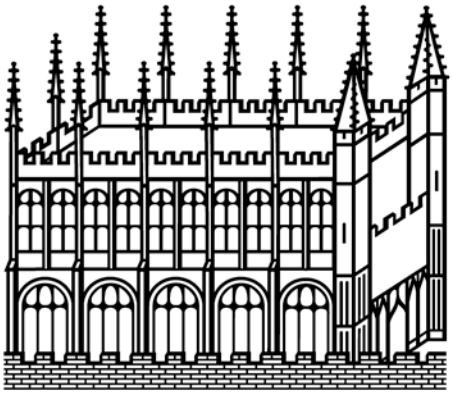


Bodleian Libraries

UNIVERSITY OF OXFORD

This book is part of the collection held by the Bodleian Libraries and scanned by Google, Inc. for the Google Books Library Project.

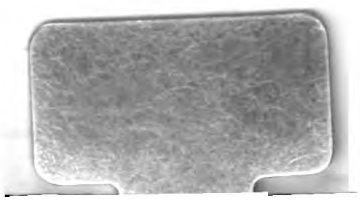
For more information see:

http://www.bodleian.ox.ac.uk/dbooks



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-ShareAlike 2.0 UK: England & Wales (CC BY-NC-SA 2.0) licence.





سراج المنیر۔ یہ تفسیر قرآن مجید کی اعلیٰ درجہ کی ہے چار جلد مین نقل چھاپہ مصر سے ہوا ہو۔ مصنفہ امام محمد شربینی خطیب کا غذ شرح نفیس کیب۔

عین البکاء معروف بہ دہ مجلس وچہل مجلس۔ او عیہ زیارات مدینہ منورہ۔

فتاوی السراج۔ معروف بشرح نظم الفرائض

بیان الفرقان۔ تصنیف مولوی محمد عثمان فاکھلی شہید۔

جذب القلوب۔ فارسی تصنیف شاہ عبد الحق دہلوی

نفحات الانس مع سلسلۃ الذہب مصنفہ عبد الرحمن بن احمد الجامی احوال وکرامات اولیاء اللہ۔

خلاصہ شرح اسلامیہ مسائل دراثت جسکے رد سے عدالتہائے دیوانی مین کارروائی ہوتی ہے۔

معارج النبوۃ۔ تصنیف ملا معین الدین کاشی بیان شرائف احوال حضرت خاتم النبیین علیہ الصلوۃ والتسلیم۔

ہدایہ عربی محشی ہر چہار جلد کامل مولوی خادم حسین صاحب

ترجمہ فارسی ہدایہ حامل المتن ہدایہ مع ترجمہ وشرح فارسی منقول از مطبوعہ کلکتہ وچند علمائے نامدار نے باتفاق رائے ترجمہ وشرح فرمایا ہے۔

فتح القدیر مع تکملہ نتائج الافکار مع ہدایہ کایل۔ تصنیف شیخ الاسلام کمال الدین ابن ہمام اور تکملہ تصنیف علامہ رین الدین افندی یہ کتاب شرح ہدایہ فقہ مین مبسوط ومعتبر ہے اور ہدایہ بقدر شرح ہر صفحہ کے اعلا پر مرقوم ہے۔

عمدۃ البضاعت۔ فی مسائل الرضاعۃ مصنفہ مولوی تراب علی بن شجاعت علی مسائل فقہ مین پسندیدہ

طوارق احمدیہ لاستیصال بنار دین المجدیہ تصنیف مولوی نجف احمد۔

عینی شرح ہدایہ حامل المتن۔ سن تصنیف الشیخ الاجل والعلامۃ الاکمل ابا محمد محمود بن احمد العینی اس کتاب کا ساری ہندوستان مین صرف ایک نسخہ ہمہ ہو پنجاور نہ پورا نسخہ اس نایاب کتاب کا کیجا کمتر یا ہا گیا

جلد ین اولین کو باعث کثرت ضخامت کے تین جلد مین کردیا ہے

جلدین اخرین۔ بدستور دو ہی جلد مین ہے

کنز الدقائق فارسی۔ تصنیف مولوی نصیر الدین صاحب اعلے درجہ کی کتاب فقہ حنفیہ مین نہایت مستند ہے۔

انوار العارفین۔ در رسائل تصوف فارسی۔

توضیح وتلویح مع حاشیہ چلپی اور حاشیہ شیخ الاسلام وحاشیہ ملا خسرو۔ یہ ایک مجموعہ غریب ونادر اصول فقہ مین طبع ہوا ہے کہ ان نادرات کتب کو یکجا جمع کیا ہے قابل دیدار ارباب علم وفضل ہے

کلیات ودواوین فارسی

دیوان حافظ محشی مشہور دیوان حافظ شیرازی کا ہے۔

ایضاً۔ محشی مطبوعہ جدید بہت خوش خط طبع ہوا ہے۔

دیوان بیدل اسکے حاشیہ پر نکات بیدل سے ہے اصل نسخہ قلمی بہت عمدہ بہم پہونچا تھا واسطے ملاحظہ سالکین کے طبع ہوا ہے

دیوان مخفی تصنیف مخفی رشتی یہ اوستاد اہل زبان متاخرین ہے۔

تھا رشت نام مقام کا ہے ولایت فارس مین جو اوا واو اوسکو کلام زیب النسا بیگم کہتے ہین غلط ہے تذکرون سے ظاہر ہے

دیوان خواجہ معین الدین چشتی۔ ایک نایاب بہا صفت یہ تصنیف محض عنایت ایزدی سے اس مطبع کو ملی تبرکاً طبع ہوئی

دیوان حضرت غوث الاعظم۔ کلام حضرت شیخ محی الدین گیلانی مشہور بہ پیران پیر ہے

دیوان سوزوں۔ سن تمانیج خیالات عالیجناب راجہ رام نرائن صاحب مغفور تلمیذ شیخ علی حزین شہور دیوان ہے۔

دیوان حائب۔ شہور دیوان ہے۔

دیوان ناصر علی۔ منشی وشاعر بادگار زمانہ

دیوان غنی۔ مصنفہ ملا محمد طاہر متخلص بہ غنی۔

دیوان نقشہ۔ منشی ہرگوپال صاحب مخلص نقشہ تلمیذ غالب دہلوی۔

دیوان کشفی۔ مولوی سلامت احمد مغفور کانپوری کے تصنیف سے ہے ہر ایک شعر مین ایک لطف ورونق یایا جاتا ہے۔

دیوان ہلالی۔ شہور اوستاد اہل زبان سے مطبوعہ نظامی۔

دیوان محزن وفصاحت۔ تصنیف منشی جوالا سنگھ

دیوان گویا۔ تصنیف فقیر محمد خان گویا شاگرد خواجہ وزیر مطبوعہ نظامی۔

دیوان رند۔ تصنیف نواب سید محمد خان بہادر لکھنوی شاگرد رشید انیس۔

دیوان ناسخ۔ کلیات شیخ امام بخش ناسخ ہے دیوان ہوض وحاشیہ مین ہے۔

دیوان فدا۔ یہ نہایت عمدہ کتاب تصنیف مولوی فدا حسین صاحب وکیل عدالت دیوانی علی گڑھ

دیوان اسیر۔ منشی مظفر علی صاحب اسیر تلمیذ

دیوان بہبدی۔ شہور شاعر کا کلام ہے

فتوح العجم عربی ۔ یہ چاروں جلد تصنیف حضرت داؤدی رحمۃ اللہ کی ہیں بتلاش تمام مہتمان سے مطبع و توجہ خاص ہوائی حبیب اللہ خانصاحب صدر الصدور سابق وحال مشیر اعظم ریاست ٹونک ۔

فتوح الشام عربی ۔ تصنیف مولانا واقدی رح کی ہے جسکا ترجمہ مشہور و پسند اہل عالم ہے ۔

جامع البرہوز ۔ یہ چار جلد نہایت خوشخط مطبوعہ کلکتہ سے منقول ۔

تفسیر نعلین شریف ۔

تفسیر کربلائے معظم ۔

خلاصۃ الکشاف ۔ معروف بہ اعراب القرآن مع رسالہ فتح المنعم کلام اللہ کی تصحیح اور اعراب کی جانچ اور تفسیر بھی کی ہے ایسی عمدہ کتاب نادیدہ و ناشنیدہ ہے

شرح سفر السعادت ۔ تصنیف مولانا عبد الحق دہلوی علم حدیث میں ۔

مجموعۂ وظائف ۔ اس رسالہ میں پنج سورہ اور اوعیہ ماثورہ اور اعمال عاشورا وغیرہ مذہب اثنا عشریہ کے ہیں

شعۃ اللمعات ۔ ترجمۂ فارسی مشکوۃ از شاہ عبد الحق محدث دہلوی چار جلد بین نہایت صحت و خوشخطی سے چھپا ۔

مجموعۂ اوراد چند دعائیں معتبر علد رآمد بزرگان وقت مطبوعۂ اسدی ۔

تفسیر کشاف ۔ یہ مشہور تفسیر ہے جو زیر اہتمام شاہ لکھنؤ چھاپہ نفیس و پاکیزہ کلکتہ میں طبع ہوئی ہے مجلد بدو جلد

