# تخلیق، صدور اور ہم ازلیت

## (Creationism, Emanationism and Co-eternity)

اسلام کا بنیادی عقیدہ ہمیشہ سے یہ رہا ہے کہ اللہ نے کائنات کو اپنے ارادے سے تخلیق کیا۔ تخلیق کئے جانے سے پہلے کائنات نہیں تھی، اللہ نے اسے عدم سے تخلیق کیا۔ اس نظریہ میں دو باتیں بنیادی اہمیت کی حامل ہیں: یہ کہ اللہ تعالیٰ صاحب ارادہ ہستی ہے، اور یہ کہ وہ عدم سے (ex-nihilo) تخلیق کرنے پر قادر ہے۔ بعد کے ادوار میں اگرچہ بعض مسلم متکلمین نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ کائنات کی تخلیق سے پہلے ایک مادہ موجود تھا جس سے کائنات کی تخلیق کی گئی، لیکن اس مادے کے بارے میں انہوں نے یہ موقف اختیار کیا کہ اسے خدا نے اپنے ارادے ہی سے تخلیق کیا تھا۔ قرآن پاک کی ان آیات کو انہوں نے ثبوت کے طور پر پیش کیا جن میں کہا گیا ہے کہ تخلیق کائنات سے پہلے اللہ کا عرش پانی پر تھا۔ چنانچہ اللہ کی ذات ہی ازلی ہے، کوئی اور شے ہم ازلی (co-eternal) نہیں۔

اس کے برعکس مسلم فلسفیوں الفارابی اور ابن سینا نے موقف اختیار کیا کہ اللہ تعالیٰ صاحب ارادہ ہستی نہیں۔ انہوں نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کی بنیادی صفت 'فکر' ہے۔ انہوں نے اس بات سے انکار کیا کہ کائنات کی تخلیق اللہ کے ارادے سے ہوئی ہے۔ انہوں نے اس بات سے بھی انکار کیا کہ یہ تخلیق عدم سے تھی۔ ان کا نظریہ تھا کہ کائنات کا ذات باری سے صدور (emanation) ہوا ہے جس طرح سورج سے روشنی صادر ہوتی ہے۔ ان کا موقف تھا کہ اللہ کی ذات کمال مطلق (Absolute Perfection) کی حامل ہے، اور صاحب ارادہ ہونا اس کی شان کے منافی ہے۔ انہوں نے دلیل دی کہ ارادے کے اظہار کی دو ہی صورتیں ممکن ہیں۔

(1) ارادہ کرنے والی ذات کے پاس کسی چیز کی کمی ہو اور اسے حاصل کرنے کا ارادہ کرے۔ (2) صاحب ارادہ ذات اپنی کسی ناقص صفت کو اپنے سے الگ کرنے کا ارادہ کرے۔ چنانچہ صاحب ارادہ ہونا عدم کمال یا نقص (imperfeetion) پر دلالت کرتا ہے۔ ذات باری کے بارے میں کسی عدم کمال کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا، اس لئے وہ صاحب ارادہ ہستی نہیں ہو سکتی۔ انہوں نے 'فکر' کو خدا کی بنیادی صفت قرار دیا اور کہا کہ اس کا فکر ہی دراصل اس کا ارادہ ہے۔ اگر ذات باری کی بنیادی صفت فکر ہے تو اس فکر کا معروض کیا ہے؟ مسلم فلسفیوں نے جواب دیا کہ ذات باری اپنے فکر کا خود ہی معروض ہے۔ خدا کی ذات ہمیشہ سے ہے، اس کی صفت فکر بھی ہمیشہ سے ہے، لہٰذا وہ ہمیشہ سے ہی اپنے فکر کا معروض ہے۔ انہوں نے کہا کہ خدا کا اپنے بارے میں فکر اپنے آپ کو جاننا ہے۔ خدا کا اپنے آپ کو جاننا دراصل یہ جاننا ہے کہ وہ واجب الوجود ہستی (necessary being) ہے اور تمام موجودات کی علت اولیٰ ہے۔ اس طرح خدا کا علم ذات تمام موجودات کے علم پر محیط ٹھہرتا ہے۔ چونکہ ذات باری میں کسی چیز کی کمی نہ تھی کہ موجودات کے صدور میں کچھ باعث تاخیر ہوتا، لہٰذا خدا کے اپنے آپ کو جاننے کے ساتھ ہی اس کی ذات سے صدور شروع ہو گیا۔ کائنات ازلی (eternal) ہے، اور ذات باری سے صادر ہوئی ہے۔ اسے خدا نے ارادے سے تخلیق نہیں کیا۔ یہ 'نہ ہونے' سے 'ہونا' نہیں ہوئی، یہ ہمیشہ سے ہے۔ ذات باری کائنات سے زمانی اعتبار سے متقدم (prior) ہے اور نہ کائنات ذات باری سے زمانی اعتبار سے متاخر (posterior) ہے۔ ذات باری کائنات کی علت ہے اور کائنات اس کا معلول۔ ذات باری کائنات سے محض منطقی اعتبار سے متقدم ہے۔ زمانی اعتبار سے یہ دونوں ہم وقت (simultanious) ہیں۔

اگر ہم اس بات کا جائزہ لینے کی کوشش کریں کہ مسلم فلاسفہ فارابی اور سینا نے مسلمانوں کے مسلمہ عقیدہ تخلیق کو چھوڑ کر نظریہ صدور کو اختیار کرنا کیوں ناگزیر خیال کیا، انہوں نے خدا کی صفت 'ارادہ' سے انکار کر کے 'فکر' کو خدا کی بنیادی صفت کیوں قرار دیا، اور قرآن پاک میں سات

آسمانوں کے تصور پر مشتمل نظریہ کائنات (cosmology) کو نظر انداز کر کے نو افلاک (nine heavens) پر مشتمل کونیات کو کیوں اختیار کیا تو ہم دیکھتے ہیں کہ وہ افلاطون اور ارسطو کے فلسفیانہ نظریات اور بطلیموس (Ptolemy) کی فلکیات (cosmology) جو کہ اس دور کی سائنس کا درجہ رکھتی تھی، سے بہت زیادہ متاثر تھے۔ ارسطو نے کائنات میں دو بنیادی اصولوں کا مابعدالطبیعی نظریہ پیش کیا تھا۔ اس نے دعویٰ کیا کہ تمام ہستی صورت اور مادہ پر مشتمل ہے۔ وہ مطلق صورت (absolut form) کو خدا کا نام دیتا ہے۔ اس نے یہ بھی نظریہ دیا کہ مطلق صورت اور مطلق مادہ حقیقت ہیں لیکن وجود نہیں رکھتے۔ اپنے تصور خدا کی خصوصیات واضح کرتے ہوئے ارسطو نے استدلال کیا کہ خدا صاحب ارادہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ صاحب ارادہ ہونا اسکے کمال (perfection) کے منافی ہے، لہٰذا خدا کی بنیادی صفت فکر ہے۔ اس نے یہ بھی کہا کہ خدا کے فکر کا معروض اس کی ذات سے باہر نہیں ہو سکتا، کیونکہ یہ بھی اس کے کمال کے خلاف ہے۔ چنانچہ ہم دیکھتے ہیں کہ الفارابی اور ابن سینا نے ارسطو کا یہ نظریہ بعینہٖ قبول کیا اور اسلام کے تصور خدا کو اس کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی۔ ارسطو کی مابعدالطبیعیات کے مطابق جس طرح خدا ازلی ہے اسی طرح مطلق مادہ بھی ازلی ہے۔ ارسطو کے تصور کے مطابق خدا مادے کا خالق نہیں۔ بلکہ مادہ ازلی طور پر خدا کے متوازی حقیقت ہے۔ چونکہ کائنات کی تمام اشیاء مادے اور صورت کے ملنے سے وجود میں آتی ہیں، اور مطلق مادہ اور مطلق صورت ازل سے ہیں، اس لئے کائنات بھی ازل سے ہے۔ الفارابی اور ابن سینا بھی اس بات کے قائل ہیں کہ کائنات ازلی ہے۔ (اگر چہ وہ ارسطو کے برعکس اس بات کے قائل ہیں کہ مادہ ازل سے ہی خدا سے وجود میں آیا۔)[1] اس طرح وہ مسلمانوں کے اس عقیدے کا انکار کرتے ہیں جس کے مطابق صرف خدا کی ذات ہی ازلی ہے، اور کائنات کی تخلیق اللہ کے ارادے سے ہوئی۔ جب ہم سینا اور فارابی کے نظریہ صدور کا جائزہ لیتے ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ اس نظریے پر بھی فلاطیوس (Plotinus) کے اثرات ہیں۔ فلاطیوس کا نظریہ تھا کہ کائنات خدا سے اس طرح صادر ہوئی ہے جس طرح سورج سے شعاعیں۔ سینا اور فارابی نے اس نظریے کو قبول کیا تاہم بعض ممکنہ اعتراضات کے پیش نظر مرحلہ وار صدور (graded emanation) کا نظریہ پیش کیا جس کے مطابق کائنات خدا سے دسویں مرحلے پر وجود میں آتی ہے۔ جس اعتراض سے بچنے کی کوشش میں انہوں نے یہ نظریہ وضع کیا وہ یہ تھا کہ اگر خدا کی ذات واحد مطلق ہے تو پھر کائنات میں پائی جانے والی کثرت (multiplicity) خدا سے کیسے صادر ہو سکتی ہے! انہوں نے کائنات کے خدا سے صدور کا جو ماڈل پیش کیا اس کے مطابق پہلے مرحلے پر تو صرف ایک ہی چیز یعنی عقل اول صادر ہوتی ہے اور پھر آہستہ آہستہ ان کی تعداد میں اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے اور بالآخر دسویں مرحلے پر مادہ اور یہ مادی کائنات وجود میں آتی ہے۔ اگر چہ نظریہ صدور کی یہ قسم (version) فلاطیوس کے نظریہ صدور سے فلسفیانہ اعتبار سے بہت بہتر معلوم ہوتی ہے لیکن کیا اسلامی عقائد کے قریب ہونے کے اعتبار سے بھی یہ بہتر ہے! یہ نظریہ تکوین بھی قرآن کے نظریہ تخلیق سے اتنا ہی دور ہے جتنا کہ دیگر غیر اسلامی نظریات۔

