعد الطبیعیات کو علم کی حیثیت سے ہرگز قبول نہیں کرتا اور اس پر اس کا بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس کے ذریعے ماورائی حقیقت کا ادراک ممکن نہیں ہے۔ وہ علم کو عقلی، لغوی اور روایتی درجات میں تقسیم کرتے ہوئے سب سے زیادہ اہمیت عقلی علوم کو دیتا ہے۔ [۴۱] کائنات کے بارے میں اس کا نظریہ ہے کہ یہ اتنی بڑی اور وسیع ہے کہ ہمارا ذہن اس کا احاطہ نہیں کر سکتا۔ انسان کے علم اور احاطۂ ذہن میں جتنی ہستیاں اور اشیا آسکتی ہیں کائنات میں ان سے کہیں زیادہ موجود ہیں۔ [۴۲]

شہاب الدین سہروردی مقتول (۱۱۵۳ء- ۱۱۹۱ء) اشراقی مکتبۂ فکر کا بانی ہے۔ اس کی فکر میں فیثا غورث، ارسطو، افلاطون اور زرتشت کے فلسفے کے اثرات نظر آتے ہیں۔ اس کا فلسفہ اس کی مشور کتاب **حکمت الاشراق** میں موجود ہے۔ معرفت کے لیے خود شعوری کو اہم ترین مرحلہ سمجھتا ہے۔ اس کا نظریہ ہے کہ نور غیر مادی اور نا قابل تجزیہ و تعریف چیز ہے۔ لیکن ایک نور ایسا ہے جسے خالص نور کہا جاتا ہے۔ مذکورہ نور نہ صرف خود منور ہے بلکہ دوسری تمام اشیا کو بھی منور کرتا ہے۔ اس کے مطابق کائنات کا منبع **نور علی نور** ہے جو ازلی و ابدی ہے۔ [۴۳] وہ وقت کو ابدی و ازلی سوتا تسلیم کرتا ہے۔ مادے کے بارے میں اس کا نظریہ ہے کہ جب نور تاریکی میں پھنس جاتا ہے تب مادہ جنم لیتا ہے۔

مولانا عبد الرحمان جامیؔ (۱۴۱۴ء-۱۴۹۲ء) ابن عربی کا پیروکار ہے۔ اپنی مشہور کتاب **لوائح** میں وہ نظریہ **وحدۃ الوجود** کی تشریح کرتے ہوئے لکھتا ہے: وجود واجب اور قائم بالذات شے ہے۔ تمام کائنات کا انحصار وجود پر ہے۔ اس وجود کے علاوہ کوئی شے موجود نہیں ہے۔ جامیؔ خالق اور مخلوق کے وجود کو ایک سمجھتا ہے۔ اخلاقیات میں وہ نظریۂ جبریت کا ماننے والا ہے۔ اس کا موقف ہے کہ بدی صرف نیکی کی نفی کا نام ہے اس کے علاوہ اس کا کوئی وجود نہیں ہے۔

صدر الدین شیرازی (۱۵۷۱ء-۱۶۴۰ء) المعروف ملا صدرہ کا فلسفہ درج ذیل چار مسائل کو محیط ہے:

۱۔ وجود اور اس کی تقطیب

۲۔ علم اور معلوم کنندہ اور معلوم شدہ شے کا رشتہ

۳۔ حرکت، تکوین اور تغیر

۴۔ روح اور اس کے قوا[(۴۴)]

ملا صدرہ وجود کو وحدت تصور کرتا ہے۔ وہ ہر مخلوق کو شے وجود اور ماہیت سے مرکب مانتا ہے۔[(۴۵)] وہ نظریۂ **اعیان ثابتہ** پر عقیدہ رکھتا ہے۔ اس کا دعویٰ ہے کہ وجود کی تعریف اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس کا کوئی خاص فعل، نوع، عرض یا خاصیت ثابت نہ ہو۔[(۴۶)]

شیخ احمد سرہندی(۱۵۲۶ء–۱۵۹۸ء) نظریۂ توحیدی وجودی کے اثرات سے اسلامی صوفی ازم میں پیدا ہونے والے غلط خیالات کی اصلاح کنندہ ہے۔ اس کے نزدیک عینیت صرف نفسیاتی سطح تک محدود ہوتی ہے اور جہاں تک وجود کا تعلق ہے تو صوفی صوفی ہے اور خدا خدا ہے۔[(۴۷)] پٹیر ہارڈی (Peter Harday) مجدد کے نظریے کی اجمالی وضاحت کچھ یوں کرتے ہیں:

> وجود ایک ہی ہے وہی اللہ ہے، ہر شے اس کا مصدر یا مظہر ہے، خدا نہ وراء الورا ہے اور نہ محیط کل، وہ سب کچھ ہے۔ تخلیق تو صرف خدا کو ظاہر کر کے جاننے کی خواہش ہے۔ سلوک کے آخری مقام پر سالک کو معلوم ہوتا ہے کہ ذات وصفات (سالکین راہ طریقت) ایک ہیں۔[(۴۸)]

واضح رہے کہ بنو عباس کی حریف حکومت اندلس میں بنو امیہ کے تنہا رہنے والے شہزادے عبد الرحمٰن الداخل (۷۳۱ء– ۷۸۸ء) کے ہاتھوں ۷۴۹ء میں قائم ہو چکی تھی۔ جب مغربی علوم بغداد کی طرف آتے رہے تو عین اس زمانے میں اندلسی حکومت ایک پل کا کام سرانجام دیتی ہے۔ **طبقات الامم** کا مصنف لکھتا ہے کہ سپین میں مسلم فلسفے کا آغاز پانچویں مسلم حکمران محمد بن عبد الرحمٰن کے عہد سے ہوتا ہے۔[(۴۹)] مسلم اندلسی فلاسفہ میں بلا شبہ پہلا نام ابوبکر بن یحیٰ المعروف بہ ابن ماجہ (۱۰۸۵ء– ۱۱۳۸ء) کا ہے۔ جس کو لاطینی میں Avempace کہا جاتا ہے۔[(۵۰)] **ابن ماجہ ارسطو کی تصانیف کی شروحات کا مصنف بھی ہے۔ اسکی فکر کا بنیادی نکتہ عقل فعال سے** اتصال ہے۔ اس اتصال کے مقام پر پہنچ کر انسان فوق الحس ہستی سے مل سکتا ہے۔ مابعد الطبیعیات کے بارے میں اس کا نظریہ ہے کہ مادہ صورت کے بغیر ممکن نہیں لیکن صورت، مادہ کے بغیر نا قابل تصور ہے۔ وہ جسم کو مختلف صورتوں میں تقسیم کرتا ہے اور عقل سے تعلق رکھنے والی صورت کو روحانی قرار دیتا ہے۔ اس کے مطابق باطبع کامل اور صفات الوہیت کا حامل انسان فلسفی بن سکتا ہے۔ وہ شہرت کو انسان کے لیے دوسری عمر قرار دیتا ہے۔ وہ فکری

عقل کو ریاضت وتصوف پر فوقیت دیتا ہے۔

اندلسی مسلم فلسفہ کی تاریخ میں دوسرا بڑا نام ابوبکر ابن طفیل (۱۱۰۵ء- ۱۱۸۵ء) کا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقت کا عرفان تنہائی میں غور وفکر کے ذریعے حاصل ہوسکتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ انسان کی اعلیٰ تکمیل تب ممکن ہے جب وہ محسوسات کو ترک کر کے عالم تنہائی میں اپنے نفس کو عقل کائنات میں فنا کردے۔[۵۱] اس کا مشہور ناول **حی بن یقضان** اس کے فلسفے کا نچوڑ ہے۔ یہ ناول بنیادی طور پر نو فلاطونی نظریات کی ایک طرح سے تشریح ہے۔ اس ناول کے بارے میں کامران اعظم سوہدروی لکھتے ہیں:

> ابن طفیل پہلا اسلامی فلسفی ہے جس نے اپنے فلسفے کو افسانے کی شکل میں پیش کیا ہے ۔ناول کا ہیرو ایک متوحد شخص کو قرار دیا ہے۔ جس کی ذات اور افکار طبیعت کائنات سے برسرپیکار ہیں۔ یہاں تک کہ وہ ادراک واتصال کے مقام پر فائز ہوجاتا ہے۔[۵۲]

ابن طفیل کے فلسفے پر غزالی کے واضح اثرات دکھائی دیتے ہیں۔ اس کا عقیدہ ہے کہ موت کے بعد گنہگار نفوس تکلیف میں غیر معین وقت تک مبتلا رہیں گے۔

ابو الولید محمد بن ابن رشد (۱۱۲۶ء- ۱۱۹۸ء) شارح ارسطو کے نام سے مشہور ایک اہم مسلم فلسفی ہے۔ ابن رشد کے فلسفیانہ نظریات درج ذیل بنیادی مباحث کو محیط ہیں:

۱۔	فلسفہ اور مذہب	۲۔	ذات باری تعالیٰ
۳۔	علم کی حقیقت	۴۔	سائنس اور وجود

ابن رشد کے نزدیک فلسفہ اور قرآن میں کوئی تضاد موجود نہیں بلکہ قرآنِ کریم کی آیات فلسفیانہ غور وفکر کی طرف مائل کرنے کی دعوت دیتی ہیں۔[۵۳] وہ اللہ کی ذات کو ثابت کرنے کے لیے Cosmolgical Argument پر یقین رکھتا ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق فلسفے کا موضوع ''وجود'' ہے۔ لہٰذا فلسفۂ وجود کا کام اسباب اور اصولوں کی تلاش ہے۔[۵۴] ابن طفیل کا خدا کے بارے میں نظریہ ہے کہ خدا اس کائنات کی توانائی اور کائنات کا ذہن ہے۔ **بنیادی طور پر وہ ایک عقل پرست فلسفی ہے۔**

سرسید احمد خان (۱۸۱۷ء-۱۸۹۸ء) کے نزدیک وہ مذہب سچا اور حقیقی ہے جو فطرت کے عین مطابق ہے۔ وہ وجدان کی بہ جائے عقل کو قابل قدر سمجھتا ہے۔ وہ اللہ کو اس کائنات کا سبب اوّل مانتا ہے۔[۵۵] وہ کائنات کے اندر موجود تمام قوانین کو حتمی اور غیر متغیر تسلیم کرتا ہے۔ وہ روح کی ابدیت پر یقین رکھتا ہے اور جنت اور دوزخ کو صرف نفسیاتی کیفیات یا علامتیں قرار دیتا ہے۔[۵۶] وہ اجتہاد کا زبردست حامی ہے۔

الاستاد الامام محمد عبدہ (۱۸۴۹ء-۱۹۰۵ء) مصر سے تعلق رکھنے والا وہ مسلم فلسفی ہے جس کا میلان فلسفہ نتائجیت اور انسان دوستی کی طرف رہا ہے۔ وہ تقلید کی بجائے اجتہاد کی ضرورت و اہمیت پر زور دیتا ہے۔ اس کا نظریہ ہے کہ اسلام عقل کی دعوت دیتا ہے چناں چہ تقلید کی بجائے عقل سے مذہب کی تفہیم حاصل کرنا چاہیے۔ اس کے نزدیک اسلام میں تقدیر سے مراد آزاد ارادے کی نفی ہرگز نہیں ہے۔ وہ PanIslamism کا داعی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ ہر شخص میں نیکی کا جذبہ فطری موجود ہوتا ہے۔اب ضرورت اس امر کی ہے کہ تمام انسان مل کر ایک محبت والا معاشرہ تشکیل دیں۔

علامہ محمد اقبالؔ (۱۸۷۷ء-۱۹۳۸ء)ایک اعلیٰ درجے کا شاعر ہونے کے ساتھ ساتھ ایک بلند مقام مسلم فلسفی بھی ہے۔ اقبال کے فلسفے کا ماٰخذ قرآن وحدیث ہے۔ تاہم اس کے فلسفیانہ فکر پر مغرب ومشرق کے دیگر فلاسفہ کا اثر نمایاں طور پرنظر آتا ہے۔اس کا فلسفہ در اصل '' فلسفۂ خودی ''ہے۔جس کی انتہائی شکل Rationally Directed Creative Will ہے جس کا دوسرا نام Absolute Ego ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق کائنات جامد و ساکت نہیں بلکہ ہر لحہ تغیر پذیر ہے۔وہ Serial Time کے برعکس Divin Time پر یقین رکھتا ہے۔ وہ زمان کو کائنات کے اندر حوادث کے وقوع کا منبع تصور کرتا ہے۔ ذات باری تعالیٰ کے حوالے سے اقبالؔ کا قطعی نظریہ ہے کہ اللہ کی ذات Intensive ہے۔ اس کے نزدیک فطرت کا خدا کی ذات کے ساتھ وہی تعلق ہے جو کردار کا انسان کے ساتھ ہے۔ وہ فطرت کو زندہ حقیقت مانتا ہے۔ وہ ایک مصلح سے زیادہ فلسفی ہے ۔اس حوالے سے وقار عظیم لکھتے ہیں:

> اس سے کسی کو انکار نہیں ہے کہ وہ مصلح ہیں اور اس سے بھی زیادہ یہ کہ وہ فلسفی ہیں...... اقبال فلسفی اس معنی میں ہیں کہ انھوں نے اپنے مخاطب کو زندگی کا ایک مربوط اور عملی فلسفہ دیا ہے۔ ......اقبالؔ کے فلسفۂ حیات کی اساس اور محور و مرکز خودی کا تصور ہے۔ (۵۷)

اقبال کے بعد معاصر مسلم فلاسفہ میں ابو الاعلیٰ مودودی (۱۹۰۳ء- ۱۹۷۹ء)محمد حمید اللہ(۱۹۰۸ء-۲۰۰۲ء)سید حاجی عبد الکریم امراللہ(۱۹۰۸ء-۱۹۸۱ء) سید محمد نقیب العطاس(پیدائش: ۱۹۳۱ء) مرتضیٰ مطہری(۱۹۱۹ء- ۱۹۷۹ء) ڈاکٹر اسرار احمد(۱۹۳۲ء- ۲۰۱۰ء) سید حسین نصر(پیدائش:۱۹۳۳ء) اور ایڈورڈ سعید (۱۹۳۵ء-۲۰۰۳ء) کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔

کلام غالبؔ میں مسلم فلسفے کا شعور:

غالبؔ اردو شاعری کی تاریخ میں ایک نادر مظہر ہیں۔ ان کو اس دارِ فانی سے رخصت ہوئے ڈیڑھ صدی بیت چکی ہے لیکن ان کی شعری عظمت روز بہ روز بڑھتی چلی جا رہی ہے۔ ان کا کلام متنوع جہات کا حامل ہے۔

اگر چہ ان کی شاعری کا موضوع، ان کے ذاتی تاثرات ہیں تاہم اس کا امتیازی وصف ''تفکر'' ہے۔ ان کی نظر اور فکر آزادانہ طور پر اسرار کائنات کا مشاہدہ کرتی ہے اور پھر تعقل پسندی کے ذریعے اس مشاہدے کا تجزیہ کرکے، اسے مختلف زاویوں سے پیش کرتی ہے۔ وہ مابعد الطبیعیات، اخلاقیات، جمالیات اور صوفی ازم کے دقیق فلسفیانہ مسائل کو اپنی شاعری میں بیان کرتے ہیں۔

معتزلہ مکتبۂ فکر (Rational Scholastic) والوں کا تصور ذات باری تعالیٰ ماورائی ہے۔ وہ رویت باری تعالیٰ سے منکر ہیں۔ ان کے نزدیک اللہ شکل وصورت سے مبرا ہے۔(۵۸) وہ ایک اور ابدی ہے مجسم و شخصی نہیں۔(۵۹) چناں چہ اس کا دیدار نہ اس مادی دنیا میں ممکن ہے اور نہ آخرت میں ہو سکے گا۔(۶۰) غالبؔ کا نظریہ وجود مطلق کے حوالے سے بالکل معتزلین والا ہے۔ وہ ذات باری تعالیٰ کو یگانہ اور یکتا تسلیم کرتے ہوئے اس عقیدے کے حامی ہیں کہ اس کی یگانگت اور یکتائی اس نظریے پر دلالت کرتی ہے کہ اسے کوئی بھی نہیں دیکھ سکتا۔ اس کی ذات ناظر و منظور کی دوئی سے ماورا ہے:

اسے کون دیکھ سکتا، کہ یگانہ ہے وہ یکتا
جو دوئی کی بو بھی ہوتی، تو کہیں دوچار ہوتا(۶۱)

معتزلہ کا عقیدہ ہے کہ خدا علم بسیط کا مالک ہے۔ اسے کراماً کاتبین جیسے فرشتوں کی ضرورت نہیں۔(۶۲) غالبؔ بھی کراماً کاتبین پر اعتراض کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک کراماً کاتبین کی تحریری کارروائی صریحاً یک طرفہ ہے۔ اس میں فریق ثانی کی طرف سے کوئی نمائندگی کرنے والا موجود نہیں۔ وہ معترض ہیں کہ ان فرشتوں کی تحریری کارروائی خدا کے علم بسیط کی منافی ہے۔ بہ صورت دیگر اگر پھر بھی اس تحریری کارروائی کی ضرورت ہے تو اس میں فریق ثانی کی نمائندگی ہونی چاہیے۔ جب کہ ایسا نہیں ہے، تو پھر اس تحریری کارروائی کی وقعت قابل اعتراض ٹھہرتی ہے۔ چناں چہ اس تحریری کارروائی پر مواخذہ انصاف پر مبنی نہیں:

پکڑے جاتے ہیں فرشتوں کے لکھے پر ناحق
آدمی کوئی ہمارا دمِ تحریر بھی تھا(۶۳)

معتزلہ کے ہم عصر ایک اور مکتبۂ فکر جس کے بانی جہم بن صفوان ہے اور جسے جہیمیہ کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے، کا نظریہ ہے کہ انسان اس دنیا میں مجبور محض ہے۔ اس کے پاس نہ کوئی اختیار ہے نہ قدرت۔(۶۴) غالبؔ جہیمیہ مکتبۂ فکر والوں کی طرح کسی حد تک جبریت کے قائل ہیں۔ وہ انسان کو مجبور محض اور پابند تقدیر سمجھتے ہیں۔ وہ اپنی ناکامیوں اور محرومیوں کے لیے تقدیر کو مورد الزام ٹھہراتے ہیں اور اس معاملے میں

خود کو بے بس و مجبور تصور کرتے ہیں:

کس سے محرومیٔ قسمت کی شکایت کیجیے؟
ہم نے چاہا تھا کہ مر جائیں سو وہ بھی نہ ہوا(۶۵)

تم سے بے جا ہے، مجھے اپنی تباہی کا گلہ
اس میں کچھ شائبۂ خوبیٔ تقدیر بھی تھا(۶۶)

وہ اس بات کا اعتراف کرتے ہیں کہ ہزاروں حسرتوں اور تمناؤں کا وبال ان کی گردن پر ہے۔ معلوم نہیں وہ کسی سیاہ بخت کی طرح اس وبال کی زد میں ہیں:

سر پر مرے وبال ہزار آرزو رہا
یا رب! میں کس غریب کا بخت رمیدہ ہوں(۶۷)

معتزلہ مکتبۂ فکر کا نظریہ ہے کہ گناہ کبیرہ کا مرتکب انسان نہ مومن ہے نہ کافر بلکہ وہ فاسق ہے، جسے ایمان و کفر کے درمیان ایک مستقل منزل قرار دیتے ہیں(۶۸)۔ غالبؔ **معتزلہ** کے اس نظریے کے پیش نظر یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ وہ کافر نہیں کہ دائمی طور پر عذاب کا مستحق ٹھہرے بلکہ گنہگاروں کے زمرے میں آتے ہیں اور یہ درجہ کفر و ایمان کے بیچ کا درجہ ہے۔ چناں چہ اس درجے سے تعلق رکھنے والوں کی سزا کا تعین ہونا چاہیے۔ جب کہ وہ تو مسلسل کافر کے لیے مختص سزا بھگت رہے ہیں:

حد چاہیے سزا میں عقوبت، کے واسطے
آخر گنہگار ہوں، کافر نہیں ہوں میں(۶۹)

اشاعرہ کا عقیدہ ہے کہ وجود تمام موجودات میں مشترک نہیں ہے بلکہ ہر موجود کا وجود جدا جدا ہے اور اس کا عین واجب و ممکن ہے۔(۷۰) غالبؔ بھی اپنے وجود کی موجودگی کے حوالے سے اس عقیدے پر یقین رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک، ان کا وجود اپنے موجود کے عین سے دور یعنی بالکل علاحدہ ہے کیوں کہ ہر موجود کا وجود جدا جدا ہے اور اس وجہ سے وہ ہر وجود غیر کی اصلیت کے بارے میں حیرانی سے دوچار ہیں۔ تاہم حتمی طور پر وہ اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ہر وجود کا عین واجب و ممکن ضرور ہے مگر موجود بہ اعتبار وجود اس سے بالکل جدا ہے:

اتنا ہی مجھ کو اپنی حقیقت سے بُعد ہے
جتنا کہ وہم غیر سے ہوں پیچ و تاب میں (۷۱)

الکندی (۸۵۴ء-۹۲۵ء) اپنی مشہور کتاب فی الفلسفة الاولٰی میں لکھتا ہے کہ جو شے مادہ اور صورت سے وجود پاتی ہے اور زمان و مکان میں مقید ہوتی ہے وہ لا متناہی نہیں ہوسکتی۔ لہٰذا اس قانون کی رو سے کائنات محدود ہے۔ (۷۲) غالبؔ بھی اس حادث دشت امکان کو محدود تصور کرتے ہیں۔ وہ خود کو MicroCosm سمجھتے ہوئے یہ دعوٰی کرتے ہیں کہ وہ MicroCosm مادی کائنات کی حدود اور وسعتوں کا ایک ہی قدم میں مشاہدہ کرنے والے ہیں۔ وہ خالق کائنات سے استفسار کرتے ہیں کہ وہ دوسرا قدم کہاں رکھ لیں؟ گویا وہ اس مادی کائنات کوصرف ایک قدم تک محدود و محیط سمجھتے ہیں:

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم، یا رب!
ہم نے دشت امکاں کو ایک نقشِ پا پایا (۷۳)

الکندی ذات مطلق کو بسیط، ناقابل تقسیم اورمحرک اول مانتا ہے۔ (۷۴) ذات مطلق کے بارے میں غالبؔ کا بھی یہی عقیدہ ہے۔ ان کے نزدیک اس مادی کائنات کومتحرک کرنے والی ذات صرف اللہ ہے۔ وہ غیر مرئی ہے اور مادیت، عدمیت اور علائق سے ماورا ہے۔ وہ حق الوجود ہے۔ وہ یگانگی اور وحدت کی صفت سے متصف ہے:

ہے کائنات کو حرکت، تیرے ذوق سے
پرتو سے، آفتاب کے، ذرّے میں جان ہے (۷۵)

اسے کون دیکھ سکتا، کہ یگانہ ہے وہ یکتا
جو دوئی کی بو بھی ہوتی، تو کہیں دو چار ہوتا (۷۶)

الکندی روح کو ایک غیر مادی چیز مانتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ روح اور جسم کا اختلاط عارضی ہے۔ روح خود کو ظاہر کرنے کے لیے نامیاتی جسم کا سہارا لیتی ہے۔ (۷۷) غالبؔ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ وہ روح کو ایک غیر مادی اور لطیف شے تصور کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک روح جیسی لطیف شے اپنی جلوہ گری (وجود) کے لیے کثیف شے کا عارضی سہارا لیتی ہے:

لطافت، بے کثافت، جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن زنگار ہے، آئینۂ بادِ بہاری کا[۷۸]

الکندی خدا کو اشیا کے ہونے کی خارجی وجہ قرار دیتا ہے۔ اس کا نظریہ ہے کہ ہم جوں جوں اشیا اور وجوہات کی بنیاد کی طرف سفر کرتے ہیں، کثرت میں وحدت ظاہر ہونا شروع ہوجاتی ہے۔آخر کار یہ سفر ایک آخری علت پر آ کر اختتام پذیر ہوجاتا ہے۔ یہی آخری علت (وحدت) خدا ہے۔[۷۹] غالبؔ اس کائنات میں موجود کثرت آرائی کو وہم سمجھتے ہیں۔ ان کے نزدیک کائناتی کثرت آرائی جو ہمیں چارسونظر آتی ہے بالکل خیالی اصنام کی مانند ہیں۔ اگر ہم ان خیالی اصنام کی نفی کرتے جائیں گے تو بہ آسانی کثرت کو پیچھے چھوڑ کر وحدت (خدا) تک پہنچ سکتے ہیں:

کثرت آرائی وحدت، ہے پرستاریِ وہم
کردیا کافر ان اصنام خیالی نے مجھے[۸۰]

الکندی کے نزدیک کون و فساد کا تعلق اس قمری دنیا سے ہے۔[۸۱] یعنی یہ عالم مادی حادث ہونے کے ساتھ ساتھ فنا پذیر بھی ہے۔ غالب بھی اس نظریے پر عقیدہ رکھتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس عالم حادث میں موجود ہر شے زوال آمادہ ہے۔ سورج جو اس حادث کائنات میں روشنی کا سبب سے بڑا منبع ہے وہ بھی رو بہ زوال ہے اور اس کی روشنی تکوین کے بعد مسلسل فساد کی زد میں ہے:

ہیں زوال آمادہ، اجزا آفرینش کے تمام
مہرِ گردوں، ہے چراغِ رہ گزار باد، یاں[۸۲]

الکندی اپنی کتاب **رسالۃ فی الحیلۃ لدفع الاحزن** میں لکھتا ہے کہ غم ایک نفسیاتی کیفیت کا نام ہے۔ ہمیں معلوم ہونا چاہیے کہ غم یا تو ہمارے افعال کی وجہ سے جنم لیتا ہے یا ایسی قوتوں کے باعث جو ہمارے اختیار سے باہر ہیں۔[۸۳] چناں چہ غم سے بچنے کے لیے ان اشیا کو اپنی خواہشات کا محور بنانا چاہیے جو فنا پذیر نہ ہوں مگر اس مادی دنیا میں ہر شے فنا پذیر ہے جس کے ساتھ ہماری خواہشات وابستہ ہیں۔ پس غالبؔ غم کو لازمۂ حیات تصور کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر چہ غم انسانی جان کو پگھلا کر ختم کرنے والی شے ہے مگر اس سے بچنا اس لیے ناممکن ہے کہ انسان حامل دل ہستی ہے اور دل خواہشات کا مرکز و محور ہوتا ہے۔ دل میں جنم لینی والی تمام خواہشات اس مادی دنیا کی فنا پذیر چیزوں کے ساتھ وابستہ ہیں اور ان میں اکثر اشیا تک ہماری رسائی یا ان کا حصول ہمارے اختیار میں نہیں ہے:

