جاز ان یکون بحضرتنا بوقات وطبلات ولانسمعها ولانراها وذالک یوجب
السفسطة قالوا اذا ثبت هذا فنقول ان انتفاء القرب القریب والبعد البعید
والحجاب وحصول المقابلة فی حق الله تعالی ممتنع فلو صحت رویته لوجب ان
یکون المقتضی لحصول تلک الرویة هو سلامة الحاسة وکون المرئی بحیث تصح
رویته وهذان المعنیان حاصلان فی هذا الوقت فلو کان بحیث تصح رویته لوجب
ان تحصل رویته فی هذا الوقت وحیث لم تحصل هذه الرویة علمنا انه ممتنع الرویة
(والحجة الثانیة) ان کل ماکان مرئیا کان مقابلا او فی حکم المقابل والله تعالی
لیس کذلک فوجب ان تمتنع رویته (والحجة الثالثة) قال القاضی ویقال لهم
کیف یراه اهل الجنة ودون اهل النار اما ان یقرب منهم او یقابلهم فیکون حالهم
معه بخلاف اهل النار وهذا یوجب انه جسم یجوز علیه القرب والبعد والحجاب
(والحجة الرابعة) قال القاضی ان قلتم ان اهل الجنة یرونه فی کل حال حتی عند
الجماع وغیره فهو باطل ویرونه فی حال دون حال وهذا ایضا باطل لان ذلک
یوجب انه تعالی مرة یقرب وآخری یبعد وایضا فرویته اعظم اللذات واذا کان
کذلک وجب ان یکونوا مشتهین لتلک الرویة ابدا فاذا لم یروه فی بعض الاوقات
وقعوا فی الغم والحزن وذلک لا یلیق بصفات اهل الجنة فهذا مجموع ما ذکره
فی کتاب التفسیر واعلم ان هذه الوجوه فی غایة الضعف (اما الوجه الاول) فیقال له
هب ان رویة الاجسام والاعراض عند حصول سلامة الحاسة وحضور المرئی

وحصول سائر الشرائط واجبۃ فلم قلتم انہ یلزم منہ ان یکون رویۃ اللہ تعالیٰ
عند سلامۃ الحاسۃ وعند کون المرئی بحیث یصح رویۃ واجبۃ الم تعلموا ان ذاتہ
مخالفۃ لسائر الذوات ولا یلزم من ثبوت حکم فی شیٔ ثبوت مثل ذلک الحکم فیما
یخالفہ والعجب من ہؤلاء المعتزلۃ انا ولہم وآخرہم عولوا علی ہذا الدلیل
وہم یدعون الفطنۃ التامۃ والکیاسۃ الشدیدۃ ولم یتفطنہ احد منہم لہذا السؤال
ولم یخطر ببالہ رکاکۃ ہذا الکلام (واما الوجہ الثانی) فیقال لہ ان النزاع بیننا
وبینکم وقع فی ان الموجود الذی لا یکون مختصا بمکان وجہۃ ہل یجوز رویتہ
ام لا فاما ان تدعوا ان العلم بامتناع رویۃ ہذا الموجود الموصوف بہذہ الصفۃ
علم بدیہی او تقولوا انہ علم استدلالی والاول باطل لانہ لو کان العلم بہ بدیہیا
لما وقع الخلاف فیہ بین العقلاء وایضا فتقدیر ان یکون ہذا العلم بدیہیا کان
الاشتغال بذکر الدلیل عبثا فاترکوا الاستدلال واکتفوا بادعاء البدیہۃ واما
الثانی فنقول قولکم المرئی یجب ان یکون مقابلا او فی حکم المقابل عادۃ
بعین الدعوی لان حاصل الکلام انکم قلتم الدلیل علی ان ما لا یکون مقابلا
ولا فی حکم المقابل لا تجوز رویتہ ان کل ما کان مرئیا فانہ یجب ان یکون مقابلا
او فی حکم المقابل ومعلوم انہ لا فائدۃ فی ہذا الکلام الا اعادۃ الدعوی واما
الوجہ الثالث فیقال لم لا یجوز ان یقال ان اہل الجنۃ یرونہ واہل النار
لا یرونہ لا لاجل القرب والبعد کما ذکرت بل لانہ تعالیٰ یخلق الرویۃ فی عیون

اہل الجنۃ ولا یخلفہا فی عیون اہل النار فلو رجعت فی ابطال ہذا الکلام الی
ان تجویزہ یفضی الی تجویز ان یکون بحضرتنا بوقات وطبلات لا نراہا ولا نسمعہا
کان ہذا رجوعا الی الطریقۃ الاولی وقد سبق جوابہا واما الوجہ الرابع
فیقال لم لا یجوز ان یقال ان المومنین یرون اللہ تعالی فی حال دون
حال اما قولہ فہذا یقتضی ان یقال انہ تعالی مرۃ یقرب ومرۃ یبعد فیقال ہذا
عود الی ان الابصار لا تحصل الا عند الشرائط المذکورۃ وہو عود الی الطریق
الاول وقد سبق جوابہ وقولہ ثانیا الرویۃ اعظم اللذات فیقال لہ انہا وان
کانت کذلک الا انہ لا یبعد ان یقال انہم یشتہونہا فی حال دون حال
بدلیل ان سائر لذات الجنۃ ومنافعہا طیبۃ لذیذۃ ثم انہا تحصل فی حال دون
حال فکذا ہہنا فہذا تمام الکلام فی الجواب عن الوجوہ التی ذکرہا فی ہذا الباب
انتہی کلامہ **اقول** لنا فی الوجوہ المذکورۃ بجواب القاضی نظرا ما فی الاول
اولا فان لم یکن رویۃ تعالی ح وجہۃ فاما ان یکون ممکنۃ او ممتنعۃ لا سبیل
الی الاول والا فعدم رویۃ مع سلامۃ الحاسۃ حضور المرئی وسائر الشرائط
المشہورۃ المسلمۃ بلجئکم الی قبول الاشکالات والاعتراضات التی وجہہا القاضی
فی ہذا المقام والثانی ہو المطلوب ثانیا ان کون ذاتہ مخالفا لسائر الذوات یوید ما
لا یستلزم امتناع رویۃ فانہ لو کان موافقا ومماثلا لہذہ الذوات والمہیات
الجسمانیۃ لامکن رویتہا لکنہ مخالف لہا فیمتنع رویۃ فالعجب ان ہذا مع ظہورہ