یونانی فلسفیوں کے زیر اثر، تخلیق کائنات کے عقیدے کو چھوڑ کر نظریہ صدور کو اختیار کرنے کا نتیجہ یہ ہوا کہ فارابی اور سینا نئے نئے فکری مسائل میں الجھتے چلے گئے۔ نظریہ صدور کی رو سے خدا کا تصور یہ بنتا ہے کہ وہ واجب الوجود ہستی (necessary being) ہے جبکہ دیگر تمام اشیاء ممکن الوجود (possible being) ہیں۔ خدا خود غیر معلول (uncaused) ہے لیکن ہر شے کی پہلی علت وہی ہے۔ خدا کی بنیادی صفت ان کے نزدیک چونکہ فکر ہے اور فکر، منطق کے اصولوں کے مطابق اپنا اظہار کرتا ہے، جس میں لزوم پایا جاتا ہے، اس لئے خدا سے عقل اول کا صدور منطقی لزوم کے تحت ہوا۔ خدا کی وحدانیت (Oneness) کا تصور مسلم فلسفیوں نے خدا کی، مطلق سادہ اور غیر مرکب فطرت کے اصول (doctrine of the absolute simplicity of God) کی شکل میں دیا۔[2] انہوں نے کہا کہ خدا کی وحدانیت (مطلق

سادہ فطرت) کا تقاضا ہے کہ اس کا علم بھی شائبہ کثرت سے پاک اور واحد ہو۔ چونکہ خدا کے واحد علم سے واحد کا ہی صدور ممکن ہے، اس لئے خدا سے براہ راست صرف ایک ہی شے صادر ہو سکتی ہے۔ اس طرح انہوں نے علت (cause) کے وحدانی (unitary event) ہونے کا نظریہ پیش کیا۔ اس سے پہلے وہ علت اور معلول کے درمیان منطقی لزوم (logical necessity) کے تعلق کا نظریہ پیش کر چکے تھے۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا کے محض اپنے آپ کو جاننے سے اشیائے کائنات وجود میں کیسے آنے لگیں! مسلم فلسفیوں نے کہا کہ خدا چونکہ کمال مطلق کا حامل ہے، اس لئے اس کی ذات میں علم تخلیق کے مترادف ہے، اور ان میں کوئی زمانی فاصلہ نہیں ہوتا۔ اس سے ان کے نظریہ علت کا ایک اور اہم اصول کہ علت اور معلول زمانی اعتبار سے ہم وقت (simultaneous) ہوتے ہیں، سامنے آتا ہے۔ علت اپنے معلول سے صرف منطقی اعتبار سے متقدم (prior) ہوتی ہے اور معلول بھی علت سے صرف منطقی اعتبار سے ہی (posterior) متاخر ہوتا ہے۔ اگر علت اور معلول میں منطقی لزوم کا تعلق تسلیم کیا جائے تو پھر ماہیت کے اعتبار سے علت اور معلول کو ایک ہی قسم کا ہونا چاہیے۔ چونکہ مسلم فلسفیوں کے نزدیک خدا کی بنیادی صفت عقل یا فکر (pure thought) ہوتا ہے، انہوں نے استدلال کیا کہ خدا سے جو چیز براہ راست صادر ہوتی ہے وہ اپنی ماہیت کے اعتبار سے عقل (intellect) ہی ہو سکتی ہے۔ علت کے غیر مرکب (unitrary event) ہونے سے ان کے نظریہ تعلیل کا ایک اور اصول یہ بھی سامنے آتا ہے کہ 'ایک علت سے محض ایک ہی معلول صادر ہوگا۔' چنانچہ خدا سے براہ راست صرف عقل اول ہی صادر ہوتی ہے عقل اول کا اپنے بارے میں علم دو قسم کا ہوگا: اپنے وجود کے لئے خدا پر منحصر ہونے کی بنا پر وہ ممکن الوجود ہے اور منطقی لزوم کے تحت صادر ہونے کے اعتبار سے واجب الوجود۔ خدا کا علم واحد تھا، اس لئے اس سے ایک ہی شے صادر ہوئی، عقل اول کا علم دو قسم کا ہے اس لئے اس سے دو چیزیں عقل دوم اور فلک اول صادر ہوئیں۔[3]

عقل دوم کا علم اپنے بارے میں دو سے زیادہ قسم کا ہوگا اس لئے اس سے عقل سوئم اور فلک دوئم اور کچھ دیگر فلکی اجسام وجود میں آتے ہیں۔ ہر نئے درجے پر صادر ہونے والی اشیاء کی تعداد بڑھتی چلی جاتی ہے۔ بالآخر عقل دہم سے زمان و مکان پر مشتمل دنیا (terrestrial world)، دنیا میں پائے جانے والے تمام اجناس (genera) انواع (species) روابط (relations) اور انکے افراد وجود میں آتے ہیں۔ خدا سے کائنات کا صدور، تعلیل اور منطقی لزوم کے جن اصولوں کے تحت وقوع پذیر ہونا شروع ہوا تھا وہ پوری کائنات کے ہر ہر مرحلے پر جاری و ساری رہتے ہیں۔ اس طرح جو تصور کائنات (world view) ابھرتا ہے وہ بلا شبہ ایک کائناتی جبریت (universal determinism) کا تصور ہے۔ اگر کائنات میں جبریت ہے اور ہر واقعہ منطقی لزوم کے تحت رونما ہو رہا ہے تو پھر ہم انسان اور اس کے اعمال کو اس سے مستثنیٰ نہیں ٹھہرا سکتے۔ اس طرح انسان کی اخلاقی آزادی کی نفی ہو جاتی ہے، جبکہ اسلام انسان کو آزاد اور اپنے اعمال کے لئے جوابدہ ٹھہراتا ہے۔ اگر ہر واقعہ منطقی لزوم کے تحت پہلے سے طے شدہ ہے، اور خدا کی ذات صاحب ارادہ ہستی نہیں کہ وہ کائنات میں اپنے ارادے سے مداخلت کر سکے تو پھر انسانی دعاؤں اور التجاؤں کی کیا حقیقت رہ جاتی ہے! فارابی اور سینا کے تصور خدا کا منطقی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ خدا اور انسان کے درمیان ناقابل عبور خلیج حائل ہو جاتی ہے۔ انسان آزاد رہتا ہے اور نہ خدا۔ معجزات کے مافوق الفطرت ہونے سے انکار کرنا پڑتا ہے، اور قیامت کے دن حشر اجساد (bodily resurrection) کو بھی ماننا ممکن نہیں رہتا۔ اسی طرح خدا کے علم جزئیات (God's Knowledge of particulars) کا بھی انکار لازم آتا ہے۔

امام غزالی نے مسلم فلسفیوں کے نظریات پر شدید تنقید کی۔ وہ فلسفیوں کے نظریات کو غیر درست سمجھتے تھے۔ امام غزالی نے بجا طور پر محسوس کیا کہ فلسفیوں کے نظریات کو روایتی کلامی طریقوں (traditional theological methods) سے مسترد کرنا نتیجہ خیز نہ ہوگا، ضرورت اس امر کی ہے کہ جن فلسفیانہ نظریات سے متاثر ہو کر انہوں نے یہ نظریات وضع کیے ہیں ان کا استرداد کیا جائے اور جس منطق پر انہوں نے اپنے دلائل کو استوار کیا ہے، اسی سے ان کے استدلال کا ابطال کیا جائے۔ امام غزالی صاحب نے اپنی کتابوں میں اسلام کا جو فلسفہ، مذہب پیش کیا

ہے اس کے مطابق کسی مذہبی صداقت سے اس وقت تک انکار نہیں کرنا چاہیے جب تک اسے ماننا منطقی طور پر ناممکن (logically impossible) نہ ہو، اور کسی فلسفیانہ صداقت کو اس وقت تک صداقت نہیں سمجھنا چاہیے جب تک اسے مسترد کرنا منطقی تضاد (logical contradiction) کو جنم نہ دیتا ہو۔[4] امام غزالی صاحب کا اس بات پر ایمان تھا کہ حق اور ناحق کو ہم آہنگ نہیں کیا جا سکتا۔ وہ اسلام اور فلسفے دونوں کو یکساں طور پر حق (truth) نہیں سمجھتے تھے بلکہ صرف اسلام کو ہی صداقت مانتے تھے۔ ان کا ایمان تھا کہ جب بھی فلسفہ کو اسلام سے ملانے، یا اسلام کو فلسفہ سے ہم آہنگ کرنے کی کوشش کی جائے گی تو نتیجے میں پیدا ہونے والے نظریات تضاد سے خالی نہیں ہوں گے۔ انہوں نے تہافتہ الفلاسفہ کے نام سے ایک کتاب لکھی جس میں مسلم فلسفیوں کی کتابوں سے بیس (20) مسائل پر ان کے نظریات اخذ کر کے ان کا تجزیہ کیا اور یہ ثابت کیا کہ

