الاستکمال علی قصیا درجات لعرفان و انصرفت عن کل شی الی اللہ وحدہ
فہو الاول و الآخر للعالم الاصغر کما انہ الاول والاخر للعالم الاکبر العاشر ہو
الاول والآخر للنفس المجردۃ فی النشاۃ القارۃ الاخیرۃ بما انہ مبداہا و منتہاہا
و منبجسہا و مصیرہا و منہ انبجاسہا والیہ رجوعہا فی حشرہا الجسدانی و معادہا
الروحانی فلیتعرف وقال فی الحاشیۃ المنیفۃ واما ما اوردہ البیضاوی
فی تفسیرہ حیث قال ہو الاول الذی یبتدی منہ الاسباب وینتہی الیہ المسببات
او الاول خارجا والاخر ذہنا فغیر مستقیم علی ظاہرہ اذ الموجود الحق الواجب
الذات یمتنع ان یکون لہ وجود ذہنی لانہ بکنہ عزہ وجلالہ لا یسعہ ذہن ما الا ذہان
ولا یحیط بہ مدرک ما من المدارک اصلا اللہم الا ان یقرر علی سبیل آخر قررناہ
فی شرح تقدمۃ تقویم الایمان فلتبصر انتہی کلامہ

قال الحکیم الاجل الفاریابی فی الفصوص ہو اول من جہۃ انہ منہ یصدر
کل وجود لغیرہ وہو اول من جہۃ انہ الی الوجود لغایۃ تقربہ منہ وہو اول
من جہۃ ان کل زمانی ینسب الیہ تعین یکون فقد وجد زمان لم یوجد منہ ذالک
الشیٔ اذ وجد معہ لا فیہ ہو اول لانہ اذا اعتبر کل شیٔ کان فیہ اولا اثرہ ثانیا
قبولہ لا بالزمان ہو آخر لان الاشیاء اذا لوحظت ونسب الیہا اسبابہا وقف
عندہ تعین المنسوب ہو آخر لانہ الغایۃ الحقیقیۃ فی کل طلب فالغایۃ نیل السعادۃ
فی قولک لم شربت الدواء فتقول لتغییر المزاج فیقال لم اردت ان تتغیر

المزاج فتقول للصحة فيقال لم طلبت الصحة فتقول للسعادة والخير ثم لا يورد عليه سوال يجب ان يجاب عنه لان السعادة والخير يطلب لذاته لا لغيره فالحق الاول يقبل به كل شئ طبعاً وارادة بحسب طاقته وما يليق بحاله على ما يعرفه الراسخون في العلم بتفصيل الجملة فهو المعشوق بالتحقيق الاول فلذا لك هو آخر كل غاية اول في الفكرة اخر في الحصول هو اخر من جهة ان كل زماني يوجد زمان يتاخر عنه ولا يوجد زمان يتاخر عن الحق انتهى كلامه وطائفة من هذه المعاني وان وجدت في كلام سيد الحكما كما علمت ولكن تصويرها وتصويغها وتصبيغها وتقييدها وتهذيبها وتاسيسها بالوجه الاتم الاكمل على الاصول البرهانية الحكمية انما هو حقه اقول هنا وجوه اخرى سمح بها الخاطر الفاتر الاول هو اول لانه الظاهر بذاته على ذاته في مرتبة الاحدية والغيب المطلق واخر لانه تجلى بذاته على ذاته لذاته في تلك المرتبة كان الله ولم يكن معه شئ **قال الجامي**

دران خلوت كه هستي بے نشان بود — بر كنج نيستي عالم نهان بود
وجود مطلق از قيد مظاهر — بنور خويشتن بر خويش ظاهر
دلارا شاهدي در حجلهٔ غيب — مبرّي دامنش از تهمت عيب
نه با آئينه رويش در ميانه — نه زلفش را كشيده دست شانه
نواے دلبري با خويش مي ساخت — قمار عاشقي با خويش مي باخت

الثاني هو الاول بمعنى انه لا ثاني له لانه صرف الوجود الذي لا اتم منه

کلما فرضته ثانیا فاذا نظرت فهو هو اذ لا میز فی صرف الشیٔ ولقد سبق منا شرحه
فی بعض الرسائل وآخر لانه کلما فرضته آخر فهو الاول لکونه صرف الوجود الاتم
لیس کمثله شیٔ لان مثله لا شیٔ ممتنع باطل الذات وان کان فهو هو فهو
الاول والآخر الثالث هو الاول لان کل تخیله وتشیر الیه بانه اول فی
الموجودات من الجواهر والاعراض القارة وغیر القارة من الکمیات والمتکمات
واجزائها ومبادیها ومقاطعها وکذا المجردات فان کان موجودا فهو کالمعنی
الحرفی حقیقته تعلیقیة وانیته رابطیة لان المعلول نفس ذاته ووجوده مرتبط
بالعلة الجاعلیة فلو کانت له حقیقة غیر التعلق والارتباط بالجاعل ویکون هذا
التعلق صفة زائدة علیه فلا یکون ما فرض مجعولا مجعولا بالذات وتکون تلک
الصفة مجعولة بالحقیقة والذات مستقل بالحقیقة مستغنیة الهویة عن الفاعل هف
فلا یستصلح للاشارة الا بوجود جاعل مستقل فما حسبته اولا اول هو بالحقیقة لیس
باول بل الاول هو ذاک الوجود المستقل والجاعل الحق الاجل قال سید الموحدین
امیر المومنین علیه السلام ما رایت شیئا الا رایت الله قبله وفی علیه کونه اخرا
الرابع هو الاول لاختصاصه بالعلیة المحضة فی برهان التضائف وتقریره ان
کل واحد من احاد السلسلة الغیر المتناهیة سواء کانت مرتبة من علل ومعلولات
او من حوادث متعاقبة الی ما لا نهایة له متصف بوصفین متقابلین تقابل
التضائف هما السابقیة علی ما بعده واللاحقیة بما قبله ما عدا المعلول الاخیر والحادث