کیف خفی علیہ وانہ مع ہذا الارعاد والابراق علی المعتزلۃ لم یقطن بسخافۃ کلامہ
واستلزامہ لمقصودہم وانتاجہ لنقیض مرامہ فلینظران التعریض والتشنیع منقص
الفطانۃ والکیاسۃ من ہو مرماہ وایں مہواہ واما فی الثانی ففیہ نظر من وجوہ
اما اولا فقد یقع الاختلاف فی المسألۃ البدیہیۃ وینکرہا طائفۃ من العقلاء
اذا اخذوا فی اللجاج والاعوجاج والمکابرۃ وعموا فی التقلید وصموا عن سماع
الحقیقۃ کما فی وجود الباری جلشانہ الذی نبہ علی بداہۃ القرآن وصریح العقل
والاذہان ولکن الکفار انکروہ عنادا وتعنتا فلا یکون ہذا منافیا للبداہۃ فکذا
ہہنا وہکذا الامر فی المعجزات الباہرۃ الجاریۃ علی ید سید المرسلین صلی اللہ
علیہ وآلہ فقد کانت دلالتہا علی صحۃ نبوتہ واضحۃ لائحۃ مثل الضروریات
والاولیات والبدیہیات ولکن کفار العرب کانوا یجحدونہا ویصرون علی
انکارہا عداوۃ واستکبارا وتقلیدا واستہتارا وثانیا فالبدیہی قد یکون خفیا
لعدم التفات النفس الیہ کما صرح بہ الرئیس فی التعلیقات فربما یکون محتاجا
الی قصد من النفس الیہ واخطارہ بالبال فالعقلاء من الاشاعرۃ اذا اعطوا
التامل حقہ ورأوا ان قومہم قد وقعوا فی سلاجل[1] وجوا ان دیۃ ما لا یکون جسما ولا
یکون فی جہۃ وغیر من ابدہ المحالات عدلوا عن اعتسافہم واختلافہم وجعلوا النزاع

[1] وقع القوم فی سلاجل ای فی ملبیۃ لا مثل لہا لان السلاجل انما یکون للناقۃ ولا یکون للجمل وہو
الشیمۃ یضرب فی شدۃ التفاقم ۱۲ منہ من مستقصی الامثال۔

نظیا کما سنحققہ انشاء اللہ فیما بعد وثالثا ان ما ذکرہ فی ہذہ المسالۃ جلہا کالتنبیہات
علی البدیہیات ولکن قد خفیت علی الاشاعرۃ اولم یعملوا عقولہم فی السلوک
علی الصراط السوی وارتکبوا المرار والامتزار فی العدول عما یشہد بہ عقولہم و
فطرہم خلوا فی التقلید القبیح ورابعا انہ علی تقدیر کونہ استدلالا لیس ہہنا
اعادۃ الدعوی اصلا لان محصلہ ان اللہ لا یری لان کل مرئی یجب ان یکون
مقابلا او ما فی حکمہ من الشرائط المعتبرۃ فی الرویۃ وہو لیس کذالک فلا
یکون مرئیا لکن ہذا الفاضل قد تمادی فی تقویۃ الباطل حتی یایدہ بکل مغالطۃ
او مکابرۃ قد رایتہ وامانی الثالث فاولا انہ لو سلم لم یخلق الرویۃ فی عیون
اہل الجنۃ دون النار وہو قادر علی العکس او یخلق فی کل من الفریقین وجواز
الترجیح من غیر مرجح عندکم مسلم ولا ئیل عما یفعل منزل علیہ کما فہموہ فلیس
الجواب المعقول علی اصولہم الا البہت او المکابرۃ وثانیا ان محصل ایرادہ علی
ہذا الوجہ لا یرجع الا الی انہ راجع الی الطریقۃ الاولی وقد مر منا الجواب عن
شبہاتہ فتذکر وثالثا ان الرویۃ علی مسلکہ مطلقا انما ہو بخلق اللہ فی العین کما صرح
بہ ہو والعلامۃ التفتازانی فی شرح المقاصد وشارح المواقف ولا یصح عندہ
تعلیق الرویۃ علی الاستعداد او علی الشروط المشہورۃ علی اصولہ وعلی ہذا
فتخصیص خلق الرویۃ علی القیامۃ مما لا وجہ لہ لم لا یجوز ان یخلق اللہ
تلک الرویۃ فی عین ہذا الفاضل وامثالہ فی الدنیا فیرونہ بہذہ الاحداق

الجسمانیۃ قبل یوم القیامۃ کما قد ادعاہ طائفۃ من الصوفیۃ الاشعریۃ واذعنۃ
السفہاء الحشویۃ من المسلمین وہو سفسطۃ ظاہرۃ واما فی الرابع فتنبہ اولا
لما اسلفناہ من التحقیقات وثانیا انہ تغافل عن قولہ اعظم اللذات فلا
یساویہ لذات اخری وہو ح فلا مساغ لقولہ ان سائر لذات الجنۃ ومنافعہا
طیبۃ لذیذۃ فان کونہا اعظم اللذات یستلزم دوام الاشتہاء ودوام النظر
الیہ کما قررہ القاضی فلا یکون لجوابہ محصل اصلا ثم من الغرائب فی ہذا
المبحث انہ قال معنی قولہ لاتدرکہ الابصار ہو ان شاء من القوی المدرکۃ
لا یحیط بحقیقتہ تعرو ان عقلا من العقول لاتقف علی کنہ صمدیتہ وکلت
الابصار عن ادراکہ وارتدعت العقول عن الوصول الی میادین عزتہ انتہی
فانہ لن یجتمع ہذا مع القول بالرویۃ لانہ تعالی لما کان بسیطا ذہنا وخارجا
صار مرئیا فحضورۃ عند الباصر والبصارۃ ہو الوقوف علی کنہہ جلشانہ کما لایخفی
علی المہرۃ البرعۃ الا ان یقال لعلہ رجع بآلاخرۃ عن مسلکہ الی محجۃ الحق والحقیقۃ
من امتناع رویتہ واکتناہہ بالعقول والابصار واللہ الموفق الی ہہنا
تمت تلک الحواشی الکتابیۃ مع مزید تہذیب وتنقیح علی ما اقتضاہ الحال
والبال فی ضیق مجال من حنادس الہموم وغواسق الغموم واللہ کاشف
الکروب والغموم وہو الفعال القادر القیوم۔ تذییل جمیل ثم لایذہبن
علیک ان العلامۃ التفتازانی فی شرح المقاصد عدل الی الحق فی الاعتراف