(1) یا تو وہ فلسفیانہ اصول ہی غلط ہے جس کی بنیاد پر انہوں نے کسی مسئلہ کے بارے میں نتیجہ اخذ کیا۔ یا

(2) اگر ان کے مقدمات درست ہیں تو انہوں نے نتیجہ اخذ کرنے میں منطقی اصولوں کی خلاف ورزی کی ہے۔ یا (3) اگر کہیں ان کے نتائج درست ہیں تو یہ نتائج ان مقدمات سے اخذ ہی نہیں ہوتے جن سے انہوں نے یہ اخذ کیے ہیں۔

امام غزالی صاحب نے بیس میں سے سولہ مسائل پر یہ نقطۂ نظر اختیار کیا کہ ان پر معروف مذہبی عقیدہ سے فلسفیوں کے انحراف کو نظر انداز کیا جا سکتا ہے لیکن چار مسائل پر ان کے انحراف سے صرف نظر نہیں کیا جا سکتا کیونکہ انہوں نے اسلام کے بنیادی عقائد کے صریحاً برعکس نظریہ اختیار کیا ہے۔ یہ چار مسائل درج ذیل ہیں۔

(1) ازلیت کائنات کا مسئلہ (2) خدا کے علم جزئیات سے انکار کا مسئلہ

(3) معجزات سے انکار (4) حشر اجساد سے انکار

امام غزالی نے ٹھیک طور پر یہ محسوس کیا کہ ارادی تخلیق کائنات کے قرآنی نظریے کو چھوڑ کر کائنات کی ازلیت کے ارسطو کے نظریے کو اختیار کرنے کی وجہ یہ تھی کہ مسلم فلسفی ارادے (volition) کی اس تعریف کو مسترد نہ کر سکے جو ارسطو نے پیش کی تھی۔ چنانچہ غزالی نے اس تعریف کو غلط ثابت کیا اور ثابت کیا کہ خدا کے لئے صاحب ارادہ ہونا نہ صرف کمال کے منافی نہیں، بلکہ عین کمال کا تقاضا ہے کہ خدا صاحب ارادہ ہستی ہو۔

)))) غزالی اس بات کے قائل ہیں کہ 'کائنات' اور 'وقت' دونوں ماضی کے ایک ایسے لمحے میں جو موجود لمحے سے ایک محدود زمانی فاصلے پر موجود ہے، عدم محض سے تخلیق کیے گئے ہیں۔[5] غزالی اپنے نظریے کو ثابت کرنے کے لیے دلائل نہیں دیتے بلکہ فلاسفہ کے ازلیت کائنات کے حق میں دیے گئے دلائل کے ابطال کو کافی سمجھتے ہیں۔ مسلم فلسفیوں نے ازلیت کائنات کے حق میں چار دلائل پیش کیے ہیں۔ ان کی پہلی دلیل ارسطو کے 'علت' اور 'ارادہ' کے تصورات پر مبنی ہے۔ ارسطو کا نظریہ علت یہ کہ ہر تبدیلی کی کوئی نہ کوئی علت ہوتی ہے۔ یہ علت تبدیل ہونے والی شئے سے الگ ہوتی ہے۔ علت اور معلول ہم وقت ہوتے ہیں۔ ارسطو کے فلسفہ میں یہ تصور علت نہ صرف طبعی تبدیلیوں پر عائد ہوتا ہے بلکہ ارادی افعال اور نفسیاتی تبدیلیوں پر بھی یکساں عائد ہوتا ہے۔ صرف افراد اور اشیاء ہی نہیں، خدا بھی اس کے دائرہ عمل سے ماورا نہیں ہے۔ ابن سینا استدلال کرتا ہے کہ فرض کیجئے کائنات بحیثیت مجموعی ازلی نہیں بلکہ حادث ہے اور کسی خاص لمحے میں وجود میں آئی ہے۔ کائنات کے وجود میں آنے کی کوئی نہ کوئی علت ضرور ہوگی۔ یہ علت، طبعی نہیں ہو سکتی کیونکہ ہمارے مفروضے کی رو سے مادہ تو ابھی وجود ہی نہیں رکھتا۔ ارادہ الٰہی کائنات کے وجود میں آنے کی علت ہو سکتا ہے جیسا کہ مذہبی لوگ سمجھتے ہیں لیکن ارادہ الٰہی کے متحرک ہونے کی بھی کوئی علت ہوگی۔ اس طرح خدا کا ایک فعل اپنی تشریح کے لئے خدا کے کسی دوسرے فعل کا محتاج ٹھہرے گا، یہ سلسلہ لامحدود طور پر چلتا جائے گا اور کائنات کا وجود میں آنا ناقابل فہم ہو جائے گا۔ اگر مادہ ازلی نہیں

ہے جسے حدوث کائنات کی علت قرار دیا جا سکے اور ارادہ الٰہی بھی اس کی علت نہیں ہو سکتا اور خدا کے علاوہ کوئی اور شئے نہیں جسے کائنات کی علت قرار دیا جا سکے تو پھر دو ہی متبادل باقی رہ جاتے ہیں: کائنات وجود ہی نہیں رکھتی یا کائنات ہمیشہ ہمیشہ سے موجود ہے۔ پہلی بات خلاف واقعہ ہے۔ چنانچہ فلسفی استدلال کرتے ہیں کہ کائنات قدیم (eternal) ہے۔ خدا نے اسے عدم سے تخلیق نہیں کیا بلکہ یہ خدا کے ساتھ ہمیشہ سے اس طرح موجود ہے جیسے سورج کے ساتھ شعاعیں۔ انہوں نے مزید استدلال کیا کہ خدا غیر مادی ہے اور اشیائے کائنات مادی، اس لئے خدا کائنات کی علت نہیں ہو سکتا۔ لہٰذا خدا کے ساتھ مادہ بھی ازل سے موجود ہے۔ اگرچہ خدا اور مادہ دونوں قدیم ہیں لیکن خدا مادے یا کائنات سے منطقی طور پر متقدم ہے جس طرح علت اپنے معلول سے منطقی طور پر متقدم ہوتی ہے۔

گذشتہ صفحات میں کی گئی بحث کے مطابق کائنات کے حادث ہونے کی ممکنہ وجہ صرف ارادہ الٰہی ہو سکتی ہے۔ فلسفی اردہ الٰہی کے متحرک ہونے کو ناقابل فہم قرار دیکر اس تشریح کو مسترد کر دیتے ہیں لیکن غزالی اسی پہلو سے انہیں تنقید کا نشانہ بناتے ہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ عین ممکن ہے کہ خدا نے تخلیق کائنات کا اردہ تو ازل ہی سے کیا ہو لیکن یہ ارادہ اس طرح سے ہو کہ وہ کائنات کو کسی خاص لمحے وجود میں لائے گا۔ غزالی کے خیال میں اس بات کے ماننے میں کوئی منطقی تضاد واقع نہیں ہوتا۔ غزالی کہتے ہیں کہ فلسفی یہ کہہ سکتے ہیں کہ 'ارادہ' کسی واقعہ کی مکمل علت ہوتا ہے۔ اگر کسی کام کا ارادہ کر لیا جائے تو اسے فوراً وجود میں آ جانا چاہیے بشرطیکہ اس میں کوئی رکاوٹ نہ ہو اور ارادہ الٰہی کے سامنے کسی رکاوٹ کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ غزالی جواباً اشاعرہ کے ایک استدلال کی تائید کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ ممکن ہے خدا نے ازل ہی سے کائنات کی تخلیق کو کسی وقت یا شرط پر موقوف کر دیا ہو۔ فلاسفر اس کے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں کہ ارادہ الٰہی تو ازلی ہے اور ہمارے مفروضے کے مطابق تخلیق کائنات ایک حادث واقعہ، ارادہ ازلی کو حادث واقعے کی علت کیسے قرار دیا جا سکتا ہے؟ غزالی اس کے جواب میں یہ کہتے ہیں کہ کیا علت اور اس کے موقوفی اثر (delayed effect) کو تسلیم کرنے میں کوئی منطقی تضاد رونما ہوتا ہے؟ غزالی کہتے ہیں کہ ایسا نہیں ہے، اور اگر فلسفی سمجھتے ہیں کہ ایسا ہے تو ان کے اس دعویٰ کی بنیاد کس بات پر ہے؟ اگر اس کی بنیاد ان کے وجدان پر ہے تو پھر ان کے مخالفین ان کے اس وجدان میں شریک کیوں نہیں۔ [6]