الیومی فان کلا منہما مسبوق محض لیس بسابق الی شیٔ والمتضائفان متکافیان
بحیث یکون عدد احدہما مساویا لعدد آخر فلو لم ینتہ السلسلۃ من الجانب الآخر
یجب ان یکون عدد المسبوق من حیث ہو مسبوق ازید من عدد السابق
من حیث ہو سابق وہو محال لوجوب التکافو فیجب ان ینقطع الناقص وہو
عدد السابق لیحصل ہناک سابق محض لا یکون مسبوقا بشیٔ ویحصل التکافو
فیجب انقطاع الزائد ایضا وہو عدد المسبوق اذ لم یکن زیادتہ الا بواحد والزائد
علی المتناہی بقدر متناہ متناہ بالضرورۃ وہو المطلوب واعترض علیہ المحقق الحکیم
اللاہجی فی الشوارق بقولہ اقول ہذا البرہان لا یجری فی اثبات تناہی الحوادث
المتعاقبۃ اما اولا فلان ظہور الزیادۃ والنقصان فی عدد المتضائفین یتوقف
علی حصول تلک العدد فی الوہم حیث لا اجتماع لہما فی الوجود وذلک ممنوع ثانیا
فلانہ ان اریدان الحادث الیومی مثلا مسبوق محض لا یسبق علی شیٔ
مجامع معہ فی الوجود فلا نسلم انہ مسبوق ایضا بہذا المعنی وان اریدمطلقا فہو ممنوع
ایضا علی الحادث الذی یاتی بعدہ کما انہ مسبوق بحادث مضی قبلہ انتہی۔
اقول الایراد الاول مندفع لان حصول عدد المتضائفین والمتعاقبین فی
الوہم والعقل ولو علی سبیل الاجمال بدیہی لا یقبل المنع کما فی خط المرتسم فی الخیال
من القطرۃ النازلۃ او الدائرۃ من الشعلۃ الجوالۃ المتحرکۃ علی سبیل الدوران
وہو کاف فیما نحن فیہ کما لا یخفی وکذا الثانی لان بحث الحادث الیومی علی

الحادث الذی یفرض فیما سیاتی انما یکون بالقوة واما مسبوقیته بالقیاس
الی العلة فهو بالفعل وهو بنائی وجوب تکافؤ المتضائفین علی ما هو نص التجرید
ویجب التکافؤ بالفعل والقوة وشرحه هذا الشارح العلامة بالامر علیه ومن
اراد استزادة فی التحقیق فعلیه بکتابنا مشاهد الانوار فی شرح رسالة بهمنیار وعلی
هذا فکون آخر اظاهر لانتهاء المعلوم الاخیر وکل ما فوقه من سلاسل العلة والمعلول
الیه جل ثناره الخامس هو اول لانه کما ان الکلیات الطبیعیة متقدمة علی
التشخصات علی مسلک المشائیة فی المشهور کذالک الوجود المطلق متقدم علی
الوجود المقید فی عرف العرفاء فما من شیء الا وله وجه الی الوجود المطلق قال
الشیخ صدر الدین القونوی فی رسالة النصوص اعلم انه لیس فی الوجود موجود یوصف
بالاطلاق الا وله وجه الی التقیید ولو من حیث تعینه فی تعقل متعقل
ما او متعقلین وکذالک لیس فی الوجود موجود محکوم علیه بالتقیید الا وله وجه
الی الاطلاق ولکن لا یعرف ذالک الا من عرف الاشیاء معرفة تامة بعد معرفة
الحق ومعرفة کل ما یعرفه به ومن لم یشهد هذا المشهد ذوقا لم یتحقق بمعرفة الحق والخلق
انتهی کلامه وعلی هذا فکل ما حسبته اولا اول ولا یکون الا الوجود المقید لانه نهایة
ادراکک لان الوصول الی غیب الغیوب الوجود المطلق واللاتعین الصرف
محال ممتنع وهو وراء الوری والنائی عن مرامی المنتهی والنازح عن مرام النهی
فهو لیس بأول لتقدم الوجود المطلق علیه وهذه دقیقة من علم التوحید یحتاج درکها

الی مزید تلطیف السر النفاذ النفاض وغور العقل المرتاض فهو جلشانه بالحقیقة
اول لا ما عداه وهو الآخر بمثل هذا التقریر فهو الاول والآخر فافهم

قوله علیه السلام

یا قدوس

قد کتبنا اولا فیما قرأنا هذا الدعاء تحت هذه الاسم الشریف لفظاً واحداً وهو
(عن المهیة) وقد کان جامعاً مستجمعاً لامهات مطالب التوحید ثم رأینا فی شرح
مقدمة تقویم الایمان لسید الحکما الامکانیة والمعلم للحکمة الیمانیة میرباقر داماد
قدس سرّه ما انشرح به صدری واستنام به عقلی وحجری هذه عبارته ومن الاسماء
الحسنی الالهیة القدوس من نسبیة المبالغة والطاهرون القشریون یقولون
هو الطاهر المنزه عن الصمات والعیوب والنقائص وبالجملة عن الهیولی وعن
الطبیعة وعاداتها والحکماء القدسیون ینزلون ذلک منزلة قول القائل
ملک الاقطار والآفاق وسلطان الاقطاع والارباع لیس بحائک ولا حجام
ویقولون هو المتطهر عن المهیة المنزه عن کل وصف یدرکه حس او تصوره خیال
او یسبق الیه وهم او یختلج به ضمیر او یفضی الیه تفکیر بل عن کل وصف یحیله ولو
العقل من الخلق من اوصاف الکمال فی حقهم وعلمهم وقدرتهم وسمعهم وبصرهم وکلامهم

وارادتهم واختیارهم علی مشاکلتها التی تمثلها الضمائر وتکیفها البصائر وما
ظنک بجنابه بالقیاس الی النقائص والصمات تعالی عن ذالک علوا کبیرا
ولولاسعة من الرخصة الالهیة وتوسعة من الاذن الرحمانی لکاد العقل یکف عن
اطلاق تلک الاسماء علیه خوفا من سوء الادب انتهی کلامه ولو کان للواجب
جل ثنائه وجود ومهیة لکان مرکبا من الاثنین وکل اثنین محتاج الی واحد وهو
مبدا الاثنین والمحتاج الی المبدأ لایکون مبدأ للکل وتحقیق البراهین علی هذا
المطلب الشامخ یطلب من کتابنا مشاهد الانوار وبالجملة تعری الوجود الحقیقی
الواجبی عن المهیة مما اتفق علیه الحکما والصوفیة لکن الواجب عند الحکما جزئی
حقیقی وتعین تعین هو عین ذاته بخلاف الصوفیة الوجودیة فان ذات الواجب
وحقیقته عندهم لیس بکلی وجزئی ولا خاص ولا عام بل هو مطلق حتی عن قید
الاطلاق ویسبط علی المهیات الثابتة والمهیات الامکانیة قالوا هذا طور
را العقل لا ما نیا فیه فان المقدمات العقلیة لا ینکره وکذا الاثبته ولکن قد اقمنا
البراهین العقلیة الکثیرة الراسخة علی بطلانه فی کتاب مشاهد الانوار وبعض سائلنا
والان اقول قد حقق الشیخ الشهید السهروردی ان الجواهر المجردة من النفوس
والعقول النوریة طرا منزهات عن المهیات واختاره صدر المتالهین فی تصانیفه
وارتضینا به وتلخیص حجته ان النفس الناطقة الانسانیة تدرک ذاتها بذاتها وتشیر
الی ذاته بانا وکل ما هو غیرها فهی تشیر الیه بهو ولا شک ان المهیة مطلقا ای