یکون الآیۃ لا تدرکہ الابصار دالۃ علی عموم النفی لا نفی العموم علی خلاف ما مر
الرازی وافاد فیہ فائدۃ جلیلۃ ادبیۃ رائقۃ توشیح ہذا التعلیق بایرادہا
احری وہی ہذہ لا یقال اذا کان الجمع للعموم فدخول النفی علیہ یفید سلب
العموم ونفی الشمول علی ما ہو معنی السلب الجزئی لا عموم السلب وشمول النفی
علی ما ہو معنی السلب الکلی فلا یکون خبر ربانہ لا یراہ احد بل بانہ لا یراہ کل
احد الامر کذالک لان الکفار لا یرونہ لانا نقول کما یستعمل لسلب العموم مثل
ما قام القوم کلہم ولم آخذ الدراہم کلہا کذلک یستعمل لعموم السلب کقولہ تعالی
وما اللہ یرید ظلما للعالمین ولا تطع الکافرین والمنافقین وکذلک صریح کلمۃ
کل مثل لا یفلح کل احد ولا اقبل کل درہم ومثل واللہ لا یحب کل مختال فخور
ولا تطع کل حلاف مہین وتحقیقہ انہ ان اعتبرت النسبۃ الی الکل اولا ثم نفیت
فہو لسلب العموم وان اعتبرت النفی اولا ثم نسبت الی الکل فلعموم السلب و
کذلک جمیع القیود حتی ان الکلام المشتمل علی نفی وقید قد یکون لنفی التقیید و
قد یکون لتقیید النفی فمثل ما ضربتہ تادیبا لے بل اہانۃ سلب للتعلیل والعمل
للفعل وما ضربتہ اکراما لہ لے ترکت ضربہ للاکرام تعلیل للسلب والعمل للنفی
وما جاءنی راکبا لے بل ماشیا نفی للکیفیۃ وما حج مستطیعا ای ترک الحج
مع الاستطاعۃ تکییف للنفی وعلی ہذا الاصل یبنی النکرۃ فی سیاق النفی
انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاءنی رجل لا بالنفی مثل قولنا الامی من لا

یحسن من الفاتحہ حرفا وان اسناد الفعل المنفی الی غیر الفاعل والمفعول
یکون حقیقۃ اذا قصد نفی الاسناد مثل ما نام لیلی بل صاحبہ ومجازا اذا قصد
اسناد النفی مثل ما نام لیلی وما صام نہاری وما ربحت تجارتہ بمعنی سہر و
افطر وخسرت وکذا ما لیلی بنائم وان کان ظاہرہ علی نفی الاسناد وکان المعنی
لیلی ساہر وان متعلق النہی قد یکون قید للنہی مثل لا تقربوا الصلوۃ وانتم
سکاری وقد یکون قید للنہی الی طلب الترک مثل لا تکفر لتدخل الجنۃ
وان مثل وما ہم بمومنین لتاکید النفی لا لنفی التاکید وما زید اضربت الا لتخصیص
النفی لا لنفی الاختصاص وغیر اللہ اعبد لاختصاص الانکار دون العکس و
اذا تحقق النفی فالاثبات ایضا کذلک حتی ان الشرط کما یکون سببا للمضمون
الجزء فقد یکون سببا للمضمون الاخبار بہ والاعلام کقولہ تعالی وما بکم من نعمۃ
فمن اللہ وان متعلق الامر کما یکون قید للمطلوب فقد یکون قید للطلب مثل
صل لانہا فریضۃ وزک لانک غنی وہذا اصل کثیر الشعب غزیر الفوائد یجب
التنبہ لہ والمحافظۃ علیہ لم یبینہ القوم علی ما ینبغی فلذا اشرنا الیہا اذا تقرر ہذا
فنقول کون الجمع المعرف باللام فی النفی لعموم السلب ہو الشائع فی الاستعمال
حتی لا یوجد مع کثرتہ فی التنزیل الا بہذا المعنی وہو اللائق بہذا المقام علی ما لا
یخفی انتہی کلامہ وہو مما یلوح علیہ اشعۃ التحقیق فعلیک باتقان التصدیق وہو
بہ حقیق ومن اللہ التوفیق۔

المقام الثانی

لقد صدف عن النہج القویم شارح الفصوص الفارابیۃ فیما غلط فہمہ من ارجاع عبارۃ الفصوص الی مسلک الاشاعرۃ فی ہذہ المسالہ ولم یدر ان الحکیم لا یصیر اشعریا بالبداکیف وانما علی طریق النقیض فی سائر المسائل کما لا یخفی علی ناظری شرح المواقف وشرح المقاصد ونہایۃ العقول والمحصل وغیرہا کان للحکیم الثانی المعلم الثانی من الاشعریۃ خطا اصلا ولذالک کفرہ الغزالی فی تہافۃ الفلاسفہ ورسالۃ المنقذ من الضلال وغیرہ وتبعہ فی ہذہ الصیغۃ الشیعۃ البتراء وغیرہ من جماہیر الاشاعرہ وانما کان حکیما صرفا اسلامیا ایمانیا خصیصا بسلاطین آل بویہ منقطعا الیہم قطعا کما قد حققہ بعض المحققین وقد بلغ من شدتہم فی معاندۃ الحکمۃ والحکماء ومخالفتہم انہم قد ہموا بقتل احمد بن احمد بن رشد الاندلسی المالکی لکونہ حکیم المشرب اوا علیہم فی رسالۃ فصل المقال فیما بین الحکمۃ والشریعۃ من الاتصال ورسالۃ الکشف عن مناہج الادلۃ فی عقائد الملۃ وغیرہ ونقوہ وطردوہ مع کونہ من فقہائہم وقضاتہم واما فی ہذہ المسالۃ فقد صرح بخلاف الحکماء للاشاعرۃ علامتہم الفخر الرازی فی کتاب الاربعین ہذہ عبارتہ اعلم انا بینا انہ سبحانہ منزہ عن ان یکون جسما وجوہرا ومختصا بمکان وحیز ثم انا ندعی ان ہذا الشی الموصوف بہذہ الصفات یمکن رویتہ وہذا القول یخالفنا فیہ کل من لیس علی مذہبنا اما الفلاسفۃ والمعتزلۃ