اشاعرہ کے موقوفی اثر کے نظریہ کے خلاف فلسفیوں کا ایک اعتراض یہ بھی ہے کہ اس صورت میں یہ ماننا پڑتا ہے کہ ارادہ الٰہی نے تخلیق کائنات کے لئے لمحے کا انتخاب کیا۔ انتخاب کی بنیاد ہمیشہ کسی اصول تخصیص (principle of particularisation) پر ہوتی ہے۔ بغیر کسی اختصاص کے دو انتہائی یکساں لمحوں کے درمیان انتخاب ممکن نہیں۔ اور اگر ذات باری ہی ازلی ہے تو تخلیق کائنات سے پہلے کسی اصول تخصیص کا ہونا ممکن نہیں۔ لہٰذا یہ بات درست نہیں کہ خدا نے تخلیق کائنات کا ارادہ تو ازل ہی سے کیا لیکن تخلیق کائنات کے وقوع کو بعد کے کسی لمحے تک موخر کر دیا۔ غزالی کہتے ہیں کہ ارادہ اپنی فعلیت میں آزاد ہے۔ یہ اپنے انتخاب کا اصول تخصیص خود ہے۔ اس کے بارے میں وجہ کا سوال اٹھانا غیر ضروری ہے۔ غزالی ارادے کی آزاد نوعیت کو واضح کرنے کے لئے کھجور کے انتخاب کی ایک مثال دیتے ہوئے اس استدلال کو آگے بڑھاتے ہیں۔ غزالی کہتے ہیں کہ دو انتہائی یکساں (logically identical) کھجوریں ایک سخت بھوکے شخص کے سامنے رکھی گئی ہیں اور شرط یہ ہے کہ وہ دونوں میں سے صرف ایک کھجور لے سکتا ہے۔ اس مثال کے مطابق سخت بھوک کے احساس کے علاوہ کوئی اور اصول اختصاص نہیں ہے۔ اب دو میں سے ایک بات ممکن ہے۔ وہ شخص کوئی ایک کھجور اٹھا کر کھا لے یا کوئی بھی کھجور نہ اٹھا سکے اور بھوکا رہے۔ غزالی کہتے کہ ارادہ الٰہی کے لئے کسی تخصیص کا ہونا قطعاً ضروری نہیں۔ اس کے لئے سب لمحے یکساں ہیں۔ ارادہ الٰہی تخلیق کائنات کے لئے کسی بھی لمحے کا انتخاب کر سکتا تھا۔ ابن رشد اس پر اعتراض کرتے ہوئے کہتا ہے کہ یہاں مسئلہ یہ نہیں کہ وہ شخص کونسی کھجور لے، اصل مسئلہ یہ ہے کہ وہ کوئی ایک کھجور اٹھا لے یا دونوں سے محروم رہتے ہوئے بھوکا رہے۔ اور کوئی سی ایک کھجور لے لینے کے لئے واضح وجہ اور عقلی جواز موجود ہے۔ وین ڈین برگ اس بحث پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتا ہے کہ اس

شخص کا ارادہ لازماً ایک کھجور کا انتخاب کر لے گا لیکن ابن رشد نے اس بات کا جواب نہیں دیا کہ دونوں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا اصول تخصیص کیا ہوگا۔

غزالی ارادہ الٰہی کی نوعیت پر مزید گفتگو کرتے ہوئے کائنات کی کچھ خصوصیات کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ یہ خصوصیات، اپنی موجودہ صورت کے بالکل برعکس بھی ہوسکتی تھیں۔ مثلاً جو اجرام فلکی مشرق سے مغرب کی طرف گردش کرتے ہیں، یہ فرض کیا جا سکتا ہے کہ خدا تعالیٰ کائنات کو اس طرح تخلیق کرتا کہ یہ برعکس سمت میں گردش کرتے۔ خدا نے اپنے آزاد ارادے سے ان دو میں سے ایک کو منتخب کیا اور خدا کے اس انتخاب کے لئے اصول تخصیص کا سوال نہیں اٹھایا جا سکتا۔ ابن رشد جواب دیتا ہے کہ اگر ہم گہری نظر سے سائنس کا مطالعہ کریں تو ہم دیکھتے ہیں کہ کائنات کی موجودہ حالت اپنے تمام دیگر امکانات سے بہتر ہے۔ لہٰذا خدا نے کائنات کو موجودہ صورت میں تخلیق کر کے عقلی لحاظ سے بہترین انتخاب کیا۔ F.H. Hourani کہتا ہے کہ ابن رشد اپنی بات کو ٹھیک طرح ثابت نہیں کر سکا اور اس کا استدلال کمزور ہے۔ ابن رشد مزید کہتا ہے کہ خدا کے سامنے سوال یہ تھا کہ وہ کائنات کو تخلیق کرے یا نہ کرے۔ خدا کے سامنے دو یکساں لیکن گردش کی سمتوں کے اعتبار سے مختلف کائناتوں میں سے ایک کے انتخاب کا مسئلہ نہیں تھا۔ حورانی اس کے جواب میں یہ کہتا ہے کہ اگر ارادہ الٰہی انسانی ارادہ کی طرح سے ہے تو ابن رشد کو استدلال میں تھوڑی سی برتری ضرور مل جاتی ہے یعنی خدا نے ہمیشہ ہی سے دیکھ لیا تھا کہ کائنات کی تخلیق اس کے عدم تخلیق سے بہتر ہے، لہٰذا خدا نے کائنات کو ازل ہی سے تخلیق کیا ہے اور کائنات قدیم ہے۔ لیکن اگر یہ تسلیم کیا جائے کہ ارادہ الٰہی انسانی ارادہ کے مماثل نہیں تو پھر ابن رشد کا استدلال دھڑام سے گر جاتا ہے۔ خدا کسی بھی دلیل کے بغیر کائنات کو، کسی بھی شکل میں، کسی بھی وقت تخلیق کرنے کا ارادہ کر سکتا ہے۔ وہ کسی بھی دلیل یا وجہ کے بغیر کسی امکان کا انتخاب کر سکتا ہے۔ لہٰذا ارادہ الٰہی اور ارادہ انسانی کے اس تقابل سے کائنات کے قدیم ہونے کے مسئلے کو طے نہیں کیا جا سکتا کیونکہ ارادہ الٰہی کی نوعیت کے بارے میں ہماری تمام باتیں اندازے قیاس سے زیادہ کچھ نہیں۔ 7

کائنات کی ازلیت کو ثابت کرنے کے لئے مسلم فلسفیوں کے دیگر دلائل کا تعلق ارسطو کے اتباع میں ایک ازلی مادے (primordial matter) کے وجود کو ثابت کرنے سے تھا، اور مادے کی ازلیت سے وہ کائنات کی ازلیت کو ثابت کرتے تھے۔ غزالی نے ان دلائل کا بھی ابطال کیا۔ غزالی نے مسلم فلسفیوں کے نظریہ صدور پر بھی شدید تنقید کی۔ اس نے یہ ثابت کیا کہ فلسفیوں کا نظریہ صدور محض ایک کہانی (myth) ہے۔ غزالی نے ثابت کیا کہ فلسفیوں نے خدا سے کائنات کے صدور کو جن اصولوں کے تحت قرار دیا تھا وہ ہر مقام پر ان اصولوں کی خلاف ورزی کے مرتکب ہوتے ہیں۔ مثلاً امام غزالی صاحب نے کہا کہ فلسفی 'ایک سے ایک کے صادر ہونے' کے اصول کو بیان کرتے ہیں لیکن جب وہ یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ عقل اول کے ایک قسم کے علم سے فلک اول کا صدور ہوتا ہے تو ان کا اپنا پیش کیا ہوا اصول یہاں فیل ہو جاتا ہے کیونکہ فلسفی اس بات کو مانتے ہیں کہ ہر شے مادے اور صورت کے ملنے سے وجود میں آتی ہے۔ فلک اول ایک ساوی شے (celestial body) ہے جو یقیناً مادے اور صورت پر مشتمل ہے۔ غزالی یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اگر ایک سے صرف ایک صادر ہوتا ہے تو عقل اول کے ایک قسم کے علم سے دو چیزیں کیسے وجود میں آ گئیں۔ غزالی نظریہ صدور کے دیگر اصولوں کو بھی غلط ثابت کرتے ہیں۔ مسلم فلسفیوں نے یہ دعویٰ کیا تھا کہ علت اور معلول میں منطقی لزوم کا تعلق ہوتا ہے۔ امام غزالی نے ثابت کیا کہ یہ بات درست نہیں اور علت و معلول میں نفسیاتی لزوم (psychological necessity) کا رشتہ پایا جاتا ہے۔ 8 اسی طرح غزالی صاحب نے یہ بھی ثابت کی کہ علت نہ تو ایک وحدانی واقعہ ہوتی ہے اور نہ ہی یہ ضروری ہے کہ ایک معلول ہمیشہ ایک ہی علت سے وجود میں آئے۔ غزالی نے علت کے معلول سے محض منطقی تقدم کے نظریہ کو غلط قرار دیتے ہوئے دعویٰ کیا کہ علت اور معلول دو جدا گانہ واقعات ہوتے ہیں، علت و معلول کے درمیان زمانی فاصلہ ہوتا ہے، اور موقوفی اثر ممکن ہے۔ اس طرح غزالی نے نہ صرف فلسفیوں کے ازلیت کائنات کے