شرح وقایہ ۔ عربی مجتبی ۔

جواہر القرآن مترجم وظائف قرآنی مطبوعۂ گلشن احمدی

جلاء الاذہان فی علم القرآن ۔ مصنفہ مولوی محمد معین الدین المشہدی ۔

مجموعۂ زینت القاری ۔ مستند قراۃ میں مطبوعۂ اسدی ۔

مجموعۂ خطب مشہور انتخاب ہے مرتبہ مولوی محمد اسمٰعیل دہلوی ۔

قواعد بغدادی مع پارۂ عم نقل بمبئی ۔

فیض المحمدی جملہ حدیثیں مشکوۃ شریف کی نقل مع ترجمہ

اصل الاصول نحو ۔ مسائل نحویہ کا بیان ہے

زاد السعادت ۔ یہ کتاب مذہبی اہل سنت کی ہے نہایت معتبر شرح وقایہ مع جملی فقہ حنفیہ تین درسی کتاب ہے مسائل فقہ کو بہت استدلال کے ساتھ بیان کیا ہے اور حاشیہ چلپی ہے ۔

حاشیہ عبد الغفور متعلقہ عبد الحکیم شرح ملا جامی کا حاشیہ

فتاوی کنز الدقائق علم فقہ میں معتبر مسلسل فتاوی قاضیخان وفتاوی عالمگیری وغیرہ ہے اور دو شرحیں اوسکے حاشیہ پر چھپی ہیں ۔

جامع التمویض شرح مبسوط کافیہ از مولوی عبد النبی احمد نگری ۔

کافیہ محشی ۔ خط نستعلیق از ابن حاجب ۔

فرائض شریفی شرح سراجیہ علم فرائض میں محشی اور معتبر درسی کتاب ہے از سید شریف علی جرجانی مطبوعہ

گلشن احمدی ۔

رسالہ تسمیۃ الموسومۃ بالمجیدیۃ فی تعداد الشہداء الاثنی عشریۃ مصنفہ محمد عبد المجید خانصاحب دلماد نواب والی ٹونک

یہ کتاب زبان عربی میں ہے ۔

مقبض فارسی ۔ تصنیف مولوی محمد عبد اللہ بلگرامی صرف میں ۔

مجربات دیری عربی ۔ تصنیف علامہ دہر شیخ احمد دیری مطبوعہ مصر سے نقل طبع ہوئی ہے اور اوسکا ترجمہ اردو میں ہو کر طبع ہوا

کتب مذہبی اسلام فارسی و عربی

بدائع منظوم ۔ مسائل فقہ میں ہے

تذکرۃ المعاد ۔ قاضی ثناء اللہ پانی پتی کی تصنیف بیان معاد

تمام حق ۔ مشہور کتاب مسائل فقہ کی ۔

تفسیر القلندریہ ۔ فی تحریر الانوار سلسلۃ قلندریہ کے بیان میں

تعارج النبوۃ ۔ تصنیف شاہ عبد الحق دہلوی مشہور کتاب ہے ۔

تنقی الکلام ۔ مولوی حیدر علی فیض آبادی مناظرہ مذہب شیعہ و سنی میں ۔

سلک المتقین ۔ منظوم علماء و لایت فی اس میں مسائل حنفیہ فقہ کے مبسوط مندرج کئے ہیں

سفوح الہرین ۔ منظوم فارسی مع تفسیحات از کلام حضرت عبد القادر جیلانی ۔

ایضاً کاغذ حنائی ۔

شرح وقایہ فارسی ۔ مع ملتقی الابحر مشہور ترجمہ مولوی عبد الحی محدث سے ہے ۔

صالا بدمنہ ۔ مصنفہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی مسائل فقہ میں

تفسیر حسینی ۔ یہ کتاب قرآن مجید کی تفسیر میں مبسوط ملا حسین واعظ سے مشہور ہے نہایت خوشخط و صحت کامل کے ساتھ اس مطبع میں چھپی ہے ۔

ایضاً کاغذ نکلین عمدہ و لاثانی

روضۃ الشہداء ۔ تصنیف ملا حسین واعظ ۔

فتاوی برہنہ ۔ اسمیں مسائل دینیہ فقہیہ بمذہب ابو حنیفہ رح کا صاف صاف بیان ہے مصنفہ محمد نصیر الدین مرحوم مفتی لاہور ۔ چھپا یا خوشخط اہتمام بلیغ سے طبع ہوا

فتاوی عالمگیری ۔ یہ فتاوی لاجواب ہے کہ بخارا و ترکستان اور افغانستان اور حرمین الشریفین کے فتوں کا مدار اسی فتاوی پر ہے اسکی چار جلدیں ہیں ۔

سفینۃ الاولیاء ۔ تصنیف شاہزادہ داراشکوہ ۔

رسالہ فرائض ۔ مصنفہ ضیاء الدین صاحب تسہیم ترکی میں

INDIAN INSTITUTE OXFORD

علیہ السلام افضل الاعمال احمزہا فی حدیث ابن عباس رضی اللہ عنہ ان حسن الاعمال احمزہا ای اشقہا و اقواہا کذا فی الصحاح قولہ و بہ یظہر ان ہذا الوجہ ایضا یفید آہ لا یخفی علیک ان المنع الذی ذکرہ منجہ فی عامۃ الملک بالنسبۃ الی عامۃ البشر اعنی الفیاد المومنین فیتم الدلیل علی عمومہ ہذا نہایۃ ما ارادت ابرازہ فی ہذا الکتاب مستعینا بالملک الوہاب و علیہ التکلان فی کل باب ؛ الحمد للہ علی الاتمام و الصلوۃ علی سیدنا خیر الانام وعلی آلہ و اصحابہ الکرام

خاتمۃ الطبع

مفتاح الکلام حمد مبدع العزیز العلام الذی خلق الخلق و افتخر الانام بالاسلام و نور قلوب المومنین بتاسیس العقائد و الایمان و شرح صدور العارفین بلوامع الہدایۃ و العرفان و سراج الہدایۃ و الارشاد لغت الرسول المختار الذی ہدی الخلائق علی الطریقۃ المستقیمۃ ہی الشریعۃ الواضحۃ تنور الابصار و علی آلہ البررۃ الکرام و اصحابہ الخیرۃ العظام و بعد فان ہذا الکتاب نصاب الدرایۃ منہل الہدایۃ مستجمع المآرب الرشیقۃ للعقائد و متضمن المطالب الانیقۃ للفوائد جامع المطالب العظیم المسمی بحاشیۃ عبد الحکیم للفاضل الجلیل و العالم النبیل البحر المدقق و الکنجریر المحقق المولوی عبد الحکیم بن شمس الملۃ و الدین المشہور بسیالکوتی بین الناظرین علی الحاشیۃ الدقیقۃ للمولی الخیالی علی شرح العقائد النسفیۃ للعلامۃ التفتازانی قد طبع فی المطبع العالی الرفیع صاحب الہمم و الکرم ذی المجد و النعم تمین اعیان المروۃ نور ابصار الفقوۃ محب العلوم و العلماء ممہد قواعد الجاہ و السخاء باسط بساط اللطف الجمیل رافع لواء التفقد النبیل المشہور بین العوام و خواص الجمہور المنشی نول کشور دام اقبالہ بالبقیت الازلیۃ و الدہور الواقع ببلدۃ اللکنؤ فی شہر اگست سنۃ ست و سبعین بعد الف و ثمان مائۃ من السنین العیسویۃ المطابق شہر شعبان سنۃ ثلاث و تسعین بعد الف و مائتین من الہجرۃ النبویۃ علی صاحبہا الف الف الصلوۃ و التحیۃ فقط