مهيئة كانت فهي انما تشير اليها بهو فهي غيرها فالنفس في ذاتها مجردة عنها واذا تجردت هذه النفوس عنها مع ضعف نوريتها فى ظلمتك كما هو اقوى و اكمل و انور منها من النفوس الفلكية والعقول القدسية فضلاً عن الواجب الذى هو غير متناه فى شدة النورية فاذن معنى القدوس ليس صرف نفى النفس المهية عنه تعالى شانه فقط بل ما ينفى الافتقار مطلقاً الى شى مما معه وما فيه وما قبله وما بعده والمنزه عن كل ما صوروه فى عقولهم ونفوسهم بل هو وراء كما قال الباقر عليه السلام كل ما ميز تموه باوهامكم فى ادق معانيه فهو مخلوق لكم مصنوع مثلكم مردود اليكم والعجب من افضل الاحلام فى عماد الاسلام انه نحا نحو القشيرية السطحية فى شرح هذا الاسم بما لا يرجع لتلخيص تطويله وتكريره الا الى تنزيهه تعالى عن الاوهام الدنيوية والاوصاف الاوضاع الجسمانية والعيوب المادية وهو كما ترى فافهم۔

قوله عليه السلام

ما من لا يدركه البصر

لان البصر لا يدرك الا ما له لون وضوء وهو منتهى الى الجسم ولذلك لا يبصر من الاجسام ما لا لون له كالهواء الصافى الصرف والنار الصرفة والطبقة الصرفة

الطینیۃ علی ما شہد بہ صدر المدققین فی الحاشیۃ الجدیدۃ علی شرح التجرید الجدید
فما ہو مبرّا عن الجسم وعوارضہ وشوائبہ لا لون لہ وما لا لون لہ لا یدرک بالبصر
فالباری جلّ شانہ لا یدرک بالبصر لتعالیہ عن الجسم ولوا حقہ قطعا وبالجملہ
فالشرط الثمانیۃ المشہورۃ للرویۃ عند الحکماء من خواص الجسم[1] فالمنزہ عنہ یستحیل
کونہ متعلقا للرویۃ مطلقا بضرورۃ العقل الصحیح والذہن الصحیح کما ہو مسلک الامامیۃ
والحکماء والمعتزلۃ خلافا للاشاعرۃ والکرامیۃ فالطائفۃ الاولی من الثانی
قالوا بجواز رویۃ المومنین لہ فی الجنۃ علی خلاف بعضہم بجواز رویۃ تعالی فی الدنیا
او فی کل منہما منزّہا عن المکان والجہۃ والمقابلۃ والثانیۃ للقول بکونہ
جسما ذہبوا الی رویۃ تعالی فی الجہۃ والمکان وبہ یطیل تاویل المحقق الدوانی لہم
فی بعض تعالیقہ فی دفع غائلۃ التکفیر عنہم بانہم وان قالوا بکونہ تعالی
جسما ولکن ینفون عنہ خواص الجسم فلم یبق من الجسم الا الاسم وذالک لان
اثبات الحیز والمکان والجہۃ من اخص خواص الجسم واذا تقرر ہذا فنتکلم ہہنا فی
مقامات ثانی فیہا تحقیقات حدیدہ جبرت علی لسان القلم باذن اللہ العلی
الاعظم وحسن توفیقہ

المقام الاول

ہذہ الفقرۃ فی معنی قولہ تعالی لا یدرکہ الابصار اہ فاقول قد کتبنا فی ریعان

[1] ای المبصر اعم من القوۃ والفعل ۱۲ منہ

الشباب اذا رجعنا عن حضور الاستاذ العلامۃ بحر العلوم مولانا محمد عبد الحی
الانصاری الکھنوی اعلی اللہ مقامہ الی الوطن قبل الاستیناس و الاستبصار
بالمسائل الخلافیۃ الکلامیۃ بین الفرق الاسلامیۃ فی التوحید والعدل حواشی
کتابیۃ علی التفسیر الکبیر فی ہذا المقام علی سبیل الارتجال من دون مراجعۃ
کتاب فی ہذا الفن اصلا واذا بلغنا ہذا المبلغ واخذنا فی شرح ہذا الدعاء
نظرنا ثانیا فی تلک الحواشی وکانت بحمد اللہ وحسن افاضتہ وجزیل فضلہ
وعنایتہ احسن واسنی وادق وابہی من کلام افضل الاعلام فی عماد الاسلام
فنورد ہہنا تلک الحواشی مع عبارۃ اصل التفسیر قال الفاضل الاجل المتبحر
الرازی فی تفسیرہ للآیۃ المذکورۃ احتج اصحابنا بہذہ الآیۃ علی انہ یجوز رویۃ
واذا ثبت ہذا وجب القطع بقولنا المومنون یرونہ یوم القیامۃ المقام الاول
فتقریرہ انہ تعالی تمدح بقولہ لا تدرکہ الابصار وذالک مما یساعد الخصم علیہ
وعلیہ بنوا استدلالہم فی اثبات مذہبہم فی نفی الرویۃ واذا ثبت ہذا فنقول
لو لم یکن اللہ جائز الرویۃ لما حصل التمدح بقولہ تعالی لا تدرکہ الابصار الا تری ان
المعدوم لا تصح رویتہ والعلوم والقدرۃ والارادۃ والروائح والطعوم لا تصح
رویتہ شیئا ہہنا ولا مدح لشی منہا فی کونہا بحیث لا تصح رویتہا فثبت ان
قولہ لا تدرکہ الابصار یفید المدح وثبت ان ذالک انما یفید المدح لو کان صحیح
الرویۃ وتمام التحقیق فیہ ان الشی اذا کان فی نفسہ بحیث یمتنع رویتہ فمع