نظریے اور نظریہ صدور کا ابطال کیا بلکہ فلسفیوں کے نظریہ تعلیل کی تردید کرتے ہوئے ان دلائل کا بھی ابطال کیا جس کی بنیاد پر مسلم فلسفی حشر اجساد اور معجزات کے وجود کا انکار کرنے پر مجبور ہوئے تھے۔ فلسفیوں کے نظریہ صدور کے مضمرات میں سے ایک بات یہ بھی تھی کہ ان کے لئے یہ ثابت کرنا ممکن نہیں رہا تھا کہ خدا کو حال پر کائنات میں ہونے والے ہر واقعہ کا براہ راست علم ہوتا ہے۔ فلسفیوں کے نظریہ علم کے مطابق علم، عالم اور معلوم کے درمیان ایک اضافت کا نام ہے۔ لہٰذا ہر علم اپنے عالم میں تغیر پیدا کرتا ہے اور تغیر، عدم کمال (imperfection) کے مترادف ہے۔ لہٰذا خدا کو جزئیات کا براہ راست علم ہونا شان کمال کے منافی ہے۔ خدا کے لئے علم جزئیات سے انکار غزالی کبھی بھی برداشت نہیں کر سکتے تھے، چنانچہ انہوں نے اس مسئلہ پر بھی فلسفیوں پر شدید تنقید کی۔

نظریہ تخلیق کو چھوڑ کر نظریہ صدور کو اپنانے کی وجہ یہ تھی کہ مسلم فلاسفہ، فلسفہ یونان بالخصوص افلاطون اور ارسطو کے فلسفوں سے بہت متاثر ہوئے۔ خدا سے کائنات کے صدور کے ضمن میں الفارابی اور ابن سینا نے جو تکوینی ماڈل (cosmological model) پیش کیا اگرچہ بظاہر اس قسم کا ماڈل یونانی فلسفیوں نے پیش نہیں کیا تھا تاہم اس کا ماخذ بھی اسلامی تعلیمات کے بجائے بطلیموس (Ptolemy) کا فلکیاتی نظریہ تھا۔ الفارابی اور سینا کے دور میں بطلیموس کے نظریات کو اپنے وقت کی سائنسی کاسمولوجی (scientfic cosmology) ہونے کا اعزاز حاصل تھا۔ اس کاسمولوجی کے مطابق کائنات نو (9) آسمانی کروں، اور چاند، سورج، مریخ، زہرہ، عطارد اور دیگر سیاروں اور ستاروں پر مشتمل تھی۔ بطلیموس نے آسمانوں پر سیاروں کے مقامات کی کامیابی کے ساتھ نشاندہی کی۔ 9 اس کے کونیاتی ماڈل کی بنیاد پر چاند اور سورج گرہن کے مظاہر کی تشریح اور صحیح پیش گوئی کرنا ممکن تھا۔ بطلیموس کا کونیاتی ماڈل علمی سطح پر رائج تھا۔ مسلم فلسفیوں نے نظریہ صدور کی جو سکیم بیان کی ہے وہ بطلیموس کی فلکیات پر مبنی ہے۔ قرآن پاک میں سات افلاک کی تخلیق کا ذکر ہے لیکن فارابی اور سینا کا کائناتی ماڈل نو (9) سماوی کروں پر مشتمل ہے۔ انہوں نے اپنے نظریہ صدور کی سکیم کو قرآن کی فلکیات سے ہم آہنگ کرنے کی بجائے بطلیموس کی سائنسی فلکیات سے ہم آہنگ کرنے کو ترجیح دی۔ سولھویں صدی کی ابتداء میں پولینڈ کے ایک پادری کوپرنیکس نے کائنات کا ایک نسبتاً سادہ تر ماڈل پیش کیا جس میں بطلیموس کے ساوی کروں کے تصور سے نجات حاصل کر لی گئی۔ سترھویں صدی کے آغاز پر کیپلر اور گیلیلیو کی تحقیقات نے ارسطو اور بطلیموس کی فلکیات کو اور ضرب لگائی۔ سترہویں صدی کے آخری ربع میں نیوٹن نے کائنات کے بارے میں ایک جامع نظریہ پیش کیا جس کے لئے پیچیدہ ریاضی بھی تشکیل دی۔ نیوٹن کے نظریات سائنسی فلکیات کی حیثیت سے کم و بیش دو صدیوں تک رائج رہے۔ انیسویں صدی کے اختتام پر آئن سٹائن نے نظریہ اضافیت (theory of relativity) کی صورت میں ایک نظریہ پیش کیا جو جدید کاسمولوجی کی صورت میں اب تک رائج ہے۔ 10 اس اعتبار سے سینا اور فارابی کے نظریہ صدور کی بنیاد جن سائنسی نظریات پر تھی وہ بھی مسترد ہو چکے ہیں۔ چنانچہ نظریہ صدور، اور خدا کے علم جزئیات، معجزات اور حشر اجساد سے انکار کے بارے میں فارابی اور ابن سینا کے نظریات جس بنیاد پر استوار تھے وہ بنیاد ہی ختم ہو چکی ہے۔

الفارابی نے اس بات سے انکار کیا کہ خدا کو حال پر ہونے والے زمانی واقعات کا براہ راست علم ہوتا ہے۔ اس نے یہ نقطہ نظر اختیار کیا کہ خدا کا علم ازلی ہے اور واحد ہے۔ خدا اپنے آپ کو ہمیشہ سے جانتا ہے اور اپنے آپ کو جاننے سے ہی تمام ممکنات کا علم رکھتا ہے۔ تمام جزئی واقعات کے بارے میں اسے ازل سے ہی علم ہے۔ اس طرح الفارابی نے جزئی واقعات کے براہ راست علم کا ہونا خدا کے لئے ناممکن قرار دیا۔ 11 اگرچہ ابن سینا کا نظریہ الفارابی سے مختلف نہیں ہے تاہم وہ اسے مختلف انداز میں اس طرح بیان کرتا ہے کہ اس بات کا شک پیدا نہیں ہوتا کہ وہ خدا کے علم جزئیات سے انکار کر رہا ہے۔ لیکن وہ اس کو فلسفیانہ طور پر ثابت کرنے کے لیے جو دلائل دیتا ہے، وہ بالآخر خدا کے علم جزئیات سے انکار پر ہی منتج ہوتے ہیں۔

ہم جانتے ہیں کہ ابن سینا نے حقیقت یا ہستی کو دو حصوں، عالم افلاک (celestial world) اور عالم زمان و مکان (terrestrial world) میں تقسیم کر دیا تھا۔ ابن سینا کے نظریہ تکوین کے مطابق عالم ساوی میں پائی جانے والی ہر ہستی (entity) یا واقعہ (event) اپنی نوع کی واحد ہستی یا واقعہ ہوتے ہیں۔ مثلاً عقل اول اپنی نوع کی واحد ہستی ہے۔ اسی طرح سے فلک اول بھی اپنی نوع کا واحد ممبر ہے۔ ابن سینا نے بطلیموس کے اتباع میں اپنی تکوینیات میں یہ بھی بتایا تھا کہ چاند، سورج، مریخ اور دوسرے معلوم ستارے کسی نہ کسی فلک سے تعلق رکھتے ہیں، چنانچہ یہ بھی آسمانی اجسام ہیں، اور جب چاند یا سورج گرہن لگتا ہے تو یہ بھی ایک ساوی واقعہ ہوتا ہے۔ ابن سینا نے استدلال کیا کہ آسمانی ہستیوں اور اجسام کی طرح ساوی واقعات بھی اپنی نوع کے واحد اور یکتا افراد ہوتے ہیں۔ ابن سینا نے خدا کے علم کے بارے میں نقطہ نظر اختیار کیا کہ خدا کا علم نہ تو حسی نوعیت کا ہو سکتا ہے، اور نہ ہی عقلی نوعیت کا جس میں مقدمات کے ذریعے نتائج کو اخذ کیا جاتا ہے، بلکہ خدا تمام جزئیات کو ایک کلی علم کے ذریعے جان لیتا ہے۔ 12 (.God knows particulars but in a universal way) ابن سینا نے اس کی وضاحت اس طرح کی کہ خدا کا علم دراصل اشیاء اور افراد کی ماہیت (essences) کا علم ہوتا ہے۔ اشیاء کی ماہیت، اشیاء کی نوع اور جنس کے علم پر مشتمل ہوتی ہے اور یہ علم تمام اشیاء کی فطرت کا ایک کلی (universal and general) علم ہوتا ہے۔ اب اگر کسی جنس کی ایک سے زیادہ انواع یا کسی نوع کے ایک سے زیادہ افراد ہوں تو اس جنس یا نوع کے کلی علم کو اس جنس کی تمام انواع یا اس نوع کے تمام افراد کے انفرادی، جزئی علم کے مترادف قرار نہیں دیا جا سکتا۔ لیکن اگر کسی جنس کی ایک ہی نوع اور اس نوع کا ایک ہی ممبر ہو تو اس جنس کا کلی علم اس فرد کے مکمل علم کے مترادف قرار دیا جا سکتا ہے۔ ابن سینا یہی نقطہ نظر اختیار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ دائرہ ہائے افلاک یعنی عقل اول سے عقل دہم تک پائے جانے والے تمام افراد چونکہ اپنی جنس اور نوع کے واحد ممبر ہیں۔ اس لئے خدا کلی علم کے ذریعے ان تمام اشیاء، افراد، اور واقعات کا براہ راست، انفرادی اور مکمل علم رکھتا ہے۔ زمان و مکان کی دنیا میں پائے جانے والے تمام افراد اور اشیاء اور واقعات کی انواع اور اجناس کا منبع چونکہ عقل دہم ہوتی ہے اور عقل دہم بھی اپنی نوع اور جنس کے اعتبار سے ایسا فرد (entity) ہے جس کا کلی علم ابن سینا خدا کے لیے ثابت کر چکا ہے چنانچہ خدا کا عقل دہم کے بارے میں براہ راست کلی علم ان تمام اشیاء، افراد، واقعات اور ان کی انواع و اجناس کے براہ راست علم پر بھی محیط ہو گا۔ لہٰذا ابن سینا یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے کہ خدا تمام جزئیات کا علم رکھتا ہے، ایک ذرہ بھی اس علم سے باہر نہیں، لیکن وہ کلی طریقے سے تمام جزئیات کو جانتا ہے۔ 13