قولہ غیرہذا وفق بصیغۃ التفضیل فکانہ قال ہذا حق لکن غیرہ احق یشیر بذلک قولہ تعالیٰ وکلا آتینا حکما وعلما
فانہ یفہم منہ اصابتہما فی فصل الخصومات والعلم بامور الدین واما اعتراض سلیمان فمبنی علی ان ترک الاولی
من الانبیاء بمنزلۃ الخطاء عن غیرہم قولہ اعترض علیہ بان الاجماع آہ یعنی ان الاجماع بان اثابت واحدا منہما
فیما ثبت بہ صریحا وہو فی غیر الاجتہادیات والبحث فی الاجتہادیات اثبات حکمہا منہ فلا یستلزم الدلیل
المطلوب لعدم تکرر الاوسط او یصیر الدلیل ہکذا اثابت بالقیاس ثابت بالنص معنی وکل ما ہو ثابت بالنص صریحا فہو
واحد قولہ علی ان القیاس آہ علی انا لانسلم ان القیاس منظہر فانہ عند الخصم القائل بان کل مجتہد مصیب ثبت بالحکم
فلا یتم الدلیل قولہ اعترض علیہ بانہ آہ یعنی ان اریدانہ لا تفرقۃ فی العمومات الواردۃ انہ لا فرق بین الاشخاص فیما
ثبت بالعمومات صریحا وہو الحکم الغیر الاجتہادی فمسلم لکنہ لا یثبت المطلوب اذ المدعی ان الحق فی الاجتہادیات واحد
وہو انما یتم لو ثبت التفرقۃ بین الاشخاص فیہا وان اریدانہ لا تفرقۃ فی العمومات بالنسبۃ الی الحکم الثابت بہ مطلقا سواء
کان اجتہادیا او غیرہ فمم بل ہو اول المسئلۃ ومحل النزاع قال الشارح فی التلویح والاصوب ان یقال لو کان
کل مجتہد مصیبا یلزم الجمع بین المتنافیین بالنسبۃ الی شخص واحد فیما اذا استفتی عالمی لم یلزم تقلید مجتہد معین
مجتہدین حنفیا وشافعیا فافتی احدہما باباحۃ الشیء والآخر بحرمتہ ولم یترجح احدہما عندہ ولم یستقر علمہ
علی شیء منہما وایضا اذا تغیر اجتہاد المجتہد فان بقی الاول حقا یلزم اجتماع المتنافیین بالنسبۃ الیہ والا لزم النسخ
بالاجتہاد وکذا المقلد اذا صار مجتہدا قولہ الوجہان الاولان یفیدان آہ یعنی ان الوجہین الاولین وان کان
یفہم منہما صریحا تفضیل آدم علیہ السلام علی الملائکۃ لا سائر الرسل لکنہما یفیدان ان تفضیلا بناء علی انہ لا فاضل بالفضل
بین آدم وغیرہ من الرسل لکن لا یفیدان تفضیل عامۃ البشر علی عامۃ الملائکۃ قولہ فاما ان یخص آہ یعنی ان تخصیص
تفضیل عامۃ البشر علی رسل الملائکۃ تتصور فی الآیۃ بوجہین اما بان یخص من آل ابراہیم وال عمران غیر الانبیاء
ویکون المراد الرسل من اولادہما فیفید تفضیل رسل البشر علی الملائکۃ فقط دون عامۃ البشر علی عامۃ الملائکۃ
واما بان یخص من العالمین رسل الملائکۃ ویکون المراد ما سوی رسل الملائکۃ فیفید تفضیل الرسل والعامۃ
من البشر علی عامۃ الملائکۃ فقط ولا یفید تفضیل رسل البشر علی رسل الملائکۃ وعلی کل تقدیر لا یثبت المدعی
ویمکن ان یقال ان مقصود الشارح رحمہ اللہ ان الآیۃ علی عمومہا مابق ولا یخص ابراہیم وآل عمران ولا العالمین فیفید تفضیل
جمیع الرسل علی جمیع العالمین وانما یخص ہذا الحکم من عالم البشر بالنسبۃ الی رسل الملائکۃ فلا یرد الاعتراض الذی اورد علی التخصیص قولہ
من الثانی اولی یعنی تخصیص العالمین اولی من تخصیص آل عمران وآل ابراہیم لان الاحتیاج الی التخصیص انما حصل بسبب قولہ تعالیٰ

الدین فتاویل الفلاسفۃ لہ لان حدوث العالم ونحو مثل الجنۃ والنار والنعیم والتعذیب لایدفع کفرہم لان ذلک من ضروریات الدین والتاویل فی ضروریات الدین لایدفع الکفر قولہ ہذا فی غیر الاجماع آہ یعنی کون استحلال المعصیۃ الثابتۃ بالدلیل موجبا للکفر انما ہو فی غیر الاجماع القطعی من الکتاب والسنۃ واما کفر منکر الاجماع القطعی ففیہ خلاف قال الشارح فی التلویح الحکم الشرعی المجمع علیہ فان کان اجماعہ ظنیا فلا یکفر جاحدہ اتفاقا وان کان قطعیا فقیل یکفر وقیل لایکفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورۃ کونہ من الدین یکفر جاحدہ اتفاقا وانما الخلاف فی غیرہ قولہ ای علی تقدیر کون الجازم عاصیا انما قید بہذا لیصح ترتب قولہ فیلزم ان یکون المعتبر مطیعا او عاصیا کافرا لانہ اما من اویاس قولہ معنی ہذہ القاعدۃ آہ دفع لما یقال ان من واظب طول عمرہ علی الطاعات ومع ذلک اعتقد قدم العالم یلزم ان لایکفر لانہ من اہل القبلۃ وحاصل الدفع ان ہذہ القاعدۃ انما ہی فی المسائل الاجتہادیۃ لا فی ضروریات الدین اذ منکرہا کافر بالاتفاق ولا یخفی انہ لاحاجۃ الی ہذہ التقیید لان اہل القبلۃ ہم الذین اتفقوا علی ما ہو من ضروریات الدین فمن واظب علی الطاعات مع عدم اعتقاد ضروریات لایکون من اہل القبلۃ قولہ ثم ان ہذہ القاعدۃ آہ المقصود دفع ما ذکرہ الشارح فیما سیاتی بقولہ ہذا والجمع بین قولہم لایکفر احد من اہل القبلۃ وقولہم یکفر من قال بخلق القرآن وامثالہ مشکل ووجہ الدفع ان ہذہ القاعدۃ من الشیخ الاشعری وتابعہ اکثر الفقہاء وہو المروی فی الملتقی عن ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ علیہ واما البعض الآخر من الفقہاء فلم یوافقہم فی تلک القاعدۃ وقالوا بکفر الاشعریۃ والمعتزلۃ فلا تجد القائل بالقضیتین فلا احتیاج الی الجمع قولہ ای اطلاعہ ای بسبب ارادہ بالمطالعۃ ما یتبادر منہ کونہ بلا واسطۃ بل الاطلاع مطلقا سواء کان بلا واسطۃ او واسطۃ القاری الجن قولہ والمعنی ان لہ تعلقا وقربا آہ ای معنی انہ لمس من الجن ان لہ تعلقا وقربا من الجن لا المعنی الظاہر من المس وہو الملامسۃ قولہ رسی فعیل من رسی یرسی رأیا فہو رئی بمعنی فاعل فالمعنی ان لہ تعلقا وقربا من الجن قولہ تابعۃ اسم لفریق من الجن واتابعہ فیہ للنقل من الوصفیۃ الی الاسمیۃ قولہ وغوره الی قعر الارض غار الماء یغور غورا ای سفل فی الارض قولہ بضم الغاء اسم کالقعود ولبناء او ہو ما افتی بہ الفقیہ وقد تفتح الغاء قولہ فقال سلیمان وہو ابن اثنی عشرۃ سنۃ ومن ہذا یعلم ان حکم سلیمان کان باجتہاد لعدم سن الوحی قولہ ثم رادون ای رد کل واحد من صاحب الحرث والنعم لکل من الحرث والنعم الی صاحبہ قولہ فقال داود علیہ السلام لقضاء ما قضیتہ ومن ہذا یعلم ان حکم داود علیہ السلام کان باجتہاد ایضا لانہ لو کان بالوحی لما جاز لہ الرجوع عنہ ولما جاز لسلیمان خلافہ قولہ واعترض علی ہذا الدلیل آہ یعنی انہ لا نسلم ان کل من الاجتہادین صواب بل ما کان لتخصیص سلیمان علیہ السلام بالذکر جہۃ لکون ما فہمہ احق وافضل وان کان ما فہمہ داود علیہ السلام ایضا حقا لیشمل ذلک

مقصود الحشی دفع ما یقال ان مباحث الامامۃ من المباحث الفقہیۃ لانہا متعلقۃ بافعال المکلفین من حیث
ان نصب الامام واجب علیہم ام لا فکیف عدہا الشارح من مقاصد الکلام ووجہ الدفع ظ قولہ ہو کمال
مخصوص آہ ای التصیف کمال مخصوص اصغر من المد فعلی ہذا التقدیر ضمیر تصیفہ راجع الی احدہم وقد یجی التصیف
بمعنی النصف فعلی ہذا التقدیر ضمیر تصیفہ للمد وہو ظ ومعنی الحدیث لو انفق احدکم مثل احد ذہبا ما بلغ ثوابہ ثواب انفاق
احد من اصحابی مدا ولا نصفہ وذلک لان انفاقہم کان فی الضرورۃ وضیق الحال فی نصرۃ النبی وصحابتہ مع صدق نیتہم
وخلوص طویتہم وذلک مفقود بعد غلبۃ الاسلام قولہ امی فاعلہم لمجیئ اشارۃ الی ان الجار متعلق بما بعدہا دون المصدر
والی ان الحب لمجئ المحبۃ والباء بمعنی صلۃ واداۃ للفعل کملتہ ایاہ وہو احد معانی الباء علی ما فی شرح المصباح
لیست للسببیۃ والالصاق علی ما قال الفاضل اللغوات المعنی الذی ذکرہ الحشی بقولہ یعنی ان المحبۃ المتعلقۃ
آہ قولہ والفروج علی السروج الفروج جمع فرج والمراد ذوی الفرج اعنی المراد السروج جمع السرج وفی الحدیث
لعن اللہ الفروج علی السروج قولہ یدل علی انہ المناط فانہ ترتب الحکم علی الوصف یشعر بالعلیۃ علی ما بین فی
الاصول قولہ اعلم ان اللفظ اذا ظہر المراد منہ آہ مثال الحکم قولہ علیہ السلام الجہاد ماض الی یوم القیمۃ فان قولہ
یوم القیمۃ سد باب النسخ مثال المفسر قولہ تعالی قاتلوا المشرکین کافۃ فان قولہ کافۃ سد باب التخصیص لکنہ
یحتمل النسخ لکونہ حکما شرعیا مثال النص قولہ تعالی مثنی وثلاث ورباع فانہ سیق لبیان العدد فہو نص فیہ وظاہر
فی حل النکاح لانہ قد علم الحل من آیۃ اخری ای من قولہ تعالی واحل لکم ما وراء ذلکم ومثال الخفی قولہ تعالی والسارق
والسارقۃ فاقطعوا ایدیہما فانہ قد خفی فی النباش والطرار لاختصاصہما باسم آخر ومثال المشکل قولہ تعالی
وان کنتم جنبا فاطہروا فانہ وقع الاشکال فی الغسل فانہ باطن من وجہ حتی لا یفسد الصوم بابتلاع الریق وظاہر من
وجہ حتی لا یفسد بدون شئ فی الفم فاعتبرنا الوجہین فالحق بالظاہر فی الطہارۃ الکبری حتی وجب غسلہ فی
النجاسۃ وبالباطن فی الصغری فلا یجب غسلہ فی الحدث الاصغر وہذا اولی من العکس لان قولہ تعالی وان کنتم جنبا
فاطہروا بالتشدید یدل علی التکلف والمبالغۃ ومثال المجمل قولہ تعالی وحرم الربوا لان الربوا فی اللغۃ الفضل والبیع
کل فضل حراما بالاجماع ولم یعلم ان المراد ای الفضل ثم لما بین النبی علیہ السلام بالاشیاء الستۃ اجتمع لغۃ وذلک الطلب
والتامل یعرف علۃ وحکم فی غیر الاشیاء الستۃ ومثال المتشابہ المقطعات فی اوائل السور والید والوجہ ونحوہا کذا فی التلویح
قولہ ولم یکن المستحیل آہ یعنی ان تکفیر ہذا متصور بوجہین احدہما ان لا یکون ماولا اصلا او یکون ماولا ولکن فی ضرر یاتی الدین
وعلی کلا التقدیرین یکفر قولہ فتاویل الفلاسفۃ آہ ای اذا کان عدم الکفر مشروطا بان لا یکون مستحیلا ماولا فی غیر ضروریات