لایلزم من عدم رویۃ مدح ولا تعظیم للشیء اما اذا کان جائز الرویۃ ثم انہ قدر علی
حجب الابصار عن رویتہ وعن ادراکہ کانت ہذہ القدرۃ الکاملۃ دالۃ علی المدح
والعظمۃ فثبت ان ہذہ الآیۃ دالۃ علی انہ تعالیٰ جائز الرویۃ بحسب ذاتہ واذا ثبت
ہذا وجب القطع بان المومنین یرونہ یوم القیامۃ والدلیل علیہ ان القائل
قائلان قائل قال بجواز الرویۃ مع ان المومنین یرونہ وقائل قال لا یرونہ
فاما القول بانہ یجوز رویتہ مع انہ لا یراہ احد من المومنین فہو قول لم یقل
بہ احد من الامۃ فکان باطلا فثبت بما ذکرنا ان ہذہ الآیۃ تدل علی انہ جائز
الرویۃ فی ذاتہ وثبت انہ متی کان الامر کذالک وجب القطع بان المومنین
یرونہ فثبت بما ذکرنا دلالۃ ہذہ الآیۃ علی حصول الرویۃ وہذا استدلال لطیف
من ہذہ الآیۃ انتہی کلامہ اقول ہذہ الحجۃ اوہن من بیت العنکبوت اما
اولا فان لقائل ان یقول لو لم یکن اللہ سبحانہ جائز التجسم والحرکۃ والانتقال
والتمکن وتغیر الاحوال والحدوث لما حصل التمدح بنفی کل ذالک عنہ تعالیٰ
مع امتناعہا علیہ بالاتفاق ونسوق الکلام الی آخر ما سردہ فنقول جوابہ فہو
جوابنا وثانیا محصل تقریرہ ان التمدح انما یستقیم اذا کان نفس ذاتہ جائز الرویۃ
ثم لا یدرکہ الابصار لانہ حجب الرویۃ عن الابصار وہذا الحصر واضح البطلان
بجواز حصول التمدح بامتناع الرویۃ لاجل کونہ موجودا برئیا عتیا عن الجسم و
شوائبہ بحیث ان التمدح حاصل بتوصیفہ بکلمۃ لم یلد ولم یولد مع امتناع ہذہ

النقائص والشرور والاعدام والافتقارات علیہ واما المعدوم فہو بمعزل عما نحن
فیہ لان الصفات الجلالیۃ السلبیۃ انما یصلح التمدح والتسبیح بہا فیہ جل جلالہ
لاجل رجوعہا الی قوۃ کما لا یخفی علی المستبصرین واما القدرۃ والارادۃ وغیرہما من
الصفات الثبوتیۃ فیختار انہ یصح التمدح والتسبیح بہا لعدم الرویۃ کما فیما نحن
فیہ فانہ یقال ان الصفات والکیفیات النفسانیۃ کالعلم والقدرۃ والارادۃ
لا یدرکہا الابصار ومع ذلک فہی اقوی واکمل واد وم واشرف
والذ من الکیفیات الجسمانیۃ ولا سیما المتعلقۃ بالحواس الظاہرۃ ولہا فنون من
التصرفات فی ہذا النوع من الکیفیات المبصرۃ ولذلک تراہم یقولون اللذۃ
العقلیۃ اقوی واشرف واکمل من الحسیۃ واقام البرہان علیہ الرئیس فی الاشارات
والحکمۃ العلائیۃ وغیرہ فی غیرہ وفصلناہ فی بعض کتبنا واختارہ ہذا المفسر الکبیر
فی ہذا التفسیر ایضا وکیف لا تحصیل التمدح بعدم الرویۃ مع امتناعہا علیہ والمقابلۃ
الواقعۃ فی وہو یدرک الابصار افضل اسالیب البلاغۃ واجل عناوین المدیحۃ
وبالجملۃ فالمقدمۃ الواقعۃ فی تقریرہ من ان الشی الممتنع الرویۃ لیس فی مدحہ
بعدم الرویۃ مدح وتعظیم من اسخف الشعریات والمخیلات العامیۃ وہی غیر
بینۃ ولا مبینۃ لا یلیق التمسک بہا فی مثل ہذا المقام وثالثنا ان نقول
فی ہذہ الآیۃ خلو مقبول علی تخیل مستحسن بدون اداۃ التقریب مثل لو ولیت کما
ہو مشروح فی فن البدیع فالمراد ان رویۃ تعم وان کان مستحیلا علی سبیل الاطلاق

فی الواقع علی ما ھو المسلک الصحیح ولکن جعلھا جائزا علی سبیل التنبیل الحسن بقرینۃ
کونہ سمیعا بصیرا وامثالہ من الصفات وصفہ بکونہ لاتدرکہ الابصار وھو یدرک
الابصار وقول ابن حجۃ لیس فی القرآن شئ من الغلو الخالی من اداۃ التقریب
لاحجۃ لہ علیہ فلا یقبل کیف وقد کثر ورود ھذا النوع من الغلو فی ابیات المدائح
النبویۃ وغیرھا من الکلام الفصیح فلا غائلۃ عند العقل الصحیح فی تنزیل آلایۃ القرآنیۃ
علیہ ولا یجب علینا تقلید القشریۃ فی ارائھم واجتھادھم لاسیما ابن حجۃ الذی
کثیرا ما یغلط فی الجلیات فی فنہ فلا یمیز الغلو الخالی عن اداۃ التقریب عما ھو معھا
مع وجودھا فی الاشعار الجاریۃ علی قلمہ فی ذالک المقام فضلا عن الدقائق
والخفیات کما اوضحہ العلامۃ الادیب السید علیخان المدنی فی انوار الربیع فی
انواع البدیع فلا تغفل ثم قال الوجہ الثانی ان نقول المراد بالابصار فی قولہ
تعالیٰ ولا تدرکہ الابصار ھو المبصر فوجب القطع بان المراد من قولہ لا تدرکہ الابصار
ھو انہ لا یدرکہ المبصرون واذا کان کذالک کان قولہ تعالی وھو یدرک الابصار
المراد منہ یدرک المبصرین ومعتزلۃ البصرۃ یوافقوننا علی انہ تعالیٰ یبصر الاشیاء فکان
ھو تعالیٰ من جملۃ المبصرین فقولہ وھو یدرک الابصار یقتضی کونہ مبصرا لنفسہ واذا کان
الامر کذالک کان تعالیٰ جائز الرویۃ فی ذاتہ وکان تعریری نفسہ دلیل من قال
انہ تعالیٰ جائز الرویۃ فی نفسہ قال ان المومنین یرونہ یوم القیامۃ فصارت ھذہ
الآیۃ دالۃ علی انہ جائز الرویۃ وعلی ان المومنین یرونہ یوم القیامۃ انتھیٰ اقول