ابن سینا کے نظریہ تکوین کے مطابق عالم ساوی میں دس عقول، نو افلاک اور ان افلاک کے ساتھ چند سیارے ہیں جنہیں اپنی نوع کے واحد افراد قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس طرح ابن سینا کے نظریہ کے مطابق خدا تعالیٰ کو جن ہستیوں کا براہ راست علم ہو سکتا ہے ان کی تعداد تیس کے قریب ہی ٹھہرتی ہے۔ اگرچہ ابن سینا یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ عقل دہم کے براہ راست علم سے خدا عقل دہم سے وجود میں آنے والی تمام کائنات اور اس کی کثرت کو بھی جان لیتا ہے لیکن وہ اسے ثابت کرنے میں کامیاب ہو نہیں پاتا۔ عقل دہم سے وجود میں آنے والی کائنات میں کوئی شے ایسی نہیں جو اپنی نوع کا واحد فرد ہو۔ ہر جنس بہت سی انواع اور ہر نوع بے شمار افراد پر مشتمل ہے۔ اس طرح خدا کا براہ راست عقل دہم کو جان لینا، ہر فرد، شے یا انفرادی واقعے کے براہ راست علم کے مترادف نہیں ہو سکتا۔ غزالی بالکل درست کہتا ہے کہ یہ فلسفی خدا کے علم جزئیات کے منکر ہیں۔

ارسطو کے نظریہ تعلیل کو قبول کرنے اور نظریہ تخلیق کے بجائے نظریہ صدور کو اختیار کرنے کے نتیجے میں مسلم فلسفیوں کو معجزات اور حشر اجساد کے امکان سے بھی انکار کرنا پڑا۔ علت اور معلول میں منطقی لزوم کا تعلق تسلیم کیا جائے تو کائنات میں ہونے والا ہر واقعہ محض فطری واقعہ (natural event) قرار پائے گا اور اگر معجزے سے مراد مافوق الفطرت واقعہ (supernatural event) ہے تو اس کا ہونا ناممکن ٹھہرے گا۔ خدا کے صاحب ارادہ ہستی ہونے سے انکار کا نتیجہ بھی یہ نکلتا ہے کہ خدا کائنات میں اپنے آزاد ارادے سے کسی مداخلت پر قادر نہیں۔

خدا کا تصور علت العلل کی حیثیت سے کیا جائے، علت اور معلول میں منطقی لزوم ہو، تو کائنات میں منطقی جبریت چھا جاتی ہے۔ نہ خدا آزاد رہتا ہے نہ انسان۔ دعاؤں اور التجاؤں کی کوئی اہمیت نہیں رہتی۔ خدا اور بندے کا تعلق جو مذہب کی روح ہے اس کا انکار کرنا پڑتا ہے۔ ارسطو کے نظریہ علت کو قبول کرنے کا ایک نتیجہ یہ بھی برآمد ہوا کہ فلسفیوں کو حشر اجساد کا بھی انکار کرنا پڑا۔ اگر علت اور معلول میں منطقی لزوم کا تعلق ہوتا ہے تو ایک خاص معلول ایک ہی خاص علت سے وجود پذیر ہوگا۔ انسان کا ظہور اور پیدائش جن خاص علتوں کے سبب اس دنیا میں ہوا ہے، حشر کے روز بھی اگر انہیں سلسلہ ہائے علت کے تحت ہونا ہے تو حشر اجساد (bodily resurrection) کے لئے اتنا ہی وقت درکار ہوگا جتنا کہ اس دنیا میں انسان کے ظہور اور اس کی نسلوں کی پیدائش میں صرف ہوا۔ لہٰذا حشر اجساد ممکن نہیں۔ حشر محض روحانی (spiritual) نوعیت کا ہوگا۔

غزالی نے بالکل درست طور پر سمجھا کہ مسلم فلسفیوں کے ان نظریات کا سبب ارسطو کے نظریہ علت کو قبول کرنا ہے، چنانچہ غزالی نے اسے مسترد کرنا ضروری سمجھا۔ غزالی نے دعویٰ کیا کہ علت اور معلول کے درمیان منطقی لزوم کے تعلق کا نظریہ غلط ہے۔ ان کے درمیان محض نفسیاتی لزوم کا تعلق ہوتا ہے۔ ہم واقعات کو ایک ساتھ ہوتا دیکھتے ہیں اور ان کے درمیان لزوم کا تعلق قائم کر لیتے ہیں۔ 14۔ مثلاً یہ بالکل ممکن ہے کہ پانی پیا جائے اور پیاس نہ بجھے، آگ میں ہاتھ ڈالا جائے اور ہاتھ نہ جلے۔ جدید دور میں مشہور فلسفی ہیوم نے بھی غزالی ہی کے اس نظریہ کی تصدیق کی۔ جدید فلسفہ اور سائنس علت اور معلول میں منطقی لزوم کے تعلق کو تسلیم نہیں کرتے۔ غزالی نے فلسفیوں کے واحد علت کے نظریہ کا بھی ابطال کیا۔ غزالی نے کہا کہ ایک معلول کا ایک سے زیادہ علتوں سے وجود پذیر ہو سکنا بالکل متصور ہے۔ موت ایک معلول ہے، ایک سے زیادہ علتوں سے پیدا ہو سکتا ہے۔ جدید دور میں مل (Mill) نے اپنے کثرت العلل کے نظریہ (doctrine of the plurality of causes) کی صورت میں غزالی کے نظریہ کی تصدیق کی۔

غزالی نے مسلم فلسفیوں کے اس تصور کی بھی تردید کی کہ علت ایک وحدانی واقعہ (unitary event) ہوتی ہے۔ غزالی نے دعویٰ کیا کہ علت ایک مرکب واقعہ (composite event) ہوتی ہے۔ جدید دور میں غزالی کے اس نظریہ کا اثبات برٹرنیڈ رسل نے کیا۔ غزالی نے استدلال کیا کہ خدا صاحب ارادہ ہستی ہے اور صاحب ارادہ ہونا اس کی شان کمال کے عین مطابق ہے۔ کائنات کو اس نے اپنے آزاد ارادے سے تخلیق کیا ہے۔ علت اور معلول میں کوئی منطقی لزوم نہیں پایا جاتا۔ لہٰذا معجزات کا صدور بالکل ممکن ہے۔ حشر اجساد کے بارے میں غزالی نے استدلال کیا کہ ضروری نہیں قیامت کے دن انسانوں کا دوبارہ زندہ کیا جانا علتوں کے اسی سلسلے کے تحت ہو جس کے تحت اب انسانوں کی پیدائش ہوتی ہے۔ ممکن ہے علتوں کا کوئی نیا نظام موجود ہو جو فی الوقت ہمارے علم میں نہ ہو اور قیامت کے روز روبہ عمل آئے یا خدا قیامت کے دن کوئی نیا نظام وجود میں لے آئے۔ امام غزالی صاحب نے ثابت کیا کہ حشر اجساد قطعاً محال نہیں۔

خدا اور کائنات کے تعلق کے حوالے سے ہم ازلیت کا جو نظریہ پیش کیا جاتا ہے، جس کے مطابق کائنات یا مادہ، ہمیشہ سے ایک مطلق اصول کی حیثیت سے، یا ازل ہی سے ذات باری سے صادر ہونے یا حادث ہونے کے اعتبار سے، خدا کے متوازی موجود ہے، اس کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے جو ابن تیمیہ نے اپنے نظریہ تسلسل بالآثار (doctrine of continuity of effects) میں پیش کی۔ ابن تیمیہ کا نظریہ تھا کہ خدا نے کائنات کو یقیناً اپنے ارادے سے تخلیق کیا ہے اور اس کی صفت خالقیت اور تمام دیگر صفات حقیقی اور ازلی ہیں۔ لہٰذا اگر یہ نظریہ اختیار کیا جائے کہ ذات باری اور صفات باری تو ازل سے موجود رہی ہیں لیکن کائنات یا وہ مادہ جس سے یہ تخلیق ہوئی، ازل سے موجود نہیں اور اپنے ہونے سے پہلے کائنات کسی بھی شکل میں موجود نہ تھی، یعنی وجود میں آنے سے پہلے یہ عدم مطلق کی حالت میں تھی، تو یہ ماننا پڑے گا کہ خدا کی صفت خالقیت اور دیگر صفات، تخلیق کائنات کا عمل شروع ہونے سے پیشتر تعطل کی حالت میں تھیں۔ ابن تیمیہ کے خیال میں صفات باری کے لئے رکود و