مبدأ الآثار وعلی نفس الآثار ایضا والشارح بین فی شرح المقاصد المعنی الاول وفی ہذا الشرح المعنی الثانی
فلا تدافع بین کلامیہ قولہ ثم ان الظلم آہ جواب ثان عن الاعتراض یعنی علی تقدیر ان یکون حقیقۃ العصمۃ
عدم خلق المعصیۃ لا یلزم ان یکون غیر المعصوم ظالما لان عدم العصمۃ انما یستلزم المعصیۃ والظلم اخص من
المعصیۃ لانہ التعدی علی الغیر فلیس کل معصیۃ ظلما حتی یکون غیر المعصوم ظالما وانما قید الظلم بالمطلق لان الظلم
المقید بقید نفسہ یکون بمعنی التعدی علی نفسہ کما وصف المودی بالظلم علی نفسہ قولہ وقد یجاب آہ ای قد یجاب
عن احتجاج المخالف بقولہ تعالی لا ینال عہدی الظالمین ان المراد بالعہد عہد النبوۃ علی ما ہو رای اکثر المفسرین
بقرینۃ قولہ تعالی انی جاعلک للناس اماما فان امامۃ بالنبوۃ لا بالریاسۃ الکاملۃ فمن قال ان ہذا الجواب خلاف الظاہر
فقد عدل عن الظاہر قولہ ویجاب بان معنی جعل الامامۃ شوری آہ یعنی ان ہذا الاعتراض انما یرد لو کان معنی قولہ
جعل الامامۃ شوری انہ جعل الاقامۃ امر الامامۃ ذات مشورۃ بین ستۃ ولیس کذلک بل معناہ انہ تعین الامامۃ ذات
مشورۃ بین ستۃ ویویدہ ما فی تبصرۃ الاولۃ فوض الیہم لینظروا فنصبوا الامامۃ اصلحہم بذلک لکن کلام الکشاف حیث
قال فی تفسیر شوری لا ینفردون بامر اجتمعوا علیہ یدل علی انہ جعل الخلافۃ مشترکۃ بینہم ولذا مال الیہ الشارح قولہ
وہو امر آنی ابتدا زمانی بقاء ہذا الدفع ما یقال ان الآیۃ انما تدل علی نفی الوصول وہو امر آنی لا بقاء لہ فیدل
علی نفی حصول عہد الامامۃ للظالمین ولا یدل علی نفی بقائہ حتی یدل علی انزال الامام بالفسق وحاصل
الدفع ان الوصول آنی ابتداء زمانی بقاء فان الشی اذا وصل لشی یکون حدوث ذلک الوصول فی الآن ویکون ذلک الوصول باقیا الی زمان الانفکاک بینہما فیکون مفہوم الآیۃ لا یصل عہدی الظالمین ابتداء وبقاء
فیدل علی الانزال قطعا قولہ لانا نقول الوصول آہ یعنی حاصل الجواب ان مدلول الفعل المعنی المصدری
والمعنی المصدری للوصول امر آنی وابا قی انما ہو الکیفیۃ الحاصلۃ من المعنی المصدری المسمی بالحاصل بالمصدر ولذلک
مدلول الفعل فلا تدل الآیۃ الا علی نفی وصول الامامۃ للفاسق ابتداء قولہ علی ان صیغ الافعال ای علی انا لو سلمنا
انہ مدلول الفعل الحاصل بالمصدر لکن جمیع صیغ الافعال موضوعۃ للحدوث فیکون مفہوم الآیۃ لا یحدث وصول العہد
للظالمین فلا یدل علی الانزال ایضا قولہ یرد علیہ ان اراد بالعصمۃ آہ یعنی ان اراد بالعصمۃ فی قولہ ولان العصمۃ
لیست بشرط اہ ملکۃ الاجتناب فسلمنا انہ لیس بشرط ابتداء لکن التقریب اعنی استلزام الدلیل للمدعی غیر تام اذ المطلوب
لا یشترط عدم الفسق فی بقاء الامامۃ ولا یلزم من عدم اشتراط الملکۃ عدم اشتراط عدم الفسق وان اراد بالعصمۃ عدم الفسق
فالتقریب تام لکنا نمنع عدم اشتراطہ فی الامامۃ ابتداء وقولہ قالوا آہ تائید لاشتراط عدم الفسق قولہ علم ان مباحث الامامۃ

عشائرہم واختلاطہم بالعسکر یؤدی الی اضطرار الامۃ لایکون الصوب فی بدایتہا فرای التاخیر اصوب بہ
حتما قولہ ویحتمل ان یراد بہ آہ ای یحتمل ان یراد بالخلافۃ الواقعۃ فی الحدیث الخلافۃ علی الولاء وہو ان لایقع فیہا
فتور امارۃ سوء کانت کاملۃ لایشوبہا شیٔ من الخلافۃ اولا فبین جواب الشارح والحشی فرق ظنا فاذکرہ الفاضل
الحشی ہذا المعنی لیس مغایرا لما ذکرہ الشارح وہم ہذا الجواب اولی من وجوب الشارح لانہ یستکل علیہ بخلافۃ عثمان وعلی
رضی اللہ عنہما فانہ خالف معہما اہل البغی فکیف یصح ان الخلافۃ الی ثلثین لایشوبہا شیٔ من الخلافۃ ثلثین سنۃ وایضا
حصر الخلافۃ الکاملۃ فی ثلثین لایقتضی ان یکون بعدہا ملکا وامارۃ خلافۃ غیر کاملۃ قولہ فان وجوب المعرفۃ یقتضی
آہ فیہ بحث لانہ بظاہرہ یدل علی وجوب تحصیل المعرفۃ ان وجد الامام لاعلی وجوب نصبہ قولہ وہذہ الادلۃ آی قولہ تعالی
علیہ السلام قولہ ولان الامۃ قد جبلوا آہ ولان کثیرا من الواجبات فبطلان قاعدۃ الحسن متعلق بقولہ لاعلی العقل
اصلا وقولہ والحسن والقبح العقلیین متعلق بقولہ لایجب علینا عقلا قولہ وقد یقال المراد بالامام آہ ای المراد
بالامام فی الحدیث ہو النبی علیہ السلام کما فی قولہ تعالی انی جاعلک للناس اماما ای نبیا فالمعنی من مات ولم یعرف
نبی زمانہ فقد مات میتۃ جاہلیۃ فلا اشکال قولہ والمعصیۃ ضلالۃ ای ان کان عصیان الامۃ کلہم باطلا لانہ ضلالۃ
والامۃ لاتجتمع علی الضلالۃ لقولہ علیہ السلام لاتجتمع امتی علی الضلالۃ قولہ وقد یجاب بانہ انما یلزم المعصیۃ آہ حاصلہ
تخصیص الحدیث بان المراد من مات ولم یترک فیہ نصب الامام لعجز او اضطرار بدلیل ان الضرورات تبیح المحظورات
وبہذا الحدیث یندفع الاشکال بعد الخلفاء الراشدین العباسیۃ ایضا قولہ ان قلت حقیقۃ العصمۃ علی ما ذکرہ
یعنی ان العصمۃ علی ما ذکرہ الشارح عدم خلق الذنب وعدم عدم خلق الذنب وجود الذنب فیکون غیر
المعصوم مذنبا فکیف لایکون ظالما وانت تعلم ان ہذا الاعتراض مما لاورود لہ لان الظلم علی ما قرر بہ المجیب
اخص من المعصیۃ لان المعصیۃ المسقطۃ للعدالۃ مع عدم التوبۃ فلا یلزم من کون غیر المعصوم عاصیا مذنبا
ان یکون ظالما اللہم الا ان یرجع ہذا الاعتراض الی منع کون الظلم اخص من المعصیۃ بناء علی اشتہر من ان
الظلم وضع شیٔ فی غیر محلہ قولہ قلت معنی قولہ حقیقۃ العصمۃ آہ یعنی التعریف الذی ذکرہ الشارح ہہنا تعریف
بالغایۃ واما التعریف الحقیقی علی ما ذکرہ فی شرح المقاصد فہو انہا ملکۃ اجتناب المعاصی مع التمکن منہا ولیس یلزم
ان من لیس لہ تلک الملکۃ ان یکون عاصیا بالفعل لجواز ان یکون ملکۃ الاجتناب مع عدم صدور الذنب عنہ دائما
فغیر المعصوم لایلزم ان یکون عاصیا حتی یکون ظالما ولایخفی علیک ان حمل قولہ حقیقۃ العصمۃ ان للخلیل اللہ تعالی
آہ علی ان غایۃ العصمۃ وما الہا ذکرک ینافیہ اتیان لفظ الحقیقۃ والحق ان العصمۃ کالشجاعۃ یقال علی الملکۃ التی ہی