غم اگرچہ جاں گسل ہے، پہ کہاں بچیں؟ کہ دل ہے
غم عشق گر نہ ہوتا، غم روزگار ہوتا(۸۴)

عام طور غم کی دو وجوہات بیان کی جاتی ہیں۔ایک اپنی پسندیدہ شے کے حصول میں ناکامی اور دوم مادی اسباب کا زیاں۔مگر الکندی کے نزدیک ایک تیسرا سبب بھی ہے اور وہ ہے موت کا خوف۔(۸۵) غالبؔ بھی موت سے خوف زدہ ہیں۔ وہ سمجھتے ہیں کہ کہ موت ان سے زندگی ، آزادی اور انتخاب کی صلاحیت چھین لیتی ہے۔موت کی دہشت سے وہ ہر لحہ بے بسی اور غم کی کیفیت میں مبتلا رہتے ہیں:

تھا زندگی میں مرگ کا کھٹکا لگا ہوا
اڑنے سے پیش تر بھی، مرا رنگ زرد تھا(۸۶)

الکندی کے نزدیک بدقسمتی غم اور ہر مایوسی وشرمندگی کا باعث ہوتی ہے۔(۸۷) غالبؔ کی شاعری کا بہ نظر غائر مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ وہ اگر ایک طرف ہر لحہ اپنی بدقسمتی کے ہاتھوں خود کو غم کے سمندر میں غوطہ زن تصور کرتے ہیں تو دوسری طرف موت کے بعد رسوائی کا تماشا بننا:

نیست وقتے کہ بہ ما کاہشے از غم نرسد
نوبت سوختنِ ما بہ جہنم نرسد(۸۸)

(کوئی وقت ایسا نہیں ہوتا جب ہمیں غم کے ہاتھوں کوئی ضرر نہ پہنچے۔ ہمارے جلنے کی باری دوزخ تک نہیں پہنچتی)

ہوئے مر کے ہم جو رسوا، ہوئے کیوں نہ غرق دریا
نہ کبھی جنازہ اٹھتا، نہ کہیں مزار ہوتا(۸۹)

ابوبکر الرازی کا مابعد الطبیعیاتی نظریہ ہے کہ خدا ایک مطلق ومکمل ہستی ہے اور زندگی اسے اس طرح صادر ہوتی ہے جیسے سورج سے روشنی۔(۹۰) گویا ہر انفرادی زندگی کا سرچشمہ اللہ کی ذات ہے۔ غالبؔ اس نظریے کو اپنی شاعری میں موزوں کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ہر قطرہ (زندگی) اس سمندر (ذات مطلق) کے ساتھ اپنے انسلاک کا دعویدار ہے:

دل ہر قطرہ ہے ساز انا البحر
ہم اس کے ہیں ہمارا پوچھنا کیا؟[۹۱]

ودیعت بودہ است اندر نہاد عجز ما نازے
جدا از قطرہ نتواں کرد طوفاں دستگاہی را[۹۲]

(ہمارے عجز و نیاز کی فطرت میں ناز ودیعت ہے۔قطرے سے طوفان کی وسعتیں جدانہیں کی جا سکتیں۔)

مزید یہ کہ اس مادی کائنات میں موجود ہر ذرہ (زندگی) کا وجود اس عظیم آفتاب (خدا) کی وجہ سے منور ہے اور قابل دید ہے نیز اس بنیاد پر وہ اس کے عشق کا دعویدار ہے:

ما کجا ، اوکو، چہ سودا در سر است
ذرّہ ہائے آفتاب آشام را[۹۳]

(ہم کہاں اور وہ کہاں ۔ اس آفتاب کے فیض سے وجود پانے والے ذروں کے سر میں کیا سودا سمایا ہے کہ اس کے عشق کا دعویٰ کرتے ہیں۔)

ابوالنصر فارابی(۸۱۷ء-۹۵۰ء) مخلوق کو صدور (Emanation) کہتا ہے جو ذات اولیٰ سے صادر ہوتی ہے۔[۹۴] اس کے مطابق کائنات کی مخلوقات کا خدا سے اس طرح صدور ہوتا ہے جس طرح سورج سے اس کی شعاعیں نکلتی ہیں۔[۹۵] غالبؔ الفارابی کی طرح نظریۂ صدور پر یقین رکھتے ہیں۔ ان کے نزدیک خدا تمام اشیا کا مبداء اوّل اور مقصود و منتہا ہے۔ ہر ذرہ یا قطرہ ذات اولیٰ سے مصدور ہے۔ ہر ذرے یا قطرے کو وسعت دینے والی اللہ کی ذات ہے۔ ذرے اور قطرے کا منتہا ذات اولیٰ ہے۔ کائنات (خلق) کا نظارہ در اصل اس کا نظارہ ہے:

جلوہ و نظارہ پنداری کہ از یک گوہر است
خویش را در پردۂ خلقے تماشا کردہ ای[۹۶]

(تو جلوے اور نظارے کو ایک سلسلے کی دو کڑیاں سمجھتا ہے اسی لیے تو کائنات (خلق) کے پردے میں آخر خود ہی اپنے آپ کا نظارہ بھی کر رہا ہے۔)

ذرہ ای را روشناس صد بیاباں گفتہ ای
قطرہ ای را آشنائے ہفت دریا کردہ ای[(۹۷)]

(تو نے ذرے میں سو بیاباں کی وسعتیں بھر دی ہیں اور قطرے کو سات سمندروں کی فراخیوں سے آشنا کر دیا ہے)

الفارابی کے مابعد الطبیعیاتی مباحث کا مرکزی نکتہ **الواحد** ہے جسے وہ **الاول** کے نام سے بھی موسوم کرتا ہے۔وہ اس کو انسان کی عقلی رسائی سے کوسوں دور سمجھتا ہے۔[(۹۸)] انسان جو اس مادی دنیا سے کسی حد تک تعلق رکھنے والی نامکمل ہستی ہے، اس **الاوّل** کے جلال و جمال کا ادراک صرف ایک دھندلے عکس کی صورت میں کر سکتا ہے۔ غالبؔ کے نزدیک انسانی ذہن اس **ذاتِ مطلق الاول** کے جلال و جمال کا احاطہ کرتے ہوئے خود حیرت کا روپ دھار لیتا ہے:

در بستنِ تمثال تو حیرت رقم استے
بینش کہ بہ پر کار کشائی علم استے[(۹۹)]

(انسانی پیشانی (ذہن) جو اشیا کا احاطہ کرنے میں مشہور ہے تیری (خدا کی) صورت کا تصور کرتے وقت خود حیرت بن کر رہ جاتی ہے۔)

الفارابی کے مطابق واجب الوجود صرف خدا کی ذات ہے جب کہ اس کے علاوہ ہر چیز ممکن الوجود ہے۔[(۱۰۰)] ممکن الوجود کی موجودگی کے لیے بنیاد واجب الوجود ہے۔ غالبؔ اس فلسفیانہ نظریے کو اپنی شاعری میں کچھ اس طرح بیان کرتے ہیں کہ حیوانات اور انسان دونوں واجب الوجود ہیں اور انھیں بیماری سے دوچار ہونا پڑتا ہے۔ ان کی بیماری کے لیے دوا واجب الوجود جمادات اور نباتات میں پیدا کر دیتا ہے:

چارہ در سنگ و گیاہ و رنگ با جاندار بود
پیش از آں کایں در رسد آں را مہیا کردہ ای[(۱۰۱)]

(اب چوں کہ بیماری اور تکلیف صرف جانوروں اور انسانوں ہی کو آتی ہے لیکن اس کی دوا جماد اور نبات میں ہوتی ہے اس لیے خدا کی مہربانی ہے کہ اس نے بیماری سے پہلے اس کی دوا مہیا کر دی)

الفارابی عقل انسانی کی دو قسمیں بتاتا ہے۔ایک عقل عملی ہے جو اس بات میں مدد کرتی ہے کہ انسان کو کیا

کرنا چاہیے اور کیا نہیں کرنا چاہیے۔ دوسری عقل نظری ہے جو نفس کے کمالات کی تحصیل میں معاون ہوتی ہے۔ غالبؔ خود کو عقل عملی اور عقل نظری کا مجموعہ تصور کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک یہ عقلی سرمایہ سلبی ہے اور اس سرمائے کے ہوتے ہوئے دنیاوی گرمیٔ بازار کی رونق ہیچ ہے:

نقد خردم سکّہ سلطان نپذیرم
جنس ہنرم گرمیٔ بازار ندانم (۱۰۲)

(میں عقل و خرد کا سرمایہ ہوں، سکّہ سلطان کو قبول نہیں کرتا نیز میں جنس ہنر ہوں مجھے گرمیٔ بازار کی حاجت نہیں)

مشہور رباعی گو شاعر اور مسلم فلسفی عمر خیام (۱۰۸۴ء-۱۱۳۱ء) بنیادی طور پر نظریہ Pantheism کا قائل ہے۔ اس کا نظریہ ہے: حق جان جہاں است و جہان جملہ بدن (کہ خدا اس مادی مظاہر کی جان ہے اور تمام جہان اس کا بدن)۔ (۱۰۳) مرزا غالبؔ اس نظریے کو بہ الفاظ دیگر کچھ اس طرح اپنی شاعری میں بیان کرتے ہیں کہ ہم عبث اس وہم میں مبتلا ہیں کہ ہمارے وجود کی حیثیت قطرے کی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم وہی سمندر ہیں جہاں سے نہ صرف ہم جنم لے چکے ہیں بلکہ اس کے ساتھ منسلک بھی ہیں:

از وہم قطرہ گیست کہ در خود گمیم ما
اما چو وارسیم، ہما قلزمیم ما (۱۰۴)

(قطرہ، لہر اور حباب کی کوئی حیثیت نہیں۔ یہ سب سمندر ہی سے ابھرتے ہیں اور ان کا وجود کثرت موہوم ہے۔)

عمر خیام کے نزدیک حقیقت مطلق کبھی پوشیدہ رہتی ہے اور کبھی کون و مکان کی مختلف صورتوں میں خود کو ظاہر کرتی ہے۔ گو یا وہ ظاہر بھی ہے اور باطن بھی۔ ناظر بھی ہے اور منظور بھی۔ غالبؔ بھی اس نظریے کے قائل ہیں۔ وہ بھی ذات مطلق کو شہود، شاہد اور مشہود جیسی صفات کا حامل سمجھتے ہیں لیکن ان کا اعتراض صرف اس حد تک ہے کہ مذکورہ صفات کی حامل ذات کا مشاہدہ کس طرح ممکن ہو سکے گا:

اصل میں شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں، پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں (۱۰۵)

جلوه نظاره، پنداری کہ از یک گوہر است
خویش را در پردۂ خلقے تماشا کردہ ای[(۱۰۶)]

(تو نے مخلوقات کو پیدا کر کے اس میں اپنے حسن کا آپ تماشا دیکھا ہے۔ تو گویا جلوۂ حسن اور نظارۂ حسن ایک ہی جنس ہے۔ یعنی ناظر و منظور ایک چیز ہیں۔)

عمر خیام **الوجود بین العدمین** (یعنی وجود انسانی دو عدم کے درمیان) والے نظریے پر یقین رکھتا ہے۔ وہ انسانی زندگی کی ابتدا اور انتہا دونوں صورتوں کو عدم تصور کرتا ہے۔ غالبؔ کا نظریہ ہے کہ انسانی وجود نیستی سے ہستی کے روپ میں آتا ہے اور پھر نیستی کی طرف لوٹ جاتا ہے۔ انسانی وجود عدمین کی درمیانی حالت کا نام ہے۔ اس کے برعکس اللہ کی ذات عدم میں بھی موجود تھی اور تخلیق کائنات کے بعد بھی ویسے ہی موجود ہے۔ نیز کائنات کے فنا ہونے کے بعد بھی قائم و دائم رہے گی۔ سارا مسئلہ ''ہونے'' یعنی وجود کی حالت کا ہے جسے دوام حاصل نہیں:

نہ تھا کچھ تو خدا تھا، کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا
ڈبو یا مجھ کو ہونے نے، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا[(۱۰۷)]

غالبؔ، عمر خیام کی طرح اس نظریے پر قائم ہیں کہ نظام افلاک کی پیدائش کچھ اس طرح معرض وجود میں آئی ہے جس طرح کسی خراد پر سے ٹکڑے جو کرویت میں حائل ہوتے ہیں، ٹوٹ کر علاحدہ ہو جاتے ہیں[(۱۰۸)] یا جیسے کوئی کسی چیز کو پھینک دیتا ہے:

چھوڑا مہ نخشب کی طرح، دست قضا نے
خرشید ہنوز، اس کے برابر نہ ہوا تھا[(۱۰۹)]

تکوین کائنات کے بارے میں مشہور مسلم فلسفی ابن مسکویہ کا نظریہ نو فلاطونی ہے۔ وہ نظریہ صدور کا معتقد ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ذات واحد جو ازلی و ابدی ہے، سے ہر شے مصدور ہے۔[(۱۱۰)] غالبؔ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ ان کے نزدیک کائنات اپنے خالق سے الگ کوئی حیثیت نہیں رکھتی۔ یہ اس ذات مطلق کا پرتو ہے، اور اس کے ساتھ قائم اور برقرار ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ حقیقت مطلق مختلف روپ دھار لیتا ہے اور جب تک تعینات کے پردے موجود رہیں گے۔ وحدت کثرت میں پوشیدہ رہے گی۔ ان کا خیال ہے کہ اپنی اصل سے دوری وجود اعتباری کو ہمیشہ بے چین رکھتی ہے۔ اصل سے ہم کنار ہونے کے لیے ضروری ہے کہ اس مادی کائنات سے تعلق رکھنے والا وجود اعتباری خود کو فنا کے سپرد کر دے:

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے، اگر حسن نہ ہوتا خود بیں؟(۱۱۱)

ہے تجلی تری سامانِ وجود
ذرہ بے پرتو خرشید نہیں(۱۱۲)

فنا کو سونپ! اگر مشتاق ہے اپنی حقیقت کا
فروغِ طالع خاشاک ہے موقوف گلخن پر(۱۱۳)

مادے کے بارے میں ابن مسکویہ کا نظریہ ہے کہ مادہ متعین لمحے میں صرف ایک شکل اختیار کر سکتا ہے۔ اس کے برعکس مادی وجود کے اندر ایک ایسی شے مضمر ہے جو مختلف ہیـــــئتیـــــں اختیار کر لیتی ہے اور وہ روح ہے۔(۱۱۴) روح کی اس تبدیلیِ ہیئت کی خاصیت کو مدنظر رکھ کر غالبؔ اپنی فنائیت کے بارے میں یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ان کے مادی وجود کے اندر ایک ایسی شے موجود ہے کہ ایک دن وہ ہیئت تبدیل کرتے ہوئے انھیں فنا کے حوالے کر دیں گے:

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی
ہیولیٰ برق خرمن کا، ہے خون گرم دہقاں کا(۱۱۵)

حضرت بایزید بسطامی (۸۰۴ء-۸۸۴ء) صوفی ازم کے مکتبۂ فکر سے تعلق رکھنے والا مسلم فلسفی ہے۔ وہ ذات اور فنا کے تصورات کا بانی سمجھا جاتا ہے۔ وہ ماسوائے ذات مطلق سے تعلق ترک کر کے وحدت میں گم ہونے کی تلقین کرتا ہے۔ وہ فنا فی اللہ کے نظریے کا داعی ہے۔ غالبؔ بھی بایزید بسطامی کی طرح فنا فی اللہ کے نظریے کے حامی ہیں۔ وہ قطرے (انسان) کو سمندر (ذات مطلق) میں فنا ہونے کا درس دیتے ہیں۔ ان کے نزدیک قطرے کا واصل سمندر ہونا اس کی حقیقی عشرت ہے:

عشرت قطرہ ہے، دریا میں فنا ہوجانا
درد کا حد سے گزرنا ہے، دوا ہوجانا(۱۱۶)

غالبؔ کا نظریہ ہے کہ اگر انسان اپنی حقیقت و اصلیت کا راز ماننے کا خواہش مند ہے تو اسے چاہیے کہ وہ اپنی ذات کو فنا فی اللہ کے مقام کے حصول کے لیے وقف کرے۔ تب کہیں جا کر وہ اپنی اصلیت کا راز جان سکتا ہے:

فنا کو سونپ گر مشتاق ہے اپنی حقیقت کا
فروغِ طالعِ خاشاک، ہے موقوف گلخن پر (۱۱۷)

غالبؔ حضرت جنید بغدادی (۸۳۰ء-۹۱۰ء) کی طرح اس مابعد الطبیعیاتی نظریہ کے پرچارک ہیں کہ تمام اشیا کے موجود کی اصل خدا کی ذات ہے۔ وہ اس کائنات کو ایک آئینہ خانہ متصور کر کے یہ تلقین کرتے ہیں کہ حقیقت مطلق کے متلاشی انسان کے لیے ضروری ہے کہ متذکرہ کثرت کے آئینے میں وحدت کا سراغ لگایا جائے:

حق را ز خلق جو کہ نو آموز دید را
آئینہ خانہ مکتب توحید بودہ است (۱۱۸)

(مخلوق ہی میں خالق کو تلاش کر کیوں کہ نیا نیا نظارہ کرنے والے کے لیے آئینہ خانہ ہی مکتب توحید ہوتا ہے)

غالبؔ ،منصور حلاّج کے نظریۂ انا الحق (The Creative Truth) کے قائل ہیں۔لیکن وہ اس نظریے کے اظہارِ بالجبر کے قطعاً حق میں نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک اس عظیم نظریے کا اظہار بالجبر عالی ظرفی کے منافی ہے:

قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا لیکن
ہم کو تقلید تنک ظرفیِ منصور نہیں (۱۱۹)

منصور حلاّج نے صفات بشریت کو فنا کر کے بقائے حق کی اثبات کا نعرہ لگایا تھا۔ (۱۲۰) غالبؔ اس حوالے سے اس کے معتقد ہیں۔ ان کا بھی دعویٰ ہے کہ وہ بھی اپنے قطرے (ذات) کو سمندر سمجھتے ہیں۔ وہ بھی بشری صفات کو صفات خداوندی میں ضم کرنے کے خواہاں ہیں:

قطرے میں دجلہ دکھائی نہ دے اور جزو میں کل
کھیل لڑکوں کا ہوا، دیدۂ بینا نہ ہوا (۱۲۱)

ابو حامد غزالی (۱۰۵۸ء- ۱۱۱۱ء) صرف اللہ کی ذات کو حقیقی نور کہتا ہے اور اسی کے علاوہ باقی تمام اشیا کو مجازی نور کے نام سے موسوم کرتا ہے۔وہ ماسوائے اللہ کی ذات کے، ہر چیز کو ممکن الوجود تصور کرتا ہے۔ اس کے نزدیک حقیقی معنوں میں صرف خدا کا ہی وجود ہے اور باقی سب لا وجود ہیں۔ کیوں کہ باقی تمام اشیا کا وجود خدا کے وجود پر منحصر ہے۔ (۱۲۲) غالبؔ بھی غزالی کے ہم نوا ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ ممکن الوجود کی عین تمنا یہی ہے کہ واجب الوجود (اللہ) اس پر توجہ کرے ، اس پر تجلی رحمت کا عکس ڈالے اور اسے اپنے اندر جذب کر لے کیوں کہ

بندے کا وجود مادے کے سامنے بہ منزلہ عدم کے رہتا ہے[۱۲۳]

پرتو خور سے ہے شبنم کو فنا کی تعلیم
میں بھی ہوں ایک عنایت کی نظر ہوتے تک[۱۲۴]

شیخ محی الدین ابن عربی (۱۱۹۳ء-۱۲۴۰ء) نظریہ وحدت الوجود (Pan-Theism) کا زبردست داعی ہے۔ اس کے نزدیک صرف ایک حقیقی ہستی The Obsolute Reality موجود ہے اور باقی ہر شے اس کا ظہور ہے۔[۱۲۵] وہ کہتا ہے کہ صرف حقیقی معنی میں وجود کا اطلاق اس ذات پر ہوسکتا ہے جو حقیقی (Real) ہے۔[۱۲۶] وہ اس نظریے کی وضاحت اپنی مشہور کتاب فصوص الحکم میں کچھ یوں کرتا ہے:

> وجود حقیقی فی الواقع ایک ہے۔ اس کے سوا جو بھی وجود نظر آتا ہے بہ اعتبار ظاہر جدا گانہ معلوم ہوتا ہے۔ لیکن بہ اعتبار باطن وجود حقیقی کی ایک نمود ہے۔[۱۲۷]

ابن عربی بنیادی طور پر Unicity of Reality کا قائل ہے جو درج ذیل نکات کو محیط ہے:

۱۔ **الٰہی انت الموجود الحق**

۲۔ **انا المعدوم الاصل**

۳۔ **ھو الحق،ھو الموجود**

غالب نظریاتی طور پر ابن عربی کے مذکورہ نظریے کے ماننے والے ہیں۔ اس حوالے سے محمد عزیز حسن لکھتے ہیں:

> غالبؔ چوں کہ وحدت الوجود کے نہ صرف ماننے والے ہیں بلکہ اس کے مبلغ بھی ہیں۔ اس سارے عالم میں وحدۃ کو پیش کرنے کے لیے وہ مختلف دلائل اپنی شاعری میں لاتے ہیں۔[۱۲۸]

ڈاکٹر عبدالرحمٰن بجنوری کے نزدیک غالبؔ بنیادی طور پر **نظریۂ وحدۃالوجود** کو تسلیم کرنے والوں میں سے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:

> غالبؔ وحدۃ الوجود کے قائل ہیں ۔ وہ خدا کو ماسوا سے علاحدہ خیال نہیں کرتے۔ بلکہ ان کا مذہب ہمہ اوست ہے۔[۱۲۹]

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم وحدۃ والوجود کو غالبؔ کا پختہ عقیدہ قرار دے کر لکھتے ہیں:

> وحدۃ الوجود کا مضمون غالبؔ کا دل پسند فلسفہ بلکہ پختہ عقیدہ معلوم ہوتا ہے۔ اپنے کلام میں جا بجا

وہ اس کو داخل کر دیتا ہے۔ خواہ کہیں کی بات کر رہا ہو ہر بار مڑ کر ادھر بھی آ جاتا ہے۔ کہیں انداز فلسفیانہ ہے، کہیں صوفیانہ اور کہیں شاعرانہ، لیکن ہر رنگ میں اس عقیدے کی جھلک موجود ہے۔(۱۳۰)

نظریۂ وحدۃ الوجود دراصل نظریۂ توحید کی مابعد الطبیعی توجیہ ہے۔ جس کا مرکزی دعویٰ یہ ہے کہ عالم موجود میں تمام اشیا و انفاس اپنے حقیقی وجود کے لیے ذات واحد کی مرہون منت ہے۔(۱۳۱) غالبؔ بھی من وعن اس نظریے کے حامی ہیں۔ وہ وجود مطلق کو تمام عالم ہست و بود کا منبع حرکت و حیات تصور کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک وجود مطلق کی تجلی باعث وجود عالم ہے:

ہے تجلی تری سامان وجود
ذرہ بے پرتو خرشید نہیں(۱۳۲)

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے
پرتو سے آفتاب کے ذرّے میں جان ہے(۱۳۳)

غالبؔ کے نزدیک اس دار ہستی میں عین واحد کے سوا کوئی موجود نہیں۔ تمام موجودات صرف خدا کی حقیقت کا عکس ہیں۔ وہ ما سوائے ذات مطلق کے ہر وجود کی نفی کرتے ہوئے اسے محض اعتباری مانتے ہیں:

ذات حقست واحد و ہستی ست عین ذات
بزم جہاں بہ مجمع اعیان برابر است(۱۳۴)

(اللہ کی ذات واحد حقیقت ہے اور اس کی ہستی عین ذات ہے۔ رہ گئی یہ بزم جہاں تو یہ مجمع اعیان سے زیادہ نہیں)

جز نام، نہیں صورت عالم مجھے منظور
جز وہم، نہیں ہستی اشیا مرے آگے(۱۳۵)

ہستی کے مت فریب میں آ جائیو اسدؔ
عالم تمام، حلقۂ دام خیال تھا(۱۳۶)

نہ ہو بہ ہرزہ بیاباں نورد وہم وجود
ہنوز تیرے تصور میں ہے نشیب و فراز[۱۳۷]

ابن عربی سے منقول ہے کہ عربی زبان میں آدمی کو انسان کہتے ہیں اور دوسری طرف انسانی آنکھ کی پتلی کو بھی کہا جاتا ہے۔ چناں چہ خدا جو حسن مطلق ہے اپنے آپ کو دیکھنے کی خواہش رکھتا تھا۔ پس اس نے انسان کو پیدا کیا جو ایک طرح ذات مطلق کی آنکھ کی پتلی ہے۔[۱۳۸] اس توجیہہ کو غالبؔ شعر کے جامے میں کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

جلو از بسکہ تقاضائے نگہ کرتا ہے
جوہر آئینہ بھی چاہے ہے مژگاں ہونا[۱۳۹]

غالبؔ ابن عربی کے وحدت الوجودی نظریے **لا موجود الااللہ** کو تسلیم کرتے ہوئے جب عالم مادی کے مظاہر پر نظر ڈالتے ہیں تو دنگ رہ جاتے ہیں۔ ان کا فلسفیانہ ذہن یہ سوال اٹھاتا ہے کہ ذات مطلق کے سوا کچھ بھی موجود نہیں تو پھر ہر سو کثرت کی جلوہ فرمائی کیوں موجود ہے؟ عالم موجود کی اشیا کی کثرت آرائی انھیں کافر بنا دیتی ہے:

کثرت آرائی وحدت ہے پرستاری وہم
کر دیا کافر ان اصنامِ خیالی نے مجھے[۱۴۰]

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا! کیا ہے؟[۱۴۱]