تعطل محال ہے۔ابن تیمیہ کا نظریہ ہے کہ صفات باری نے، جن میں صفت خالقیت بھی شامل ہے، ازل ہی سے کسی نہ کسی صورت میں اپنا اظہار ضرور کیا ہے۔لہٰذا اظہار صفات کی بنا پر وجود میں آنے والے آثار (effects) کسی نہ کسی صورت ازل سے موجود ضرور رہے ہیں۔مادہ اگر چہ فی نفسہ حادث ہے اور یہ عالم بھی بہ حیثیت مجموعی قدیم نہیں، تاہم اللہ تعالیٰ کی صفت تخلیق نے ہر لمحے کچھ نہ کچھ پیدا ضرور کیا ہے، اور ازل سے تا ابد ان کا یہ عمل بغیر کسی خلل اور انقطاع کے جاری رہے گا۔15 ابن تیمیہ کا نظریہ ہے کہ اگر چہ ہر شے مسبوق بالعدم ہے مگر یہ عدم ایسا ہے کہ اس کے ساتھ ایک وجود اس طرح پیوستہ ہے کہ ان کے مابین وقت اور زمان کا کوئی خلا باقی نہیں رہتا جس پر واضح اور سمجھ آنے والے لفظ عدم کا اطلاق ہو سکے۔ 16 چنانچہ ابن تیمیہ کہتے ہیں کہ مستقل بالذات اور متعین عدم کا کوئی وجود نہیں۔عدم، محض اضافی ہے۔عدم کے معنی محض کسی شے کے نہ ہونے کے ہیں۔صفات باری کے اظہار میں کوئی تعطل قابل تسلیم نہیں اور اللہ تعالیٰ کی قدرت خلق ازل سے جاری ہے۔اگر چہ ہر ہر حادثہ مسبوق بالعدم ہے لیکن کوئی بھی انفرادی واقعہ خدا کی ذات کے ساتھ ہم ازلی نہیں۔زیادہ سے زیادہ جو بات ثابت ہوتی ہے وہ یہ کہ خدا کی صفت خالقیت کے دوام کی وجہ سے اس کے آثار و نتائج بھی بحیثیت مجموعی دائمی ہو گئے ہیں اور ابن تیمیہ کے خیال میں اس بات کو ماننے میں کوئی حرج نہیں۔ 17

ارسطو نے یہ نظریہ پیش کیا تھا کہ خالص صورت اور خالص مادہ کائنات کے دو مطلق اصول ہیں جو ازل سے ایک دوسرے کے متوازی موجود ہیں۔خالص صورت کو وہ خدا کا نام دیتا ہے۔خالص مادہ اس کے نظریے کے مطابق اشیاء کی صورت میں ڈھل جانے کی ایک استعداد کا نام ہے، تاہم یہ ہمیشہ سے موجود ہے اور خدا نے اسے تخلیق نہیں کیا۔ہم ازلیت کے نظریے کی ایک صورت وہ ہے جو ارسطو سے پہلے افلاطون نے پیش کی۔افلاطون عالم امثال میں پائے جانے والے تصورات میں اگر چہ صرف واحد مطلق کے تصور کو خدا کا نام دیتا ہے تاہم دیگر تمام تصورات کو بھی ازلی جواہر کی حیثیت دے کر خدا کے ساتھ ہم ازلی (co-eternal) بنا دیتا ہے۔ان تصورات میں مادے کا مجرد تصور بھی شامل ہے۔اگر چہ افلاطون کی مابعدالطبیعات کے مطابق یہ کائنات عالم امثال کی ایک ناقص نقل ہے لیکن یہ نقل بھی ازل ہی سے موجود ہے۔اس طرح افلاطون کی مابعدالطبیعات بھی کائنات کو خدا کے ساتھ ہم ازلی بنا دیتی ہے۔

آیئے بیان کئے گئے نظریات کا تقابلی جائزہ لیتے ہیں۔

ا) تخلیق کائنات کا نظریہ واضح طور پر ایک مستقل بالذات عدم کو تسلیم کرتا ہے۔اس نظریے پر بنیادی اعتراض جو پیش کیا گیا وہ یہ تھا کہ صفت ارادہ خدا کے کمال مطلق کے منافی ہے اور ہم جانتے ہیں کہ غزالی نے اس اعتراض کو مضبوط دلائل کے ساتھ مسترد کیا۔افلاطون اور ارسطو کے نظریات کے مطابق کسی مستقل بالذات عدم کا کوئی وجود نہیں۔خدا کے ساتھ ساتھ مادہ ازل سے موجود ہے اور ازل سے ہی اشیاء وجود میں آ رہی ہے۔ارسطو کا نظریہ خدا اور کائنات کو متوازی طور پر موجود ثابت کرتا ہے۔جو متوازی طور پر موجود ہو اس پر قدرت ہونا ممکن نہیں۔اس طرح کائنات خدا کے ساتھ ہم ازلی قرار پاتی ہے۔ابن سینا اور فارابی کے نظریہ صدور کے مطابق خدا کائنات کی علت اولیٰ ہے۔چونکہ علت و علول میں کوئی زمانی وقفہ نہیں ہوتا، اس لئے خدا سے عقل دہم تک کا صدور ازلی ہے۔عقل دہم میں وہ مادہ (primordial matter) اور صورتیں (forms) انواع (species) اجناس (genera)، کلیات (universal ideas) پائے جاتے ہیں، جن سے کائنات کی تمام اشیاء وجود میں آتی ہیں، اس اعتبار سے یہ بھی ازلی قرار پائیں گے۔جزئی اشیاء، افراد اور کیفیات چونکہ زمانی و مکانی ہیں اس لئے یقیناً مسبوق بالعدم ہیں، لیکن کائنات بحیثیت مجموعی مسبوق بالعدم نہیں اور خدا کے ساتھ ازلی ہے۔اس طرح یہ نظریہ بھی ارسطو اور افلاطون کے نظریے کے مماثل ہے۔بظاہر یوں محسوس ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ اور ابن سینا کے نظریے ایک دوسرے سے بنیادی طور پر مختلف ہیں کہ ابن سینا کے فلسفے میں افلاطون اور ارسطو کی طرح ایک ازلی مادے کے وجود کو تسلیم کیا جاتا ہے جبکہ ابن تیمیہ کے ہاں ایسا کوئی ازلی مادہ نہیں پایا جاتا جو تمام اشیاء کی ساخت کا مشترک جزو ہو۔اس اعتبار سے بے شک

تخلیق کا سلسلہ ازل سے جاری ہے تاہم ہر شے کی تخلیق ایک بے مثل (unique) تخلیق قرار پاتی ہے اور کائنات بحیثیت مجموعی کو خدا کے ساتھ مقترن (co-eternal) قرار نہیں دیا جا سکتا۔ جیسے کہ ہم دیکھیں گے، یہ تاثر درست نہیں۔

2) تخلیق کا سلسلہ ازل سے جاری ہو تو خالق اور عمل تخلیق یکساں قدیم قرار پائیں گے۔ جو یکساں قدیم ہوں وہ متوازی طور پر موجود ہوتے ہیں۔ انھیں ایک دوسرے پر کوئی قدرت نہیں ہوتی۔ ارادہ، آزاد انتخاب کی اہلیت کا نام ہے۔ کسی شے کے 'کرنے' یا 'نا کرنے' دونوں کا اختیار اس میں شامل ہیں۔ صاحب ارادہ ہستی کو اپنی صفات کے اظہار پر اختیار ہوتا ہے۔ نظریہ تسلسل بالآثار نظریہ صدور کی مانند ذات باری کے اس اختیار کی نفی کر کے تخلیق کو اللہ تعالیٰ کیلئے غیر اختیاری بنا دیتا ہے۔

3) صاحب ارادہ ہستی ہونے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ارادہ کرنے کے بعد اس کے 'امر' سے شے وجود میں آئے۔ 'صفت خالقیت اور دیگر صفات کیلئے رکود و تعطل کا محال ہونا' اس بات کی بھی نفی کرتا ہے۔ اس مفروضے کو اگر قدرت، کلام، رحم و کرم، سمع، بصر، انتقام، جبر، قہر اور دیگر صفات باری کے حوالے سے بھی دیکھا جائے تو اسکی بے معنویت واضح ہو جاتی ہے۔

4) درج بالا تمام نظریات ذات باری، صفات باری، اور اسکی تخلیق پر زمان کا ایک ہی قسم کا تصور عائد کرتے ہیں جبکہ وہ یکتا اور بے مثل ہے۔

5) مغربی فلسفہ میں ازلیت کا مفہوم دو طرح سے سمجھا گیا ہے: ا) سرمدیت (everlastingness) اور ب) ماورائیت زماں (timelessness)۔ سرمدیت اپنی ماہیت میں زمان طبیعی (serial time) ہے جسے ہم ماضی، حال اور مستقبل میں تقسیم کر کے متصور کرتے ہیں۔ اسے اگر آغاز کی سمت لامحدود (without beginning) دیکھا جائے تو یہ ازلیت ہے اور انجام کے اعتبار سے غیر مختتم (unending) دیکھا جائے تو یہ ابدیت ہے۔ نظریہ تسلسل بالآثار بھی، نظریہ صدور کی طرح، اپنے مباحث میں اسی تصور زمان کو متصور کرتا ہے اور صفات باری، آثار صفات، اور عمل تخلیق پر یکساں عائد کرتا ہے۔ کائنات کو حادث ماننا، حدوث سے پہلے زمان طبیعی کو مستقل بالذات اور متعین عدم کہنا، اسے ناممکن سمجھنا، ہر ہر شے کو مسبوق بالعدم قرار دینا اور عمل تخلیق کو ازلی تصور کرنا اسی تصور زمان کو متصور کرنے سے پیدا ہوتے ہیں۔ آثار تخلیق کی ازلیت اپنے لئے زمان کے ساتھ مکان کو بھی مستلزم ہے۔ اسطرح زمان کی ازلیت مکان کی ازلیت کو مستلزم ہے۔ اگر جدید تحلیلی فلسفہ کی روشنی میں دیکھا جائے تو 'مستقل بالذات اور متعین عدم' ایک بے معنی تصور ہے اور اس سے وابستہ تمام مباحث بھی بے معنی ہیں۔