بالدعوی ولا دعوی فی الکرامۃ وحاصل الدفع ان عدہا من المعجزۃ من قبیل الاستعارۃ المبنیۃ علی التشبیہ لا علی سبیل الحقیقۃ فلا اشکال قولہ ومثل ہذا السوق آہ ہذا دفع ما یقال ان منطوق الحدیث نفی افضلیۃ احد علی ابی بکرؓ لا نفی المساواۃ فلا تثبت افضلیتہ وحاصل الدفع ان مثل ہذا الکلام انما یقال فی العرف لاثبات الافضلیۃ وان کان المنطوق لا ینفی مذہبک فانک اذا قلت لارجل افضل من زید ینفہم منہ اثبات افضلیۃ زید قطعا فلو قلہ یرد علیہ انہ ان اراد بعد موت یعنی اذا اراد البعدیۃ الزمانیۃ فان اراد بالزمان زمان موت النبی علیہ السلام لم یفد التفضیل صریحا علی من مات قبل موت النبی صلی اللہ علیہ وسلم وبعد بعثتہ وان اراد زمان بعثۃ النبی یفید منطوقہ التفضیلہ علی النبی علیہ السلام فلا بد من تخصیص النبی صلی اللہ علیہ وسلم وعلی کلا التقدیرین سواء اراد بعد موت النبی او بعد بعثتہ لا یفید التفضیل صریحا علی سائر الامم وفائدۃ التقیید یفیدہ صریحا ومنطوقہ فلا حاجۃ الی البیان قولہ وکذا ادریس والخضر والیاس آہ وانما اکتفی الشارح بذکر عیسی لان صامتہ ونزولہ الی الارض واستقرارہ علیہ قد ثبت باحادیث صحیحۃ بحیث لم یبق فیہ شبہۃ ولم یختلف فیہ احد بخلاف الثلثۃ الباقیۃ قولہ ای اکثر اہل السنۃ والجماعۃ آہ انما فسر السلف باکثر اہل السنۃ لما یاتی فی قول الشارح فیما بعد وکان السلف کانوا متوقفین فی تفضیل عثمانؓ قولہ لا مر لا یعلم الا بالاخبار عن اللہ تعالی ولیس الاختصاص بکثیر اسباب الثواب موجبا لزیادتہ قطعا لان الثواب تفضیل من اللہ تعالی فلہ ان یعاقب المطیع ویثیب غیرہ قولہ واما کثرۃ الفضائل فما یعلم ہذا مخالف لما قال الآمدی انہ قد یراد بالتفضیل اختصاص احد الشخصین عن الآخر اما باصل فضیلۃ لا وجود لہا فی الآخر او بزیادۃ فیہا کعلم مثلا وذلک ایضا غیر مقطوع بہ فیما بین الصحابۃ اذ ما من فضیلۃ یتبین اختصاصہا بواحد منہم الا ویمکن مشارکۃ غیرہ وبتقدیر عدم المشارکۃ فقد یمکن بیان اختصاص الآخر بفضیلۃ اخری ولا سبیل الی الترجیح لکثرۃ الفضائل لاحتمال ان یکون الفضیلۃ الواحدۃ ارجح من فضائل کثیرۃ اما الزیادۃ شرفہا فی نفسہا او لزیادۃ کمیتہا فلا جزم بالافضلیۃ بہذا المعنی ایضا قولہ والمشہور ان ابا بکر رضی اللہ عنہ خطب آہ یعنی ان ما ذکرہ الشارح من ان اجماع الصحابۃؓ کان فی یوم وفات النبی صلی اللہ علیہ وسلم مخالف لما ہو المشہور ان ابا بکر رضی اللہ عنہ خطب فی ذلک الیوم وان الاجماع کان فی الیوم الثانی من وفاتہ وقت الصبح قولہ سقیفۃ بنی ساعدۃ فی الصحاح السقیفۃ الصفۃ وہی سقیفۃ بنی ساعدۃ قولہ الشبہۃ ہی ترک القصاص عن قتلۃ عثمان رضی اللہ عنہ متعلق بقولہ بغوا یعنی ان معاویۃ واخاہ بغوا من طاعۃ علی بشبہۃ ہی ترک القصاص عن قتلۃ عثمان رضی اللہ عنہ وظن ان تاخیر امر ہم مع عظیم جنایتہم یوجب الاغراء بالائمۃ وتعرض الدماء للسفک وظن علی رضی اللہ عنہ ان تسلیم قتلۃ عثمانؓ مع کثرۃ

بمعنی الفراق فتقدیر جلست بینکما ای مکان فراقکما وجلست بین خروج وخولک ای زمان فراقهما وهو لازم لاضافتها
الی المفرد فلما قصد اضافتہ الی الجملۃ اشبعت الفتحۃ فتولدت الالف لیکون دلیلا علی عدم اقتضائہ للاضافۃ الیہ لانہا
انما تاتی للوقف او زیدت ما الکافۃ فی آخرہا لانہا تکف المضاف عن الاقتضاء وقولہ وہو من الظروف الزمانیۃ آہ
فانہ اذا زیدت فی آخر الالف او کف بما واضیف الی الجملۃ لایکون الا للزمان وان کان عند اضافتہ الی
المفرد مستعملا فی الزمان والمکان کما ذکرنا لانہ لایضاف من ظرف المکان الی الجملۃ الا حیث واما کونہا لازمۃ الاضافۃ
الی الجملۃ الاسمیۃ فاوقع فی الباب لکن قال الشارح الرضی یدخلان الماضی والمستقبل ایضا وقال
مالک یلزمان الاضافۃ الی الجملۃ وما قید بالاسمیۃ قولہ وفیہا معنی المجازاۃ ای فی بنیا وبنیا معنی الشرط
کما فی اذ واذا وہو تعلیق امر آخر قولہ فان تجرد عن کلمتی المفاجاۃ ای ان تجرد جوابہ عن کلمتی المفاجاۃ وہما اذا
واذا کما فی قول الاصمعی فبینا نحن نرقبہ اتانا فہو العامل فی بنیا اذ لا مانع یمنعہ عن العمل حینئذ فمعنی قولنا فبینا نحن
نرقبہ آہ اتانا بین اوقات نرقبہ ان لم یکن مجردا عن کلمتی المفاجاۃ فالعامل فی بنیا وبنیا معنی المفاجاۃ لکن
فی تیک الکلمتین ہے کلمتی المفاجاۃ ولیس العامل ہو الجواب لانہ مجرور باضافۃ اذا واذا الیہ وما فی صلۃ المضاف الیہ
لایتقدم علی المضاف لانہما لم یعدا کلمۃ واحدۃ وبعض اجزائہا مقدم من وجہ موخر من وجہ آخر فکذلک ہو بکلیتہا
فی المعنی فمعنی قولہ بینا رجل یسوق بقرۃ اذا التفت البقرۃ فاجاز ان التفات البقرۃ بین اوقات رجل یسوق
ہکذا حققہ فی شرح اللباب ولعل ہذا مبنی علی تجرید اذا واذ عن معنی الظرفیۃ والا فلا یخلوا اما ان یکونا
ظرفی مکان کما ہو مذہب المبرد فیکون العامل فیہا ہو الجواب لمکانہ عامل فی اذا واذ لان اذا واذ
اذ حینئذ غیر مضاف الیہ حتی یمتنع عملہ فان ظرف مکان لایضاف الی الجملۃ الا حیث او ظرفی زمان
کما ہو مذہب الزجاج وہو فاسد لانہ لایکون لفعل واحد ظرفی الزمان الا الاحسن ما قال الشارح الرضی فی
بیان اعرابہا المحل عند دخول اذ واذا فی جوابہا ان اذ واذا کانا ظرفی مکان غیر مضافین فالعامل ہو
الجواب لعدم المانع فکان اذ واذا منصوبین فی محل علی انہما ظرفا مکان لہ وبنیا وبنیا علی ان ظرف زمان یقتضی
بنیا زید قائم اذ رای ہذا رای ہذا بین اوقات قیام زید فی ذلک المکان ای مکان قیامہ وان کان ظرفی زمان
فہما مضافان مخرجان عن الظرفیۃ مبتدأ ان خبرہا بنیا وبنیا فالتقدیر وقت رویۃ زید ہذا کائن بین اوقات
قیامہ قولہ وہو مستحیل منہ لانہ متدین آہ حتی لو ادعی الرسالۃ لایظہر علی یدیہ الخارق عادۃ قولہ وقد صدق فی الکتاب
آہ اشارۃ الی دفع ما یقال کیف یکون الکرامۃ معجزۃ لنبیہ لان المعجزۃ ماخوذۃ فی مفہومہا ان یکون مقرونا