فذالک ظاهرا ما الکرامیة والمجسمة فانما یقولون جواز رویة الله لاعتقادهم
انه جسم وانه فی مکان وهم متفقون علی انه تعالی لو لم یکن جسما ولم یکن فی مکان
فانه یمتنع وجوده فضلا عن رویته انتهی وکذا صدر المتالهین فی شرح الکافی
ولقد وجب علینا ان نذکر ههنا اولا عبارة شرح الفصوص ثم نأتی علیه بکشف
غلطاته وتغلیطاته حیث قال لما کان مذهب اهل الحق وهم الاشاعرة
ان الله یجوز ان یری منزها عن المقابلة والجهة والمکان وخالفهم فی ذالک
سائر الفرق ولا نزاع للنافیین فی جواز الانکشاف التام العلمی للمثبتین
فی امتناع ارتسام صورة المرئی فی العین واتصال الشعاع الخارج من العین
بالمرئی انما محل النزاع انا اذا عرفنا الشمس مثلا بحدها ورسمها کان نوعا من
الادراک ثم اذا ابصرناها وغمضنا العین کان نوعا آخر فوق الاول ثم اذا فتحنا
العین حصل لنا من الادراک نوع آخر فوق الاولین نسمیها الرویة ولا تعلق
فی الدنیا الا بما هو فی جهة او مکان فمثل هذه الحالة الادراکیة هل یصح ان یقع
بدون المقابلة والجهة وان تعلق بذات الله تعالی منزها عن الجهة والمکان ام لا
فالاشاعرة یثبتونها والمعتزلة وسائر الفرق ینکرونها فالشیخ اراد ان یبین
ما هو مذهب اهل الحق فقال کل ادراک فاما ان یکون لشیء خاص کزید وشیء عام
کالانسان والعام لا یقع علیه رویة ولا یصک ای لا یدرک ولا یحاط بجمیعه کما لا یخفی
اما الشیء الخاص فاما ان یدرک وجوده بالاستدلال او بغیر الاستدلال وهم

المشاہدۃ یقع علی ادراک ما یثبت وجودہ فی ذاتہ الخاصۃ بعینہا من غیر واسطۃ
استدلال ان اراد ان المشاہدۃ یطلق فی العرف علی ہذا المعنی فہو غیر معلوم
اذ لا یطلق فی العرف اسم المشاہدۃ الا علی ادراک مجرد علم وجودہ من غیر
استدلال ولو سلم نقول انہ یطلق علی ادراک العام الذی حصل بلا توسط النظر
فلم اخرجہ عن المشاہدۃ وما ذکرہ فی حیز الاثبات یثبتہ وان اراد انا نصطلح
علی اطلاق اسم المشاہدۃ علی ہذا المعنی فلا نزاع فیہ ولا حاجۃ الی الاستدلال
المشار الیہ بقولہ فان الاستدلال علی الغائب لان الاستدلال لتحصیل ما لیس
بحاصل وحاضر عند المدرک فانہ لو کان حاضرا لا یحتاج الی الاستدلال لکن
المستدل علیہ لیس بغائب مطلقا بل قبل الاستدلال واما بعدہ فلا فرق
بین ما علم وجودہ بالاستدلال وبین ما لم یکن حاصلا بہ ویتوقف حصولہ
علی حدس او تجربۃ فالحکم بکون احدہما غائبا والآخر لیس بغائب لا یخلو عن
تحکم الا ان یقال ان ما لا یتوقف وجودہ علی النظر فی حکم الحاضر لان الجہل
الکامل ہو الجہل المحوج الی النظر او یقال ان ما علم بالاستدلال لم ینکشف
کما ینبغی فکانہ لم یحضر والغائب ینال بالاستدلال فیہ بحث لانہ ان اراد ان
کل غائب ینال بالاستدلال فہو ممنوع وسندہ ما تقدم وان اراد ان بعضہ
کذالک فہو مسلم لکن لا یجدیہ نفعا وما لا یستدل علیہ ویحکم مع ذلک بانیتہ
بلا شک فلیس بغائب وعلیہ ما تقدم آنفا فلا یفیدہ فکل موجود لیس بغائب

فهو شاهدا ذ نسبة الموجود الى الموجود لا يخلو عنهما فاذا انتفى الغيبوبة تعين
الحضور فادراك المشاهدة هو المشاهدا ما بمباشرة وملاقاة كما فى ادراك اللامسة
والذائقة اذ لا بد فى كل منهما من ان يصل الحاصل للكيفية المدركة اى القوة
المدركة مثلا يجب فى ادراك اللمسى من ان يصل الحامل للحرارة الى بشرة
اللامس حتى يدركها واما من غير مباشرة - وملاقاة كادراك القوة الباصرة
وهذا هو الرؤية فيه تامل لان الرؤية كما حصلنا ها ههنا يلزمها ان يكون من غير
مباشرة وملاقاة واما ان كل ادراك متعلق بوجود خاص بعينه من غير توسط
استدلال اذا كان من غير مباشرة وملاقاة يكون رؤية فغير معلوم والحق
الاول لا يخفى عليه ذاته وليس ذلك بالاستدلال كما سبق فجائز على ذاته
مشاهدة كمالاته من ذاته فاذا تجلى لغيره منعنا عن الاستدلال وظاهر ان
ذلك التجلى كان بلا مباشرة ومماسة كان مرئيا لذلك الغير ان اراد به ان
ينكشف على ذلك الغير انكشافا تاما علميا فهو مسلم لكن لا نزاع فيه وان اراد
انه تعالى يدرك بالادراك المخصوص الذى يحصل لنا عند الابصار اعنى بالرؤية
ممنوع وما ذكر فى بيانه لا يفيد ولا يجوز المباشرة التى هى ايصال الشخص بشرته
الى بشرة الآخر فى حقه تعالى اذ لو جازت المباشرة تعالى عنها لكان ملموسا
او مزوقا او غير ذلك من كونه مسموعا او متعلق الشم ولما بين جواز رؤيته تعالى
بمقدمات عقلية اراد ان يبين جوازها بما هو مسلم عند الخصم فقال واذا كان

فی قدرۃ الصانع ان یجعل قوۃ ھذا الادراک فی عضو البصر اذا کان الصانع
قادرا علی ان یجعل للعضو البصر الذی یکون بعد البعث بحیثیۃ یحصل لہ الادراک
بلا مباشرۃ وملاقاۃ ففی قدرتہ ایضا ان یخلق ھذہ الحالۃ المخصوصۃ المسماۃ
بالرویۃ المتعلقۃ بذاتہ تعالی فی البعد من غیر تشبیہ ولا تکییف اذ لیس ھذا
ما بعد من ذلک کما اشار الیہ بقولہ لم یبعد ان یکون تعالی مرئیا یوم القیامۃ
من غیر تشبیہ ولا تکییف ولا مسامتہ ولا محاذاۃ تعالی عما یشرکون انتہی کلامہ
اقول فیہ نظر من وجوہ اما اولا فلنفی قولہ ولا نزاع للمنافین فی جواز الانکشاف
العلمی الی قال الشیخ ارادوان بین ما ھو مذھب اھل الحق
لانہ الذی توارثوا القول بہ قدیما منذ ضاقت علیھم الارض بما رحبت
من زحف کتائب النقوض والاعتراضات والحجج القاطعۃ البینات من
الامامیۃ والمعتزلۃ علی مسلک الاشعری من وقوع رؤیۃ تعالی فی القیامۃ
بھذہ العین الجسمانیۃ ولما لم یکن لھم سبیل الی اثبات ھذا المسلک بالدلائل
العقلیۃ کما اعترف بہ العلامۃ الرازی فی الاربعین وشارح المقاصد وغیرہ
ولا قدرۃ تامۃ علی دفع ایرادات الخصوم علی الوجہ المعقول احتالوا فی
الجدال واخترعوا ھذا القول علی طریق وجہ الجمع بین المذھبین والمصالحۃ
بین الفریقین لسلاطین بحرض[1] فی صدورھم فی موضع النزال یمضی علیہ