هذه الحجة مغالطیة فانه کما ان نفس البصر لا یدرکه المبصر کذالک المبصر انه لا یدرک نفسه
المبصر بدون القوة الباصرة والة الابصار فالمعنی لا تدرکه ابصار المبصرین وهو
یدرکها وادراکه وعلمه بالابصار لا یستلزم انحصاره فی البصر حتی یلزم ابصاره
لنفسه فان النفس الناطقة مدرک للابصار والمبصرات مع انه لیس مبصرا لنفسه بالمعنی
المتنازع فیه ولم یقم دلیل علی ان الادراک مطلقا ممتنع بدون الرویة والابصار
وقول بعض المعتزلة لعل المراد منه الرویة العقلیة المعبر عنها بالعلم الواجب
للاشیاء فلا تائید له فیه وان کان المراد منه اثبات القوة الباصرة والتها
فیه تعم فهو باطل قطعا واذا لم یکن مبصرا للاشیاء ولنفسه بهذا المعنی المتنازع
فیکون سائر ما فرع علیه فاسدا وهذه لا یستحق اطلاق الشبهة علیها فضلا عن
تسمیتها حجة والعجب ان امر العصبیة المذهبیة کیف یذهب بالانسان الی المغالطات
والتلبیسات وسائر الهفوات التی لا یلیق بشان افاضل الاعیان والله الموفق
لحقائق البیان قال الوجه الثالث ان لفظ الابصار صیغة جمع دخل علیها الالف
واللام فهی تفید الاستغراق فقوله لا تدرکه الابصار یفید انه لا یراه جمیع الابصار
فهذا یفید سلب العموم ولا یفید عموم السلب اذا عرفت هذا فنقول تخصیص هذا
السلب بالمجموع یدل علی ثبوت الحکم فی بعض افراد المجموع الا تری ان الرجل
اذا قال ان زیدا ما ضربه کل الناس فانه یفید انه ضربه بعضهم فاذا قیل ان محمدا
ما آمن به کل الناس فانه آمن به بعض الناس وکذا قوله لا تدرکه الابصار

بمعناہ انہ لا یدرکہ جمیع الابصار فوجب ان یفید انہ تدرکہ بعض الابصار اقصی
ما فی الباب ان یقال ہذا التمسک بدلیل الخطاب فنقول ہب انہ کذالک
الا انہ دلیل صحیح لان تقدیر ان لا تحصیل الادراک لاحد البتۃ کان تخصیص ہذا
السلب بالمجموع من حیث مجموع عبثا وصون کلام اللہ عن العبث واجب
انتہی کلامہ اقول للالف واللام اقسام مختلفہ مذکورۃ فی مواضعہا کرہنا
الخوض فیہا ہہنا ولکن لو سلمنا کون الالف واللام ہہنا للاستغراق فلا
نسلم اختصاص النفی بسلب العموم کما زعمہ لم یجز ان یکون لعموم السلب فی
بعض المواضع الآخر مثل وما اللہ یرید ظلما للعالمین والامثال الجزئیۃ المذکورۃ
ہہنا لا یفید القاعدۃ الکلیۃ لابد لہ من دلیل عقلی او نقلی من ائمۃ النحو والادب
ولم یات بہ اصلا فلا یتم التقریب ثم الزام العبث فی ہذا المقام عجیب فانہ علی
تقدیر ان لا تحصیل ابصارہ لاحد من المبصرین علی سبیل الاطلاق یکون احاطتہ
تنزیہہ عن المادۃ ولواحقہا اشمل واتم کما لا یخفی علی الاذکیاء قال الوجہ الرابع
فی التمسک بہذہ الآیۃ ما نقل ان ضرار بن عمرو الکوفی کان یقول ان اللہ لا یری
بالعین وانما یری بحاسۃ سادسۃ یخلقہا اللہ یوم القیامۃ واحتج علیہ بہذہ
الآیۃ فقال دلت ہذہ الآیۃ علی تخصیص نفی ادراک اللہ بالبصر وتخصیص الحکم
بالشی یدل علی ان الحال فی غیرہ بخلافہ فوجب ان یکون ادراک اللہ بغیر
البصر جائزا فی الجملۃ ولما ثبت ان سائر الحواس الموجودۃ الان لا تصلح لذالک

ثبت ان یقال انہ تعالیٰ یخلق یوم القیامۃ حاسۃ سادسۃ بہا یحصل رویۃ اللہ و ادراکہ فہذہ وجوہ اربعۃ مستنبطۃ من ہذہ الآیۃ یمکن التعویل علیہا فی اثبات ان المومنین یرون اللہ یوم القیامۃ انتہیٰ اقول فیہ نظر من وجوہ اما اولا فہذہ الی الحاسۃ السادسۃ اما ان تکون ہی عین العین او غیرہا وعلی الاول فیعود النزاع من رأس ویکون اختراعہا عبثاً صرفاً وعلی الثانی اذا لم تکن العین او مثلہا فتجویز فعل الباصرۃ من غیرہا من القوی سفسطۃ ظاہرۃ علی ان نقول ان ما یصدر ویترتب علیہ من الافعال کالباصرۃ انہا الباصرۃ حقیقۃ ولا یعبأ باطلاق الاسماء والالفاظ فی مقام تحقیق الحقائق فیعود الکلام من اصلہ ویذہب ہذا الاختراع ہدراً وثانیاً ان الی الحاسۃ السادسۃ اما اینکون محلہا الروح الباصرۃ وحدہا وطبقاتہا فیلزم حلول عرضین او جوہرین من نوعین باصرتین فی محل او موضوع واحد وہما من نوع واحد او من نوعین مختلفین او فی غیرہ من مقامات الاعضاء کالید والرجل ثم نقول ان یقول یبدع اللہ حاسۃ سابعۃ یدرک بہا تلک الحاسۃ وکذا الثامنۃ لدرک ذائقۃ من دون کونہ جسما وہکذا یخلق اللہ فی الآخر حاسۃ یدرک بہا مجموع مدرکات تلک الحواس ونفسہا وہکذا واستلزام کل ذالک للمحالات السفسطیات الواضحۃ الجلیۃ مما لا یخفی علی الاذکیاء وثالثاً ان ہذا الاحتجاج سخیف جداً فانا ولو سلمنا ان تخصیص الحکم بالشی یدل علی ان الحال فی غیرہ بخلافہ فوجب ان یکون ادراک اللہ