الی العلی ایضا مشہور لیس مخالفا لما ذکرہ الشارح فیما بعد من قولہ ومن السماء الی الجنۃ او الی العرش او الی غیر ذلک احاد فلان ما ثبت بطریق الاحاد ہو خصوصیۃ ما ذہب الیہ من الجنۃ او الی العرش او الی طرف العالم الی مطلق العلی حتی یناقضہ قولہ وقد یجاب بان المراد آہ ای قد یجاب عن الاستدلال بالایۃ بانا سلمنا ان المراد بالرؤیا فی المنام لکن لا نسلم ان الآیۃ نازلۃ فی شان المعراج فان المراد بالرؤیا الواقعۃ فیہا رؤیۃ ہزیمۃ الکفار فی غزوۃ بدر فانہ علیہ السلام رآہا فی المنام ہزیمۃ الکفار قبل وقوعہا والآیۃ نازلۃ فی شانہ قولہ وقیل ای فی الجواب علی الآیۃ سلمنا ان المراد الرؤیا فی المنام لکن المراد بہا الرؤیا التی یتحقق وقوعہا فانہ رآہا قبل دخولہ فیہا علی ما قال اللہ تعالی لقد صدق اللہ رسولہ الرؤیا بالحق لتدخلن المسجد الحرام الآیۃ قولہ وقیل آہ ای فی الجواب عن الآیۃ سلمنا ان المراد بالرؤیا الرؤیا فی المنام لا نسلم ان الآیۃ نازلۃ فی شان المعراج لکن تسمیۃ رؤیا علی طریق المشاکلۃ یقول المکذبین فلانہم کانوا یقولون انہا کانت رؤیا فسماہ اللہ تعالی بہا تہکما واستہزاء بہم کما فی قولہ تعالی این شرکائی قالوا ان المشرکین کانوا یسمون ما یعبدونہ شرکاء فسماہ اللہ تعالی شرکاء ایضا بطریق المشاکلۃ تہکما بہم واستہزاء قولہ والاولی ان یجاب آہ انما کان اولی لانہ قد وقع فی بعض الروایات انہ فقد جسد محمد لیلۃ المعراج عن مشاہدۃ ولا یخفی ان الجواب الذی ذکرہ الشارح لا یتم علی ہذہ الروایۃ بخلاف ہذا الجواب فانہ یتم علی کلا الروایتین فکان اولی ولانہ لیس علی ہذا الجواب صرف الحدیث عن ظاہر المتبادر الی الفہم ہذا لکن القول بتعددہا من غیر نص دال علیہ لا یخلو عن اشکال قولہ وفیہ نظر بل ہی ستۃ بضم الاراہاص آہ لم یحصل السحر واضلالا لانہ لیس من الخوارق علی ما مر فی صدر الکتاب وجہ الضبط ان الخارق اما ظاہر عن المسلم والکافر فالاول اما ان لا یکون مقرونا بکمال العرفان وہو المعونۃ او یکون وہو اما مقرون بدعوۃ النبوۃ فہو المعجزۃ او لا وہو الیخ اما ان یکون ظاہرا من النبی قبل دعواہ فہو الاراہاص والا فہو الکرامۃ والثانی اعنی الظاہر علی ید الکافر اما ان یکون موافقا لدعواہ فہو الاستدراج والا فہو الاہانۃ قولہ فیہ بحث لان الخوارق الاراہاصیۃ آہ لقائل ان یقول المدعی لیس الا ظہور امر خارق عن بعض الصالحین مطلقا بل المدعی ظہور امر خارق عن بعض الصالحین سوی الانبیاء لان الخوارق الاراہاصیۃ لیست محل النزاع فان المعتزلۃ ایضا قائلون بہا والا وان کانت الخوارق الاراہاصیۃ محل النزاع ایضا یکون النزاع فیہا لفظیا فی مجرد التسمیۃ فان اہل السنۃ یسمونہا کرامۃ والمعتزلۃ اراہاصا لا یخفی فساد ذلک قولہ علی ان ذکریا آہ یحتج علی قولہ بان ذکریا علم بذلک حاصلہ انا لا نسلم ذلک لم لا یجوز ان یکون السوال لمجرد معرفۃ مریم لمعجزۃ قولہ اعلم ان بینا بانت الاشباع آہ اعلم ان بین مصدر

التوجیہین ان کلام اللہ قد یطلق علی الکلام اللفظی المتعدد بالذات وقد یطلق علی النفسی الواحد من جمیع الجہات فان اریدبہ فی قولہ کلہا کلام اللہ اللفظی فمعنی قولہ کلہا کلام اللہ ظاہر لکن قولہ وہو واحد محتاج الی البیان وہو ان ضمیر ہو راجع الی الکل والمراد بالوحدۃ الوحدۃ فی صفۃ کونہ کلام اللہ فالمعنی ان جمیع الکتب متحد من حیث انہ کلام اللہ تعالی من غیر تفاوت فی ہذہ الصفۃ وانما التعدد وذواتہا وتفاوت مراتبہا بحسب تعدد النظم وتفاوت خصوصیاتہ فان القرآن فی اعلی المراتب واقصی الدرجات کما ان نظمہ فی اقصی مراتب الفصاحۃ والبلاغۃ وان اریدبکلام اللہ تعالی فی قولہ کلہا کلام اللہ الکلام النفسی فمعنی قولہ کلہا کلام اللہ کلہا دلیل علی کلام اللہ الازلی القائم بذاتہ تعالی ومعنی قولہ وہو واحد ظاہر وہو ان کلام اللہ الازلی واحد شخصی لا تعدد فیہ ولا تفاوت وانما التعدد والتفاوت فی النظم المقروء ای فی الکلام اللفظی الدال علیہ قولہ فعطف التفاوت علی التعدد یعنی اذا کان المراد بکلام اللہ تعالی الکلام اللفظی ویکون معنی الکل واحد من حیث کونہ کلام اللہ تعالی یکون عطف التفاوت علی التعدد فی قولہ وانما التعدد فی النظم المقروء قریبا من العطف التفسیری یعنی انہ کما یکون المقصود بالبیان ہو المعطوف المفسر یکون ذکر المعطوف علیہ استطرادیا لا یکون فیہ کثیر فائدۃ کذلک المقصود بالبیان بیان جہۃ تفاوت الکتب وترجیح بعضہا علی البعض واذا الحقا انما ہو فیہ دون بیان تعدد بالاخ لک علی ذلک لتقدیر ظ غیر محتاج الی البیان فذکرہا استطرادی لیس فیہ کثیر فائدۃ ولذلک ترک المحشی اخذ التعدد فی بیان محل التوجیہ وقال وان تفاوت من حیث خصوصیات آہ ولم یقل وان تعدد وتفاوت من حیث تعدد النظم وتفاوت خصوصیاتہ واتی بالجملۃ عطفا تفسیریا لیکون التعدد محمولا علی معناہ الحقیقی علی ما تقرر فی قولہ والاول انسب بقولہ ای التوجیہ الاول انسب بقولہ کما ان القرآن کلام واحد لا یتصور فیہ تفاوت وتفضیل فان معناہ ظاہر کما ان القرآن کلام واحد لا یتصور فیہ تفاوت وتفضیل ثم باعتبار القراءۃ والکتابۃ التی ہی من جملۃ خصوصیاتہ یکون بعض سورہ افضل کذلک جمیع الکتب کلام واحد لا یتصور فیہ تفاوت وتفضیل من تلک الحیثیۃ الا باعتبار الخصوصیات مثل القرأۃ والکتابۃ وذلک وانما قال انسب لانہ یمکن توفیقہ بالتوجیہ الثانی بان یقال معناہ کما ان القرآن دال علی کلام واحد لا یتصور فیہ تفاوت وتفضیل ثم باعتبار القراءۃ والکتابۃ المتعلقۃ بالکلام الدال علیہ یکون بعض السور افضل کذلک جمیع الکتب دال علی کلام واحد لا تفاوت فیہ اصلا ثم باعتبار الخصوصیات المتعلقۃ بالکلام اللفظی الدال یکون بعض الکتب افضل من بعض لکنہ خلاف الظاہر قولہ یعنم منہ ان المعراج آہ وذلک لان الحق المعراج ثابت بالخبر المتعلق بالمجموع فیکون المعراج من السماء الی العلی الاعلی مشہورا قولہ وما ثبت بطریق آہ یعنی کون المعراج من السماء