[1] الحرض بالتحریک ھو الضعف انا ک المشرف بہ علی السقوط ۱۲ منہ

جماعۃ منہم کصاحب الاربعین وشارح المواقف والمقاصد وشارح التجرید
الجدید وسیاتی الکلام علیہ فی المقام الثالث انشاء اللہ العزیز الحکیم فنقول
وثانیا ان الشیخ الاجل الفارابی لم یکن لہ میل الی الاشعریۃ اصلا ولا
یلائمہ الکلام علیہ قطعا الا تری الی قولہ فی ہذہ الرسالۃ البصر مرآۃ تتشبح فیہا
خیال المبصر ما دام المبصر بحاذیہ فاذا زال ولم یکن قویا انسلخ انتہی وہو عین
مسلک المعتبرین من الحکماء فی الابصار من انطباع صورۃ المبصر فی القوۃ الباصرۃ
ومجمع النور والاشاعرۃ ینکرونہ ویقدحون فیہ وانما مسلکہم ہو خلق الرویۃ من
اللہ تعالی فی اے جسم شاء من غیر اشتراط الانطباع او الشعاع او غیرہما من الشرائط
المشہورۃ فی الرویۃ کما صرح بہ شارح المواقف مکررا والعلامۃ الرازی امام
الاشاعرۃ ومن منہ تبعتہ والی قولہ لیس من شان المحسوس من حیث ہو
محسوس ان یعقل ولا من شان المعقول من حیث ہو معقول ان یحس ولن
یتم الاحساس الا بآلۃ جسمانیۃ فیہا تتشبح صورۃ المحسوس شبحا مستصحبا للوازم
غریبۃ ولن یتم الادراک العقلی بآلۃ جسمانیۃ انتہی وعلی ہذا فیستحیل کون الواجب
علی تقدیر تجردہ الاقصی عن المادۃ ولواحقہا وہو غایۃ فی المعقولیۃ مدرکا بآلۃ
جسمانیۃ کما ہو مختار الاشاعرۃ وکذا قولہ لیس تصرفہ فیما ہو من عالم الخلق
والعقل تصرفہ فیما ہو من عالم الامر وما ہو فوق عالم الخلق والامر وہو
ذات الواجب الحق بالذات فہو محجوب عن الحس والعقل انتہی فلما لم یکن ذات

الواجب من عالم الخلق فکیف یسوغ عند العقل الصراح کونہ مدرکا بالباصرۃ
ولوی عالم آخر فضلا عما کان دونہ ارعالمی الامر والخلق وکذا قولہ الذات الاحدیۃ
لا سبیل الی ادراکہا بل یدرک بصفاتہا وغایۃ السبیل الیہا الاستبصار بان
لا سبیل اللہ تعالے عما یصفہ الجاہلون انتہی بقدر الحاجۃ فذات الواجب لما
کان محجوبا عن الحس والعقل جمیعا علی مسلکہ فکیف یکون مرئیا بالباصرۃ و
کیف یصح ارجاع کلامہ الیہ ولما صرح بکون الذات الاحدیۃ مما لا سبیل
الی ادراکہا فلو کان مرئیا مبصرا فیکون مدرکا لا محالہ بالطریق الاتم والحاجۃ
ح الے جعل الصفات آلۃ لادراکہ ہف فالعجب من شارح کلامہ ومروجہ
علیہ متدرجا کیف یغفل عن سائر مرامہ ویاول عضۃ من کلماتہ علی وجہ
یناقض جملۃ مذاہبہ اقاویلہ الماضیۃ والآتیۃ ولا غرو فان ناسا قلیل فہم کم
من آیۃ فی السموات والارض یمرون علیہا وہم عنہا غافلون واما اثباتہ الرؤیۃ
العقلیۃ والانکشاف التام الروحانی فکلامہ فیہ مثل سائر الحکماء والامامیۃ
والمعتزلۃ کما سینکشف فی المقام الثالث انشاء اللہ الجلیل وثالثا فی
قولہ ان ارادوا ان المشاہدۃ یطلق فی العرف علی ہذا المعنی الخ مکابرۃ ظاہرۃ
لان المشاہدۃ فی عرف الصناعۃ یطلق علی المعنی الذی اشار الیہ المصنف الحکیم
قال شیخ الاشراق فی منطق حکمۃ الاشراق المشاہدات ما یکون مشاہدا لقوی
الظاہرۃ او الباطنۃ کالمحسوسات مثل ان الشمس مضیئۃ او کعلمک بان لک

شهوة وغضبا انتهی وهو صریح فی ان المشاهدة انما تتعلق بالجزئی الحقیقی ونحو
وجوده من غیر استدلال علیه فانکاره لایکون الا مجادلة واضحة واما العرف
الذی عرفه هذا الشارح فلیس بمعروف بینهم اصلا وانما اخترعه لتوجیه الاعتراض
بالاطائل تحته البتة فان قوله الاعلی ادراک مجرد فیه مغالطة جلیة فان ادراک
المجرد ان کان من الکلیات فلا یطلق علیه اسم المشاهدة قطعا واذن فقوله
انه یطلق علی ادراک العام الذی حصل بلا توسط النظر صرف المکابرة نعم قد یطلق
اسم المشاهدة علی ادراک الوجود المجرد الجزئی الجوهری من غیر استدلال فی
اصطلاح الفن الربوبی کما سیاتی ذکره فی المقام الثالث انشاء الله عن کثب
ولفظ المصنف الحکیم یعمهما کما لایخفی علی المتفطنین المتقنین ثم قوله لا حاجة الی
الاستدلال ظاهر الاختلال بجواز ان یکون قول المصنف الاستدلال علی
الغائب تنبیها لا استدلالا فافهم ورابعا قوله لا یخلو عن تحکم اه الحکم بالتحکم تحکم
یفضی الی تحکم الحاکم المتحکم فان مراد المصنف بالغائب النظری المحتاج الی الاستدلال
قبل الاستدلال وحصوله بعد النظر لا یرتفع به التمییز بین البدیهی والنظری والا فلا
یکون شیء من المطالب نظریا وهو کما تری وتخصیص الذکر بالمشاهدة دون التجربة
والحدس لانه لم یتعلق بهما فیما نحن فیه من مسألة الرویة غرض اصلا بخلاف المشاهدة
فلا یراد من کلامه ان ما لم یستدل علیه منحصر فی المشاهدة کما یتوهم ومن لم یدرک
هذا القدر من المنطق ومطالب المتن فلا ینبغی له ان یتصدر لشرح الفصوص اصلا