واضح رہے کہ غالبؔ کا فلسفیانہ نظریہ کہیں کہیں بالخصوص ''وجود'' کی ماہیت کو محیط معلوم ہوتا ہے۔ وہ ''لا'' میں نہیں الجھتے نہ ''لا الہٰ'' کی بحث میں پڑتے ہیں۔ ان کا بنیادی مسلمہ ''موجود'' ہے جو دکھائی بھی دیتا ہے اور محسوس بھی ہوتا ہے۔ وہ اس کی حقیقت جاننے کے متلاشی ہیں۔ وہ یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ کیا ''موجود'' مطلق ہے۔ اگر ہے تو پھر اس کی ماہیت کیا ہے۔ وہ ''موجود'' کے بارے میں حتمی فیصلہ کرتے ہیں کہ وہ ہے مگر موہوم ہے:

آسماں وہم است از بر جیس و کیوانش مگوئی
نقش ماہیچ است بر پنہاں و پیدائش مپیچ[۱۴۲]

(آسمان تو ایک وہم ہے، اس کے برجس اور کیوان (سیاروں اور ستاروں) کا تذکرہ کیسا؟ ہماری ہستی کچھ نہیں، اس کے ظاہر و باطن کا کیا تذکرہ؟)

غالبؔ کے نزدیک Pan-theism کے نظریے سے زمان کا جو تصور سامنے آتا ہے اس میں تخلیق مسلسل کا عنصر غالب ہے۔ اس نظریے کے زیر اثر تشکیل پا لینے والا زمان کا تصور زمانیت اور لا زمانیت کی قیود سے آزاد ہے۔ اس زمان کا تعلق مکان سے ہے۔ جس کا امتیازی وصف لا متناہیت ہے۔ اس میں ہست نیست اور اول و آخر کی دوئی کی گنجائش ہرگز باقی نہیں رہتی:

در ہر مژہ برہم زدن، ایں خلق جدید است
نظارہ سگالد کہ ہماں است و ہما نیست[(۱۴۳)]

(ہر بات آنکھ کے جھپکنے میں کائنات نئی ہوتی ہے، ہماری نظریں سمجھتی ہیں کہ یہ کائنات وہی لیکن وہی نہیں ہوتی۔)

ابن عربی کہتا ہے کہ موجودات کے لباس کے اندر سوائے ذات حق تعالٰی کے اور کوئی وجود نہیں ہوتا۔[(۱۴۴)] یہ نظریہ غالبؔ بہ الفاظ دیگر کچھ اس طرح اپنی شاعری میں بیان کرتے ہیں کہ عالم ہست و بود میں موجود نور، نورِ محض ہے۔ ذات مطلق کے سوا جو انسان کو نظر آتا ہے وہ اس کی نشانیوں میں سے ہے:

نور محض واصل ہستی ذات اوست
ہر چہ جز حق بینی از آیا، اوست[(۱۴۵)]

(دنیا میں موجود نور مخفی اور موجودات کی اصل اس پیدا کرنے والے کی ذات کے ہے۔ ما سوا اللہ جو حق ذات ہے، جو تمھیں نظر آتا ہے وہ صرف نشانیاں ہیں)

وجودی فلسفے میں یہ نکتہ قابل غور ہے کہ ایک طرف ما سوائے ذات مطلق کو ہیچ سمجھا جاتا ہے جب کہ دوسری طرف یہ کہا جاتا ہے کہ شہود وظہور سب خدا ہی کا ہے۔[(۱۴۶)] غالبؔ کثرت کے اندر وحدت کی جلوہ فرمائی کا منکر نہیں مگر کثرت کو بغیر وحدت کے عدم تصور کرتے ہیں:

ز ہستیِ محض و ز عین وجود
کہ نازد بہ یکتائش ہست و بود[(۱۴۷)]

(تمام مخلوقات وجود محض اور عین وجود کی بدولت ہیں اور اس کی یکتائی پر ناز کرتی ہیں۔)

ز شاخا بہ مرکز قلزمے سر دہد
بہر تشنہ آشام دیگر دہد (۱۴۸)

(زندگی کی تمام شاخیں ایک ہی دریا سے نکلتی ہیں۔ ہر پیاسے کو اس کی پیاس کے مطابق پانی ملتا ہے)

مرزا غالبؔ Pan-Theism سے پوری طرح متاثر رہے۔ تاہم کہیں کہیں ان کی انانیت اس نظریے سے ٹکر کا باعث بن جاتی ہے اور وہ شیخ احمد سرہندی المعروف بہ مجدد الف ثانی کی تحریکات اور نظریات کی طرف مائل ہوتے ہوئے نظر آنے لگتے ہیں۔ اس حوالے سے شاہد محمد پٹھان لکھتے ہیں:

> وحدۃ الوجودی نظریۂ فکر کے ساتھ غالبؔ کے یہاں وحدۃ الشہودی فکر کے اثرات بھی دیکھنے کو ملتے ہیں۔ جہاں وہ کائنات اور خالق کائنات میں امتیاز تسلیم کرتے ہوئے معلوم ہوتے ہیں۔ یہاں وہ مظاہر کائنات کی فنا ہونے والی حقیقت کا انکشاف کرتے ہیں اور اسی طرح ذات خداوندی اور انسانی وجود کے درمیان فاصلہ ظاہر کرتے ہیں۔ (۱۴۹)

نظریہ **وحدۃ الشہود** (Pan-Entheism) کی رو سے خدا ہر شے میں موجود ہے۔ لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ اشیا کا خود مختار وجود ہی نہیں۔ اگرچہ وہ ہر شے میں جاری و ساری ہے۔ اس سے یہ ہرگز مراد نہیں کہ خدا، کائنات کے مساوی ہے۔ بلکہ وہ عظیم تر ہستی ہو کر کائنات کا خالق ہے۔ (۱۵۰) وجود حقیقی صرف خدا ہے لیکن یہ عالمِ غیر خدا کی شکل میں موجود ہے۔ مخلوق کے وجود کی نوعیت معین شدہ شکل والی ہے اور اس بنیاد پر بہ اعتبار ماہیت ذاتِ مطلق کا غیر ہے۔ غالبؔ کے ہاں مذکورہ نظریے کی بازگشت موجود ہے۔ وہ کائنات کو وجود کے اعتبار سے عین اور معین شکل اختیار کرنے کی بنیاد پر غیر سمجھتے ہیں۔ وہ ذات مطلق کے علاوہ موجودات کو سایہ تصور کرتے ہیں۔ ظاہر سایے کا وجود تو نظر آتا ہے مگر اس کی ماہیت دور از قیاس ہوتی ہے:

ہر چند ہر ایک شے میں تو ہے
پر تجھ سی تو کوئی شے نہیں (۱۵۱)

شاہد ہستی مطلق کی کمر ہے عالم
لوگ کہتے ہیں کہ "ہے" پر ہمیں منظور نہیں (۱۵۲)

در دیدۂ جریدہ رواں یگانہ بیں

کثرت بہ خواب ہائے پریشاں برابرست (۱۵۳)

(اس مجموعۂ عالم کی آنکھوں میں ایک ہی روح کو دیکھ کیوں کہ یہ کثرت خواب ہائے پریشاں کے مثل ہے۔)

معروف مسلم فلسفی نصیر الدین طوسی کا فلسفۂ خیروشر کے بارے میں یہ نظریہ ہے کہ **الوجود خیر کله**(یعنی ہستی تمام نیکی ہے)اس کے نزدیک خیر کا منبع اللہ کی ذات ہے۔جب کہ شر ایک عارضی چیز ہے۔وہ کہتا ہے کہ روشنی کے نہ ہونے کا نام تاریکی ہے بالکل اسی طرح شر کی تمیز کا پیمانہ عدم خیر ہے۔غالبؔ بھی خیر کو من جانب اللہ سمجھتے ہیں۔مگر وہ شر کے وجود کو عارضی سمجھنے کی بجائے سراپا احتجاج کرتے نظر آتے ہیں:

نیکی زتست از تو نخواہیم مزد کار

ور خود بدیم، کار تو ایم، انتقام چیست (۱۵۴)

(نیکی تیری طرف سے ہے۔لیکن مجھے تجھ سے اس کا کوئی صلہ نہیں چاہیے اور اگر میں برائی کا ارتکاب کر رہا ہوں تو یہ بھی تیری طرف سے ہے۔پھر مجھ سے اس کا انتقام کیوں؟)

فلسفۂ خیر و شر کا تعلق اخلاقیات (Ethics)سے ہے۔ اخلاقیات کی ایک اہم اصطلاح صواب (Right)ہے۔اس اصطلاح کی رو سے اگر انسانی اعمال کسی ضابطہ اخلاق کے دائرے میں سرانجام دیے جاتے ہیں تو انھیں صائب کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ اخلاقی ضابطوں کی پاسداری کی صورت میں انسانی اعمال کا نتیجہ جزا اور ان سے سرتابی سزا کی صورت میں سامنے آتی ہے۔ غالبؔ اخلاقی ضابطوں کی پاسداری یا سرتابی کی صورت میں انسانی اعمال کے نتائج سزا و جزا کے قائل ہیں۔لیکن وہ ایک طرف اخلاقی ضابطوں سے بغاوت اور گناہوں کی سزا کو تسلیم کرتے ہیں تو دوسری طرف اخلاقی ضابطوں کی پاسداری کرتے ہوئے ناکردہ گناہوں کے لیے صواب (Right)کے اعتراف کے طلب گار ہیں:

ناکردہ گناہوں کی بھی حسرت کی ملے داد

یارب، اگر ان کردہ گناہوں کی سزا ہے (۱۵۵)

انسانی افعال کے دو پہلو ہوتے ہیں۔ ایک خارجی(Outword) اور دوسرا باطنی(Inword) ۔ دونوں پہلوؤں پر فلسفۂ خیر وشر کا اطلاق ہوتا ہے۔ باطنی پہلوؤں کا تعلق ان محرکات اور نیتوں سے ہے جنھیں ’’ کیفیات‘‘

کہتے ہیں۔ غالبؔ ساری زندگی مے نوشی کے ساتھ ساتھ صوم وصلوٰۃ اور اخلاقی اقدار سے باغی نظر آتے ہیں مگر وہ باطنی طور پر اپنے اعمال ونظریات کو اولیا والے قرار دیتے ہیں اور اولیا فلسفہ خیر کے نمائندے ہوتے ہیں۔ چناں چہ ان باطنی کیفیات کی بنیاد پر وہ خود کو اولیا کی نمائندگی کرنے والوں میں شمار کرتے ہیں:

یہ مسائل تصوف، یہ ترا بیان غالبؔ
تجھے ہم ولی سمجھتے، جو نہ بادہ خوار ہوتا(۱۵۶)

اخلاقیاتی تصدیق (Validity) دو طرح کی ہوتی ہے۔ایک واقعاتی اور دوسری قدری۔ جہاں تک قدری تصدیق کا تعلق ہے اس کا اطلاق فطری واقعات پر ہوتا ہے اور تمام فطری واقعات فلسفۂ خیر وشر کے دائرے میں آتے ہیں۔ مثلاً سیلاب، زلزلہ، طوفان، قحط وغیرہ انسانوں اور ان کے معاشرے پر شر کی صورت میں اپنے اثرات مرتب کرتے ہیں۔ غالبؔ اپنی زندگی میں آنے والے بیشتر فطری واقعات کو شر تسلیم کرتے ہیں۔ وہ اگر ایک طرف خود کو اہل ہنر سمجھ کر آسمان کی طرف سے فطری بربادی پر سراپا شکوہ کناں نظر آتے ہیں تو دوسری طرف عشق کے سیلاب بلا خیز کے شر سے اپنی خانہ بربادی پر آنسو بہاتے ہیں:

ہم کہاں کے دانا تھے؟ کس ہنر میں یکتا تھے؟
بے سبب ہوا، غالبؔ! دشمن آسماں اپنا(۱۵۷)

آئے ہے بے کسی عشق پہ رونا غالبؔ
کس کے گھر جائے گا سیلابِ بلا میرے بعد(۱۵۸)

غالبؔ فلسفۂ خیر وشر کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے اس حوالے سے ایک نکتے کی طرف انسانوں کی توجہ دلاتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسان کو اللہ نے بصارت کی نعمت سے نوازا ہے۔ انسانی آنکھ تاریکی اور روشنی میں امتیاز کر سکتی ہے۔ پس بصارت کی نعمت سے مالا مال انسان شر کے نمائندے (شیطان) سے اس قدر بے پروا اور خیر کے سرچشمے (اللہ) سے غافل ہو کر کیسے زندگی بسر کرتا ہے:

دیدہ گر روشن سواد ظلمت و نور است، چیست
فارغ از اہریمن و غافل ز یزداں زیستن(۱۵۹)

(اگر آنکھ ظلمت ونور میں فرق کر سکتی ہے تو پھر لوگ اہریمن سے بے پروا اور یزداں سے غافل کیوں زندگی بسر کرتے ہیں)

مولانا جلال الدین محمد رومیؔ (۱۲۰۷ء-۱۲۷۳ء) فارسی زبان کا عظیم شاعر اور مسلم فلسفے کی تاریخ کا ایک تابندہ ستارہ ہے۔ اس کا فلسفیانہ نظریہ ہے کہ کائنات کی اساس روحانیت پر استوار ہے ۔ ہر شے اپنی جگہ Ego کا مرکز شعور ہے۔ مادہ بھی Ego ہے اور یہ سب بے شمار Ego کائناتی Ego سے پیدا ہوتے ہیں۔[(۱۶۰)] غالبؔ کے کلام میں اس نظریے کی عکاسی موجود ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ تمام موجودات روحانی حقیقت کا مظہر ہیں۔ ہم سب ایک دوسرے کا عکس ہیں۔ انفرادی Ego کی نمائندگی کرتے ہوئے بھی ہمارا مبداء دراصل Ultimate Ego ہے جو ہمارے شعور کا مرکز واحد ہے:

عالم آئینۂ راز است چہ پیدا، چہ پنہاں
تابِ اندیشہ نداری بہ نگاہے دریاب[(۱۶۱)]

(اگر تجھ میں اس کائنات پر غور کرنے کی طاقت نہیں ہے تو کم از کم اس پر ایک ہی نظر ڈال لے کیوں کہ اس عالم کی حقیقت روحانیت کا مظہر ہے۔)

ما ہماں عین خودیم اما خود از وہم دوئی
درمیان ما و غالبؔ، ما و غالب حائل است[(۱۶۲)]

(ہم سب ایک دوسرے کا عکس ہیں لیکن دوئی کے وہم میں ہر شخص اپنے کو دسرے سے الگ سمجھتا ہے۔ گویا ہم اور غالبؔ میں ہم اور غالبؔ کا تصور حائل ہوگیا۔ ورنہ غالبؔ ہم سے الگ نہیں اور ہم غالبؔ سے الگ نہیں۔)

مولانا رومیؔ کے نزدیک عالم خلق کی ندی میں مسلسل نیا پانی آتا ہے۔ چناں چہ بہت تیزی سے ایک صورت فنا ہوکر دوسری صورت میں اس کی جگہ آجاتی ہے۔[(۱۶۳)] غالبؔ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ وہ عالم خلق میں ہر لحہ تغیر و تبدل کے حوالے سے کہتے ہیں کہ ہر نیا عالم گذشتہ عالم کی جگہ سامنے آتا ہے:

پا بستۂ نورد خیالی، چو وا رسی
ہر عالمے ز عالم دیگر فسانہ ایست[(۱۶۴)]

(تو وہم کی لپیٹ میں آیا ہوا ہے، جب تو معاملے کی تہہ تک پہنچ جائے گا تو تجھے معلوم ہوجائے گا کہ ہر نیا عالم ایک دوسرے عالم کا فسانہ (نتیجہ) ہے۔)

رومیؔ کہتا ہے کہ عالم خلق میں ہر شے لحہ بہ لحہ ظہور میں آتی ہے اور فنا ہوجاتی ہے۔ اس میں ہر لحہ اثبات و

نفی کا عمل جاری وساری رہتا ہے۔[۱۶۵] غالب بھی اس نظریے کے قائل ہیں۔ ان کے نزدیک ہر اثبات میں اس کی نفی مضمر ہے۔ اثبات ونفی کے قانون کے تحت تعمیر وتخریب کا عمل اس عالم خالق میں ہمیشہ جاری وساری رہتا ہے:

مری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی
ہیولٰی برق خرمن کا ہے خونِ گرم دہقاں کا[۱۶۶]

غالب مولانا رومی کی طرح اس فلسفیانہ نظریے کے حامی ہیں کہ روح کا ارتقائی سفر ہمیشہ کثافت سے لطافت کی طرف جاری وساری رہتا ہے۔[۱۶۷] چناں چہ اس بنیاد پر تمام موجودات کا ارتقا کثافت سے لطافت کی طرف صعودی ترتیب سے ہوتا ہے۔ نغمات کا شعور جو ایک لطیف شے ہے مگر غالب کا نظریہ ہے کہ دل (کثیف شے) سے جو ساز ابھر کر سامنے آتا ہے اس کے بارے میں معلوم نہیں کہ دل کو کس مضراب نے چھیڑا ہے:

شورے است نوا ریزی تار نفسم را
پیدا نہ اے جنبش مضراب کجائی[۱۶۸]

(میرے سانس کے تاروں میں سے نغمے کا شور ابھر رہا ہے۔ اس ساز کو چھیڑ کر نغمے ابھارنے والی مضراب تو نظر نہیں آتی)

مولانا رومی کے نزدیک کائنات میں کوئی شے بے جان نہیں۔[۱۶۹] غالب کی شاعری میں اس نظریے کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ ان کے خیال میں کائنات میں کوئی بھی ذرّہ ہو یا آفتاب، سب میں زندگی کا اضطراب پایا جاتا ہے۔ اگر بہ نظر غائر دیکھا جائے تو مظاہر فطرت کا ہر ذرہ مے خانے کے ساغر کی مانند محو گردش ہے۔ مگر اس گردش میں ذرّے کا رُخ Ultimate Ego کی طرف رہتا ہے:

ذرّہ ذرّہ، ساغر میخانۂ نیرنگ ہے
گردش مجنون بہ چشمک ہائے لیلٰی آشنا[۱۷۰]

ابن خلدون کا مابعد الطبیعیات پر بڑا اعتراض یہ ہے کہ اس علم کے ذریعے حقیقت کا ادراک ہرگز نہیں ہو سکتا۔ غالب کسی حد تک ابن خلدون سے اتفاق کرتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ کیوں کہ وہ مابعد الطبیعیات کے سب سے بڑے موضوع Altimate Reality کے ادراک کے بارے میں یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ اس کا ادراک نہ حس معروض بن سکتا ہے اور نہ عقل اس کے ادراک کا دعویٰ کرسکتی ہے مگر اس کے باوجود وہ قبلے کو قبلہ نما کہہ کر

Altimate Reality کے ادراک کا تعین کر جاتے ہیں:

ہے پرے سرحد ادراک سے اپنا سجود
قبلے کو اہل نظر قبلہ نما کہتے ہیں(۱۷۱)

اشراقی مکتبۂ فکر کا بانی شہاب الدین سہروردی مقتول اپنی مشہور کتاب **حکمت الاشراق** میں نور کے حوالے سے بحث کرتے ہوئے ،نور کے سب سے اعلیٰ درجے کو **نور علی نور** کا نام دیتا ہے۔(۱۷۲) اس کے مطابق عالم خلق میں موجود ہر قسم کا نور مذکورہ نور سے صدور کرتا ہے۔ غالبؔ شہاب الدین سہروردی مقتول کے اس نظریے سے متاثر نظر آتے ہیں۔ وہ کائنات میں موجود تمام نور کے مظاہر کا سر چشمہ ذات مطلق کو تسلیم کرتے ہیں:

شد عیاں زاں نور در بزم ظہور
ہر چہ پنہاں بود از نزدیک و دور(۱۷۳)

(اس نور کی شکل سے جو کچھ عالم ظہور میں دور و نزدیک تھا، عیاں ہو گیا)

مولانا عبدالرحمٰن جامی(۱۴۱۴ء-۱۴۹۲ء) کے مطابق جس مقام پر واجب الوجود (اللہ) اور ممکن الوجود (انسان) ایک دوسرے سے جدا ہوجاتے ہیں وہاں سے دوئی کی رسم کا آغاز ہوجاتا ہے ورنہ اس سے پہلے انسان دریائے وحدت کا حصہ ہوتا ہے۔(۱۷۴) اب یہی دوئی انسان کی محرومیوں، ناکامیوں اور افسردگی کا سبب ہے۔ غالبؔ عدم کو وجود پر ترجیح دیتے ہیں اور مذکورہ دوئی (تخلیق) کو انسان کی تمام محرومیوں کا پیش خیمہ قرار دیتے ہیں:

نہ تھا کچھ، تو خدا تھا، کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا
ڈبویا مجھ کو ہونے نے، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا(۱۷۵)

جامی کا تصور فنا کچھ یوں ہے کہ وہ فناء فنا کو تسلیم کرتا ہے۔ یعنی ایسا مقام جہاں پر فنا ہونے کا احساس بھی فنا ہوجاتا ہے۔(۱۷۶) غالبؔ مولانا جامی کی طرح فناء فنا کے نظریے کی حمایت کرتے ہیں۔ ان کے مطابق انسان **پیدا ہوتے ہی فنا کی زد میں رہتا ہے۔ چناں چہ فنا سے ڈرنے کی بجائے اگر وہ فنا کی اس انتہا تک خود کو پہنچائے** جہاں فنائیت کا انجام ،فنائیت کے وجود کا خاتمہ ہوتا ہے تب وہ ہمیشہ کے لیے امر ہوسکتا ہے۔ ان کے خیال میں فناء فنا کا مقام قطرے (انسان) کا سمندر (ذات مطلق) میں انضمام ہی ہے۔ قطرہ سمندر میں ضم ہو کر بہ ظاہر اپنا وجود فنا کر دیتا ہے لیکن حقیقت میں وہ قطرے سے سمندر بن جاتا ہے:

قطرہ دریا میں جو مل جائے تو دریا ہوجائے
کام اچھا ہے وہ، جس کا کہ مآل اچھا ہے (۱۷۷)

سرمایۂ ہر قطرہ کہ گم گشت بہ دریا
سودیست کہ مانا بہ زیاں ست و زیاں نیست (۱۷۸)

(ہر اس قطرے کا سرمایہ جو سمندر میں گم ہوگیا ایک سود یعنی نفع ہے جو بہ ظاہر زیاں نظر آتا ہے
لیکن زیاں ہرگز نہیں)

فلسفۂ جمالیات کا ایک بڑا سوال یہ ہے کہ حسن کا مبدا و منبع کیا ہے؟ اس سوال کے جواب میں مولانا جامی کہتا ہے کہ حسن کا منبع ذات مطلق ہے۔ ذات مطلق کے حسن کی سب سے بڑی خصوصیت ''اظہار'' ہے۔ غالبؔ نظریاتی طور پر حسن کے اس نظریے کے معتقد نظر آتے ہیں۔ ان کے خیال میں حسن مطلق نہ صرف حسن کا سرچشمہ ہے بلکہ اس کا حسن اظہار کے لیے بے تاب بھی ہے:

مشتاق عرضِ جلوۂ خویش است حسن دوست
از قرب، مژدہ دہ نگہ نارسائے را (۱۷۹)

(حسن دوست اپنے جلوے کی نمائش کا مشتاق ہے اس لیے اپنی نارسا نگاہوں کو اس کے قرب
دیدارِ حسن کی خوش خبری سنا دے)

مشہور مسلم فلسفی صدرالدین شیرازی اصالت الوجود (Primacy of Extistance) کا قائل ہے۔ وہ حقیقت وجود کو تسلیم کرتے ہوئے یہ نظریہ رکھتا ہے کہ وجود ہر وقت حرکت میں رہتا ہے اور اس کی یہ حرکت اس کے ارتقا کا سبب بنتا ہے(۱۸۰)۔ غالبؔ کی شاعری میں اصالت الوجود کے نظریے کی ترجمانی موجود ہے۔ ان کے نزدیک کائنات میں سنورنے کا جو عمل جاری و ساری نظر آرہا ہے اس کی تعبیر یہ ہے کہ فطرت ایک لمحے کے لیے بھی ارتقا سے غافل نہیں ہے۔ فطرت میں مسلسل تقاضائے ظہور ارتقائی عمل کا ثبوت ہے:

آرائش جمال سے فارغ نہیں فارغ نہیں ہنوز
پیش نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں (۱۸۱)

صدرالدین شیرازی المعروف بہ ملا صدرہ **اعیانِ ثابتہ** پر عقیدہ رکھتا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ وجود کی تعریف اس وقت تک ممکن نہیں جب تک اس کا کوئی خاص فعل، نوع، عرض یا خاصیت ثابت نہ ہو۔ (۱۸۲) غالبؔ ملا صدرہ

کے ہم نوا ہیں۔ وہ ان تمام موجودات خارجی کو **اعیان ثابتہ** مانتے ہیں۔[۱۸۳] ان کے نزدیک موجودات کائنات ایک ہی وجود ہے جو درجہ غیر میں ذات مطلق، درجہ علم میں **اعیان ثابتہ** اور درجۂ حیات میں اعیانِ خارجہ کے نام سے موسوم ہیں۔ وجود کے تمام درجات اسما سے موسوم ہو کر بھی مسمیٰ (خدا) سے منسلک ہیں:

ایمان بہ غیب تفرقہ ہا رفت از ضمیر
ز اسما گذشتہ ایم و مسما نوشتہ ایم[۱۸۴]

(ہمارا غیب پر ایمان ہے اور اس ایمان نے ہمارے ضمیر سے سب درجاتی تفرقے کو مٹا دیا ہے۔
ہم اسما کو چھوڑ کر مسمیٰ سے وابستہ ہیں۔)

ان کے نزدیک سمندر کی سطح پر نمودار ہونے والی لہریں حباب اور بھنور سب سمندر کی مختلف صورتیں ہوتی ہیں۔ اصل شے سمندر ہے جو ان مذکورہ اعیان ثابتہ کا منبع ہے:

غرق محیط وحدت صرفیم و در نظر
از روئے بحر موجہ و گرداب شستہ ایم[۱۸۵]

(ہم بحر میں غرق ہیں اور ہر چیز سے نظر ہٹاتے ہیں نیز سمندر کی لہروں اور بھنور کو دیکھ کر انھیں مٹا دیتے ہیں)