بغیر البصر جائزا فی الجملہ لکن کیف یلزم منہ ان یکون ذالک الغیر حاسۃ سادسۃ
ثم لا یجوز ان یکون ادراکہ بالرویۃ العقلیۃ والانکشاف التام الذی لا نزاع فیہ
اصلا کما یجی تحقیقہ انشاء اللہ وبما ظہر بطلان الوجوہ الاربعۃ فنقول تشبث
ہذا النحریر بذیل مثل ضرار الضریر فی مثل ہذا المقام الخطیر مما یقضی منہ بالعجب
کل مستبصر وبصیر فتبصر ولا تبتئک مثل خبیر قال المسألۃ الثانیۃ فی حکایۃ
استدلال المعتزلۃ بہذہ الآیۃ فی نفی الرویۃ اعلم انہم یحتجون بہذہ الآیۃ من
وجہین الاول انہم قالوا الادراک بالبصر عبارۃ عن الرویۃ بدلیل ان قائلا لو قال
ادرکتہ ببصری وما رأیتہ او قال رأیتہ وما ادرکتہ ببصری فانہ یکون کلاما متناقضا
فثبت ان الادراک بالبصر عبارۃ عن الرؤیۃ واذا ثبت ہذا فنقول قولہ تعالیٰ
لا تدرکہ الابصار یقتضی انہ لا یراہ شیٔ من الابصار فی شیٔ من الاحوال والدلیل
علی صحۃ ہذا العموم وجہان الاول لو صح استثناء جمیع الاشخاص فی جمیع الاحوال
فیقال لا تدرکہ الابصار الا بصر فلان والا فی الحالۃ الفلانیۃ والاستثناء
یخرج الکلام ما لولاہ لوجب دخولہ فیہ فثبت ان عموم ہذہ الآیۃ یفید عموم النفی
عن کل الاشخاص فی جمیع الاحوال وذلک یدل علی ان احدا لا یری اللہ فی
شیٔ من الاحوال الوجہ الثانی فی بیان ان ہذہ الآیۃ تفید العموم عن عائشۃ
لما انکرت قول ابن عباس رض فی ان محمدا صلے اللہ علیہ وآلہ رأی ربہ لیلۃ
المعراج تمسکت فی نصرۃ مذہب نفسہا بہذہ الآیۃ ولو لم تکن ہذہ الآیۃ مفیدۃ

للعموم بالنسبۃ الی کل الاشخاص و کل الاحوال لما تم ذالک الاستدلال و لاشک انہا کانت من اشد الناس علماً بلغۃ العرب فثبت ان ہذہ الآیۃ دالۃ علی النفی بالنسبۃ الی کل الاشخاص و ذالک یفید المطلوب الوجہ الثالث فی تقریر دلیل المعتزلۃ بہذہ الآیۃ انہم قالوا ان ما قبل ہذہ الآیۃ الی ہہنا الموضع مشتمل علی المدح والثناء و قولہ بعد ذالک و ہو یدرک الابصار ایضا مدح و ثناء فوجب ان یکون قولہ لا تدرکہ الابصار مدحا و ثناء والا لزم ان یقال ان مالیس بمدح و ثناء وقع فی خلال ما ہو مدح و ثناء و ذالک یوجب الرکاکۃ و ہو عندی غیر لائقۃ بکلام اللہ اذا ثبت ہذا فنقول کلما کان عدمہ مدحا ولم یکن ذالک من باب الفعل کان ثبوتہ نقصا فی حق اللہ تعالی و النقص علی اللہ تعالی محال لقولہ تعالی لا تاخذہ سنۃ ولا نوم و قولہ تعالی لیس کمثلہ شیء و قولہ لم یلد ولم یولد الی غیر ذالک فوجب ان یقال کونہ مرئیا محال واعلم ان القوم انما قیدوا ذالک بما لا یکون من باب الفعل لانہ تعالی تمدح بنفی الظلم عن نفسہ فی قولہ و ما اللہ یرید ظلما للعالمین و قولہ ما ربک بظلام للعبید مع انہ تعالی قادر علی الظلم عندہم فذکروا ہذا القید دفعا لہذا النقص عن کلامہم فہذا غایۃ تقریر کلامہم فی ہذا الباب والجواب عن الوجہ الاول من وجوہ الاول لا نسلم ان ادراک البصر عبارۃ عن الرویۃ والدلیل علیہ ان لفظ الادراک فی اصل اللغۃ عبارۃ عن اللحوق والوصول قال تعالی قال اصحاب موسی انا لمدرکون

ای ملحقون وقال حتی اذا ادرکہ الغرق ای لحقہ ویقال ادرک فلان فلانا
واکدرک الغلام ای بلغ الحلم وادرکت الثمرۃ ای نضجت فثبت ان الادراک ہو الوصول
الی الشیٔ اذا عرفت ہذا فنقول المرئی اذا کان لہ حد ونہایۃ وادرکہ بجمیع حدودہ
وجوانبہ ونہایاتہ صار کذالک للابصار احاطۃ بہ فیسمی ہذہ الرویۃ ادراکا
اما اذا لم یحط البصر بجوانب المرئی لم تسم تلک الرویۃ ادراکا فالحاصل ان جنس
تحتہا نوعان رویۃ مع الاحاطۃ ورویۃ لا مع الاحاطۃ والرویۃ مع الاحاطۃ ہی
المسماۃ بالادراک فنفی الادراک یفید نفی نوع واحد من نوعی الرویۃ ونفی
النوع لا یوجب نفی الجنس فلم یلزم من نفی الادراک عن اللہ نفی الرویۃ عن اللہ
فہذا وجہ حسن مقبول فی الاعتراض علی الخصم انتہی کلامہ اقول فیہ نظر من وجوہ
منہا ان الکلام لیس فی مطلق الادراک بل فی ادراک البصر والادراک شامل
لجمیع انواع العلم بالحواس الظاہرۃ کانت والباطنۃ او لمحض العقل وہو
مرادف للفظ العلم علی ما تقرر فی مقرہ ولا شک ان تقییدہ بالبصر عن الرویۃ
واما المعنی اللغوی فغایتہ ما ثبت منہ ان الادراک ہو الوصول واللحوق بالشیٔ
ولیس فیہ تخصیص اللحوق والوصول بالاحاطۃ التامۃ بجوانب الشیٔ واطرافہ
ولا دلالۃ للفظ اللحوق والوصول ایضا علی ہذا المعنی کما یظہر من آیۃ اصحاب موسیٰ
قال فی القاموس الدرک محرکۃ اللحاق ادرکہ لحقہ ورجل دراک ومدرک ومدرکۃ
وتدارکوا لحق آخرہم اولہم والادراک کالکتاب لحاق الفرس الوحش واتباع