وخامسا قوله فيه بحث لانه ان اراد ان اه قد كشفنا ما فيه من وجوه الغلط فتذكر
على انا نقول انا نختار الشق الاول والمراد ان كل غائب عن الحواس الظاهرة
والباطنة وبالجملة ما لا يكون بديهيا وضروريا انما ينال بالاستدلال قال الحكيم
الفريدي التجريد وضروري واقسامه ستة ومكتسب انتهى فافهم وهذه المسالة
غير خافية على من قرأ رسالته الكبرى في المنطق فالعجب كيف خفي على شارح
الفصوص الفارابية قوله فيه تامل لان الرويته اه لا يضر نا بل يفيدنا كما لا يخفى و
كذا قوله ان اراد به انه ينكشف على ذالك الغير الى قوله لا يفيد مفيد لنا ولا
علينا لانه اذا سلم ان المراد بهذا القول هو الانكشاف العلمي كما هو الحق فهو الملطوب
واذن يكون ارجاع المصالي مسلك الاشاعرة عبثا وغلطا ويؤيده الشق الثاني
ايضا كما لا يخفى وقد بينا ان المصالحكيم عن هذا المسلك في الرويته على بعد عظيم ولكن
الشارح قد اوقع تشويشا غريبا في كلامه بهذا التاويل الطويل وكفى به قبحا ان
ان نفسه مضطرب في كلامه غير جازم باحد الطرفين من النقيضين فتارة يتجشم لاثبات
الرويته في خلو الاشعرية من كلامه وآخرى يعدل عنها فلا يدري اي طرفيه اطول

وسادسا قول المصنف فاذا تجلى الغير مغيبا عن الاستدلال اه فيه اشارة
لطيفة من لفظ تجلى الى اثبات الرويته العقلية له تعالى كما هو مسلك الامامية
والحكماء والمعتزلة قال سيد الموحدين امير المومنين عليه السلام ان الله تجلى لعباده
من غير ان راوه واراهم نفسه من غير ان يتجلى لهم وقد صرح المصالماتن بهذا مرارا

فی ہذہ الرسالۃ وغیرہ من الحکماء فی اسفارہم کما سیاتی بیانہ من بعض ان شاء اللہ
وسابعاً قولہ لما بین جواز رویتہ بالمقدمات العقلیۃ اہ منظور فیہ لانہ لم
یذکر ہہنا دلیلاً علی جواز الرویۃ البصریۃ اصلا سوی انہ قسم المشاہدۃ الی قسمین
بالمباشرۃ وبغیر المباشرۃ ولا یطلق علی ہذا القدر اسم الدلیل والبرہان قطعاً
وثامنا قولہ عند الخصم ان اراد بالخصم الاشاعرۃ فہو مسلم لان ہذہ المقدمۃ
ای کون الصانع قادرا علی خلق قوۃ ہذا الادراک فی البصر ہناک مما قرروہ فی
کتبہم ولکن بنا فی ذالک تصریحہ بکون المانع متابعا لمسلکہم فکیف یصح جعلہم
خصما لہ وان اراد بہ الحکماء والامامیۃ والمعتزلۃ فہم لان تلک القضیۃ مما قد احتج بہا
الاشاعرۃ لا ہو لا راجحۃ الاتری الی کلام افضل المتکلمین والصوفیۃ الغزالی
فی رسالۃ الاقتصاد فی الاعتقاد فانہ بعد ما اطال الکلام فی بیان محل النزاع
والانکشاف العلمی کما قررہ ہذا الشارح فی اول المسالۃ نقلا عن شرح المقاصد
وشرح التجرید الجدید بعبارتہما قال فاذا بعثر ما فی القبور وحصل ما فی الصدور
لم یمتنع ان یستعد لسببہا لمزید استکمال واستیضاح فی ذات اللہ وفی سائر
المعلومات فیکون ارتفاع درجتہ عن العلم المعہود کارتفاع درجۃ الابصار عن
التخییل فیعبر عن ذالک بلقاء اللہ ومشاہدتہ او رویتہ او ابصارہ فاذا کان ذالک
ممکنا فان خلقت ہذہ الحالۃ فی العین کان اسم الرویۃ بحکم وضع اللغۃ علیہ
اصدق وخلقہ فی العین غیر مستحیل کما ان خلقہ فی القلب غیر مستحیل فاذن

اذا فهم المراد بما اطلقه اهل الحق من الرویه وعلم ان العقل لا یحیله بل یوجبه وان الشرع قد شهد له فلا یبقی للمراوغة وجه الا علی سبیل العناد والمشاحة فی اطلاق عبارة الرویة او التصور عن ادراک هذه المعانی الدقیقة التی ذکرناها انتهی ورد علیه صدر المتالهین بارع الحکماء المحققین صدر الدین الشیرازی فی شرح الکافی بان جمیع ما ذکره من انتفاء الخصوصیات فی جانب الرائی ومحل الادراک وفی جانب المرئی ومتعلق الادراک وفی کون الرویة استکمال الادراک وان نسبتها الی العلم کنسبتها الی التخیل حق وصدق ونعم العون علی ما نحن فیه بصدده من اثبات الرویة العقلیة للعقول المجردة الکاملة الا انه لا یفید مطلوبه من اثبات الابصار بهذه القوة الجسمانیة لذات الباری جل شانه لما ذکرنا من البرهان وما ذکره من کون خصوصیة المحل غیر مؤثر فی تحقیق معنی الرویة واطلاق الاسم واثباته بمجرد ذالک جواز رویة ذات الله بهذه العین مغالطة نشأت من الخلط بین مطلوب مارالشارحة ومطلوب هل البسیطة فان بمجرد ان لو فرض انکشاف الامر العقلی او ذات الله علی القوة التی فی العین فکان ذلک الانکشاف رویة وابصارا لا یوجب امکان رویة الله او الامور العقلیة بالعین الحسی فقوله واذا کان ذالک ممکنا فان خلقت هذه الحالة فی العین الی آخره نقول العجب منه کیف غفل فساد هذا القیاس وبطلانه مع تحقق الفارق بان النفس جوهر غیر جسمانی لکنه محتجب فی الدنیا بحجب التعلقات واغشیة الحواس والظلمات