ملا صدرہ وجود کی تقطیب کے نظریے پر یقین رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک انسانی وجود روح اور جسم مخلوط ساخت سے عبارت ہے۔ غالبؔ انسانی وجود کو صرف مادی ہیئت تک محدود سمجھنے سے قطعاً انکاری ہیں۔ وہ نہ صرف ملا صدرہ کے نظریۂ تقطیب کے قائل ہیں بلکہ حضرت علیؓ کی طرح اس مادی وجود کے اندر ایک اور وجود (روح) کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہیں۔ حضرت علیؓ کا ایک شعر ہے:

و تـــزعـــم انك جـــرم صـــغيـــر
و ليك انـــطـــوى الـــعـــالـــم لا كبـــر[۱۸۶]

(تو سمجھتا ہے کہ تو ایک چھوٹا سا مادی وجود ہے حالاں کہ تیرے اندر بڑا عالم (روح) موجود ہے)

غالبؔ مادی وجود پر روحانی وجود کو فوقیت دیتے ہیں کیوں کہ روح ایک غیر مرئی اور ناقابل فنا شے ہے۔ جب کہ اس کے مقابلے میں وہ مادی وجود کو ایک مشت غبار تصور کرتے ہیں جو ہر لحہ بکھرنے کی زد میں رہتا ہے:

مشت غبار ماست پراگندہ سو بہ سو

یارب! کہ بہ دہر در چہ شمار خودیم ما[187]

(ہمارا مادی وجود ایک مشت غبار ہے جو ہر طرف بکھرا ہوا ہے۔ اے خدا مذکورہ وجود کس شمار میں ہے۔)

بوعلی سینا (Avicenna) نظریۂ صدور کے ماننے والوں میں شمار ہوتا ہے۔ وہ خدا کو واحد اور واجب الوجود مانتا ہے۔ اس کے نظریے کے مطابق تمام مخلوقات کا دارومدار اللہ کی ذات پر ہے۔ خدا بسیط ہے اور تمام صفات مثلاً علم تخلیق، قدرت اور ارادہ وغیرہ اس کے وجود سے نکلتی ہیں۔[188] غالبؔ بوعلی سینا کی مذکورہ نظریے کی ترجمانی اپنی شاعری میں کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ کائنات کا ہر ذرہ نہ صرف اپنے وجود کے اعتبار سے اس ذات مطلق سے مصدور ہے بلکہ اس کی چمک دمک بھی اس سے مستعار ہے:

ما ذرہ و اُ مہر، ہماں جلوہ ہماں دید

آئینۂ ما حاجت پرداز ندارد[189]

(ہم ذرے ہیں اور وہ سورج، جلوہ بھی وہی دیدار بھی وہی۔ ہمارے آئینے کو جلا کی حاجت نہیں۔ گویا حسن جلوہ اور اس کا دیدار ذات مطلق سے مصدور چیزیں ہیں۔)

وجودیاتی فلسفیانہ مباحث کے حوالے سے ابن سینا کا نظریۂ ممکن الوجود یہ ہے کہ جو چیز وجود رکھتی ہے یا تو اس کی علت ہوگی یا نہیں ہوگی۔ اگر وہ علت رکھتی ہے تو وہ ممکن الوجود ہے اور اگر نہیں رکھتی تو وہ واجب الوجود ہستی ہوگی۔[190] غالب ابن سینا کے اس وجودیاتی نظریے سے من و عن متفق ہیں۔ وہ اللہ کی ذات کو واجب الوجود مانتے ہیں جو ہر علت سے ماورا ہے جبکہ عالم خلق کے تمام موجودات کو ممکن الوجود سمجھتے ہیں جو تخلیقی خواہش کی معلول کی صورت میں نہ صرف وجود پذیر ہیں بلکہ مسلسل فنا کی زد میں ہیں۔ چناں چہ یہی فنائیت ان کی واجب الوجود میں ضم ہونے کی ایک اور علت ہی تو ہے:

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں

ہم کہاں ہوتے اگر حسن نہ ہوتا خود بیں[191]

کاروبار موج با بحر است خودداری مجوی

در شکست خویشتن بے اختیار افتادہ ام[192]

(میری حیثیت ایک لہر کی ہے اور لہر کا سابقہ سمندر سے پڑتا ہے اور اس لہر سے یہ توقع رکھنا بے سود ہے کہ وہ اپنے وجودکو اقائم رکھ سکے گی۔ میں ٹوٹنے اور ختم ہونے میں لاچار ہوں۔)

مسلم فلسفی ابن ماجہ(Avenpace) کے مطابق توانائی اور مادہ ایک دوسرے کے لیے لازم وملزوم ہے۔ مادے کے بغیر توانائی ناقابل تصور ہے۔ غالبؔ کا بھی یہی نظریہ ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اگر مادہ موجود نہ ہوتو توانائی کے وجود کا ہم ہرگز تصورنہیں کر سکتے۔ پس روشنی جوتوانائی کی ایک تجریدی صورت ہے اور ایک لطیف شے ہے۔ مگر اس کا وجود دیکھنے اورمحسوس کرنے کی نوعیت میں مادہ(کثیف شے) کامحتاج ہے:

لطافت، بے کثافت جلوہ پیدا کر نہیں سکتی
چمن، زنگار ہے آئینۂ بادِ بہاری کا(۱۹۳)

ابن ماجہ اس مادی دنیا میں مسرت اورغم دونوں جذبوں کی باہم یکجائی کا قائل ہے۔ وہ کہتا ہے کہ اگر مذکورہ جذبے آپس میں یکجا ہوجائیں گے تو انسانی روح کوگھٹن کی بجائے وسعت کا احساس حاصل ہوجائے گا۔ غالبؔ اس نظریے کے معتقد ہیں۔ وہ جنت اور دوزخ دونوں کے ملاپ پر زور دیتے ہیں:

کیوں نہ فردوس میں دوزخ کو ملا لیں یا رب!
سیر کے واسطے تھوڑی سی فضا اور سہی(۱۹۴)

ابن ماجہ کہتا ہے کہ خواہش اورکوشش کے باوجود حقیقت انسانی مشاہدے میں نہیں آسکتی۔(۱۹۵) غالبؔ کے نزدیک حقیقت ناقابلتجز یہ تصور ہے۔یہ مادی کائنات، حقیقت اور انسان کے درمیان ایک پردہ(روکاوٹ) ہے جس کی وجہ سے حقیقت تک رسائی اور اس کا ادراک لاینحل فلسفیانہ مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے:

کہہ سکے کون کہ یہ جلوہ گری کس کی ہے
پردہ چھوڑا ہے وہ اس نے کہ اٹھائے نہ بنے(۱۹۶)

مسلم فلسفی ابن طفیل کا نظریہ، ذات باری تعالیٰ کے حوالے سے کچھ یوں ہے کہ خدا ازلیت میں جوہر کے اعتبار سے اولیت رکھتا ہے نہ کہ زمان میں۔(۱۹۷) غالبؔ بھی زمانی ازلیت کے برعکس جوہر کے اعتبار سے خدا کی ازلیت کوتسلیم کرنے والوں میں سے ہیں۔ ان کے نزدیک خدا کی ذات قدیم اور دائمی ہے۔ وہ کائنات کی تخلیق سے پہلے بھی دائمی وازلی تھا۔ اب بھی ہے اور بعد میں بھی رہے گا:

نہ تھا کچھ تو خدا تھا، کچھ نہ ہوتا تو خدا ہوتا
ڈبویا مجھ کو ہونے نے، نہ ہوتا میں تو کیا ہوتا[۱۹۸]

ابن طفیل کے نزدیک کائنات خدا سے الگ کوئی چیز نہیں۔[۱۹۹] غالبؔ کا عقیدہ بھی تقریباً یہی ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اگر کائنات کی ہستی پر، ہستی کا اطلاق کیا جائے تب بھی اپنی حتمی نوعیت اور ماہیت کے اعتبار سے خدا کی ہستی سے جداگانہ اس کی کوئی حیثیت نہیں ہے۔ ان کا نظریہ ہے کہ انسان جو اس کائنات کا ایک حصہ ہے اپنی ذات کی انفرادیت کے فریب میں مبتلا ہے۔ جب کہ وہ بھی تمام کائنات کی طرح عالم عین (خدا) سے نسبت رکھتا ہے۔ جس طرح قطرے اور سمندر کی دوئی بہ ظاہر تو نظر آتی ہے مگر حقیقت میں یہی دوئی فریب نظر کے سوا کچھ نہیں ہوتی۔ کیوں کہ سمندر میں گرنے کے بعد قطرے کا وجود سمندر میں ضم ہوجاتا ہے۔ بالکل اسی طرح کائنات اور عین عالم کی دوئی محض فریب نظر ہے۔ ذات باری تعالیٰ کے وجود کے سوا جو کچھ ہے وہ غیر یقینی ہے، وہم ہے:

از وہم قطر گیست کہ در خود گمیم ما
اما چو وارسیم، ہماں قلزمیم[۲۰۰]

(قطرہ، لہر اور حباب کی کوئی حیثیت نہیں۔ یہ سب سمندر ہی سے ابھرتے ہیں اور ان کا وجود اکثر موہوم ہے)

ابن رشد (Averroes) کے نزدیک حرکت ازلی و دائمی شے ہے۔ زمان کا وجود بھی حرکت ہی سے قائم ہے۔ اگر حرکت نہ ہوتی تو نہ پیدائش کا سلسلہ لگا تار ہوتا اور نہ ہی دنیا معرض وجود میں آتی۔[۲۰۱] غالبؔ عالم خلق کو مسلسل حرکت کی حالت میں تصور کرتے ہیں۔ وہ اس عالم کے ذرّے ذرّے میں ہر لحہ تغیر اور انقلاب کے جاری تسلسل پر یقین رکھتے ہیں۔ وہ اس فلسفیانہ حقیقت کی وضاحت شاعرانہ انداز میں کچھ یوں کرتے ہیں کہ جس طرح میکدے میں ساغر ہر وقت گردش میں رہتا ہے بالکل اس طرح عالم میں ہر ذرہ دائمی حرکت کرتا رہتا ہے:

ذرّہ ذرّہ ساغرِ مے خانۂ نیرنگ ہے
گردش مجنوں بہ چشمک ہائے لیلیٰ آشنا[۲۰۲]

خوشی، خوشی کو نہ کہہ، غم کو غم نہ جان اسدؔ
قرار داخل اجزائے کائنات نہیں[۲۰۳]

مرزا غالبؔ کا فلسفۂ حیات ابن رشد سے مطابقت رکھتا ہے۔ ابن رشد کے مطابق مادہ ہمیشہ ہیولیٰ کا محتاج

ہے۔ بے صورت مادے کا تصور ناممکن ہے۔ غالبؔ کا نظریہ ہے کہ مادہ ایک سافل چیز ہے۔ چناں چہ جزو حیات ہونے کی وجہ سے اس میں تباہی کے عناصر راہ پاتے ہیں(۲۰۴) پس مادے میں زوال اور تباہی و فنائیت کے عناصر کا ہونا ایک لازمی اور قطعی حقیقت ہے:

میری تعمیر میں مضمر ہے اک صورت خرابی کی
ہیولیٰ برقِ خرمن کا، ہے خون گرم دہقاں کا(۲۰۵)

ابن رشد ذات باری تعالیٰ کے اثبات کے لیے (Cosmological Argument) کا قائل ہے۔ مگر وہ خدا کو بغیر کسی علت کے ابدی اور محرک اول تسلیم کرتا ہے۔ غالبؔ ابن رشد کی طرح ذات باری تعالیٰ کو اس کائنات کا خالق اور محرک اول تسلیم کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں اس مادی کائنات کی ساری رونق اور رنگینیوں کی علت ذات ابدی ہے:

ہے کائنات کو حرکت تیرے ذوق سے
پرتو سے آفتاب کے، ذرے میں جان ہے(۲۰۶)

رابعہ بصری (Rabiah Al Adawiyyah) (۷۱۳ء-۸۰۱ء) کا نظریۂ عبادت و محبت یہ ہے کہ انسان کو خدا سے محبت یا اس کی عبادت نہ جنت کی لالچ سے، نہ دوزخ کے ڈر سے کرنی چاہیے بلکہ خدا سے محبت یا اس کی عبادت میں خودغرضی کا شائبہ نہیں ہونا چاہیے۔(۲۰۷) غالبؔ بھی خدا سے محبت یا اس کی عبادت میں رابعہ بصری کے ہم نوا ہیں۔ خودغرضی اور لالچ سے پاک محبت یا عبادت خداوندی کے لیے وہ جنت کو دوزخ میں جھونکنے کا نظریہ رکھتے ہیں۔ اس حوالے سے ڈاکٹر یوسف حسین خان لکھتے ہیں:

> وہ اسی بات کے قائل ہیں کہ بندگی بے لوث ہو۔ بندگی، بندگی کی خاطر ہو نہ کہ بہشت کی لالچ میں۔ جہاں شراب اور شہد کی نہریں اور حور و قصور ہوں گے۔ اس لیے ضرورت ہے کہ بہشت کو دوزخ میں جھونک دیا جائے۔ تا کہ اس میں لالچ کی چیزیں بھسم ہو جائیں۔ بغیر ایسا کرنے کے بندگی بے غرض نہیں ہوگی۔(۲۰۸)

غالبؔ کہتے ہیں کہ جنت کو دوزخ میں جھونکنے سے فائدہ یہ ہوگا کہ جو لوگ شراب اور انگبین کی خاطر خدا سے محبت یا اس کی عبادت کرتے ہیں اسے مایوسی کا منہ دیکھنا نہ پڑے گا اور لوگوں کی محبت و عبادت بے لوث ہو جائے گی:

طاعت میں تا، رہے نہ مے و انگبیں کی لاگ
دوزخ میں ڈال دو کوئی، لے کر بہشت کو(۲۰۹)

سرسید احمد خان(۱۸۱۷ء-۱۸۹۸ء)جنت اور دوزخ کو حقیقی نہیں مانتا بلکہ اس کے نزدیک یہ نفسیاتی کیفیات کی علامتیں ہیں۔(۲۱۰) غالبؔ سرسید کی طرح صرف جنت کے وجود سے انکاری ہیں ۔ وہ مادی جنت کی حقیقت کو تسلیم نہیں کرتے ۔ ان کے مطابق جنت نیک انسانی اعمال کا نعم البدل ہرگز نہیں۔ جنت کی حقیقت صرف اس حد تک ہے کہ یہ دل کو خوش رکھنے کا ایک خوش افزا تصور ہے:

ہم کو معلوم ہے جنت کی حقیقت، لیکن
دل کے خوش رکھنے کو غالبؔ! یہ خیال اچھا ہے(۲۱۱)

علاوہ ازیں وہ دوزخ اور رودِ کوثر کو بھی علامتیں تصور کرتے ہیں:

تا چہ سنجم دوزخ و کوثر کہ من نیز ایں چنیں
آتشے در سینہ و آبے بہ ساغر داشتم(۲۱۲)

(میں دوزخ اور کوثر کو کیا سمجھوں ۔ اس طرح کی چیزیں تو پہلے میرے پاس تھیں۔ میرے سینے کا آتش عشق اور ساغر میں شراب کیا مذکورہ اشیا سے کم تر ہیں)

غالبؔ ، ابراہیم ابن ادھم کی طرح ملامتیہ(Malamah) کے نظریات کے پروردہ معلوم ہوتے ہیں کیوں کہ وہ بھی ملامتیہ کی طرح یہ عقیدہ رکھتے ہیں کہ انسان دوسروں کے طعن وتشنیع سنے اور برداشت کیے بغیر تزکیہ و ضبطِ نفس حاصل نہیں کرسکتا۔ (۲۱۳) ان کی شاعری میں جگہ جگہ طعن وتشنیع،ظلم وستم کی برداشت وضبط کی عکاسی نظر آتی ہے۔ وہ دنیائے عشق میں رونے ،طعن وتشنیع اور مظالم کے پیش آنے اور انھیں برداشت کرنے کو وجۂ تزکیہ و ضبطِ نفس سمجھتے ہیں:

رونے سے، اور عشق میں بے باک ہوگئے
دھوئے گئے ہم اتنے، کہ بس پاک ہوگئے(۲۱۴)

بہ ما کہ محو لذتِ بیداد گشتہ ایم
دیگر سخن ز مہر و مدارا چہ می رود(۲۱۵)

(ہم تو تیرے جور و ستم کی لذت میں کھوئے ہوئے ہیں۔ پھر ہم سے مہر و محبت کا تذکرہ کیسا؟)

غالبؔ کو بے ننگ و نام سے موسوم کرنے والوں کے طعن و تشنیع کو وہ نہ صرف برداشت کرتے ہیں بلکہ ان پر گھر بار لٹانے کی حد کو بھی عشق میں بھول جاتے ہیں:

لو، وہ بھی کہتے ہیں کہ یہ بے ننگ و نام ہے
یہ جانتا اگر، تو لٹاتا نہ گھر کو میں (۲۱۶)

علامہ اقبالؔ کے نزدیک یہ کائنات جامد و ساکت نہیں بلکہ ہر لحہ تغیر پذیر ہے۔ اس کائنات کے اندر خدا کی تخلیقی فعلیت کا عمل تسلسل کے ساتھ جاری ہے۔ اگر چہ انسان خدا کی تخلیقی فعلیت کا ادراک نہیں کر سکتا لیکن مذکورہ فعلیت کا یہ عمل تسلسل کے ساتھ کائنات میں جاری و ساری ہے۔ غالبؔ بھی ہر لحہ تبدیل ہونے والی کائنات پر یقین رکھتے ہیں۔ ان کے مطابق کائنات کے ذرّے ذرّے میں ہر لحہ تغیر و انقلاب کا عمل جاری رہتا ہے۔ لیکن جو کچھ ہوتا ہے وہ اللہ کی تخلیقی فعلیت کے احاطہ سے باہر نہیں ہو سکتا:

خوشی، خوشی کو نہ کہہ، غم کو غم نہ جان اسدؔ
قرار داخل اجزائے کائنات نہیں (۲۱۷)

اقبالؔ عقل کے مقابلے میں عشق کو برتر سمجھتا ہے لیکن وہ عقل کی اہمیت کا بھی قائل ہے۔ اس کی نظر میں عقل صرف مظاہر کو جان سکتی ہے، پردۂ مظاہر کے پیچھے جو حقیقت مشہود ہے، اس کے لیے روحانی جذبہ (عشق) درکار ہے۔ چناں چہ وہ عقل کو صرف چراغِ راہ تصور کرتا ہے مگر اسے منزل ہرگز نہیں مانتا۔ غالبؔ بھی عقل و خرد کو جذبۂ جنون کی نذر کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک اگر چہ عقل کام کی چیز ہے مگر عشق کے مقابلے میں اس کی منفعت ہیچ ہے:

سرمایۂ خرد بجنون دہ کہ ایں کریم
یک سود را ہزار زیاں می دہد عوض (۲۱۸)

(اس سرمایۂ عقل و خرد کو جنوں کی نذر کر دے کیوں کہ یہ کریم (عقل) ایک نفعے کے عوض ہزاروں نقصان بخشتا ہے)

اقبالؔ کے نزدیک زمان کو کائنات کے اندر تخلیق کنندہ کی حیثیت حاصل ہے۔ زمان ہر لحہ نئے حوادث و واقعات کی تخلیق کا کام سر انجام دیتا ہے۔ نیز زمان ایک کھنچی ہوئی لکیر نہیں بلکہ ایک ارتقائی تسلسل کا نام ہے۔

غالبؔ بھی اقبالؔ کی طرح تخلیقی زمان کے قائل ہیں ۔ وہ پلک جھپکنے میں زمان کے ہاتھوں تخلیقی تبدیلی کو کچھ یوں بیان کرتے ہیں:

در ہر مژہ برہم زدن ایں خلق جدید ایست
نظارہ سگالد کہ ہماں است و ہما نیست[(۲۱۹)]

(ہر بار آنکھ کے جھپکنے میں یہ کائنات نئی ہوتی ہے۔ ہماری نظریں زمان کی حقیقت کو نہیں سمجھتی کہ یہ کائنات وہی ہے لیکن وہی نہیں ہوتی۔)

اقبالؔ کے اس تصور کے برعکس غالبؔ کو زمان کے تخلیقی پہلو میں مضمر فنائیت کے عنصر پر سخت اعتراض ہے۔انھیں اس بات کا یقین ہے کہ اگر چہ ان کی تخلیق میں تکرار کی کوئی نشانی موجود نہیں پھر بھی زمان انھیں مٹانے کے درپے ہے:

یارب! زمانہ مجھ کو مٹاتا ہے کس لیے
لوحِ جہاں پہ حرف مکرر نہیں ہوں میں[(۲۲۰)]

اقبالؔ کے فلسفے کا مرکزی نکتہ''خودی'' ہے۔جس کی انتہائی شکل اس کے مطابق خودیٔ مطلق(Absolute Ego)ہے ۔ اس تناظر میں غالبؔ کا فلسفیانہ عقیدہ ہے کہ خودیٔ مطلق کے شعور کے لیے ضروری ہے خودیٔ محدود (Infinte Ego)یعنی انسان خود کو کفر و دین کی کشمکش سے آزاد کر دے:

کفر و دیں کیست جز آرائشِ پندارِ وجود
پاک شو پاک، کہ ہم کفر تو دیں تو شود[(۲۲۱)]

(تیرے غلط تصور خودی کے سوا کفر و دیں کیا ہے؟ اس آرائش سے پاک ہو جا تا کہ تیرا کفر بھی تیرا ایمان بن جائے۔)

علامہ اقبالؔ کے نزدیک آرزو ہی حیات آفریں ہے۔[(۲۲۲)] اس کے خیال میں خودی کا وجود آرزو کے بغیر قائم نہیں رہ سکتا۔ غالبؔ اپنی شاعری میں اس فلسفیانہ نکتے کو کچھ اس طرح بیان کرتے ہیں کہ اگر چہ اپنی جذبۂ ملکیت کی وجہ سے آرزوئیں انسان کے لیے باعث اذیت بنتی ہیں۔ تا ہم اگر دل میں روحانی شعور کی وسعت موجود ہوتو آرزوؤں کی فروانی ہی پوری ہونے کی گنجائش بڑھ جاتی ہے اگر چہ قناعت کا کوئی علاج موجود نہیں تا ہم تنگیٔ دامن کی خصلت کو ختم کیا جا سکتا ہے۔ آرزوؤں کی تکمیل کے لیے حسن و جمال پر قابض ہونے کی جگہ دل میں

روحانی وسعت پیدا کر لینا ضروری ہے۔ تا کہ انسان کی ساری آرزوئیں تکمیل پائیں:

تو ہی ناداں چند کلیوں پر قناعت کر گیا
ورنہ گلشن میں علاجِ تنگیِ داماں بھی ہے(۲۲۳)

غالبؔ اکثر مسلم فلاسفہ کی طرح اس عالم خلق کو خدا کا سایہ تصور کرتے ہیں۔ ان کے خیال میں جس طرح سائے کا کوئی حقیقی وجود نہیں ہوتا اسی طرح عالم مادی بھی حقیقی وجود کا حامل نہیں ہے۔ سایہ ہمیشہ کسی دوسری شے کا تابع ہوتا ہے۔ چناں چہ عالم خلق بھی ذات مطلق کے تابع اور اس کی صفات کا مظہر ہے:

جز نام نہیں صورت عالم مجھے منظور
جز وہم نہیں ہستیِ اشیا مرے آگے(۲۲۴)

مسلم فلسفی محمود شبستری کا نظریہ ہے کہ یہ عالم رنگ و بو ذات باری تعالیٰ کے مشاہدے کے لحاظ سے امر اعتباری ہے۔ جس طرح ایک کا عدد بنیادی اکائی سمجھی جاتی ہے اور بعد کے تمام اعداد میں وہی جاری و ساری رہتا ہے۔(۲۲۵) مرزا غالبؔ کثرت میں وحدت کے قائل ہوتے ہوئے وہ محمود شبستری کے نظریے کی وضاحت اپنی شاعری میں بہ الفاظ دیگر کچھ یوں کرتے ہیں:

نیافت راہِ ز کثرت خلل بہ وحدت ذات
یکے یکیست عدد گر بہ صد ہزار کشد(۲۲۶)

(کثرت سے وحدت ذات میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ کیوں کہ تم اگر ایک کے عدد کو ایک لاکھ تک بڑھاؤ تب بھی وہ ایک ہی رہے گا۔)

کہا جاتا ہے کہ علم فلسفہ کی طرح صوفی ازم کی ابتدا بھی حیرت سے ہوئی ہے اور حقیقت بھی یہی ہے کہ جب ظاہر پرستی سے دل کو تسکین نہیں ملتی تو حقائق کی تہہ تک پہنچنے کے لیے صوفی ازم کا راستہ اختیار کیا جاتا ہے۔(۲۲۷) **غالبؔ پر جب بھی تحیر کی کیفیت طاری ہوتی ہے تو وہ استعجاب کی حالت میں اللہ تعالیٰ سے پوچھنے لگتے** ہیں کہ جب تیرے سوا کوئی حقیقی وجود، موجود نہیں ہے تو پھر چارسو یہ ہنگامہ آرائی کیا ہے؟ یہ پری چہرہ انسان کیوں ہر طرف نظر آتے ہیں؟ ان کی حقیقت و ماہیت کیا ہے؟

جب کہ تجھ بن نہیں کوئی موجود
پھر یہ ہنگامہ اے خدا! کیا ہے(۲۲۸)

یہ پری چہرہ لوگ کیسے ہیں
غمزہ و عشوہ و ادا کیا ہے؟[۲۲۹]

تضاد و اختلاف مسلم فلسفے کا ایک اہم عنصر شمار ہوتا ہے اور یہی تضاد و اختلاف غالبؔ کے کلام میں بدرجہ اتم موجود ہے۔ ان کی شاعری کا بہ نظر غائر مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ وہ جذبۂ عشق کے حوالے سے اپنے نظریات میں ہمیشہ تضاد کا شکار رہتے ہیں۔ وہ ایک طرف جذبۂ عشق کو خلل دماغ تصور کرتے ہیں تو دوسری طرف اس آفاقی جذبے کو تمام کائنات کی رونق کا باعث سمجھتے ہیں، کہیں اسے ہر درد کی دوا تو کہیں دردِ لا دوا کے نام سے موسوم کرتے ہیں:

بلبل کے کاروبار پہ ہیں خندہ ہائے گل
کہتے ہیں جس کو عشق، خلل ہے دماغ کا[۲۳۰]

رونق ہستی ہے عشق خانہ ویراں ساز سے
انجمن بے شمع ہے، گر برق خرمن میں نہیں[۲۳۱]