ذات باری بے مثل اور یکتا ہے۔ اسے اشیاء کی مماثلت پر دیکھنا اس کی شان کے منافی ہے۔ اشیاء کی حقیقت تعین ہے۔ تعینات کا خالق تعینات سے ماوراء ہی ہو سکتا ہے۔ 18 زمان و مکان قطعاً حقیقی ہیں۔ اسی حال کا مستقبل بننے جا رہا ہے۔ 19 قیامت کو اگرچہ زینت زمین کو ختم کر دیا جائے گا لیکن زمان و مکان پھر بھی قائم رہیں گے۔ 20 قرآن پاک میں 'ازلیت' کیلئے کوئی لفظ نہیں آیا۔ 'ابدیت' کا لفظ بھی انسانوں کے حوالے سے ہے، ذات باری پر اسکا اطلاق نہیں۔ 21 'الدھر' کا لفظ بھی قرآن پاک میں ذات باری کیلئے نہیں آیا۔ اس لفظ کا اطلاق ذات باری کیلئے کرنا قرآن پاک کے خلاف ہے۔ 22 قرآن پاک ذات باری کیلئے 'احد' اور 'واحد' کے الفاظ استعمال کرتا ہے۔ 23 تخلیق کائنات سے پہلے مقام احدیت ہے۔ احدیت میں تعینات کا کوئی مقام نہیں۔ ذات باری مقام صمدیت میں ہے۔ خواہش، احتیاج، آرزو، تمنا سے پاک۔ پہچانے جانے کی آرزو ہے نہ آئینۂ غیر میں اپنا حسن و جمال دیکھنے کی تمنا، کائنات کو تخلیق کرنے کا کوئی ارادہ موجود ہے نہ کائنات کو تخلیق نہ کرنے کا۔ مقام احدیت میں، اس شان صمدیت کے ساتھ، ذات باری نے چاہا کہ وہ اپنا اظہار فرمائے۔ علم الٰہی میں تعینات وجود میں آتے ہیں اور امر الٰہی سے مقام وحدت پر تعینات کا ظہور ہوتا ہے۔ خلوت کا مقام پہلے ہے اور جلوت کا بعد میں۔ 24 مقام احدیت پر ذات باری اپنی ذات سے بھی

باطن ہےاور صفات سے بھی باطن ہے، مقام وحدت پر وہ اپنی ذات سے باطن اور صفات سے ظاہر ہے۔ 'احدیت' اور 'وحدت' کے مقامات اور صفات باری کے حوالے سے ارادہ، امر، تخلیق میں ترجیحی ترتیب قائم کرنا درست ہے، اسلئے کہ قرآن پاک میں اس کا لحاظ رکھا گیا ہے۔ 25؎ اسے انسانی تجربے پر قیاس کرنا درست نہیں اسلئے کہ ذات باری بے مثل ہے۔ موجودہ تمام گفتگو اسلام کے تناظر میں ہو رہی ہے۔ قرآن پاک میں موجودہ زمین اور سات آسمانوں پر مشتمل کائنات ہی کی تخلیق کا ذکر ہے جس سے پہلے عرش اور پانی موجود تھے۔ اللہ تعالیٰ عرش کا بھی رب ہے اور پانی کا بھی خالق۔ پانی سے اس نے تمام ذی حیات اشیا تخلیق کیں۔ اگر کوئی قیاس آرائی کرتا ہے کہ موجودہ کائنات ہی پہلی اور واحد کائنات کیوں ہے! اس سے پیشتر اور کائناتیں کیوں نہیں ہو سکتیں! تو بے بنیاد بات کا بار ثبوت سوال کنندہ کے ذمے ہی ہوگا۔ ''صفات باری کے لئے رکود و تعطل محال ہے'' کا مفروضہ شان صمدیت کے بھی منافی ہے، مقام احدیت پر تو اس اصول کا اطلاق ہی نہیں ہوتا۔

کائنات حادث ہے۔ آثار صفات تعینات ہیں، لیکن یہ ذات وصفات باری کے اختیار کردہ عارضی تعینات نہیں۔ تعینات حقیقی ہیں۔ ہر تعین 'خلق' ہے یا 'امر'۔ 26؎ ہر تعین کی ایک ابتدا ہوتی ہے، ذات واحد ہر ابتدا سے پہلے ہے۔ ہر تعین کی ایک انتہا ہوتی ہے، ہر انتہا کے بعد وہ ہے۔ 27؎ یہ ذات باری اور صفات باری تعین سے ماوراء ہیں۔ اس میں کوئی اس کے ساتھ شریک نہیں۔ 28؎


(1) Hourani, G.F., The dialogue between Al-Ghazali and the philosophers on the origin of the world, part-II, *The Muslim World* vol.48(1958) p,308

(2) Wolfson, H.A., Avicena, Al-Ghazali and Averros on divine attributes, *Homenaje a Miltas vallicrosa* vol-II, 1956, p.545-46

(3) Michael E,. Marmura, Some aspects of Avicena's theory of God's knowledge of particulars, *Journal of the American Society,* 83.3(1962), p.304

(4) M.Saeed Shaikh, *Studies in Muslim Philosophy*, Sh. Muhammad Ashraf Kashmiri Bazar, Lahore. 1974, p.154

(5) G.F.Hourani, ibid, part-I, the Muslim World, vol.48(1958), p.183

(6) Ibid, p.184-91

(7) Ibid, p.186

(8) Ibid, part-II, p.312-13

(9) سٹیون ہاکنگ (ترجمہ ناظر محمود)، وقت کا سفر، روہتاس بکس لاہور، 1992ء، ص-14

(10) ایضاً، ص-23

(11) Dr. Abdul Khaliq & Prof. Yousaf Shadai, *Muslim Falsfa* (Urdu), Aziz Publishers, Urdu Bazar, Lahore, 1988, p.189

(12) Micheal E.Marmura, Ibid, p.302

(13) Ibid, p. 305

(14) Dr. Abdul Khaliq & Prof Yousaf Shadai, *ibid*, p.195

(15) مولانا محمد حنیف ندوی، ابن تیمیہ کا تصور صفات، (آرٹیکل) پاکستان فلوسوفیکل جرنل، V جنوری 1962، پاکستان فلسفہ کانگریس، کلب روڈ لاہور، ص 46-45-

(16) ایضاً ص 48

(17) ایضاً ص 20

(18) Al-Quran,...*Laysa Kamithlihi Shay'un*...(42:11) کوئی شے اس کی مثل نہیں۔

(19) قرآن میں انسانی اعمال کی جزاء کا تصور اسی عقیدہ پر مشتمل ہے۔ حوالے کیلئے چند آیات پر اکتفا کرنا مناسب ہوگا۔ ایضاً، (17:63,98, 41:28)

(20) ایضاً، (18:47)

(21) ایضاً، (64:09; 65:11; 72:23; 98:08)

22) Al-Quran, *Wa Qalu Ma Hiya 'Illa Hayatuna Ad-Dunya Namutu Wa Nahya Wa Ma Yuhlikuna 'Illa Ad-Dahru Wa Ma Lahum Bidhalika Min `Ilmin 'In Hum 'Illa Yažunnuna. (45:24); Hal 'Atá `Alá Al-'Insani Hinun Mina Ad-Dahri Lam Yakun Shay'aan Madhkuraan.* (76:01). For detailed criticism please see: Abdul Hafeez Fazli, Iqbal's view of Omniscience and human freedom, *The Muslim World*, (95), 2005, p.136

23) Al-Quran, *'Inna 'Ilahakum Lawahidun.* (37:4), Quli Allahu Khaliqu *Kulli Shay'in Wa Huwa Al-Wahidu Al-Qahharu.* (13:16), *'Inna 'mallahu ilahun Wahidu.* (4:171), Wa 'Ilahukum 'Ilahun Wahidun *La 'Ilaha 'Illa Huwa Ar-Rahmanu Ar-Rahimu.* (2:163)

24)…………………………………………….

25) Ibid, 'Innama 'Amruhu 'Idha 'Arada Shay'aan 'An Yaqula LahuKun Fayakunu. (36:82)

(26) Ibid,*'Ala Lahu Al-Khalqu Wa Al-'Amru Tabaraka Allahu Rabbu Al-`Alamina.* 7:54. For details please see: Abdul Hafeez, Qur'an: Khalq ya Amr, Taleemi Zawiyay, 13(4), (2003), pp. 35-44

(27) Ibid, *Huwa Al-'Awwalu Wa Al-'Akhiru Wa Až-Žahiru Wa Al-Batinu Wa Huwa Bikulli Shay'in `Alimun.* (57:3)

(28) Qul Huwa Allahu 'Ahadun. Allahu As-Samadu. Lam Yalid Wa Lam Yulad. Walam Yakun Lahu Kufuan 'Ahadun. 112:1-4