ایضا صرف عن الظاہر فلا یحسن المقابلۃ بینہا قولہ وفیہ توجیہ آخر آہ ای فی عبارۃ الشارح توجیہ آخر بان المراد بصرف الظاہر ما عدا ترک الاولی بحمل العام علی الخاص بقرینۃ المقابلۃ قولہ وفیہ ما فیہ ای فیہ من التکلف ما فیہ بان دعوی کون اولاد آدم علیہ السلام حقیقۃ عرفیۃ فی نوع الانسان دعوی البتاد رغیر مسموعۃ ومجرد الاحتمال لا یکفی فی الاستدلال قولہ وقد یوجہ ای قد یوجہ الاستدلال بہذا الحدیث بانہ یدل علی انہ علیہ السلام افضل اولاد آدم علیہ السلام لاشتمال ان فی اولادہ من ہو افضل منہ علی اختلاف الاقوال فقیل انہ نوح لکثرۃ عبادتہ مع طول عمرہ وقیل ابراہیم لزیادۃ توکلہ واطمینانہ وقیل موسی لکونہ کلیم اللہ ونجیہ وقیل عیسی لانہ روح اللہ وصفیہ والافضل من الافضل افضل فیکون نبیا من آدم ایضا وہو الظاہر قولہ والاولی ان یستدل بقولہ انا اکرم الاولین آہ واما قولہ علیہ السلام لا تخیروني علی اخی موسی فانبغی لاحد ان یقول انا خیر من یونس بن متی فتواضع منہ ویجوز ان یکون توقفا منہ قبل علمہ بکونہ افضل ومنعا منہ فی اصل معنی التفضیل علی ما اشیر الیہ بقولہ تعالی لا نفرق بین احد من رسلہ قولہ اذ الاصل فی الاستثناء آہ ای لان الاستثناء الحقیقی ہو المتصل لان الاستثناء الاخراج ولا یتصور الاخراج بدون الدخول واما المنقطع فیسمی استثناء بطریق المجاز فلیس قسما منہ حقیقۃ وانما جعلوہ قسما نظرا الی اللفظ قولہ وقد یجاب عنہ بان امر الاعلی آہ وقد یجاب عن الاعتراض المذکور بقولہ فان قیل لیس قد کفر آہ بان الجن ایضا مامورون مع الملائکۃ الا انہ استغنی بذکر الملائکۃ عن ذکرہم للقطع بان امر الاعلی یستلزم امر الادنی فانہ اذا علم ان الاکابر مامورون بالتذلل علم ان الاصاغر ایضا مامورون فالضمیر فی فسجدوا راجع الی القبیلتین قولہ کانہ قال فسجد المامورون الا ابلیس وفیہ تامل ظ قولہ فحینئذ یکون اشارۃ الی الفرق بین ہذا الجواب والجواب المذکور بقولہ وقد یجاب یعنی فعلی ہذا الجواب یکون الامر بالسجود بجماعۃ من الملائکۃ کان ابلیس داخلا فیہم وعبر عنہم بالملائکۃ تغلیبا للاکثر علی الاقل ودون الاشرف علی الادنی فالاستثناء علی ہذا حقیقۃ لکونہ داخلا فیہم لکن بتسمیتہ ملکا مجازا باعتبار التغلیب بخلاف الجواب السابق فانہ لا حاجۃ فیہ الی التسمیۃ ملکا علی سبیل التغلیب لان محصلہ ان الامر للفریقین الا انہ استغنی بذکر احدہما عن الآخر قولہ ای لکل متحد من حیث انہ ای من حیث کونہ کلاما غیر متفاوت فی تلک الصفۃ وانما تتفاوت مراتبہا ودرجاتہا من حیث تفاوت النظم فان القرآن فی اعلی المراتب واقصاہا لکون نظمہ فی اعلی المراتب من الفصاحۃ والبلاغۃ وان حمل علی ان کلہا کلام اللہ النفسی فمعنی الوحدۃ ظ فان جمیع الکتب واحد من حیث ذاتہا لا تعدد ولا تفاوت فی انفسہا لکون جمیعہا کلاما نفسیا وہو صفۃ شخصیۃ لا تعدد ولا تکثر فیہ بوجہ من الوجوہ وانما تعددت ذواتہا وتفاوتت مراتبہا من حیث النظم ای من حیث الوجود اللفظی لا من حیث الوجود النفسی وحاصل

اصل العدالۃ ولا المستور فی زماننا وھو الذی لم یعرف فسقہ و عدالتہ لقصور عدالتہ واما الاسلام فھو
بقول الدین الحق والتصدیق بما جاء بہ محمد علیہ السلام ولا یکتفی بظاھرہ وھو نشوہ علی طریق المسلمین وثبوت الاحکام متبعیۃ الا بیقین
بل اعتبر کمالہ ایضا وھو البیان اجمالا بان یصف اللہ تعالی کما ھو علی سبیل الاجمال ان لم یقدر علی التفصیل فلا یقبل
روایۃ الکافر والمبتدع وان کان عالما ضابطا عادلا فی دینہ لانہ معتمد الکذب للتعصب فی الدین واما عدم الطعن فھو
ان لا یکون الراوی مجروحا فی روایتہ فلا یقبل روایۃ المطعون والطعن اما من الراوی بان عمل بخلاف بعد الروایۃ
فیکون مجروحا او من غیرہ فاما من الصحابی فیکون جرحا ان کان فیما لا یحتمل الخطاء والا فلا وان کان من ائمۃ
الحدیث فان کان مجملا بان یقول ھذا الحدیث غیر ثابت او منکر او مجروح لا یکون جرحا وان کان مفسرا بما ھو
جرح شرعا اتفاقا والطاعن من اھل السنۃ لا من اھل العداوۃ والتعصب یکون جرحا والا فلا وتفصیل جمیع
ما ذکرنا فی کتب الاصول قولہ اذا جاز آہ یعنی لو جاز کذب النبی فی الاحکام التبلیغیۃ جوازا وقوعیا لبطل دلالۃ المعجزۃ
علی صدقہ فیما اتی بہ من اللہ تعالی مع ان دلالۃ المعجزۃ علی صدقہ دلالۃ عادیۃ قطعیۃ انما قیدنا الجواز بالوقوعی لان الجواز
العقلی لا ینافی الدلالۃ العادیۃ لانا نعلم بالضرورۃ ان جبل احد لم ینقلب ذھبا مع جوازہ فی نفسہ قولہ وکذا فی السھو
ای کذا لا یجوز صدور الکذب عنہ فی الاحکام التبلیغیۃ سھوا عند الاستاد وجمھور المحققین لاستلزامہ ابطال
دلالۃ المعجزۃ علی صدقہ فی جمیع ما اتی بہ مطلقا وقال القاضی آہ ای قال القاضی ابو بکر الباقلانی انہ یجوز صدور الکذب عنہ
فی الاحکام التبلیغیۃ سھوا لان دلالۃ المعجزۃ فی الاحکام التی تعمد وقصد الیہ واما ما یصدر بلا عمد وقصد فلا یدخل
تحت التصدیق بالمعجزۃ فلا ینافی جواز الکذب سھوا دلالۃ المعجزۃ ھذا والمعتمد علیہ انہ لا یجوز الکذب عنھم فی
الاحکام التبلیغیۃ مطلقا قولہ یعنی آ ما سوی الکذب فی التبلیغ ای فی الاحکام التبلیغیۃ کذبا کان او غیر کذب
کسائر الذنوب والمعاصی قولہ یرد علیہ ای یرد علی ما قالوا انہ لو تم لدل علی ان یمتنع ظھور الکبیرۃ عنھم لانہ الموجب
للنفرۃ والکلام فی انہ یمتنع صدور الکبیرۃ عنھم فلا یکون الدلیل مطابقا للمقصود قولہ اذ اولی الاقامۃ بالتبعیۃ وقت الدعوۃ
لقلۃ الموافقین بل عدمھا وکثرۃ المخالفین قولہ فیہ بحث آہ ھذا وارد علی وجہی الرد ولیس خاصا بقولہ ایضا فتفکر
بدعوۃ آہ کما توھم حاصلہ انہ یجوز ان یکون دفع الخوف فی بعض الصور وفی بعض الاوقات باعلام من اللہ تعالی کما
اعلم اللہ تعالی موسی وھارون وفعتہ بقولہ لا تخافا انی معکما قولہ ای بطریق صرف النسبۃ الی غیرھم آ یعنی ان المراد بالصرف
الظاھر ھو الفرد الخاص وھو صرف نسبۃ الذنب الی غیر الانبیاء کما فی قولہ تعالی فی حق آدم وحوا جعلا اللہ شرکاء فیما آتاھما
ای جعل اولادھما اللہ شرکاء بدلیل قولہ تعالی عما یشرکون وانما قلنا ان المراد ذلک لان الحمل علی ترک الاولی