الشئ بعضہ علی بعض انتہی فلا ادری عاقلا فی الدنیا کیف یفہم من اللحوق الاحاطۃ
التامۃ بجوانب الشئ ونہایاتہ واطرافہ واقطارہ الثلثۃ وانما اخترع ہذا التصرف
القبیح فی اللغۃ لتمشیۃ اغراضہ وعلی ہذا فالمرئی الذی لایحیط النظر بحدودہ
ونہایاتہ اذا ادرکہ انسان او حیوان یصح فی طریق اللغۃ والعرف ان یقال رآہ
او ادرکہ البصر اذا وصل الیہ وان لم یحط بجوانبہ جمیعا لان اللفظین مترادفان
الا تری انک اذا رائت جبلا طویلا عریضا بقدر مائۃ فرسخ فیصح ان یقال انہ
ادرکہ بالبصر وان لم یحصل الاحاطۃ التامۃ باطرافہ فالعجب انہ مع عدم مساعدۃ
اللغۃ والعرف علی تقیید معنی الاحاطۃ فی الادراک علی سبیل الاطلاق یحیل
ہذا الجواب مع ہجوم عشیر الارتیاب علیہ وجہا حسنا مقبولا واذن فتقسیم الرؤیۃ
الی القسمین وجعل احدہما ادراکا دون الآخر باطل قطعا وثانیا ان اللازم علی
تقریرہ ان نفی الادراک البصری لایستلزم نفی الرویۃ فالرویۃ متعلقۃ لامحالۃ
ببعض اجزاء المرئی وان لم یحط باطرافہ وہذا مستلزم لکونہ جسما قابلا للتجزی
والتبعیض مع انہم قالوا بلسانہم انہ یری عن الجسم قطعا وہل ہذا الا تناقض وذالک
لان الرویۃ لامع الاحاطۃ لایفہم منہ الا ہذا المعنی واما تعلق الرویۃ بہ تعالی علی
غیر ہذا الوجہ فلا تعلق لہ بہذا المعنی فیکون التعلق بہذا الوجہ لغوا کما لا یخفی
قال الوجہ الثانی فی الاعتراض ان نقول ہب ان الادراک بالبصر عبارۃ
عن الرویۃ لکن لم قلتم ان قولہ لایدرکہ الابصار یفید عموم النفی بل نسلم انہ یفید

العموم ولکن نفی العموم غیر عموم النفی غیر وقد دللنا علی ان ہذا اللفظ لا
یفید الا نفی العموم وبینا ان نفی العموم یوجب ثبوت الخصوص وہذا
ہو الذی قررناہ فی وجہ الاستدلال واما قولہ ان عائشۃ تمسکت بہذہ
الآیۃ فی نفی الرویۃ فنقول ان معرفۃ مفردات اللغۃ انما تکتسب من علماء
اللغۃ واما کیفیۃ الاستدلال بالدلیل فلا یرجع فیہ الی التقلید وبالجملۃ
فالدلیل العقلی دل علی ان قولہ لا تدرکہ الابصار یفید نفی العموم وثبت بصریح
العقل ان نفی العموم مغائر لعموم النفی ومقصودہم انما یتم لو دلت الآیۃ علی عموم
النفی فسقط کلامہم انتہی اقول فیہ نظر من وجوہ اما اولا فقد قررنا ما فیہ فی
الآن نقول انہ فرق بین الکل المجموعی والکل الافرادی کما تقرر فی فن المیزان
وسلب الکل المجموعی ونفیہ یمکن افادتہ لاثبات القضیۃ الجزئیۃ وانما المفید
لعموم النفی ہو نفی المعنی الثانی فنقول یجوز عدم تعلق الاستغراق ہہنا
بالمعنی الاول دون الثانی فالحاصل ان السالبۃ الکلیۃ لا یجب کونہا مستلزمۃ
لاثبات الموجبۃ الجزئیۃ او الکلیۃ من قبل فالمعنی ہہنا انہ لا شیء من الابصار
یدرک لہ تعالی کما فی لا شیء من الانسان بحجر ولا یفہم منہ ان بعض الانسان
حجر او بعض الابصار یدرکہ ولیس ہذہ الآیۃ فی حکم السالبۃ الجزئیۃ اصلا کما یتوہم
من حسبان تدرکہ الابصار موجبۃ کلیۃ وجعل الالف واللام للاستغراق
علی ما مر من کلامہ لانہ مناف لمسلک الاشاعرۃ فانہم ذہبوا الی ان الابصار

الدنیویۃ وابصار الکفار والمنافقین لا یرونہ اصلا فلا یصدق الموجبۃ الکلیۃ
فیصدق السالبۃ الجزئیۃ فنقول ح یتحقق فی قولہ تدرکہ الابصار موجبۃ
جزئیۃ علی مذہبہم ولیس نقیضہ الا سالبۃ کلیۃ وہو قولہ لا تدرکہ الابصار
وہو الطرفان لم تصدق فاما ان لا یسلموا تلک القاعدۃ المنطقیۃ وہو خروج
عن الفطرۃ العقلانیۃ واما ان یکذبوا تلک الآیۃ وکلا الحذورین مما لیس
لہم عنہ محیص ومنجا عن التزامہما ولزومہما قطعا وبالجملۃ فلا یکون تلک الآیۃ سالبۃ
جزئیۃ کما زعمہ ہذہ الآیۃ اذا دل علی مختارنا وابطال مزعومہم کما قررنا فکانہا
معجزۃ دقیقۃ من باب الاخبار بالغیب فی فساد مذہبہم قبل ظہورہ من قبل
الاشعری واما ثانیا فلانہ غلط او غالط فی الوجہ الثالث من استدلالہ
فیما سبق من قولہ انہ لا یراہ جمیع الابصار وان محمدا ما آمن بہ کل الناس
فان ہذہ القضایا معدولۃ وہی مبعزل عما نحن فیہ فان صریح تقدیم السلب
فی لا تدرکہ الابصار واستغراق الشمول والعموم یدل علی کونہا سالبۃ
کلیۃ کما قررناہ فالعجب ممن افنی عمرہ فی مدارسۃ المنطق والکلام کیف
لا یعرف الفرق بین القضیتین من المعدولۃ والسالبۃ حتی اذا جاء فی مثل
ہذا المقام اخذ یغلط مثل ہذہ الاغلاط التی لا یکاد یصدر ممن لہ ادنی ممارسۃ
او مؤانسۃ بالفن وثالثا فقد اساء الادب فی جناب عائشۃ الصدیقۃ الصدیقۃ
ام المجاہدین والمجتہدین حیث جعلہا فی عداد علماء الادب واستحقر اجتہادہا