عشق سے طبیعت نے زیست کا مزہ پایا
درد کی دوا پائی، درد بے دوا پایا[۲۳۲]

مسلم فلاسفہ کے مطابق تمام موجودات کی حقیقت در اصل ایک ہے۔ جس نے اَن گنت روپ دھار لیے ہیں۔ حقیقت کے مختلف روپ در اصل تعینات ہیں اور جب تک یہ تعینات اپنی جگہ پر موجود ہیں۔ وحدت، کثرت کی صورت میں موجود رہے گی۔ نیز وحدت کی کثرت میں موجود ہونے سے حقیقت سے دوری وجود اعتباری (انسان) کی قسمت ہوگی۔[۲۳۳] اس حوالے سے غالبؔ کا عقیدہ ہے کہ ہر مابعد یا دوری سے گزر کر اپنی اصل سے ہم کنار ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وجود اعتباری (انسان) مادی دنیا سے اپنا تعلق ختم کر کے خود کو فنا کے حوالے کر دے، تب کہیں جا کر نہ صرف انسان امر ہوسکتا ہے بلکہ اپنی حقیقت کا رزا بھی پا سکتا ہے:

فنا کو سونپ، گر مشتاق ہے اپنی حقیقت کا
فروغ طالعِ خاشاک، ہے موقوف گلخن پر[۲۳۴]

مسلم فلاسفہ کی نظر میں وقت ایک بے رنگ بہاؤ کا نام ہے۔[۲۳۵] اگر وقت کے بہاؤ میں خوشی وغم

دونوں عناصر کا رنگ بھر دیا جائے تب یہ بہاؤ حیات کے بہاؤ کی شکل اختیار کر جاتا ہے۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ حیات کے اس بہاؤ میں خوشی اور غم دونوں عناصر ایک دوسرے کا پیچھا کرتے ہوئے نظر آتے ہیں اور دونوں میں ثبات کا نام ونشان تک موجود نہیں ۔ تاہم مذکورہ دونوں عناصر زندگی کے دو رخ ضرور متعین کرتے ہیں۔ان دونوں کی بدولت حیات کی حقیقت معلوم ہوجاتی ہے۔ غالبؔ جیسے آفاقی شاعر ان دونوں پہلوؤں کی ترجمانی اپنی شاعری میں کچھ یوں کرتے ہیں:

شادی و غم ہمہ سرگشتہ تر از یک دگر اند
روز روشن بہ وداع شب تار آمد و رفت (۲۳۶)

(خوشی ہو یا غم، سب ایک دوسرے سے بڑھ کر آوارہ مزاج ہیں۔ روز روشن کو دیکھو، سیاہ کو رات کو رخصت کرنے کے لیے آیا اور چلا گیا۔)

یہ غالب کا فلسفیانہ منہاج ہے کہ وہ جذبۂ عشق اور الفت ہستی کے امتزاج سے عالم خلق کا تصور اخذ کرتے ہیں۔ ان کا تصور زندگی عبادت برق اور افسوس حاصل سے عبارت ہے۔جسے وہ ''ہنگامہ آرائی'' کے نام سے موسوم کرتے ہیں اور اس ہنگامہ آرائی کو انسانی زندگی کا اصل رزا سمجھتے ہیں:

سراپا رہنِ عشق و ناگزیر الفت ہستی
عبادت برق کی کرتا ہوں اور افسوس حاصل کا (۲۳۷)

مسلم فلاسفہ نظریاتی طور پر دو بڑی قدروں کو تسلیم کرتے ہیں یعنی جمال اور کمال۔ جمال آرٹ کا نصب العین سمجھا جاتا ہے اور کمال فلسفے کی غائیت سے تعلق رکھتا ہے۔ (۲۳۸) غالبؔ نہ صرف ان دونوں اقدار سے باخبر ہیں بلکہ وہ حسن اور راست بازی کے درمیان تعلق کے لیے ان دونوں اقدار کا وجود لازم مانتے ہیں:

ہے خیالِ حسن میں حسن عمل کا سا خیال
خلد کا ایک در ہے، میری گور کے اندر کھلا (۲۳۹)

عام طور پر مسلم فلاسفہ کا نظریہ ہے کہ وجودیاتی درجات کی آخری منزل عدم ہے۔مگر غالبؔ اس نظریے کی تردید کرتے ہیں۔ ان کے نزدیک عدم کی منزل کے بعد بھی ایک اور سلسلہ وجود موجود ہے لیکن انسانی ذہن اس کا ادراک نہیں کرسکتا۔ غالبؔ اس مقام کو حیات لامتناہی ارتقا کا نام دیتے ہیں اور خود کو مذکورہ مقام تک رسائی حاصل کرنے والوں میں شمار کرتے ہیں:

میں عدم سے بھی پرے ہوں، ورنہ غافل، بار ہا

میری آہِ آتشیں سے بالِ عنقا جل گیا[۲۴۰]

مسلم فلسفۂ جمالیات کے معروضی و موضوعی نظریاتِ حسن کے بارے میں غالبؔ کا نقطۂ نظر، یہ ہے کہ انسان کو ذات مطلق نے دل اور آنکھیں اس لیے عطا کی ہیں تا کہ وہ معروضی حسن کی تجلیات سے سیرابی حاصل کر سکیں۔قدرت کا منشا یہی ہے ورنہ پھر معروضی حسن کی تخلیق ایک فضول چیز تصور ہوتی :

حسن پھر کس کام کا جب چاہنے والا نہ ہو

سچ ہے تجھ سے دلربا کو لطف یکتائی نہ تھا[۲۴۱]

مسلم حکما وصوفیا فلسفۂ وجود کے حوالے سے مختلف نظریات پر یقین رکھتے ہیں۔کہیں ان کے ہاں توحید وجودی، کہیں شہودی، کہیں توحیدِ مثال اور کہیں توحید عیان کے ناموں سے موسوم فلسفیانہ نظریات کی ترجمانی نظر آتی ہے۔ غالبؔ ادبیات اردو کے واحد شاعر ہیں جو مذکورہ تمام نظریات کو مدنظر رکھ کر حکمت اور صوفی ازم کے ڈانڈے آپس میں ملاتے ہوئے نظر آتے ہیں۔وہ صوفی ازم کی دنیا کے ساتھ صرف عقلی حد تک وابستہ ہیں۔ جہاں تک عملی عقیدے کا تعلق ہے تو وہ خود کو بادہ خواروں کی صف میں شمار کرتے ہیں:

یہ مسائل تصوف، یہ ترا بیان غالبؔ!

تجھے ہم ولی سمجھتے، جو نہ بادہ خوار ہوتا[۲۴۲]

مسلم فلسفے کی منطق کی رو سے تکرار ایک فعل عبث ہے۔اس منطقی کلیے کے مطابق جب کوئی بھی علت مکرر نہیں ہوسکتی، تو کوئی معلول بھی اپنی پہلی صورت میں واقع نہیں ہوسکتا۔ اس سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ جب تکرار ایک فعل عبث ہے تو پھر خدا کا ہر فعل تکرار سے مبرا ہے کیوں کہ اس کا کوئی فعل عبث نہیں۔[۲۴۳] اس فلسفیانہ منطقی کلیے کو بنیاد بنا کر غالبؔ سمجھتے ہیں کہ کاتب تقدیر، لوح جہاں پر کوئی حرف مکرر نہیں لکھتا۔ لہٰذا وہ بھی مکرر حرف نہیں لیکن اس کے باوجود زمانہ اس کے مٹانے پر کیوں تلا ہوا ہے، یہ ان کی سمجھ سے بالاتر ہے:

یا رب! زمانہ مجھ کو مٹاتا ہے کس لیے

لوحِ جہاں پہ حرف مکرر نہیں ہوں میں[۲۴۴]

مسلم فلسفے کا ایک اہم مسئلہ ''امتناع النظیر '' رہا ہے۔اس اہم مسئلے کے حوالے سے دو گروہ موجود ہیں۔ایک گروہ کا اس مسئلے کے بارے میں نظریہ ہے کہ ذات مطلق اس عالم کی طرح ہزار عالم پیدا کرسکتا ہے اور

ہر عالم کے لیے خاتم النبین پیدا کرنے پر قدرت رکھتا ہے۔ دوسرے گروہ کا نظریہ ہے جس طرح خدا اپنی مثل پیدا نہیں کر سکتا اس طرح وہ خاتم النبین کی مثل بھی پیدا نہیں کر سکتا۔[۲۴۵] جہاں تک غالبؔ کا تعلق ہے تو وہ بیک وقت دونوں گروہوں کے نظریات کے حامی نظر آتے ہیں۔ ان کے نزدیک ایک عالم میں ایک ہی خاتم النبین ہوگا لیکن خدا ہر ذرّے سے ایک عالم پیدا کرنے پر قدرت رکھتا ہے اور کوئی امر مانع نہیں کہ ہر عالم کے لیے ایک خاتم النبین پیدا کرے:

یک جہاں تا ہست یک خاتم بس است
قدرت حق وا نہ یک عالم بس است[۲۴۶]

(جب تک ایک دنیا ہے۔ ایک ہی اس کا آخری پیغمبر ہوگا۔ البتہ خدا کی قدرت ایک دنیا پر ختم نہیں ہو سکتی۔)

ہر کرا با سایہ نہ پسندد خدا
ہمچو اوئی نقش کی بندد خدا[۲۴۷]

(خدا نے جس ہستی کا سایہ تک نہ بنایا ہو اس کی مثل کیسے بنادے گا)

بیشتر مسلم فلاسفہ کی طرح غالبؔ اس نظریے کے معتقد ہیں کہ ہستی مطلق ماورائے ادراک ہے۔[۲۴۸] اگر چہ صفات و مظاہر میں اس کا زمانی و مکانی ظہور تو ہوتا ہے لیکن اس کی حقیقت پوری طرح کبھی منکشف نہیں ہوتی۔ چناں چہ غالبؔ کو حقیقت مطلق ناقابل فہم ہونے کا شدید احساس ہے اور وہ اس احساس کی ترجمانی اپنی شاعری میں کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ جب وہ ناقابل ادراک حسن کا منبع ہے تو پھر اسے حجاب میں ہونے کی ضرورت ہی کیا ہے؟:

جب وہ جمال دلفروز صورت مہر نیم روز
آپ ہی ہو نظارۂ سوز، پردے میں منہ چھپائے کیوں؟[۲۴۹]

تا حسن بہ بے پردگی جلوہ صلا زد
دیدیم کہ تارے ز نقاب است نظر ہم[۲۵۰]

(حسن نے بے پردہ ہونے کا اعلان کیا تو ہجوم جلوہ سے ہماری نظر اٹھ نہ سکی۔ گویا ہماری نظر خود تا بہ نقاب بن گئی)

حضرت علیؓ کا فلسفیانہ قول ہے کہ لوگ اس وقت خواب میں ہیں جب اس عالم سے گزر جائیں گے تب جاگ جائیں گے۔[۲۵۱] غالبؔ اس قول کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ عالم خلق جس میں ہم موجود ہیں اس کا ادراک ہم صرف خواب کی صورت میں کر سکتے ہیں اور خواب کا حقیقت وجود سے تعلق نہیں ہوتا۔ گویا تمام مظاہر وحوادث خواب کی مختلف صورتیں ہیں:

ہے غیب غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود
ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں[۲۵۲]

صوفی ازم کے مکتبۂ فکر سے تعلق رکھنے والے فلاسفہ کا عام عقیدہ ہے کہ اللہ نے اپنی ذات کے لیے دو آئینے بنائے ہیں ایک علمی اور دوسرا صوری۔ یہ دونوں خود اس کے حسن مطلق کی ماہیت کے پیمانے ہیں۔ غالبؔ ا ن دونوں آئینوں کو اپنی شاعری میں کہیں ناظر ومنظور اور کہیں عاشق ومعشوق کے نام سے موسوم کرتے ہیں:

دہر جز جلوۂ یکتائی معشوق نہیں
ہم کہاں ہوتے، اگر حسن نہ ہوتا خود بیں[۲۵۳]

مسلم فلسفے کا ایک اہم نکتہ ہے العلم حجاب الاکبر ، گویا جس قدر انسانی علم وسعت اختیار کرتا ہے، وہ ماہیت اور حقیقت سے دور ہونے لگتا ہے۔ غالبؔ کا عقیدہ ہے کہ جس قدر انسان حقیقت عالم کے ادراک کی روشنی کے قریب ہونے لگتا ہے اس کا دماغ اس روشنی کے انجذاب اور انعکاس سے عاجز ہونے لگتا ہے اور پھر ایک ایسا مقام بھی آجاتا ہے کہ انسان شاہد، شہود اور مشہود میں فرق یا تمیز کرنے سے قاصر ہو کر چیخ اٹھتا ہے کہ کس چیز کو مشاہدے کا نام دیا جائے:

اصل شہود و شاہد و مشہود ایک ہے
حیراں ہوں، پھر مشاہدہ ہے کس حساب میں[۲۵۴]

صوفی ازم کے دو بڑے پہلو ہیں۔ایک وراداتی اور دوسرا سریانی۔ اول الذکر کا تعلق وجد اور جذب سے ہے جب کہ موخر الذکر ''حلول'' کے نظریے پر استوار ہے۔[۲۵۵] غالبؔ عقیدتاً صوفی ازم کے سریانی پہلو پر یقین رکھتے ہیں۔وہ اس عقیدے کے حامی ہیں کہ اگر چہ ان کی حیثیت ایک قطرے جیسی ہے مگر وہ حقیقت میں قطرہ نہیں سمندر ہیں:

ہے مشتمل نمود صور پر وجود بحر
یاں کیا دھرا ہے قطرہ و موج و حباب میں (۲۵۷)

قطرہ اپنا بھی حقیقت میں ہے دریا، لیکن
ہم کو تقلید تنک ظرفی منصور نہیں (۲۵۸)

Fatalism اس نظریے کا نام ہے کہ کائنات کی ہر شے روز ازل سے تقدیر کے شکنجے میں جکڑی ہوئی ہے۔ غالبؔ اگر چہ زیادہ تر تقدیر کے اس نظریے کے قائل ہیں۔ تا ہم ان کے ہاں تقدیر کا ایک انوکھا تصور بھی موجود ہے۔ ان کے نزدیک تقدیر انسان کے بارے میں اللہ کا علم ہے جو تحریری صورت میں موجود ہے۔ روز اول سے اللہ کو انسان کے ہر کردار اور ارادے کا علم تھا جسے اس نے تقدیر کا نام دیا۔ایک ہی قطرہ آنسو بھی بنتا ہے اور صدف کی آغوش میں بھی پرورش پاتا ہے۔ دونوں کی تقدیر دونوں کی ہمت کے مطابق طے ہے:اس ہمت یا توفیق کا دوسرا نام ارادہ ہے جس کا سارا دارو مدار انسان پر ہوتا ہے:

توفیق بہ اندازۂ ہمت ہے ازل سے
آنکھوں میں ہے وہ قطرہ کہ گوہر نہ ہوا تھا (۲۵۹)

غالبؔ اپنے مکتوبات میں علم منطق سے اپنی دلچسپی کا اظہار کرتے ہیں۔منطق سے ان کی دلچسپی بہت زیادہ ہے۔ ان کے منطقی ذوق اور علم منطق میں ان کی قابلیت کے حوالے سے سجاد باقر رضوی لکھتے ہیں:

> یہ بات ذہن نشین ہونی چاہیے کہ غالبؔ کی منطق وہ عام استخراجی منطق نہیں جو ارسطو سے مختص ہے۔ جس کے مطابق الف چوں کہ الف ہے غیر الف نہیں ہوسکتا۔ اس کے برعکس غالبؔ کی منطق قول محال کی جدلیاتی منطق ہے جس کے مطابق الف، الف بھی ہے اور غیر الف بھی۔ (۲۶۰)

غالبؔ کی شاعری میں قول محال کی جدلیاتی منطق کی ترجمانی موجود ہے۔ وہ متضاد حقائق، کیفیات کو ایک ہی وحدت میں ڈھال کر نہ صرف نتائج اخذ کرتے ہیں بلکہ اس منطقی ہنر کی بدولت استفہامیہ انداز بھی اختیار کر جاتے ہیں:

تکلف بر طرف نظارگی میں بھی سہی لیکن
وہ دیکھا جائے، کب یہ ظلم دیکھا جائے ہے مجھ کو (۲۶۱)

ملنا تیرا، اگر نہیں آساں، تو سہل ہے
دشوار تو یہی ہے کہ دشوار بھی نہیں(۲۶۲)

پیکر عشاق، ساز طالع ناساز ہے
نالہ، گویا گردش سیارہ کی آواز ہے(۲۶۳)

بیشتر مسلم فلاسفہ کی طرح غالبؔ عدم سے وجود اور پھر وجود سے عدم کی طرف سفر کرنے کے قائل ہیں۔ ان کا نظریہ ہے کہ انسان عدم کے راستے سے وجود کی دنیا میں قدم رکھتا ہے اور پھر اس وادی سے کوچ کر کے عدم ہی کا راستہ اختیار کرے گا۔(۲۶۴) چناں چہ یہی نظریہ انھیں موت سے بے خوف کر دیتا ہے۔ وہ موت سے وحشت کھانے کی بجائے انسان کے ارتقائی سفر اور آخری منزل کی فکر کرتے ہیں:

جس طرف سے آئے ہیں آخر ادھر ہی جائیں گے
مرگ سے وحشت نہ کر، راہ عدم پیمودہ ہے(۲۶۵)

ایک مشہور روایت ہے کہ ایک فلسفی کہیں قید ہو جاتا ہے۔ ایک شخص اسے بہ حیثیت غلام خریدنے کی خواہش کرتا ہے۔ خریدتے وقت وہ اس غلام سے پوچھتا ہے کہ تم کس کام کے قابل ہو۔ فلسفی جواباً کہتا ہے آزاد کر دیے جانے کے قابل۔ پس آزادی ایک فلسفی کا بنیادی نظریہ رہا ہے۔ غالبؔ اکثر مسلم فلاسفہ کی طرح اپنی آزادی کی نہ صرف خود قدر کرتے ہیں بلکہ اسے برقرار رکھنے کی بھرپور کوشش بھی کرتے ہیں۔ وہ آزادی کی بدولت خود کو غلامیٔ غم سے مبرا سمجھتے ہیں۔ علاوہ ازیں غالبؔ تو بندگی میں بھی آزادی کا نعرہ بلند کرتے ہوئے نظر آتے ہیں:

غم نہیں ہوتا آزادوں کو بیش از یک نفس
برق سے کرتے ہیں روشن شمعِ ماتم خانہ ہم(۲۶۶)

بندگی میں بھی وہ آزادہ و خودبیں ہیں، کہ ہم
الٹے پھر آئے، درِ کعبہ گر وا نہ ہوا(۲۶۷)

غالبؔ کا نظریہ تقدیر کہیں کہیں جبریہ مکتبۂ فکر کے برعکس معتدلہ مکتبۂ فکر والا دکھائی دیتا ہے۔ ان کے خیال میں انسان مجبورِ محض بھی ہے اور آزاد بھی لیکن انسان کی یہ آزادی مشروط آزادی ہے۔ اپنے عمل کا تعین کرتے وقت انسان کے سامنے امکانات کے بے شمار راستے موجود ہوتے ہیں۔ وہ کس راستے کا انتخاب

کرتا ہے، اس مقام پر اسے احساس ہوتا ہے کہ اس کا انتخاب محدود ہے۔[۲۶۸] چناں چہ انسانی آزادی و اختیار زنجیر کی وسعت کی آزادی ہی کی ایک شکل ہے۔ اس لیے تو غالبؔ دعویٰ کرتے ہیں کہ انسان کی سرشت میں جبر و قدر کے دونوں اجزا بہ یک وقت ودیعت شدہ ہیں:

دو برق فتنہ نہ ہفتد در کف خاکے
بلائے جبر یکے، رنج اختیار یکے[۲۶۹]

(اس مشت خاک (انسان) میں دو برق پنہاں رکھی گئی ہیں۔ ایک بلائے جبر اور دوسرے بلائے اختیار۔ یعنی انسان جبر و اختیار کے درمیان گھرا ہوا ہے۔)

ہسپانوی نژاد مسلم فلاسفہ کی طرح غالبؔ کی فکر کا راستہ عقل کا راستہ ہے اور عقل کا راستہ ہمیشہ حقائقِ موجودات کی بوقلمونی میں سے اپنے سوالات کے جوابات تلاش کرتا ہے۔ غالبؔ فکر و دانش کی وادی میں سفر کرتے ہیں اور جو انکشافات ان پر ظاہر ہوتے ہیں وہ دو بنیادی مرحلوں پر مشتمل ہوتے ہیں۔ پہلا مرحلہ مشاہدے کا ہے اور دوسرا تحیر کا۔ ان دونوں مراحل کی ترجمانی ان کے کلام میں قدم قدم پر نظر آتی ہے:

ترے خیال سے روح اہتزاز کرتی ہے
بہ جلوہ ریزی باد و بہ پر فشانی شمع[۲۷۰]

تماشائے گلشن، تمنائے چیدن
بہار آفرینا، گنہگار ہیں ہم[۲۷۱]

مسلم فلسفہ کے دو بڑے مسائل یعنی حقیقت کی ماہیت کیا ہے؟ اور حقیقت کیا ہے؟ سے متعلق غالبؔ جب کھوج لگاتے لگاتے تھک جاتے ہیں اور کہیں سے بھی ان مذکورہ دونوں فلسفیانہ مسائل کا سراغ حاصل نہیں کر پاتے تو مایوس ہوکر یہ نعرہ بلند کرتے ہیں:

تھک تھک کے ہر مقام پہ دو چار رہ گئے
تیرا پتا نہ پائیں، تو ناچار کیا کریں؟[۲۷۲]

مسلم فلاسفہ کا نظریہ ہے کہ فطرت ہر لحہ انسان کو دعوت نظارہ دیتی ہے۔ یہ دعوت بلا امتیاز ہوتی ہے۔ وہ کبھی انسان کی طرح یہ انداز اختیار نہیں کرتی کہ کسی کو سیراب کرتی ہے اور کسی کو تشنہ لب رکھتی ہے۔ وہ جب بھی

اپنے چہرے سے نقاب ہٹاتی ہے تو سب کو یکساں طور پر دعوت دیدار دیتی ہے۔ اس بارے میں غالبؔ کا نظریہ ہے کہ یہ ہمارا تغافل ہے کہ ہم فطرت کے دعوتِ نظارہ کی طرف نظر اُٹھا کر دیکھتے ہی نہیں:

محرم نہیں ہے تو ہی، نوا ہائے راز کا

یاں ورنہ جو حجاب ہے، پردہ ہے ساز کا (۲۷۳)

مرزا غالبؔ کے کلام میں الٰہیاتی فکر سے تعلق رکھنے والے اکثر فلاسفہ کے نظریات و افکار کا گہرا شعور موجود ہے۔ وہ اپنی شاعری میں نہ صرف مسلم فلاسفہ کے نظریات کی ترجمانی کرتے ہیں بلکہ ان کی شاعری کا مجموعی فکری نظام مسلم الٰہیاتی و مابعد الطبعیاتی مباحث و مسائل پر استوار ہے۔ ان کے کلام میں ذات مطلق کی ماہیت ماورائے کائنات کی حقیقت، خیر وشر، فنا و بقا، قدیم و حادث، تخلیق و مرور، عینیت واحدیت، جبر و قدر، شعور نبوت و ولایت اور وجود و شہود جیسے مسلم فلسفے کے بنیادی مباحث کی بھر پور عکاسی موجود ہے۔ وہ ذات وکائنات دونوں فلسفیانہ صداقتوں کے کھوج لگاتے ہوئے یہ حتمی نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ انسانی وجود مذکورہ حقیقتوں کا مظہر ہے۔ ان کا بنیادی عقیدہ یہ ہے کہ جب بصارت اور سماعت سے تعلق رکھنے والی دنیا کو انسان کھو دیتا ہے تو فکر وتصور کی بے شمار دنیائیں اس کے سامنے آموجود ہوجاتی ہیں۔ وہ عقل کا اندھا ہوگا جو اس سودے پر بھی تردد کا دامن پکڑے گا۔

حوالہ جات

۱۔ عبدالخالق، مسلم فلسفے کے مسائل ،مترجمہ: ڈاکٹر علی رضا طاہر (لاہو: جامعہ پنجاب، ۲۰۱۵ء)، ص ۵،۶۔

۲۔ ماجد فخری، اسلامی فلسفے کی تاریخ، مترجمہ: شہزاد احمد (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز،۲۰۱۲ء)، ص ۱۶،۱۷۔

۳۔ عبدالخالق، مسلم فلسفے کے مسائل ،مترجمہ: ڈاکٹر علی رضا طاہر (لاہو: جامعہ پنجاب، ۲۰۱۵ء)، ص ۸۔

۴۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم الکلام (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء)، ص ۲۴۔

۵۔ محمد لطفی جمعہ مصری، عظیم مسلمان فلسفی ،مترجمہ: ڈاکٹر میرولی الدین (لاہور: دار الشعور، ۲۰۱۵ء)، ص ۳۱۔

۶۔ عبدالخالق، مسلم فلسفے کے مسائل ،مترجمہ: ڈاکٹر علی رضا طاہر (لاہو: جامعہ پنجاب، ۲۰۱۵ء)، ص ۲۲۔

۷۔ ماجد فخری، اسلامی فلسفے کی تاریخ، مترجمہ: شہزاد احمد (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز،۲۰۱۲ء)، ص ۱۷۔

۸۔ پروفیسر خادم علی ہاشمی، الکندی (اسلام آباد،مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۶ء)،ص ۴۳،۴۹۔

۹۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء) ص ۴۵۲۔

۱۰۔ ایضاً، ص ۴۵۴۔

۱۱۔ **محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد (لاہور: مشعل بکس،۲۰۰۲ء) ص ۱۲۰۔**

۱۲۔ محمد لطفی جمعہ مصری، عظیم مسلمان فلسفی ،مترجمہ: ڈاکٹر میرولی الدین (لاہور: دار الشعور، ۲۰۱۵ء)، ص ۶۸۔

۱۳۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)، ص ۴۴۷۔

۱۴۔ محمد لطفی جمعہ مصری، عظیم مسلمان فلسفی، مترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین (لاہور: دار الشعور، ۲۰۱۵ء)، ص ۷۰۔

۱۵۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص ۴۴۸۔

۱۶۔ سید حسین نصر، تین مسلمان فیلسوف، مترجمہ: پروفیسر محمد منور (لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۱ء)، ص ۶۳۔