ولا يعبدان النفس اذا تجردت عن البدن زالت عنه الحجب وخرجت عن الاغشية
الطبعية والملابس الجسية طالعت بقوة ذاتها الجلال الاعلى والنور الاتور والبهاء
الاقهر لا بقوة جسمانية ولا بآلة خيالية لان البرهان قائم على ان الجسماني
لا يدرك الروحاني ولا القوة الخيالية مما ينال المعنى العقلي وقد علمت ان
الذي يمنع ما ذهب اليه وتحيل ما زعمه ليس سبيله سبيل المراوغة في البحث
والعناد للحق ولا المشاحة في اطلاق العبارة بل مبناه على اتباع البرهان المعتمد
بالقرآن الحاكم بان القوى الجسمانية سيما الطبيعية تضمحل اضمحلالا وتندك دكا عند
تجلي الامر الروحاني عليها فكيف في مشهد النور الالهي والفاد ايضر ملخصه ان فعل
القوة الجسمانية انما يتقوم بوجودها ووجودها المادي انما هو وجود وضعي واقع
في جهة معينة من الجهات فيجب اما ان يكون الفعل التابع لها بمشاركة الوضع فيستحيل
ان يكون فعلها وتاثيرها وتعلق احاطتها وادراكها فيما هو برى عن الوضع والمادة
وشوائبها من المجردات المحضة فيمتنع ان يكون نور الانوار والواحد القهار مدركا
بآلة جسمانية باصرة وهو لمطروظني ان افاضل المقام جناب الغزالي هو الذي له
حق امامة الاشاعرة وكل من اتى بعده وانكان الامام الرازي والعلامة التفتازاني
فهو عيال عليه فانه بذل غاية مجهوده ونفق كل طريف وتالد من فصاحته وطلاقته
وذلاقته في اثبات مسلك الاشعرية في مذهبه لا سيما هذه المسالة على وجه
يدهش الناظرين في اول دهلة ولو بمغالطات خامضة يعسر فهمها ولا يتيسر كشفها

الا للاذہان الدقیقۃ النفاذۃ الشحاذۃ ومن شاء استیفاء الاطلاع علی
المغالیط الغریبۃ والحقائق الانیقۃ فعلیہ بمطالعۃ شرح الاصول الکافی
للصدر الحکیم العظیم والحق ان الاشاعرۃ اشبہ الطوائف الاسلامیۃ بالسوفسطائیۃ
کما اقر بہ الحکیم الجلیل بن رشد المالکی الاندلسی فی بعض رسائلہ فافہم
واللہ الموفق۔

فالحق ان معنی المتن انہ اذا کان الصانع قادرا علی خلق قوۃ ذاک
الابصار فی عضو البصر علی ما ہو مختار الاشاعرۃ ومعولہم کما ظہر لک آنفا ورد
علیہ بانہ کیف یستبعد ان یکون اللہ مریا فی النشأۃ الآخرۃ بالحالۃ الانکشافیۃ
العلمیۃ والرویۃ العقلیۃ کما ہو مذہب الحکماء دون الرویۃ البصریۃ الاشعریۃ علی ما
اشار الیہ بقولہ من غیر تشبیہ ولا تکیف آہ فان الرویۃ البصریۃ علی مسلک
الحکماء ملزومۃ لتلک الشروط والعوارض علی الوجہ المسطور المشہور فی سائر
الاسفار الحکمیۃ والکلامیۃ وکرر الاشارۃ الی رد ذاک المذہب بقولہ تعالی
عما یشرکون لان الرویۃ البصریۃ یستلزم تجسیم وتمکن وتلون وتشبیہ ومشارکۃ
بسائر الاجسام والجسمانیات وکون الرویۃ العقلیۃ غنیۃ منزہۃ عن معرات
تلک الشروط ظاہر فیکون الفاظہ من غیر تشبیہ ولا تکیف ولا مسامتۃ ولا
محاذاۃ منطبقۃ علیہا بالتمام البتۃ وقد اقر الشارح فی شرح الفص الحادی
عشر بامتناع ادراک القوی لہ تعالی وابان بانہ مقصود المتن ہناک وصرح

تصحیح الرویۃ العقلیۃ وانہ لایمکن لاحد الاطلاع علی حقیقۃ الذات الآلہیۃ فالعجب
کیف یصر ہہنا علی اثبات الرویۃ البصریۃ والباصرۃ داخلۃ فی القوی قطعا و
یجعل المتن راجعا بکل تکلف مستغنی عنہ الیہ ولا یدری ان الرویۃ البصریۃ
الاشعریۃ یستلزم الاطلاع علی حقیقۃ الذات الاحدیۃ علی الوجہ الاتم البتۃ

المقام الثالث

لقد زل قدم الفاضل العارف مولانا الہادی السبزواری فی شرح
دعاء الجوشن فی ہذہ المسألۃ من وجوہ عدیدۃ رأینا التنبیہ علیہ اوجب لئلا
یغتر اویتزعزع بہا اذہان الناظرین المتسرعین اعتمادا علی شہرتہ وبراعتہ
فی ہذہ العلوم فاعلم اولا انہ افرط ہہنا فی تقلید شارح المقاصد وشارح
التجرید الجدید الی حد لم یغادر صغیرۃ ولا کبیرۃ فی عباراتہما الا وقد احصاہا
بالفاظہم ولم یستطع کشف ما فی کلامہما من اللجاج والوہن والفساد فی الاعتراض
والاحتجاج ووقعت منہ ہذہ الغفلۃ والاہمال لکونہ امامی المذہب حکی المشرب
فی غایۃ العجب وثانیا قال شارح الجوشن احتج الاشاعرۃ بوجوہ منہا قولہ تعالی
وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا ناظرۃ ثم قال واعترض علیہ بانا لانسلم ان لفظ
الی صلۃ للنظر بل واحدۃ الآلاء مفعول بہ للنظر بمعنی الانتظار ای نعمۃ ربہا
منتظرۃ ثم قال بل الحق فی الجواب ان کون الی فی الآیۃ بمعنی النعمۃ لا ینفی
بعدہ وغرابتہ واخلالہ بالفہم عند تعلق النظر بہ ولہذا لم یحمل الآیۃ علیہ احد من