فی مسالۃ الرویۃ رعایۃ للاشعری وما کان ینبغی لہ تعظیمہ وتفخیمہ الی حدیودی
الی ازراء شانہا وقد قال رسول اللہ من طریقہ فی فضلہا ما یملأ الدفاتر
الی ان نقلوا منہ خذوا دینکم اوثلث دینکم من حمیرا وغیر ذالک من مناقبہا
الکثیرۃ ومعذالک فقد فتح ابواب الاجتہاد علی الشیعۃ اذا قابلوا اجتہادہم
فی تنقیصہا وتعریضہا باجتہادہا فی محاربۃ الجمل فتجمل وتحمل وتامل ولا تعجل
قال لوجہ الثالث ان نقول صیغۃ الجمع کما یحمل علی الاستغراق فقد یحمل
علی المعہود السابق ایضا واذا کان کذالک فقولہ لا تدرکہ الابصار یفید ان
الابصار المعہودۃ فی الدنیا لا تدرکہ ونحن نقول بموجبہ فان ہذہ الابصار
وہذہ الاحداق ما دامت تبقی علی ہذہ الصفات التی ہی موصوفۃ بہا فی
الدنیا لا تدرک اللہ وانما تدرک اللہ اذا تبدلت صفاتہا وتغیرت احوالہا
فلم قلتم ان عند حصول ہذہ التغیرات لا تدرک اللہ انتہی اقول اولا انہ
لا اضطراب تارۃ یجعل الالف واللام للاستغراق ثم کانہ یرجع عنہ ویجیبہ
للعہد الذہنی وہو کما تری وثانیا لو سلمنا الالف واللام العہدی فنقول
مرادہ تعالی ان الابصار المعہودۃ للاشاعرۃ سواء کانت ہہنا او فی الدار الآخرۃ
لا تدرکہ وانما تدرکہ النفوس بالمشاہدۃ العقلیۃ فی العقبی لارتفاع
الحجب والاستار السفلیۃ ہناک وثالثا ان تبدل صفات العیون فی
الآخرۃ مما لیس لہ محصل عند التحلیل والتحقیق لان تلک الصفات لا یخلو من

اينكون من الصفات الحقيقة اللازمة لوجودها او لماهيتها فتبديل تلك اللوازم
يستلزم تبدل وجودها وماهيتها فيلزم انقلاب الحقائق وهو محال ومن الاضافيات
فلا يستلزم تبدلها في النشأة الآخرة تبدل خواصها ولوازمها الحقيقية و
اذن يبقى الشرائط الثمانية للرؤية قائمة بحالها ويكون رؤية المجردات محالا
على الاطلاق فيكون التشبث بهذا التحل عشباً ضائعاً ورابعاً فالقوة الباصرة
لا يخلوج اما اينكون جسما او عرضا جسمانيا فان بقيت في النشأة الآخرة
على جوهريتها جسمية بناء على تصحيحه واصراره على المعاد الجسماني فقد اقر في شرحه
للاشارات بان الجسم من حيث هو جسم يستحيل ادراكه للمجردات فضلا عما هو مبدأها
ومبدعها وكذا العرض من حيث هو عرض ولو بالآلية والتوسيط بالطريق الاولى
وخامساً لو كان تبدل الصفات في العين موجبا او كافيا لرؤية الباري جل شأنه
في القيامة لساغ لقائل ان يقول تبدل الصفات في الرجل واليد والظفر كاف
لرؤيتها للباري تعالى هناك ولا فرق بين العين وغيره من الاعضاء في ذلك
على مسلكه وهل هذا الا سفسطة واضحة **قال** الوجه الرابع سلمنا ان الابصار لا
تدرك الله تعالى فلم لا يجوز حصول ادراك الله بحاسة سادسة مغايرة لهذه الحواس
كما كان ضرار بن عمرو يقول به وعلى هذا فلا يبقى في التمسك بهذه الآية فائدة
اقول قد قررنا على الحاسة السادسة فيما مر بما فيه كفاية للمستبصر فتذكر **قال**
الوجه الخامس ان هذه الآية عامة الا ان الآيات الدالة على اثبات رؤية الله خاصة

والخاص مقدم علی العام وحیث تثقل الکلام من ہذا المقام الی بیان ان تلک
الآیات ہل تدل علی حصول رویۃ اللہ ام لا۔ اقول فیہ انہ اذا سلم عموم النفی
فی ہذہ الآیۃ فلا مساغ لہذا التخصیص ہہنا اصلا فیکون المراد من الآیات الدالۃ
علی اثبات الرویۃ ہو الرویۃ العقلیۃ التی لا ینکرہا البرہان دون الرویۃ
العینیۃ لیستقیم وجہ الجمع بین الآیتین والحدیثین المختلفین بدون غائلۃ وہو
واضح قال الوجہ السادس ان نقول بموجب الآیۃ سلمنا ان الابصار لا تدرک اللہ
فلم قلتم ان المبصرین لا یدرکون اللہ انتہی اقول فیہ ما قد قدمناہ فلا
نعیدہ ثم انہ رجع فی نقض الوجہ الثانی الی ما سبق منہ من حصر حصول التمدح
بنفی الرویۃ فیما اذا کان الشی جائزا وقد تقدم منا ما فیہ فرانا الاعراض عن
تعرضہ احری رد ما للایجاز کما ہو دابنا فی ہذہ التعلیقات قال السائلۃ ان اشتہ
اعلم ان القاضی ذکر فی تفسیرہ وجوہا اخری تدل علی نفی الرویۃ وہی خارجۃ
عن التمسک بہذہ الآیۃ ومنفصلۃ عن علم التفسیر وخوض فی علم الاصول ولکن
لما جعل القاضی ذالک فنحن ننقلہا ونجیب عنہا ثم نذکر لاصحابنا وجوہا دالۃ
علی صحۃ الرویۃ اما القاضی فقد تمسک بوجوہ عقلیۃ اولہا ان الحاسۃ اذا کانت
سلیمۃ وکان المرئی حاضرا وکانت الشرائط المعتبرۃ حاصلۃ وہی ان لا یحصل
القرب القریب ولا البعد البعید ولا یحصل الحجاب ویکون المرئی مقابلا او فی حکم
المقابل فانہ یجب حصول الرویۃ فلو جاز مع حصول ہذہ الامور ان لا تحصل الرویۃ