۱۷۔ اکبر لغاری، فلسفے کی مختصر تاریخ (فیصل آباد: مثال پبلشرز، ۲۰۱۳ء)، ص ۲۳۴۔

۱۸۔ کامران اعظم سوہدروی، اسلام اور فلسفہ (کراچی: بک ٹائم، ۲۰۱۷ء)، ص ۳۹۳۔

۱۹۔ محمد عاصم بٹ، دانش مشرق (لاہور: دستاویز مطبوعات، ۲۰۱۶ء)، ص ۱۳۳، ۱۳۶۔

۲۰۔ محمد لطفی جمعہ مصری، عظیم مسلمان فلسفی، مترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین (لاہور: دار الشعور، ۲۰۱۵ء)، ص ۴۲۱۔

۲۱۔ پروفیسر خادم علی ہاشمی، مسکویہ (اسلام آباد: نیشنل بک فاونڈیشن، ۲۰۱۳ء)، ص ۴۷۔

۲۲۔ ایضاً، ص ۷۰۔

۲۳۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص ۴۶۱۔

۲۴۔ رضا احمد، اُردو ناول میں تصوف کی روایت (لاہور: ادارہ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۴ء)، ص ۹۸۔

۲۵۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص ۴۶۶۔

۲۶۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف (لاہور: دار الکتاب، سن ندارد)، ص ۲۴۰۔

۲۷۔ محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد (لاہور: مشعل بکس، ۲۰۰۲ء)، ص ۲۰۱۔

۲۸۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی، تاریخ تصوف (لاہور: دار الکتاب، سن ندارد)، ص ۲۶۴۔

۲۹۔ ایضاً، ص ۲۶۸۔

۳۰۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)،ص۴۴۹۔

۳۱۔ کامران اعظم سوہدروی، اسلام اور فلسفہ (کراچی: بک ٹائم، ۲۰۱۷ء) ص۳۰۱۔

۳۲۔ محمد عاصم بٹ، دانش مشرق (لاہور: دستاویز مطبوعات، ۲۰۱۶ء)ص۱۱۰۔

۳۳۔ محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد (لاہور: مشعل بکس،۲۰۰۲ء) ص ۲۲۷۔

۳۴۔ ایضاً،ص ۲۲۸۔

۳۵۔ عبدالسلام، ابن عربی کا نظریہ و حدۃ الوجود، مرتبہ: سعادت سعید(لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۶ء) ،ص۲۲۔

۳۶۔ محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد (لاہور: مشعل بکس،۲۰۰۲ء) ص۲۶۶۔

۳۷۔ محمد عاصم بٹ، دانش مشرق (لاہور: دستاویز مطبوعات، ۲۰۱۶ء)ص۱۰۱۔

۳۸۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)، ص۴۶۵۔

۳۹۔ ایضاً،ص ۴۶۵۔

۴۰۔ کامران اعظم سوہدروی، اسلام اور فلسفہ (کراچی: بک ٹائم، ۲۰۱۷ء) ص۳۹۷۔

۴۱۔ محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد (لاہور: مشعل بکس،۲۰۰۲ء) ص۲۷۳۔

۴۲۔ ٹ۔ ج۔ دی بوئر، تاریخ فلسفہ اسلام ،مترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین (لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۱ء) ،ص ۱۵۸۔

۴۳۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرم رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء) ، ص۴۸۵۔

۴۴۔ ایضاً،ص ۴۷۹۔

۴۵۔ ماجد فخری، اسلامی فلسفے کی تاریخ ،مترجمہ: شہزاد احمد (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز،۲۰۱۲ء) ،ص۲۹۳۔

۴۶۔ ایضاً ،ص ۲۹۴۔

۴۷۔ ایضاً ،ص ۴۸۲۔

۴۸۔ ڈبلیو۔ایم (W.M) تھیوڈرے دی بیرے (Theodre de Bary)، وغیرہ، سورس آف انڈین ٹریڈیشن (نیو یارک: ۱۹۵۹)،ص ۴۴۹۔

۴۹۔ ماجد فخری، اسلامی فلسفے کی تاریخ، مترجمہ: شہزاد احمد (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز،۲۰۱۲ء)، ص ۲۴۵۔

۵۰۔ ایضاً ،ص ۲۴۷۔

۵۱۔ ٹ۔ج۔دی بوئر، تاریخ فلسفہ اسلام ،مترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین (لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ،۲۰۱۱ء) ،ص ۱۶۹۔

۵۲۔ کامران اعظم سوہدروی، اسلام اور فلسفہ (کراچی: بک ٹائم، ۲۰۱۷ء) ،ص ۳۶۷۔

۵۳۔ پروفیسر سی۔اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)، ص ۴۵۶۔

۵۴۔ ایضاً ،ص ۴۵۷۔

۵۵۔ ایضاً ،ص ۴۸۰۔

۵۶۔ ایضاً ،ص ۴۸۰۔

۵۷۔ سید وقار عظیم، اقبال شاعر اور فلسفی (علی گڑھ: مکتبۂ الفاظ،۱۹۸۲ء) ،ص ۸،۹۔

۵۸۔ علی عباس جلالپوری، اقبال کا علم الکلام (لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء) ،ص ۲۸۔

۵۹۔ قاضی قیصر الاسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل (اسلام آباد، نیشنل فاونڈیشن ،۲۰۰۰ء) ،ص ۳۹۹۔

۶۰۔ محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد (لاہور: مشعل بکس،۲۰۰۲ء) ،ص ۹۵۔

۶۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو،۲۰۱۲ء) ،ص ۳۲۷۔

۶۲۔ اکبر لغاری، فلسفے کی تاریخ (فیصل آباد: مثال پبلشرز، ۲۰۱۳ء) ،ص ۲۲۵۔

۶۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیــوان غـــالـــبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی :انجمن ترقی اُردو،۲۰۱۲ء)،ص۳۲۶۔

۶۴۔ محمد کاظم، مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد (لاہور: مشعل بکس،۲۰۰۲ء) ،ص۹۲۔

۶۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیــوان غـــالـــبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی :انجمن ترقی اُردو،۲۰۱۲ء)،ص۲۵۲۔

۶۶۔ ایضاً،ص ۳۲۶۔

۶۷۔ ایضاً ،ص ۱۸۵۔

۶۸۔ ظفرسپل ، مسلم فلسفے کا تاریخی ارتقا (لاہور: بک ہوم، ۲۰۰۸ء) ،ص ۳۱۔

۶۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیــوان غـــالـــبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی :انجمن ترقی اُردو،۲۰۱۲ء)،ص۳۳۶۔

۷۰۔ قاضی قیصر الا اسلام، فلسفے کے بنیادی مسائل (اسلام آباد،نیشنل فاونڈیشن ،۲۰۰۰ء) ،ص۴۰۳۔

۷۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیــوان غـــالـــبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی :انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص۳۲۲۔

۷۲۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء) ، ص۴۵۲۔

۷۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیــوان غـــالـــبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی :انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص۲۵۱۔

۷۴۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشــاف اصـطـلاحـات فـلـسـفـہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)،ص۴۵۲۔

۷۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیــوان غـــالـــبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی :انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص۲۸۸۔

۷۶۔ ایضاً ،ص ۳۲۷۔

۷۷۔ ماجد فخری، اسلامی فلسفے کی تاریخ، مترجمہ: شہزاد احمد (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۲ء)، ص ۷۸۔

۷۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۱۴۹۔

۷۹۔ محمد عاصم بٹ، دانش مشرق (لاہور: دستاویز مطبوعات، ۲۰۱۶ء)، ص ۱۱۷۔

۸۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۸۶۔

۸۱۔ ماجد فخری، اسلامی فلسفے کی تاریخ، مترجمہ: شہزاد احمد (لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۲ء)، ص ۸۳۔

۸۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۸۶۔

۸۳۔ پروفیسر خادم علی ہاشمی، الکندی (اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۶ء)، ص ۷۱۔

۸۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۳۲۷۔

۸۵۔ پروفیسر خادم علی ہاشمی، الکندی (اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۶ء)، ص ۴۷۔

۸۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۲۸۰۔

۸۷۔ پروفیسر خادم علی ہاشمی، الکندی (اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۶ء)، ص ۲۲۹۔

۸۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد ۱، مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص ۳۷۳۔

۸۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۳۲۷۔

۹۰۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص ۴۵۴۔

۹۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیـوان غـالـبؔ ، مرتبہ : کالی داس گپتا رضا (کراچی :انجمن ترقی اُردو ، ۲۰۱۲ء)،ص۲۹۹۔

۹۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالب، کـلیـات غـالـب (فارسی) ، جلد :۱، مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۸ء)، ص ۲۵۵۔

۹۳۔ ایضاً ،ص ۲۳۱۔

۹۴۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کـشـاف اصـطـلاحـات فلسفہ (لاہور : بزم اقبال،۱۹۹۴ء) ، ص ۴۴۸۔

۹۵۔ ڈاکٹر عبدالخالق ، مسـلـم فلسفے کے مسائل ،مترجمہ: ڈاکٹر علی رضا طاہر (لاہو: جامعہ پنجاب ، ۲۰۱۵ء) ،ص ۶۱۔

۹۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالب، کـلیات غالب (فارسی) ، جلد :اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۸ء)،ص۵۵۳۔

۹۷۔ ایضاً،ص۵۵۳

۹۸۔ ماجد فخری ، اسلامی فلسفے کی تاریخ ، مترجمہ :شہزاد احمد (لاہور : سنگ میل پبلی کیشنز،۲۰۱۲ء) ، ص ۱۱۷۔

۹۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالب، کـلیات غالب (فارسی) ، جلد :اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۸ء)،ص۵۶۲۔

۱۰۰۔ ڈاکٹر عبدالخالق ، مسـلـم فلسفے کے مسائل ،مترجمہ: ڈاکٹر علی رضا طاہر (لاہو: جامعہ پنجاب ، ۲۰۱۵ء) ،ص ۶۹۔

۱۰۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالب، کـلیات غالب (فارسی) ، جلد :اول، مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۸ء)،ص۵۵۳۔

۱۰۲۔ ایضاً،ص ۵۱۰۔

۱۰۳۔ میر ولی اللہ، کاس الکرام(اسلام آباد: دوست پبلی کیشنز،۲۰۱۲ء) ،ص ۸۴۔

۱۰۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالب، کـلیات غالب (فارسی) ، جلد :اول، مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی :

غالب انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۸ء)،ص۲۳۴۔

۱۰۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی :انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص۳۲۲۔

۱۰۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالب، کلیات غالب (فارسی)، جلد :اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۸ء)،ص۵۵۳۔

۱۰۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالبؔ انسٹی ٹیوٹ ،۱۹۸۶ء)،ص۳۳۔

۱۰۸۔ عبدالرحمٰن بجنوری، محاسن کلام غالبؔ،مشمولہ: تنقید غالب کے سو سال،مرتبہ: گروپ کیپٹن سید فیاض محمود (لاہور: جامعہ پنجاب، ۱۹۶۹ء) ،ص۱۴۴۔

۱۰۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی :انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص۲۵۸۔

۱۱۰۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)، ص۳۴۱۔

۱۱۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالبؔ انسٹی ٹیوٹ ،۱۹۸۶ء)،ص۱۷۔

۱۱۲۔ ایضاً ،ص ۷۷۔

۱۱۳۔ ایضاً ،ص ۵۸۔

۱۱۴۔ پروفیسر خادم علی ہاشمی، مسکویہ(اسلام آباد :نیشنل بک فاونڈیشن ،۲۰۱۳ء) ،ص۱۷۔

۱۱۵۔ ایضاً ،ص۴۳۔

۱۱۶۔ ایضاً ،ص۴۳۔

۱۱۷۔ ایضاً،ص ۵۸

۱۱۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد :اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۸ء)،ص۲۹۳۔

۱۱۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالبؔ انسٹی ٹیوٹ ،۱۹۸۶ء)،ص۸۳۔

۱۲۰۔ سید ہاشمی فریدآبادی، غالبؔ کا فلسفہ ،مشمولہ: تنقید غالبؔ کے سو سال ،مرتبہ: گروپ کیپٹن سید فیاض محمود (لاہور: جامعہ پنجاب ،۱۹۶۹ء) ،ص۱۸۲۔

۱۲۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالبؔ انسٹی ٹیوٹ ،۱۹۸۶ء)،ص۲۷۔

۱۲۲۔ پروفیسر سی- اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)، ص۴۴۹۔

۱۲۳۔ عبدالماجد دریا بادی ، غالبؔ کا فلسفہ ،مشمولہ: تنقید غالبؔ کے سوسال ،مرتبہ: گروپ کیپٹن سید فیاض محمود (لاہور: جامعہ پنجاب،۱۹۶۹ء) ،ص ۱۱۶۔

۱۲۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالبؔ انسٹی ٹیوٹ ،۱۹۸۶ء)،ص۶۷۔

۱۲۵۔ پروفیسر سی- اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)، ص۳۲۸۔

۱۲۶۔ پروفیسر یوسف سلیم چشتی ، تاریخ تصوف (لاہور: دار الکتاب ،سن ندارد) ،ص۱۲۹۔

۱۲۷۔ انور معظم ، غالبؔ کی فکری و ابستگیاں (لاہور: الوقار پبلی کیشنز ، ۲۰۱۰ء) ،ص۱۴۲۔

۱۲۸۔ محمد عزیز حسن ، تصورات غالبؔ (نئی دہلی : غالب اکیڈمی ، ۱۹۸۷ء) ص ۱۷۸۔

۱۲۹۔ عبدالرحمٰن بجنوری ، محاسن کلام غالبؔ،مشمولہ: تنقید غالب کے سو سال، مرتبہ : گروپ کیپٹن سید فیاض محمود (لاہور : جامعہ پنجاب ، ۱۹۶۹ء) ،ص۱۳۵۔

۱۳۰۔ خلیفہ عبدالحکیم ، افکارِ غالب (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ، ۱۹۹۹ء) ،ص۶۴۔

۱۳۱۔ اقبال آفاقی ، تہذیبی اسلام (لاہور: فکشن ہاؤس ،۲۰۱۴ء)،ص ۱۲۵،۱۲۶۔

۱۳۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالبؔ انسٹی ٹیوٹ ،۱۹۸۶ء)،ص۷۷۔

۱۳۳۔ ایضاً ،ص۱۱۳۔

۱۳۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی) ، جلد :۲، مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۸ء)،ص ۱۰۶۶۔

۱۳۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالبؔ انسٹی ٹیوٹ ،۱۹۸۶ء)،ص۱۶۲۔

۱۳۶۔ ایضاً،ص ۱۱۷۔

۱۳۷۔ ایضاً،ص ۶۰۔

۱۳۸۔ نثار احمد فاروقی، غالبؔ کا نظریہ وجود،مشمولہ: غالبؔ نامہ، جلد:۲۰،شمارہ:۲ (نئی دہلی، غالب انسٹی ٹیوٹ، جولائی ۱۹۹۹ء)،ص ۲۹۔

۱۳۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالبؔ انسٹی ٹیوٹ،۱۹۸۶ء)،ص۲۲۔

۱۴۰۔ ایضاً،ص۱۲۴۔

۱۴۱۔ ایضاً،ص ۱۲۸۔

۱۴۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالب، کلیات غالب (فارسی)، جلد :اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۸ء)،ص۲۳۲۔

۱۴۳۔ ایضاً،ص۲۰۲۔

۱۴۴۔ اقبال آفاقی، تہذیبی اسلام (لاہور: فکشن ہاوس،۲۰۱۴ء)،ص۱۴۸۔

۱۴۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد :اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۸ء)،ص ۶۵۰۔

۱۴۶۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکارِ غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)،ص۵۲۔

۱۴۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد :اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ ۲۰۰۸ء)،ص۳۵۴۔

۱۴۸۔ ایضاً،ص ۴۸۷۔

۱۴۹۔ شاہد محمد پٹھان، کلام غالب کے فکری عناصر،مشمولہ: غالب نامہ، جلد:۲۱،شمارہ:۱(نئی دہلی :غالب انسٹی ٹیوٹ، جنوری ۲۰۰۰ء)،ص ۲۰۵۔

۱۵۰۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)،ص۳۲۸۔

۱۵۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالبؔ انسٹی ٹیوٹ،۱۹۸۶ء)،ص۱۵۴۔

۱۵۲۔ ایضاً،ص ۸۲۔

۱۵۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: دوم،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۸ء)،ص ۱۰۶۶۔

۱۵۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۸ء)،ص ۳۱۴۔

۱۵۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو،۲۰۱۲ء)،ص ۲۲۲

۱۵۶۔ ایضاً،ص ۳۲۷۔

۱۵۷۔ ایضاً،ص ۳۲۶۔

۱۵۸۔ ایضاً،ص ۲۵۹۔

۱۵۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۸ء)،ص ۵۲۶۔

۱۶۰۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)، ص ۴۶۵۔

۱۶۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۸ء)،ص ۲۶۲۔

۱۶۲۔ ایضاً،ص ۲۸۹۔

۱۶۳۔ خلفیہ عبد الحکیم، حکمت رومی (لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء)،ص ۱۸۷۔

۱۶۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۸ء)،ص ۵۷۸۔

۱۶۵۔ خلفیہ عبد الحکیم، حکمت رومی (لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء)،ص ۱۳۱۔

۱۶۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ ،۱۹۸۶ء)،ص ۱۷۔

۱۶۷۔ خلفیہ عبدالحکیم، حکمت رومی (لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء) ص ۱۷۵

۱۶۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص ۵۷۸۔

۱۶۹۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص ۲۹۴۔

۱۷۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۴۰۔

۱۷۱۔ ایضاً، ص ۷۱۔

۱۷۲۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص ۴۸۴۔

۱۷۳۔ انور معظم، غالبؔ کی فکری وابستگیاں (لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۱۵ء) ص ۹۳۔

۱۷۴۔ محمد عزیز حسن، تصورات غالبؔ (نئی دہلی: غالب اکیڈمی، ۱۹۸۷ء)، ص ۱۲۴، ۱۲۵۔

۱۷۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۳۳۔

۱۷۶۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص ۴۶۶۔

۱۷۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)، ص ۱۳۹۔

۱۷۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)، ص ۲۲۵۔

۱۷۹۔ ایضاً، ص ۳۹۷۔

۱۸۰۔ سید مشکور حسین یاد، غالبؔ کا ذوق الٰہیات (لاہور: نثار آرٹ پریس، ۱۹۹۹ء)، ص ۱۶۹ ۔

۱۸۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)، ص ۳۲۲۔

۱۸۲۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء)، ص ۴۷۹۔

۱۸۳۔ میکش اکبرآبادی، مسائل تصوف (علی گڑھ :لیتھوکلر پرنٹرس،۱۹۷۴ء)،ص ۱۶۔

۱۸۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد :اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۸ء)،ص۴۸۸۔

۱۸۵۔ ایضاً،ص ۴۸۵۔

۱۸۶۔ میکش اکبرآبادی، مسائل تصوف (علی گڑھ :لیتھوکلر پرنٹرس ،۱۹۷۴ء)،ص ۱۶

۱۸۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد :اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۸ء)،ص۲۲۵۔

۱۸۸۔ پروفیسر سی- اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور: بزم اقبال،۱۹۹۴ء)، ص۴۶۰۔

۱۸۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد :اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۸ء)،ص۳۹۷۔

۱۹۰۔ ظفر سپل، مسلم فلسفے کا تاریخی ارتقا (لاہور: بک ہوم، ۲۰۰۸ء)،ص ۹۸۔

۱۹۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالبؔ انسٹی ٹیوٹ ،۱۹۸۶ء)،ص۱۸۶۔

۱۹۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد :اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۸ء)،ص۴۹۳۔

۱۹۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی :انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص ۱۴۹۔

۱۹۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ ، غیر متداول کلام غالبؔ ، مدونہ :جمال عبد الواجد (نئی دہلی : غالب اکیڈمی ، ۲۰۱۶ء)،ص۱۰۲۔

۱۹۵۔ ظفر سپل، مسلم فلسفے کا تاریخی ارتقا (لاہور: بک ہوم، ۲۰۰۸ء)،ص۱۲۴۔

۱۹۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالبؔ انسٹی ٹیوٹ ،۱۹۸۶ء)،ص۱۵۱۔

۱۹۷۔ ظفر سپل، مسلم فلسفے کا تاریخی ارتقا (لاہور: بک ہوم، ۲۰۰۸ء)،ص۱۳۷۔

۱۹۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالبؔ انسٹی ٹیوٹ ،۱۹۸۶ء)،ص ۳۳۔

۱۹۹۔ ظفر سپل ، مسلم فلسفے کا تاریخی ارتقا (لاہور : بک ہوم، ۲۰۰۸ء) ،ص ۱۳۷۔

۲۰۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی) ، جلد :ا،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۸ء)،ص ۲۲۴۔

۲۰۱۔ ظفر سپل ، مسلم فلسفے کا تاریخی ارتقا (لاہور : بک ہوم، ۲۰۰۸ء) ،ص ۱۴۴۔

۲۰۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالب انسٹی ٹیوٹ ، ۱۹۸۶ء)،ص ۴۰۔

۲۰۳۔ یوسف حسین خان، غالبؔ اور آہنگِ غالبؔ، (نئی دہلی: غالبؔ اکیڈمی،۱۹۸۱ء)،ص ۲۵۳۔

۲۰۴۔ ڈاکٹر عبد الرحمٰن بجنوری ، محاسن کلام غالبؔ،مشمولہ: تنقید غالب کے سو سال ،مرتبہ: گروپ کیپٹن سید فیاض محمود (لاہور جامعہ پنجاب ،۱۹۶۹ء) ،ص ۱۴۷۔

۲۰۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالب انسٹی ٹیوٹ ، ۱۹۸۶ء)،ص ۱۷۔

۲۰۶۔ ایضاً،ص ۱۱۳۔

۲۰۷۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور : بزم اقبال،۱۹۹۴ء) ، ص ۴۷۸۔

۲۰۸۔ یوسف حسین خان، غالبؔ اور آہنگ غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ، ۱۹۶۸ء) ،ص ۲۶۰۔

۲۰۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالب انسٹی ٹیوٹ ، ۱۹۸۶ء)،ص ۹۷۔

۲۱۰۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور : بزم اقبال،۱۹۹۴ء) ، ص ۲۸۰۔

۲۱۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالب انسٹی ٹیوٹ ، ۱۹۸۶ء)،ص ۱۳۹۔

۲۱۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی) ،جلد :اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۸ء)،ص ۴۸۳۔

۲۱۳۔ پروفیسر سی۔ اے قادر / اکرام رانا، کشاف اصطلاحات فلسفہ (لاہور : بزم اقبال،۱۹۹۴ء) ، ص ۴۶۴۔

۲۱۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)،ص۱۶۴۔

۲۱۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)،ص۳۸۲۔

۲۱۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)،ص۸۱۔

۲۱۷۔ ڈاکٹر یوسف حسین خان، غالبؔ اور آہنگ غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۶۸ء)، ص ۱۵۳

۲۱۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)،ص۴۵۵۔

۲۱۹۔ ایضاً،ص۳۰۲۔

۲۲۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)،ص۸۸۔

۲۲۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)،ص۳۶۴۔

۲۲۲۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالب (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)، ص۳۵۱۔

۲۲۳۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ،غالبؔ کا منسوخ دیوان،مرتبہ:مسلم ضیائی(کراچی: ادارۂ یادگارِ غالبؔ، ۲۰۱۴ء)،ص۱۶۴۔

۲۲۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)،ص۱۶۲۔

۲۲۵۔ محمد عزیز حسین، تصورات غالبؔ (نئی دہلی: غالب اکیڈمی، ۱۹۸۷ء)، ص ۱۷۸۔

۲۲۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: دوم،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)،ص۱۱۸۳۔

۲۲۷۔ یوسف حسین خان، غالبؔ اور آہنگ غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۶۸ء)، ص۲۳۱۔

۲۲۸۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)،ص۱۲۸۔

۲۲۹۔ ایضاً،ص ۱۲۸۔

۲۳۰۔ ایضاً ،ص۳۴۔

۲۳۱۔ ایضاً ،ص۷۳۔

۲۳۲۔ ایضاً ،ص۱۲۔

۲۳۳۔ شوکت سبز واری، فلسفۂ کلام غالب (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۶۹ء)،ص۷۳۔

۲۳۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)،ص۵۸۔

۲۳۵۔ شوکت سبز واری، فلسفۂ کلام غالب (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۶۹ء)،ص۱۲۲،۱۲۳۔

۲۳۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)،ص۲۹۴۔

۲۳۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص ۱۴۸۔

۲۳۸۔ شوکت سبز واری، فلسفۂ کلام غالبؔ (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۶۹ء)،ص۱۶۹۔

۲۳۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص ۳۴۹۔

۲۴۰۔ ایضاً ،ص ۱۵۸۔

۲۴۱۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، غیر متداول کلام غالبؔ، مدونہ: جمال عبد الواجد (نئی دہلی: غالب اکیڈمی، ۲۰۱۶ء)،ص۳۱۔

۲۴۲۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (کراچی: انجمن ترقی اُردو ۱۹۸۶ء)،ص۲۵۔

۲۴۳۔ خلیفہ عبد الحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء)،ص۱۹۱۔

۲۴۴۔ مرزا اسد اللہ خان غالب، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص ۳۳۶۔

۲۴۵۔ یوسف حسین خان، غالبؔ اور آہنگ غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۶۸ء)، ص۲۵۸۔

۲۴۶۔ مرزا اسداللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد :اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۸ء)،ص۶۴۲۔

۲۴۷۔ ایضاً،ص ۶۵۰۔

۲۴۸۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ، ۱۹۹۹ء) ،ص۴۵۴۔

۲۴۹۔ مرزا اسداللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی :انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص۳۶۰۔

۲۵۰۔ مرزا اسداللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد :اول،مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ،۲۰۰۸ء)،ص۴۹۱۔

۲۵۱۔ خلیفہ عبدالحکیم، افکار غالبؔ (نئی دہلی : غالب انسٹی ٹیوٹ ، ۱۹۹۹ء) ،ص۱۷۵۔

۲۵۲۔ مرزا اسداللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی :انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص۳۲۲۔