من ائمۃ المفسرین انتہے ملخصا بقدر الحاجۃ لانا سنا ہہنا فی صدد الرد التفصیلی
علیہ بل الغرض التنبیہ علی بعض مزالقہ لیقاس علیہ الاخران ہذا
التعلیق قد التزم منافیہ الایجاز والاختصار ودون التطویل والاکثار
وبالجملۃ ان اللفظ والمعنی لشارح التجرید الجدید وشارح المقاصد الا انہما قالا
ولہذا لم یحمل الآیۃ علیہ احد من ائمۃ التفسیر فی القرن الاول والثانی بل اجمعوا
علی خلافہ ولکن شارح الجوشن اراد تصرفا ما فی عبارتہما فصار لقلۃ تبصرہ
وفطانتہ اقبح من الاصل لانہما قیدا النفی بائمۃ التفسیر فی القرن الاول والثانی
لقرع سمعہم بوجود الی بمعنی النعمۃ مفردا لآلاء فی تفاسیر الامامیۃ وکلام
اعاظمہم فزعما ان ذاک التقیید یخلصہم من توجیہ ہذا الجواب واما ہذا الشارح
فجعل النفی مطلقا عاما لسائر الازمنۃ والاعصار وبالنسبۃ الی کل مفسر معول
علیہ ولم یدر ان السید الاجل الامام الہمام السید المرتضی علم الہدی ممن اظہر واشاع
ذاک التفسیر حیث قال فی کتاب غرر الفوائد ودرر القلائد اعلم ان اصحابنا قد اعتمدوا
وافی ابطال ما ظن اصحاب الرویۃ فی قولہ تعالی وجوہ یومئذ ناضرۃ الی ربہا
ناظرۃ الی وجوہ معروفۃ ثم قال وہہنا وجہ غریب فی الآیۃ حکی عن بعض المتاخرین
لا یفتقر معتمدہ الی العدول عن الظاہر او الی تقدیر محذوف ولا یحتاج الی
منازعتہم فی ان النظر یحتمل الرویۃ اولا یحتملہا وہو ان یحمل قولہ تعالی الی ربہا
علی انہ اراد بہ نعمۃ ربہا لان الآلاء النعم وفی واحدہا اربع لغات یقال

الیٰ مثل قفا وانی مثل معی وانی مثل حسّی وانی مثل ظبی قال الاعشی بکر
بن وائل ابیض لا یرہب الہزال ولا یقطع رحما ولا یخون الیٰ ارادبانہ
لا یخون نعمۃ وارادتم بالی ربہا نعم ربہا واسقط التنوین للاضافۃ انتہی الحضائی
وفی الحاشیۃ الکتابیۃ علی مقام بعض المتاخرین ہکذا ان المراد منہ الصاحب
بن عباد وذکر ان ہذا التفسیر لعلیؑ وابن عباس انتہی فیلزم علی کلام ہذا
الرجل الجلیل خروج السیّد الاجل والصاحب بن عباد والمعلم الاول لائمۃ التفسیر
امیر المومنین علیہ السلام وتلمیذہ ابن عباس من ائمۃ التفسیر ومن کلا مہما من الطبقۃ
الاولی اوالثانیۃ منہم وان ہو الاجہل وتجاہل فطمع من فن التفسیر فلا یکون
ادعاہم الاجماع علی الخلاف الا صرف الوضع والخلق والاختلاق والاعتساف
والاعتساف ثم کیف یکون واتہم مثل ابی ہریرہ والشعبی وابن معین وامثالہم
موثوقین موثقین ولا یکون افاخم ثقات الامامیۃ وجہابذتہم مثل الصاحب بن
عباد والسیّد الاجل المرتضیٰ وامثالہم ممن لا یعتمد علیہم اہل ہذا الاعصبیۃ
قبیحۃ وکذا لیشہد بورود الے مفرد الآلا کلام العلامۃ الطبرسی فی مجمع البیان
وکان ہذا التفسیر شائعا بین طوائف الاسلام من قدیم الایام ونقل الشارح
عنہ ایضا فی مقامات عدیدۃ من شرحہ ہذا وکان الواجب علیہ ان یرجع الیہ
عند تحریر ہذا المقام لئلا یقتحم فی ہذہ المہاوی والظلمات والاوہام ثم ان تحریر
المفسرین الفخر الرازی لما لم یتمکن من جواب السید السند من طریق المناظرۃ اخذ

یتطرق مسالک المجادلة ویطرق ابواب المکابرة فتارة یتحمل بان الاشتراک خلاف
الاصل وهو لازم اذا جعل الی مشترکا فی المعنیین علی سبیل الحقیقة ولم یشعر انه لایضیر
فیه بعد ورود مفردا لآلار بشهادة ائمة العربیة واخری تشبث باذیال النحویین
بانهم جعلوه من الحروف الجارة ولم یدر انه لاینافی ورودہ بمعنی النعمة فی مقام
آخر وهو لغة اضطر الیه قال واما الازهری فالذی جعله واحدا لآلار هوالذی
مع التنوین وذالک لاینفعکم بل الذی ینفعکم ان یجیئ الی بغیر التنوین واحدا
لآلار وذالک مما لم یذکره الازهری ولم یدر ان الازهری لم یکن من وظیفته
ان یذکر فی کتاب اللغة ان الی منونا اذا اضیف فیسقط التنوین کما فی هذه
الآیة علی ماذکره السید ومن الغرائب انه شکک فی شعر الاعشی الذی احتج
به السید الاجل بانه مطعون فیه لان فیه خطا فی اللغة لانه لایقال خان النعمة
بل یقال کفر النعمة وذالک غیر لائق بالاعشی ولم یتفطن ان السید امام ائمة
الادب واللغة بالاتفاق من سائر الآفاق لایکون الاعتراض علیه من امثاله
فی تلک الفنون الا جراءة عظیمة لاینتج الا عاقبة وخیمة الاتری الی ماقال
تاج العروس شرح القاموس وفی التهذیب خانه الدهر والنعیم خونا وهو تغیر حالة
الی شر منها وکل ماغیرک عن حالک فقد تخونک وقال خان سیفه نبا عن الضریبة
وخانه الدهر غیر حاله من اللین الی الشدة قال الاعشی وخان الزمان یا مالک
وای امر لم یخنه الزمن وقال اصل الخون النقص لان الخائن ینقص المخون شیئا