۲۵۳۔ مرزا اسداللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالب انسٹی ٹیوٹ ، ۱۹۸۶ء)،ص۱۸۶۔

۲۵۴۔ ایضاً،ص ۸۰۔

۲۵۵۔ وزیر آغا، غالبؔ اور تصوف کی روایت ،مشمولہ:غالب نامہ ، جلد:۱۳،شمارہ:۲ (نئی دہلی :غالب انسٹی ٹیوٹ ، جولائی ۱۹۹۲ء)،ص ۸۰۔

۲۵۶۔ مرزا اسداللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی :غالب انسٹی ٹیوٹ ، ۱۹۸۶ء)،ص۸۰۔

۲۵۷۔ ایضاً،ص ۸۰۔

۲۵۸۔ ایضاً،ص۸۳۔

۲۵۹۔ ایضاً،ص ۳۸

۲۶۰۔ سجاد باقر رضوی، غالبؔ ،مشمولہ: تنقیدات ،مرتبہ: پروفیسر نذیر احمد (نئی دہلی غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۷ء) ،ص۱۰۴۔

۲۶۱۔ مرزا اسداللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ ،مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی :انجمن ترقی اُردو،

۲۰۱۲ء)،ص۲۷۸۔

۲۶۲۔ ایضاً،ص۲۹۲۔

۲۶۳۔ ایضاً،ص۳۰۳۔

۲۶۴۔ یوسف حسین خان، غالبؔ اور آہنگ غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۶۸ء)، ص۲۸۰۔

۲۶۵۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، غیر متداول کلام غالبؔ، مدونہ: جمال عبد الواجد (نئی دہلی: غالب اکیڈمی، ۲۰۱۶ء)،ص ۱۲۶۔

۲۶۶۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو، ۲۰۱۲ء)،ص۱۷۹۔

۲۶۷۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء)،ص ۲۷

۲۶۸۔ یوسف حسین خان، غالبؔ اور آہنگ غالبؔ (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۶۸ء)، ص۲۹۵۔

۲۶۹۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، کلیات غالبؔ (فارسی)، جلد: اول، مرتبہ، ڈاکٹر سید تقی عابد (نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء)،ص۵۶۵۔

۲۷۰۔ مرزا اسد اللہ خان غالبؔ، دیوان غالبؔ، مرتبہ: کالی داس گپتا رضا (کراچی: انجمن ترقی اُردو،۲۰۱۲ء)،ص۱۷۴۔

۲۷۱۔ ایضاً،ص۱۷۸۔

۲۷۲۔ ایضاً،ص۳۵۰۔

۲۷۳۔ ایضاً،ص۲۸۰۔

ماحصل

مرزا غالبؔ کی عظمت کی سب سے بڑی پہچان یہ ہے کہ زمانہ ان کی شاعری کی مقبولیت کم نہ کر سکا بلکہ زمانے کی تبدیلی کے ساتھ ان کے کلام کی تفہیم کے لیے تحقیق کے نئے دریچے کھلتے گئے۔ان کا انداز مفکرانہ اور فلسفیانہ ہے، خاص طور پر ان کا طرز فکر فلاسفہ اور متکلمین کے طرز استدلال کے زیر اثر معلوم ہوتا ہے۔ وہ تاویل، تحلیل و تجزیہ، دقیق النظر اصول و قضیات اور منطقی استدلال سے کام لیتے ہوئے نظر آتے ہیں۔ غالبؔ کے کلام کا بہ نظر غائر مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت کھل کر سامنے آتی ہے کہ ان کے ہاں خیال و احساس کا فرق جس مقام پر مٹتا ہے وہاں ایک ایسا شعور جنم لیتا ہے جسے ہم فلسفیانہ شعور کا نام دے سکتے ہیں۔ مادی و غیر مادی حقائق، مظاہر و موجودات کے بارے میں ان کا اندازِ نظر یکسر فلسفیانہ ہے۔ وہ حقیقت کو شے میں ڈھونڈنے کی بجائے شے کے حوالے سے حقیقت کو ڈھونڈنے کے متلاشی ہیں اور علم و معلوم یا وجود و موجود کے شعور کے لیے شاعری کو بہ طور ایک میڈیم استعمال کرتے ہیں۔ اس بنیاد پر اس تحقیقی کام کے لیے جو فرضیہ (Hypothesis) قائم کیا گیا، وہ یہ ہے:

''مرزا اسد اللہ خان غالبؔ اگرچہ فلسفی نہیں لیکن ان کے کلام میں علم فلسفہ کے مباحث و مسائل کا گہرا شعور موجود ہے۔''

(Though Mirza Asad Ullah Khan Ghalib is not a philosopher but the comperhensive knowledge of philosophy does exist in his poetry)

درج بالا Hypothesis کے لیے Synopsis میں جو تحقیقی سوالات (Research Questions) ترتیب دیے گئے، وہ یہ ہیں:

۱۔ کیا غالبؔ فلسفی شاعر ہیں؟ اگر ہیں تو ان کا شمار کس قسم کے فلسفی شاعروں میں ہوتا ہے؟

۲۔ غالبؔ کی شاعری میں کس نوعیت کے فلسفیانہ مسائل و مباحث کا شعور ملتا ہے؟

۳۔ غالبؔ کی شاعری میں فلسفے کے کن بنیادی عناصر کو شعری پیکر میں موزوں کیا گیا ہے؟

۴۔ **غالبؔ کی شاعری میں کن فلاسفہ کے افکار و نظریات کی ترجمانی ملتی ہے؟**

۵۔ غالبؔ کی شاعری میں فلسفیانہ شعور کی نوعیت کسبی ہے یا وہبی؟

محقق اپنی تحقیق کی بنیاد پر ماحصل (Conclusion) کے ذیل میں یہ نظریہ پیش کرتا ہے کہ غالبؔ بنیادی طور پر فلسفی، مفکر یا صوفی ہرگز نہیں ہیں اور نہ انھوں نے کوئی نیا فلسفہ اپنی شاعری میں پیش کیا ہے مگر جو یونانی، مغربی، اسلامی اور ہندوستانی فلسفیانہ نظریات و افکار پہلے سے علمی دنیا میں موجود تھے، ان کا گہرا شعور غالبؔ کے

کلام میں موجود ہے۔ان کے مزاج میں موجود تشکیک کا عنصر ان کے فلسفیانہ شعور کی نمائندگی کا غماز ہے۔ انھوں نے کائنات میں انسان کی حیثیت ، مادے کی حقیقت، اشیا اور مظاہر، موجودات کی غایت پر سوالیہ نشان قائم کیے ہیں۔ ان کے کلام میں موجود مربوط فکری نظام کے زیر اثر فلسفیانہ نظریات شاعری میں بیان ہوئے ہیں۔ ان کا شمار دنیائے ادب کے ان شعرا میں کیا جاسکتا ہے جنھوں نے علمِ فلسفہ کے نظریات کو اپنی شاعری میں نظم کیا ہے۔ان کے دیکھنے، سمجھنے، نتائج اخذ کرنے اور پھر ان نتائج کو پیش کرنے کا انداز عامیانہ نہیں بلکہ خاص فلسفیانہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری میں موزوں شدہ تصورات،تصورات سے بڑھ کر فلسفیانہ نظریات معلوم ہوتے ہیں۔ کائنات کا آغاز و انجام، روح اور مادے کی حقیقت،تصورات ذات مطلق،عینیت پسندی،محسوسات مادی، فرار و مقاومت کی کشمکش کا شعور ان کے کلام میں جگہ جگہ ملتا ہے۔

مجوزہ تحقیقی کام سے محقق یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ جس چیز نے غالب کو علیٰ کلہٖ غالب بنایا ہے وہ ان کا فلسفیانہ شعور ہے۔ غالب کی شاعری میں مادیت و روحانیت، کائنات کی ماہیت، صداقت و کذب، خیر وشر، زمان و مکان، عشرت امروزی، رجائیت وقنوطیت، جزوکل، وحدت و کثرت، تخلیق وصدور، مساکیت ومسرت اور وجود و عدم وغیرہ جیسے علم فلسفہ کے مسائل و مباحث کے شعور کی بھر پور تر جمانی موجود ہے۔

غالب کی اردو اور فارسی شاعری میں علم فلسفہ کی مختلف شاخوں اور انواع یعنی مابعد الطبیعیات (Metaphysics)، وجودیات (Onotology)، کونیات (Cosmology)، علمیات (Epistemelogy)، منطق (Logic)، اخلاقیات (Ethics)، جمالیات (Aesthetics)، مادیت (Materlism)، حقیقت پسندی (Realism)، وجدانیت (Intutionism)، تصوف (Sufism)، وجودیت (Existentialism)، تکوین (Becoming)، فضیلت (Virtue)، جوہر (Substance) اور تشکیک (Scepticism) کا گہرا شعور نہایت جاندار انداز میں موجود ہے۔

یونانی فلاسفہ میں سے غالب نے اپنی شاعری میں سقراط، افلاطون ،ارسطو، دیمقراطیس اور فلاطینوس کے فلسفیانہ نظریات کی بھر پورتر جمانی کی ہے۔ ان کے کلام میں جارج برکلے، ہنری برگساں، ارتھر شوپن ہار، فریڈرک ہیگل، گوئٹے ، سورن کیرکیگارڈ اور سارتر جیسے مغربی فلاسفہ کے فلسفیانہ افکار کی واضح بازگشت سنائی دیتی ہے۔ **جہاں تک مسلم فلسفے کا تعلق ہے تو ان کی شاعری میں الکندی، الفارابی ، ابن سینا، ابن مسکویہ، ابن رشد، امام غزالی،** ابن عربی، مولانا رومی وغیرہ کے افکار ونظریات کا نہایت وقیع شعور موجود ہے۔

غالب نے نہ تو علم فلسفہ کی باقاعدہ تعلیم حاصل کی تھی اور نہ وہ معروف معنوں میں فلسفی ہیں بلکہ اس کے باوجود ان کا اندازِ تفکر فلسفیانہ نوعیت کا حامل ہے اور ان کی شاعری میں علمِ فلسفہ کا گہرا شعور موجود ہے۔ وہ فلسفے کے مسائل و عناصر سے اچھی طرح واقف ہیں۔ وہ مادیت پسندی(Meterialism) کی جگہ عینیت

پسندی(Idealism) کے زیادہ قائل ہیں اور اس بنیاد پر ان کے ہاں Absolute Reality کا تصور دیگر عینیت پسندوں کی طرح بدرجہ اتم موجود ہے۔ ان کا فلسفیانہ شعور State of Realisation اور State of Recognisation ہر دو سے عبارت ہے۔ ان کی شاعری میں عقل، اخلاقیات اور جمالیات سے متعلق تینوں پہلو یعنی فہمی، طمانیت اور حظی کی بھر پور عکاسی موجود ہے۔علاوہ ازیں وجودیاتی تناظرات کے تینوں زاویے یعنی حق(Truth)، خیر(Goodness)اور جمال(Beauty)پروہ اپنی شاعری میں بھر پور انداز سے طبع آزمائی کرتے نظر آتے ہیں۔ وہ اپنے آفاقی ویژن اور غیر معمولی فلسفیانہ شعور کی بنیاد پر وسیع فکری تجربوں کے حامل شاعر تسلیم کیے جاتے ہیں۔ ان کی شاعری کی تہہ میں جو روح کارفرما ہے وہ حیات و کائنات کے بارے میں فلسفیانہ تصورات سے عبارت ہے۔ پوری کائنات کو ایک اکائی کے طور پر دیکھنے، سمجھنے اور سمجھانے کی جستجو ان کی شاعری کو ایک آفاقی تخلیقی مظہرعطا کرتی ہے۔ ان کا کلام صرف لفظ وصوت کا مجموعہ نہیں ہے بلکہ لفظ وصوت سے بڑھ کر فلسفیانہ مباحث کا گنجینہ ہے۔ ان کے ہاں علم فلسفہ کے خصوصی مباحث یعنی کلبیت(Cynicism)، عدمیت (Nihilism)، تقدیر پرستی(Fatalism)،فطرتیت(Naturalism)، القائیت(Inspirationalism)اور لاغائیت(Dysteleology) کا گہرا شعور شعری پیکر میں مجسم نظر آتا ہے۔ ان کا زاویہ نظر انسانی فکر کے تحت جنم لینے والے سوالات میں صرف ''کیا ہے؟'' اور ''کس طرح ہے؟'' پر اکتفا نہیں کرتا بلکہ ''کیوں ہے؟'' تک بڑھتا ہے اور یہی وہ نکتہ ہے جو انھیں اکتسابی اور وہبی فلسفیانہ شعور کا حامل شاعر ثابت کرتا ہے۔

فہرست مآخذ

۱۔ آتش، خواجہ حیدر علی۔ کلیات آتش۔ لکھنؤ: مطبع نولکشور، ۱۹۲۹ء۔

۲۔ آغا، وزیر، ڈاکٹر۔ مسرت کی تلاش۔ لاہور: اظہار سنز، ۲۰۱۲ء۔

۳۔ آفاقی، اقبال، ڈاکٹر۔ تہذیبی اسلام۔ لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۱۴ء۔

۴۔ اثر، محمد علی۔ غواصی، شخصیت اور فن۔ حیدر آباد: اکسل فائن آرٹ، ۱۹۷۷ء۔

۵۔ ______ دکنی شاعری: تحقیق و تنقید۔ حیدر آباد، دائرۂ الکٹرک پریس، ۱۹۸۸ء۔

۶۔ احمد، رضا، ڈاکٹر۔ اردو ناول میں تصوف کی روایت۔ لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۴ء۔

۷۔ احمد، سید، مولوی۔ فرہنگ آصفیہ۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۲ء۔

۸۔ احمد، عقیل، ڈاکٹر۔ جہاتِ غالب۔ نئی دہلی: غالب اکیڈمی، ۲۰۰۴ء۔

۹۔ احمد، مختار الدین، ڈاکٹر۔ نقد غالب۔ لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۱۹۹۵ء۔

۱۰۔ احمد، نذیر، پروفیسر۔ تنقیدات۔ نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۷ء۔

۱۱۔ احمد، نذیر۔ خواجہ میر درد اور ان کا ذکر و فکر۔ دہلی: انجمن ترقی اردو ہند، ۲۰۰۴ء۔

۱۲۔ احمد، نعیم، ڈاکٹر۔ تاریخ فلسفۂ یونان۔ لاہور: علمی کتب خانہ، ۱۹۹۸ء۔

۱۳۔ ______ معاصر فکری تحریکیں۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۱۶ء۔

۱۴۔ اختر، وحید، ڈاکٹر۔ فلسفہ اور ادبی تنقید۔ لکھنؤ: نصرت پبلشرز، ۱۹۸۳ء۔

۱۵۔ اُردو انسائیکلو پیڈیا۔ لاہور: فیروز سنز، ۱۹۸۴ء۔

۱۶۔ اُردو دارۂ معارف اسلامیہ۔ لاہور: دانش گاہِ پنجاب، ۱۹۶۲ء۔

۱۷۔ اُردو سائنس انسائیکلو پیڈیا۔ لاہور: اردو سائنس بورڈ، ۲۰۱۰ء۔

۱۸۔ اُردو لغت (تاریخی اصول پر)۔ کراچی: اُردو لغت بورڈ، ۲۰۱۰ء۔

۱۹۔ اسلم انصاری، ڈاکٹر، اُردو شاعری میں المیہ تصورات۔ لاہور: مغربی پاکستان اردو اکیڈمی،

۲۰۰۸ء۔

۲۰۔ اصلاحی، امین احسن۔ فلسفے کے بنیادی مسائل۔ لاہور: فاران فاؤنڈیشن، ۱۹۹۷ء۔

۲۱۔ اعوان، محمد آصف، ڈاکٹر۔ معارف خطبات اقبالؔ۔ لاہور: نشریات، ۲۰۰۹ء۔

۲۲۔ افتخار بیگ، ڈاکٹر۔وجودیت اور اُردوشعری طرز اظہار۔اسلام آباد: پورب اکادمی، ۲۰۱۶ء۔

۲۳۔ ـــــــ نئے شعری پیراڈائم اور وجودیت۔ کراچی، بک ٹائم، ۲۰۱۷ء۔

۲۴۔ افلاطون۔ مکالماتِ افلاطون۔ مترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین۔ لاہور: تخلیقات،۲۰۰۰ء۔

۲۵۔ افلاطون۔ شعریات۔ مترجمہ: شمس الرحمان فاروقی۔ نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ۱۹۹۸ء۔

۲۶۔ اقبال، محمد قمر۔ اقبال کا تصور حقیقت مطلق۔ لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۷ء۔

۲۷۔ اکبر آبادی، میکش۔ مسائل تصوف۔ لاہور: بک ہوم، ۲۰۰۴ء۔

۲۸۔ اکبر آبادی، نظیر۔ انتخاب کلام نظیرؔ اکبر آبادی۔ مرتبہ: فاروق ارگلی۔ نیو دہلی: فرید بک ڈپو، ۲۰۰۳ء۔

۲۹۔ الحکمت۔ شمارہ: ۳۵۔ لاہور: شعبہ فلسفہ، جامعہ پنجاب، جنوری ۲۰۱۵ء۔

۳۰۔ المنجد الوسیط۔ بیروت، لبنان: دارالمشرق،۲۰۰۳ء۔

۳۱۔ الماس۔ غالبؔ نمبر۔ میسور، انڈیا: مہارانی ویمنز کالج، ۱۹۶۹ء۔

۳۲۔ الماس، خالد۔ افکارِ یونان۔ لاہور: دارالتذکیر، ۲۰۰۱ء۔

۳۳۔ انشاؔء، انشاء اللہ خان۔ کلیاتِ انشاءؔ۔ مرتبہ: خلیل الرحمٰن داؤدی، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۹ء۔

۳۴۔ **انصاری، اسلوب احمد۔ غالبؔ: جدید تنقیدی تناظرات۔ نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ،۲۰۰۴ء۔**

۳۵۔ انصاری، ظفر۔ تصور عشق اور میرؔ کی شاعری۔ دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس،۲۰۱۲ء۔

۳۶۔ انگارے۔ شمارہ:۶۴۔ ملتان: بیکن بکس، اپریل ۲۰۱۵ء۔

۳۷۔ انور معظم، ڈاکٹر۔ غالبؔ کی فکری وابستگیاں۔ لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۱۵ء۔

۳۸۔ اورنگ آبادی، سراجؔ۔ کلیات سراجؔ۔ مرتبہ: عبدالقادر سروری۔ نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ۱۹۸۲ء۔

۳۹۔ ایڈورڈ، پول(Edward Paul)۔ ***The Encyclopeadia of Philosophy***۔ نیو یارک: میک ملن پبلشنگ، ۱۹۷۲ء۔

۴۰۔ ایڈون، اے برٹ۔ فلسفۂ مذہب۔ مترجمہ: بشیر احمد ڈار۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۳ء۔

۴۱۔ بٹ، محمد عاصم۔ دانشِ مشرق۔ لاہور: دستاویز مطبوعات، ۲۰۱۶ء۔

۴۲۔ بجنوری، عبدالرحمٰن، ڈاکٹر۔ محاسن کلام غالبؔ۔ علی گڑھ: انجمن ترقی اردو ہند، ۱۹۵۲ء۔

۴۳۔ بدایونی، شمس، ڈاکٹر۔ نقد و اثر۔ دہلی: انجمن ترقی اردو ہند، ۲۰۰۴ء۔

۴۴۔ بریلوی، عبادت، ڈاکٹر۔ غالبؔ اور مطالعۂ غالبؔ۔ لاہور: رائٹرز اکیڈمی، ۱۹۶۹ء۔

۴۵۔ ــــــــــ غزل اور مطالعۂ غزل۔ کراچی: انجمن ترقی اردو، ۱۹۵۵ء۔

۴۶۔ ــــــــــ میر تقی میرؔ۔ لاہور: ادارۂ ادب وتنقید۔ ۱۹۸۰ء۔

۴۷۔ بشیر، راحیلہ، ڈاکٹر۔ اردو افسانے میں خیر و شر کا تصور۔ فیصل آباد: مثال پبلشرز، ۲۰۱۵ء۔

۴۸۔ بکنگھم، ول/ برنہام، ڈگلس۔ فلسفہ اور فلسفی۔ مترجمہ: طاہر منصور فاروقی۔ لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۷ء۔

۴۹۔ بیگم، حدیقہ۔ نقد بجنوری۔ دہلی مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ، ۱۹۸۴ء۔

۵۰۔ بین الاقوامی غالبؔ سیمینار۔ دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۶۹ء۔

۵۱۔ پاولسن۔ مقدمہ وسائل فلسفہ۔ مترجمہ احسان احمد۔ کراچی: سٹی بک پوائنٹ، ۲۰۰۴ء۔

۵۲۔ پیرسل، جودی/ ٹرمبل بل(Pearsell Judy / Trumble Bill)۔ ***Oxford English DictionaryReferences***۔ نیویارک، امریکہ: آکسفر ڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۳ء۔

۵۳۔ تبسم، صوفی غلام مصطفیٰ۔ شرح غزلیاتِ غالب(فارسی)۔ لاہور: پیکجز لمیٹڈ، سن ندارد۔

۵۴۔ ترمذی، مطاہر۔ تخلیقاتی تنقید۔ لاہور: دار النور، ۲۰۱۵ء۔

۵۵۔ ترین، روبینہ، ڈاکٹر/ عابد، قاضی، ڈاکٹر۔ تین ادبی و فکری تحریکیں۔ ملتان: شعبۂ اردو،

بہاؤالدین ذکریا یونیورسٹی، ۲۰۱۰ء۔

۵۶۔ تھیوڈرے دی بیرے، ڈبلیو۔ ایم۔ سورس آف انڈین ٹریڈیشن۔ نیو یارک: ۱۹۵۹ء۔

۵۷۔ جالبی، جمیل، ڈاکٹر۔ تنقید اور تجربہ۔ لاہور: یونیورسل بکس، ۱۹۸۸ء۔

۵۸۔ ______ تاریخ ادب اُردو۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۲۰۰۸ء۔

۵۹۔ جاوید، قاضی۔ بر صغیر میں مسلم فکر کا ارتقا۔ لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ: ۱۹۷۷ء۔

۶۰۔ ______ معاصر مغربی فلسفے کا تعارف۔ لاہور: نگارشات، ۱۹۸۶ء۔

۶۱۔ ______ جدید مغربی فلسفہ۔ لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۱۰ء۔

۶۲۔ ______ وجودیت۔ لاہور۔ فکشن ہاؤس، ۲۰۱۰ء۔

۶۳۔ ______ بیس عظیم فلسفی۔ لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۱۲ء۔

۶۴۔ جرأت، شیخ قلندر بخش۔ کلیاتِ جرأت۔ مرتبہ: ڈاکٹر اقتدا حسین۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۸ء۔

۶۵۔ جعفر، سیدہ، ڈاکٹر۔ دکنی رباعیاں۔ حیدر آباد: ساہتیہ اکادمی، ۱۹۶۶ء۔

۶۶۔ جعفری، جواز، ڈاکٹر۔ تصورات۔ لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۱۰ء۔

۶۷۔ جلال پوری، علی عباس۔ خرد نامہ جلال پوری۔ لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء۔

۶۸۔ ______ روایاتِ فلسفہ۔ لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء۔

۶۹۔ ______ اقبال کا علم الکلام۔ لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء۔

۷۰۔ جواد، یاسر۔ عالمی انسائیکلو پیڈیا۔ لاہور: الفیصل ناشران و تاجران کتب، ۲۰۰۹ء۔

۷۱۔ ______ ایک سو عظیم فلسفی۔ اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۲۰۱۴ء۔

۷۲۔ جین، گیان چند، ڈاکٹر۔ تفسیر غالبؔ۔ سرینگر: جموں کشمیر کلچرل اکیڈمی، ۱۹۷۲ء۔

۷۳۔ چشتی، یوسف سلیم، پروفیسر۔ تاریخ تصوف۔ لاہور: دارلکتاب، سن ندارد۔

۷۴۔ ______ شرح دیوان غالبؔ۔ لاہور: مکتبہ تعمیر انسانیت، سن ندارد۔

۷۵۔ چوپڑا، رمیش (Chopra, Ramish)۔ ***Encyclopeadic Dictionary of***

Religion۔ دہلی: عشا بکس، ۲۰۰۵ء۔

۷۶۔ حاتم، شیخ ظہور الدین۔ دیوان زادہ۔ مرتبہ: عبدالحق۔ دہلی: ادبی کتاب گھر، ۲۰۱۱ء۔

۷۷۔ حسن، ظفر، ڈاکٹر۔ سرسید اور حالیؔ کا نظریۂ فطرت۔ لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۰۳ء۔

۷۸۔ حسن، محمد عزیز۔ تصوراتِ غالبؔ۔ نئی دہلی: غالب اکیڈمی، ۱۹۸۷ء۔

۷۹۔ حسین، محمد، عبدالنعیم، الدکتور۔ قاموس الفارسیہ۔ لبنان، بیروت، ۱۹۸۲ء۔

۸۰۔ حسین، ممتاز، پروفیسر۔ غالبؔ ایک مطالعہ۔ کراچی: انجمن ترقی اردو، ۱۹۶۹ء۔

۸۱۔ حقی، شان الحق۔ اوکسفرڈ انگلش اُردو ڈکشنری۔ کراچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۶ء۔

۸۲۔ حیدری، رضا، ڈاکٹر۔ اردو شاعری میں تصوف اور روحانی اقدار۔ نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۷ء۔

۸۳۔ خان، مسعود علی۔ Early Sufi Masters۔ دہلی: احمد پبلی کیشنز، ۲۰۰۳ء۔

۸۴۔ خان، وحید الدین، مولانا۔ فکر اسلامی۔ لاہور: دارالتذکیر، ۱۹۹۶ء۔

۸۵۔ خان، یوسف حسین، ڈاکٹر۔ غالبؔ اور آہنگ غالبؔ۔ نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۶۸ء۔

۸۶۔ ________ Persian Ghazal of Ghalib۔ نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۰ء۔

۸۷۔ خویشگی، محمد عبداللہ۔ فرہنگ عامرہ۔ اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۸۹ء۔

۸۸۔ دکنی، ولیؔ۔ کلیات ولیؔ۔ مرتبہ: نورالحسن ہاشمی۔ نئی دہلی: قومی کونسل برائے فروغ اردو زبان، ۲۰۰۸ء۔

۸۹۔ دی بوئر-ٹ-ج۔ تاریخ فلسفۂ اسلام۔ مترجمہ: ڈاکٹر سید عابد حسین۔ لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۱ء۔

۹۰۔ The New International Webster's Comprehensive Dictionary of English Language۔ چائنہ: ٹراڈنڈ ریفرنس پبلشنگ، ۲۰۰۶ء۔

۹۱۔ ڈار، بشیر احمد۔ حکمائے قدیم کا فلسفۂ اخلاق۔ لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۵ء۔

۹۲۔ ڈی- اومیری۔ فلسفۂ اسلام۔ مترجمہ: احسان احمد۔ لاہور: بک ہوم، ۲۰۰۳ء۔

۹۳۔ ______ تاریخِ تصوف۔ لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۴ء۔

۹۴۔ ڈیورانٹ، ول(Durant, Will)۔***The Pleasure of Philiosophy***۔ راولپنڈی: سروس بک کلب، ۱۹۹۵ء۔

۹۵۔ ______ نشاطِ فلسفہ۔ مترجمہ: ڈاکٹر محمد اجمل۔ لاہور: تخلیقات، ۱۹۹۵ء۔

۹۶۔ ذوقؔ، شیخ محمد ابراہیم۔ دیوانِ ذوقؔ۔ مرتبہ: مولانا محمد حسین آزاد۔ دہلی: گرک اینڈ کمپنی، سن ندارد۔

۹۷۔ رابنسن، ڈی-ایس۔ مقدمۂ فلسفۂ حاضرہ ۔مترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین۔ کراچی: نفیس اکیڈمی، ۱۹۷۸ء۔

۹۸۔ راوی۔ غالبؔ نمبر۔ جلد: ۶۲۔ شمارہ:۲۔ لاہور: گورنمنٹ کالج، اپریل ۱۹۶۹ء۔

۹۹۔ رحمتی، ظہیر۔ غزل کی تنقیدی اصطلاحات۔ نئی دہلی: اے پی آفسٹ پریس، ۲۰۰۵ء۔

۱۰۰۔ رسل، برٹرینڈ(Russel, Bertrend)۔***Mysticism & Logic***۔ لندن: ۱۹۸۶ء۔

۱۰۱۔ ______ فلسفۂ مغرب کی تاریخ۔ اسلام آباد: پورب اکادمی، ۲۰۰۶ء۔

۱۰۲۔ روز ینتھال۔ لغات سماجی علوم و فلسفہ۔ مترجمہ: ڈاکٹر خیال امروہی۔ لاہور: یو پبلشرز، ۲۰۰۸ء۔

۱۰۳۔ ریبو پارٹ۔ پرائم آف فلاسفی ۔مترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین۔ حیدر آباد(دکن): شعبۂ تالیف و ترجمہ، جامعہ عثمانیہ، ۱۹۲۸ء۔

۱۰۴۔ زمان، نذیر۔ تصوف پر ایک نظر۔ حیدر آباد، دکن: فورم فار ماڈرن تھاٹس اینڈ لٹریچر، ۲۰۰۶ء۔

۱۰۵۔ زیدی، خوشحال، ڈاکٹر۔ میر تقی میرؔ: شخصیت اور فن۔ نئی دہلی: بزم خضر راہ، ۱۹۹۵ء۔

۱۰۶۔ سبزواری، شوکت، ڈاکٹر۔ فلسفۂ کلام غالبؔ۔ کراچی: انجمن ترقی اردو، ۱۹۹۶ء۔

۱۰۷۔ سپل، ظفر۔ مسلم فلسفے کا تاریخی ارتقاء۔ لاہور: بک ہوم، ۲۰۰۸ء۔

۱۰۸۔ ______ ورثۂ دانش یونان۔ لاہور: بک ہوم، ۲۰۱۳ء۔

۱۰۹۔ سرور، آل احمد، پروفیسر۔ عرفانِ غالبؔ۔ علی گڑھ: شعبۂ اردو، مسلم یونیورسٹی، ۱۹۷۳ء۔

۱۱۰۔ سعید-م-ن، ڈاکٹر۔ حیات وجہی۔ نئی دہلی: موڈرن پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۹۰ء۔

۱۱۱۔ سودآ، مرزا محمد رفیع۔ کلیاتِ سودآ۔ لکھنؤ: مطبع نولکشور، ۱۹۳۲ء۔

۱۱۲۔ سوہدروی، کامران اعظم۔ اسلام اور فلسفہ۔ کراچی: بک ٹائم، ۱۹۱۷ء۔

۱۱۳۔ سیال، طالب حسین۔ اقبالؔ اور انسان دوستی۔ کراچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۰۳ء۔

۱۱۴۔ سی- اے قادر، پروفیسر/ رانا اکرام۔ کشاف اصطلاحاتِ فلسفہ۔ لاہور: بزم اقبال، ۱۹۹۴ء۔

۱۱۵۔ سٹیس، ڈبلیو- ٹی۔ یونانی فلسفہ۔ مترجمہ: جاوید نواز۔ لاہور: مشتاق بک کارنر، ۲۰۱۵ء۔

۱۱۶۔ سید، عطیہ۔ فلسفیانہ مطالعات۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۵ء۔

۱۱۷۔ شاہ، حامد علی، سید، ڈاکٹر۔ غالبؔ کا سائنسی شعور۔ کراچی: انجمن ترقی اردو، ۱۹۹۶ء۔

۱۱۸۔ شریف - ایم -ایم۔ مسلمانوں کے افکار۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۳ء۔

۱۱۹۔ شکیل الرحمٰن، ڈاکٹر۔ غالبؔ کی جمالیات۔ سرینگر: عصمت پبلی کیشنز، ۱۹۶۹ء۔

۱۲۰۔ شمس الحق، محمد۔ اردو کے ضرب المثل اشعار۔ لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۱۰ء۔

۱۲۱۔ شمس، صائمہ، ڈاکٹر۔ اردو غزل میں مرگ و حیات کا رتصور۔ اسلام آباد: ادارۂ فروغ قومی زبان، ۲۰۱۲ء۔

۱۲۲۔ شیرانی، حافظ محمود۔ پنجاب میں اردو۔ مرتبہ: ڈاکٹر وحید قریشی۔ لاہور: کتاب نما، ۱۹۷۲ء۔

۱۲۳۔ صابری، سید محمد مصطفیٰ علی۔ غالبؔ اور تصوف۔ کلکتہ: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۹۰ء۔

۱۲۴۔ صدیقی، ابو الاعجاز حفیظ۔ کشاف تنقیدی اصطلاحات۔ اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۱۹۸۵ء۔

۱۲۵۔ ______ تفہیم و تحسین شعر۔ لاہور: سنگت پبلشرز، ۲۰۰۶ء۔

۱۲۶۔ ______ ادبی اصطلاحات کا تعارف۔ لاہور: اسلوب، ۲۰۱۵ء۔

۱۲۷۔ صدیقی، رشید احمد۔ غالبؔ کی شخصیت اور شاعری۔ دہلی: مکتبۂ جامعہ، ۲۰۱۲ء۔

۱۲۸۔ صدیقی، محمد علی، ڈاکٹر۔ غالبؔ اور آج کا شعور۔ کراچی: ادارۂ یادگارِ غالبؔ، ۲۰۰۴ء۔

۱۲۹۔ طریر، دانیال۔ جدیدیت، مابعد جدیدیت اور غالبؔ۔ کوئٹہ: مہردار انسٹی ٹیوٹ آف ریسرچ اینڈ پبلی کیشنز، ۲۰۱۳ء۔

۱۳۰۔ ظفؔر، سراج الدین بہادر شاہ۔ کلیاتِ ظفؔر۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۴ء۔

۱۳۱۔ عبداللہ، سید، ڈاکٹر۔ اطرافِ غالبؔ۔ لاہور: گلوب پبلشرز، ۱۹۶۸ء۔

۱۳۲۔ عبدالحق، پروفیسر۔ شیخ ظہور الدین حاتمؔ۔ دہلی: اردو اکادمی، ۲۰۰۷ء۔

۱۳۳۔ عبدالحکیم، خلیفہ، ڈاکٹر۔ حکمت رومی۔ لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۱۹۹۷ء۔

۱۳۴۔ ـــــــــ داستانِ دانش۔ لاہور: تخلیقات، ۲۰۱۰ء۔

۱۳۵۔ ـــــــــ افکارِ غالبؔ۔ نئی دہلی: غالب انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۹۹ء۔

۱۳۶۔ عبدالخالق، ڈاکٹر/ شیدائی، یوسف، پروفیسر۔ مسلم فلسفہ۔ لاہور: عزیز پبلشرز، ۱۹۹۳ء۔

۱۳۷۔ عبدالخالق، ڈاکٹر۔ مسلم فلسفے کے مسائل۔ مترجمہ: ڈاکٹر علی رضا طاہر۔ لاہور: شعبۂ فلسفہ، جامعہ پنجاب، 2015ء۔

۱۳۸۔ ـــــــــ مسلم فلسفہ۔ لاہور: عزیز پبلشرز، سن ندارد۔

۱۳۹۔ عبدالسلام۔ ابن عربی کا نظریۂ وحدۃ الوجود۔ لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۶ء۔

۱۴۰۔ عبدالمغنی، ڈاکٹر۔ عظمتِ غالبؔ۔ لاہور: القمر انٹر پرائزز، ۱۹۹۳ء۔

۱۴۱۔ عشرت، وحید، ڈاکٹر۔ زمان و مکان۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۹۰ء۔

۱۴۲۔ ـــــــــ فلسفہ کیا ہے؟۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء۔

۱۴۳۔ ـــــــــ خیر و شر۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۰۷ء۔

۱۴۴۔ غالبؔ، مرزا، اسد اللہ خان۔ دیوان غالبؔ۔ مرتبہ: مالک رام۔ دہلی: آزاد گھر، ۱۹۵۷ء۔

۱۴۵۔ ـــــــــ دیوانِ غالبؔ (نسخۂ شیرانی)۔ مرتبہ: ڈاکٹر وحید قریشی۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۹ء۔

۱۴۶۔ ـــــــــ دیوانِ غالبؔ۔ مرتبہ: امتیاز علی عرشی۔ دہلی: انجمن ترقی اردو ہند، ۱۹۸۲ء۔

۱۴۷۔ ـــــــــ دیوانِ غالبؔ۔ نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۶ء۔

۱۴۸۔ ـــــــــ دیوانِ غالبؔ (نسخۂ حمیدیہ)۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۹۲ء۔

۱۴۹۔ ـــــــــ دیوانِ غالبؔ (نسخۂ خواجہ)۔ مرتبہ: سید معراج نیّر۔ لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۰۰ء۔

۱۵۰۔ ______ دیوانِ غالبؔ (کامل)۔ مرتبہ: کالی داس گپتا رضاؔ۔ کراچی: انجمن ترقی اردو، ۲۰۱۲ء۔

۱۵۱۔ ______ دیوانِ غالبؔ (فارسی)۔ مرتبہ: غلام رسول مہرؔ۔ لاہور: شیخ مبارک علی اینڈ سنز، ۱۹۶۵ء۔

۱۵۲۔ ______ کلیات غالبؔ (فارسی)۔ مرتبہ: سید مرتضیٰ حسین۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۷ء۔

۱۵۳۔ ______ کلیات غالبؔ (فارسی)۔ جلد ۱-۲، مرتبہ: ڈاکٹر سید تقی عابدی۔ نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۸ء۔

۱۵۴۔ ______ غالبؔ کا منسوخ دیوان۔ مرتبہ: مسلم ضیائی۔ کراچی: ادارۂ یادگارِ غالبؔ، ۲۰۱۴ء۔

۱۵۵۔ ______ غیر متداول کلام غالبؔ۔ مدونہ: جمال عبد الواجد۔ نئی دہلی: غالبؔ اکیڈمی، ۲۰۱۶ء۔

۱۵۶۔ غالبؔ نامہ۔ جلد: ۱۷۔ شمارہ: ۲۔ نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، جولائی ۱۹۶۹ء۔

۱۵۷۔ ______ جلد: ۱۳۔ شمارہ: ۲۔ نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، جولائی ۱۹۹۳ء۔

۱۵۸۔ ______ جلد: ۲۰۔ شمارہ: ۲۔ نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، جولائی ۱۹۹۹ء۔

۱۵۹۔ ______ جلد: ۲۱۔ شمارہ: ۱۔ نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، جنوری ۲۰۰۰ء۔

۱۶۰۔ غلام صادق، خواجہ۔ فلسفۂ جدید کے خدو خال۔ لاہور: شعبۂ فلسفہ، پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۷۸ء۔

۱۶۱۔ فاروق، عمر، ڈاکٹر۔ اصطلاحات نقد ادب۔ دہلی: بھارت آفسٹ، ۲۰۰۴ء۔

۱۶۲۔ فاروقی، خواجہ احمد، ڈاکٹر۔ میر تقی میرؔ: حیات اور شاعری۔ علی گڑھ: انجمن ترقی اُردو، ۱۹۵۴ء۔

۱۶۳۔ فاروقی، نثار احمد، ڈاکٹر۔ تلاشِ غالبؔ۔ لاہور: کتابیات، ۱۹۶۹ء۔

۱۶۴۔ فاروقی، شمس الرحمٰن، ڈاکٹر۔ تفہیمِ غالبؔ۔ لاہور: اظہار سنز، ۲۰۰۵ء۔

۱۶۵۔ فاروقی، شمس الرحمٰن۔ تفہیم غالبؔ۔ نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۱۹۸۹ء۔

۱۶۶۔ فخری، ماجد۔ اسلامی فلسفے کی تاریخ۔ مترجمہ: شہزاد احمد۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۲ء۔

۱۶۷۔ فراقی، تحسین، ڈاکٹر/ عزیز ابن الحسن، ڈاکٹر۔ میر تقی میرؔ۔ اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۱۰ء۔

۱۶۸۔ فراہی، عبداللہ۔ تصوف ایک تجزیاتی مطالعہ۔ لاہور: دارالتذکیر، ۲۰۰۱ء۔

۱۶۹۔ فل ہیوبل، ڈاکٹر (Phil Hobil, Dr)۔ ***Illmi Comprehensive Dictionary of***

Education۔لاہور:علمی کتب خانہ، ۲۰۰۶ء۔

۱۷۰۔ فیاض محمود، سید،گروپ کیپٹن۔ تنقید غالب کے سو سال۔ لاہور: پنجاب یونیورسٹی، ۱۹۶۹ء۔

۱۷۱۔ قائم، قیام الدین چاند پوری۔ کلیاتِ قائم۔ مرتبہ: اقتدا حسن۔ لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۵ء۔

۱۷۲۔ ______انتخاب غزلیاتِ قائم چاند پوری ۔مرتبہ: ڈاکٹر انیس اشفاق۔لکھنؤ: اتر پردیش اردو اکادمی، ۱۹۸۳ء۔

۱۷۳۔ قدوائی، صدیق الرحمٰن۔ غالبؔ کی تفہیم و تعبیر کے امکانات ۔نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۰۹ء۔

۱۷۴۔ قریشی، عبدالرزاق۔ مرزا مظہر جانِ جاناں اور ان کا اردو کلام۔ ممبئی: ادبی پبلشرز، ۱۹۶۱ء۔

۱۷۵۔ قمر، ناہید، ڈاکٹر۔ اردو فکشن میں تصور وقت۔ اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۸ء۔

۱۷۶۔ قومی انگریزی اردو لغت۔ اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۲ء۔

۱۷۷۔ قیصر الاسلام، قاضی۔ فلسفے کے بنیادی مسائل۔ اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۲۰۱۲ء۔

۱۷۸۔ ______تاریخ فلسفۂ مغرب۔ اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن، ۲۰۱۵ء۔

۱۷۹۔ قیصر، وہاب ، پروفیسر۔ منظر بہ چشمِ غالبؔ۔ نئی دہلی: غالبؔ انسٹی ٹیوٹ، ۲۰۱۲ء۔

۱۸۰۔ کاظم، محمد۔ مسلم فکر و فلسفہ عہد بہ عہد۔ لاہور: مشعل بکس، ۲۰۰۲ء۔

۱۸۱۔ کریسٹوفر، جوزف(Christopher, Jospeh)۔ *Encyclopeadic Dictionary of Philosophy*۔ نیو دہلی، انڈیا: انمول پبلی کیشنز، ۲۰۰۶ء۔

۱۸۲۔ کلیے، آس والڈ۔ فلسفہ کیا ہے ؟۔ مترجمہ: مرزا ہادی رسوا۔ لاہور: سٹی بک پوائنٹ۔ ۲۰۱۴ء۔

۱۸۳۔ کلیم، سعد اللہ، ڈاکٹر۔ اُردو غزل کی تہذیبی و فکری بنیادیں۔ لاہور: الوقار پبلی کیشنز، ۲۰۰۵ء۔

۱۸۴۔ گارڈ، جوسٹین۔ صوفی کی دنیا۔ مترجمہ: شاہد حمید۔ لاہور: اردو سائنس بورڈ، ۲۰۰۵ء۔

۱۸۵۔ گرلنگ، ڈی - اے۔ **New Age Encyclopeadia** ۔لندن: بائی بکس، ۱۹۷۳ء۔

۱۸۶۔ گلیسنن، مائیکل(Gilsenan, Michal)۔ ***Saints in Modren Egypt***۔ اکسفرڈ:

اکسفرڈ یونیورسٹی پریس،۱۹۷۳ء۔

۱۸۷۔ گوریجہ، رشید احمد، ڈاکٹر۔ غالبؔ فہمی۔ ملتان: بیکن بکس،۲۰۰۲ء۔

۱۸۸۔ لطیف اللہ، پروفیسر۔ تصوف اورسریت۔ لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ،۲۰۱۴ء۔

۱۸۹۔ لغاری،اکبر۔ فلسفے کی تاریخ۔ فیصل آباد: مثال پبلشرز،۲۰۱۳ء۔

۱۹۰۔ للّی، ولیم۔ تعارف اخلاقیات۔ مترجمہ: سید احمد سعید۔ کراچی: جامعہ کراچی،۱۹۸۴ء۔

۱۹۱۔ لیسی، اے- آر(Lacy, A-R)۔**A Dictionary of Philosophy**۔ لندن: روتلیج اینڈ کیگان لمیٹڈ، ۱۹۷۸ء۔

۱۹۲۔ مالک رام۔ تذکرہ معاصرین۔ دہلی: مکتبۂ جامعہ لمیٹڈ،۱۹۷۲ء۔

۱۹۳۔ ______ ذکر غالبؔ۔ لاہور: مکتبۂ شعر وادب، ۱۹۷۵ء۔

۱۹۴۔ مجید،شیما/ نعیم الحسن۔ فلسفہ اور وجودیت۔ لاہور: نگارشات،۱۹۹۲ء۔

۱۹۵۔ محمود ،ارشد۔ تصورِ خدا۔لاہور:فکشن ہاؤس۔ ۲۰۱۷ء۔

۱۹۶۔ مصحفی، غلام ہمدانی۔ کلیاتِ مصحفیؔ۔ مرتبہ: ڈاکٹر نورالحسن نقوی، لاہور: مجلس ترقی ادب، ۱۹۷۱ء۔

۱۹۷۔ مصری، محمد لطفی جمعہ۔عظیم مسلمان فلسفی۔مترجمہ: ڈاکٹر میر ولی الدین۔ لاہور: دار الشعور، ۲۰۱۵ء۔

۱۹۸۔ معیار۔شمارہ: ۱۱۔ شعبۂ اردو۔ اسلام آباد: بین الاقوامی اسلامی یونیورسٹی، جنوری۔ جولائی ۲۰۱۴ء۔

۱۹۹۔ مومنؔ، حکیم مومن خان۔ کلیاتِ مومنؔ۔ لاہور: مکتبۂ شعر و ادب، سن ندارد۔

۲۰۰۔ مہا پتر، اموربجن۔ فلسفۂ مذاہب۔ لاہور: فکشن ہاؤس، ۲۰۱۰ء۔

۲۰۱۔ **مہرؔ، غلام رسول۔ نوائے سروش۔ لاہور: شیخ غلام علی اینڈ سنز، ۱۹۶۷ء۔**

۲۰۲۔ میر دردؔ، خواجہ۔ دیوانِ خواجہ میر دردؔ۔ مرتبہ: عبدالباری آسی۔ کراچی: اردو اکیڈمی سندھ، ۱۹۵۱ء۔

۲۰۳۔ میرؔ، میر تقی۔ دیوان میرؔ (فارسی) ۔مرتبہ ومترجمہ: افعال احمد سید۔ کراچی: اوکسفرڈ یونیورسٹی پریس، ۲۰۱۳ء۔

۲۰۴۔ ــــــــــ کلیاتِ میرؔ۔ مرتبہ: ڈاکٹر عبادت بریلوی۔ کراچی: اردو دنیا، ۱۹۵۸ء۔

۲۰۵۔ ــــــــــ مثنویاتِ میرؔ۔ مرتبہ: ڈاکٹر شاہ محمد سلیمان۔ بدایوں: نظامی پریس، ۱۹۳۰ء۔

۲۰۶۔ نارنگ، گوپی چند۔ امیر خسروؔ کا ہندوی کلام۔ دہلی: ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس، ۱۹۹۲ء۔

۲۰۷۔ ــــــــــ غالبؔ۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۳ء۔

۲۰۸۔ ــــــــــ معنی آفرینی، جدلیاتی وضع، شونیتا اور شعریات۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۳ء۔

۲۰۹۔ ناسخؔ، شیخ امام بخش۔ کلیاتِ ناسخؔ۔ لکھنؤ: مطبع نولکشور، سن ندارد۔

۲۱۰۔ ناصر، نصیر احمد، ڈاکٹر۔ تاریخ جمالیات۔ لاہور: فیروز سنز، ۱۹۹۰ء۔

۲۱۱۔ ــــــــــ فلسفۂ توحید۔ لاہور: فیروز سنز، ۱۹۹۳ء۔

۲۱۲۔ ندیم، ثمینہ، ڈاکٹر۔ ولیؔ: تحقیق و تنقید۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۲۰۱۱ء۔

۲۱۳۔ نسیم، الف۔دال۔ اردو شاعری کا مذہبی اور فلسفیانہ عنصر۔ لاہور: جامعۂ پنجاب، ۱۹۶۰ء۔

۲۱۴۔ نصر، سید حسین۔ **Living Sufism**۔ لاہور: سہیل اکیڈمی، ۲۰۰۰ء۔

۲۱۵۔ ــــــــــ تین مسلمان فیلسوف۔ مترجمہ: پروفیسر محمد منور۔ لاہور: ادارۂ ثقافت اسلامیہ، ۲۰۱۱ء۔

۲۱۶۔ نقش بندی، سید تبارک علی، ڈاکٹر۔ مرزا مظہرؔ جانِ جاناں کا عہد اور شاعری۔ نئی دہلی: انجمن ترقی اردو ہند، ۱۹۸۸ء۔

۲۱۷۔ نورالدین، عصام، الدکتور۔ معجم نورالدین الوسیط۔ بیروت: دارالکتب العلمیہ، ۲۰۰۵ء۔

۲۱۸۔ نوشین، شائستہ۔ تفہیم ادب۔ علی گڑھ: ایجوکیشنل بک ہاؤس، ۲۰۰۷ء۔

۲۱۹۔ نیّر، مولوی نورالحسن۔ نور اللغات۔ لاہور: سنگ میل پبلی کیشنز، ۱۹۸۹ء۔

۲۲۰۔ وقار عظیم، سید۔ اقبالؔ شاعر اور فلسفی۔ علی گڑھ: مکتبۂ الفاظ، ۱۹۸۲ء۔

۲۲۱۔ ولی اللہ، میر۔ کاس الکرام۔ اسلام آباد: دوست پبلی کیشنز، ۲۰۱۲ء۔

۲۲۲۔ ولی الدین،میر، ڈاکٹر۔ فلسفہ کیا ہے ؟۔ دہلی: ندوۃ المصنفین، ۱۹۵۱ء۔

۲۲۳۔ وششت ، جاوید، ڈاکٹر۔ ملا وجہیؔ۔ دہلی: ساہتیہ اکیڈمی ،۱۹۸۴ء۔

۲۲۴۔ ویبر،الفرڈ(Weber, Alfered)۔***History of Philosophy***۔ نیو یارک، امریکہ: چارلس سکر بنرز سنز، ۱۹۸۷ء۔

۲۲۵۔ ویب،کلیمنٹ -سی- جے۔ تاریخ فلسفہ۔مترجمہ: مولوی احسان احمد۔ کراچی: جامعہ کراچی، ۱۹۶۹ء۔

۲۲۶۔ ویلہم،فیسل۔ مختصر فلسفۂ یونان۔مترجمہ: ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم۔ کراچی:نفیس اکیڈمی، ۱۹۸۷ء۔

۲۲۷۔ ہاشمی،حمید اللہ، ڈاکٹر۔ اسلام اور فلسفہ۔ لاہور: مکتبۂ دانیال،سن ندارد۔

۲۲۸۔ ہاشمی،خادم علی، پروفیسر۔ الکندی۔ اسلام آباد: مقتدرہ قومی زبان، ۲۰۰۶ء۔

۲۲۹۔ ______ مسکویہ۔ اسلام آباد: نیشنل بک فاؤنڈیشن،۲۰۱۳ء۔

۲۳۰۔ ہاکنگ، ولیم آرنسٹ۔ انواع فلسفہ۔مترجمہ: ظفر حسین۔علی گڑھ: انجمن ترقی اردو ہند،۱۹۵۲ء۔

۲۳۱۔ ہوزر لی، ولیم -ڈی-ایچ۔***Dictionary***۔ نیویارک، امریکہ: میک ملن پبلشنگ، ۱۹۸۷ء۔

۲۳۲۔ یاد،مشکور حسین ۔ غالبؔ کا ذوق الٰہیات۔ لاہور: نثار آرٹ، ۱۹۹۹ء۔

۲۳۳۔ ______ غالب کی طبع نکتہ جو۔ لاہور: کلاسیک،۲۰۰۰ء۔

۲۳۴۔ ______ غالبؔ بوطیقا۔ دہلی ایجوکیشنل پبلشنگ ہاؤس،۲۰۰۳ء۔

۲۳۵۔ یزدانی،خواجہ حمید، ڈاکٹر۔ شرح کلیاتِ غالبؔ (فارسی) ۔ لاہور: مکتبۂ دانیال،۲۰۰۴ء۔