الی رسول آخر لان الخطاب لآدم وحدہ او دخال حوا فی السنے من تغلیب المخاطب علی الغائب علی ما یدل علیہ
قولہ تعالی اسکن انت وزوجک الجنۃ قولہ مبنی الاستدلال الاول وہو قولہ اما بنوۃ محمد علیہ السلام الی قولہ وقد یستدل
ارباب البصائر علی اظہار المعجزۃ علی التعیین وہو کلام اللہ الذی اشار بقولہ احدہما او علی سبیل الاجمال وہو سائر
معجزاتہ التی اشار الیہ بقولہ وثانیہما انہ نقل عنہ آہ ومبنی الاستدلال الثانی وہو قد یستدل احدہما تواتر من احوالہ
ومبنی الاستدلال الثالث وہو قولہ وثانیہما انہ ادعی ذلک لامر العظیم آہ قولہ وما روی من ان عیسی علیہ السلام
آہ یعنی ما یورد من ان ما روی ان عیسی علیہ السلام یرفع الجزیۃ عن الکفار ولا یقبل منہم الا الاسلام مع ان قبول
الجزیۃ واجب فی شرعنا یدل علی نسخ شریعۃ محمد علیہ السلام وانتہاء نبوتہ فلا یکون خاتم النبیین فوجہ دفعہ ذلک
الایراد ان النبی علیہ السلام بین انتہاء حکم وجوب قبول الجزیۃ ای وقت نزول عیسی فان الانتہاء یکون من شریعۃ
نبینا فلا نسخ قولہ علی انہ آہ ای علی انا نقول یجوز ان یکون رفع الجزیۃ من قبیل انتہاء الحکم لانتہاء علتہ فان علۃ
قبول الجزیۃ الاحتیاج الیہ من جہۃ اعطائہا عساکر الاسلام لتحصیل لہم استطاعۃ الجہاد مع الکفار وعند نزول عیسی
تقرب القیامۃ وتکثر الاموال حتی لا یقبلہا احد فلا یحتاج عساکر الاسلام الی الجزیۃ الکفار قولہ کما فی سقوط نصیب
مؤلفۃ القلوب عن مصارف الزکوۃ فانہم کانوا قوما قد اسلموا او یتیم ضعیفۃ فیہ فیتالف قلوبہم باعطاء اشراف
یترتب باعطائہم ومراعاتہم اسلام نظائرہم واتباعہم وقیل اشراف یتالفون علی ان یسلموا وکان علیہ السلام یعطیہم
من خمس الخمس والصحیح انہ علیہ السلام کان یعطیہم من خمس الخمس من خالص مالہ وکان نصیب المؤلف فی زمان
النبی علیہ السلام لتکثیر سواد الاسلام فلما اعز اللہ تعالی وکثر اہلہ سقط ذلک فی زمن ابی بکر رضی اللہ عنہ
ہذا علی ما فی شرح التاویلات ولا یشترط لنسخ زمانہ علی ما قال بعض المتاخرین کما فی النہایۃ وانما سمی
بمؤلفۃ القلوب لانہ قد الف قلوبہم علی الاسلام باعطاء الاموال قولہ مثل العقل والضبط والعدالۃ آہ اما العقل
فہو نور فی الباطن یدرک بہ حقائق المعلومات کما یدرک بالنور الحسی المبصرات ویعتبر کمالہ وہو مقدر بالبلوغ
فلا یقبل خبر الصبی والمعتوہ واما الضبط فہو سماع الکلام کما یحق سماعہ ثم فہم معناہ ثم حفظ بدل المحبو ثم الثبات
علیہ لمحافظۃ حدودہ ومراقبۃ بمذاکرتہ علی اسارۃ الظن بنفسہ الی حین ادائہ فلا یقبل روایۃ من اشتہرت غفلتہ وغلبۃ
بان کان سہوہ ونسیانہ اغلب من حفظہ او مساویۃ لعدم الاہتمام بشان الحدیث هذا ان وافق الثقات
لفوات اصل الضبط بالنسیان او لعدم الاہتمام واما العدالۃ ففی الاستقامۃ فی الدین ویعتبر کمالہا بان
یکون المرء منزجرا عن محظورات دینہ بان لم یرتکب کبیرۃ ولم یصر علی صغیرۃ فلا تقبل روایۃ الفاسق لفوات

ذلک القید مذکورا لتزاما لان ذکر التحدی یستلزمہ فان التحدی ہو طلب المعارضۃ فی شاہد دعواہ ولا شہادۃ
بدون ان یکون الخارق موافقا للمدعوی قولہ وقد مر فی صدر الکتاب اشارۃ الی جواب آخر ذکرہ فیما قبل وہو ان اللہ
تعالی لا یخلق الخارق بحیث یعجز عن الاتیان بمثلہ علی ید الکاذب بحکم العادۃ فلا نقض بالفرضیات المختصۃ قولہ
علی انہ امر او نہی آہ ای امرونہی بامر ونہی غیر مقصورین علی نفسہ حیث کانا لتبلیغہما الی حوا ایضا فلا یرد ما قیل ان
النبی علیہ السلام علم عرفت فی صدر الکتاب ان الانسان بعثہ اللہ تعالی لتبلیغ الاحکام فالامر والنہی بلا واسطۃ الا یستلزمان
النبوۃ بجواز ان یقتصر اعلی نفسہ ولا یکونا للتبلیغ قولہ لم لا یکفی حوا آہ قیل فی دفع ہذا المنع ان الجنۃ لیست دار التکلیف فنفی
الامۃ لنفی دار التکلیف لا لانہ لیس ہناک انسان یصلح ان یکون امۃ وفیہ انہ لا معنی للتکلیف الا الامر والنہی وقد
تحققا فی مادۃ آدم وحوا فی الجنۃ وترتب جزاء ارتکاب المنہی عنہ ایضا فتکون دار التکلیف بالنسبۃ الیہما قولہ فیہ تامل ای
فی کون الامر بلا واسطۃ مستلزما للوحی المستلزم للنبوۃ تامل لانہ قد امر لام موسی بلا واسطۃ بقولہ تعالی ان اقذفیہ
فی التابوت علی ما یدل علیہ صدرہ وہو قولہ اذ اوحینا الی امک ما یوحی کذلک امر لام عیسی بلا واسطۃ بقولہ تعالی وہزی
الیک بجذع النخلۃ علی ما یدل علیہ ما قبلہ وہو قولہ تعالی فناداہا ای جبریل ان لا تحزنی قد جعل ربک تحتک سریا ولکن
دفعہ بان المراد ان الامر من اللہ بلا واسطۃ النبی بالکلام المنظوم فی الیقظۃ یستلزم الوحی المستلزم للنبوۃ کما فی
حق آدم علیہ السلام علی ما یدل علیہ قولہ تعالی وقلنا یا آدم اسکن الآیۃ فان ہذا وحی ظاہر مختص بالنبی علیہ السلام
لم یثبت لغیرہ وتحقیق الامر بہذہ الحیثیۃ فی حقہا غیر معلوم اما فی حق ام موسی فلانہ یجوز ان یکون بالالہام او فی المنام
فان الایحاء یطلق فی اللغۃ علی القاء المعنی فی الروع فی الیقظۃ وعلی سماع الکلام فی المنام ایضا فلا یکون
بالکلام المسموع فی الیقظۃ ولو سلم فیجوز ان یکون علی لسان نبی فی زمنہ لانہ کان فی زمن نبی واما فی حق ام
عیسی علیہ السلام فلانہ یجوز ان لا یکون الامر من اللہ تعالی اما اذا کان لقائل عیسی علیہ السلام وقولہ من تحتہا
ای فناداہا من اسفل مکانہا فظاہر واما اذا کان جبریل علیہ السلام فیجوز ان یکون من قبیل نفسہ لا من اللہ تعالی
قولہ والحق ان الامر بلا واسطۃ آہ ای الحق ان الامر بلا واسطۃ النبی مستلزم للنبوۃ اذا کان لاجل التبلیغ الی الغیر
لانہ مشیر بتحقق معنی النبوۃ وہو سفارۃ العبد بین اللہ وبین خلیفتہ من رد الی الالباب لتبلیغ الاحکام وامر آدم
کذلک لان حوا مشارکۃ فی ذلک الامر والنہی مع ان الخطاب لآدم فقط علی ما یدل علیہ قولہ وقلنا
یا آدم اسکن الآیۃ وبہذا اندفع ما اورد فی الاربعین لو کان آدم رسولا قبل واقعۃ لکان سولا من غیر مرسل الیہ لانہ
لم یکن فی الجنۃ سوی آدم وحوا وکان الخطاب لہما بلا واسطۃ آدم لقولہ لا تقربا الآیۃ والملائکۃ رسل اللہ فلا یحتاجون

عن الشافعی والمروی عن ابن عباس ان الایمان یدخلہ الاستثناء قولہ انہ المنجی والمروی آہ یعنی ان المراد
المغفرۃ فی الایمان المنجی والکفر المہلک السعادۃ المعتد بہا ای التی یترتب علیہ الثواب وکذا فی الشقاوۃ
المعتد بہا آنفا بالخاتمۃ فان من ختم بالخیر فہو مومن سعید والا فہو کافر وشقی ولیس المراد ان الایمان الحال لیس
بایمان والکفر الحال لیس بکفر فان ایمان الحال وکذا الکفرۃ معتبر فی اجراء احکام الدنیویۃ قولہ فلا یرد ما قیل آہ ای اذا
علمنا ان المراد المنجی والمہلک لا یطلق الایمان والکفر فلا یرد ما قیل فان معناہ علی ان یکون المراد مطلق الایمان
والکفر وہو ظاہر قولہ ای ترجیح جانب آہ یعنی لیس المراد باقتضاء الحکمۃ انہا تقتضیہ بحیث لا یمکن ترکہ بل المراد ان
الحکمۃ ترجح جانب وقوع الارسال وتخرجہ عن حد المساواۃ مع جواز الترک فی نفسہ وہذا الوجوب ہو الوجوب بمعنی
بمعنی انہ بحیث لو فعلہ البتۃ وان کان ترکہ جائزا فی نفسہ کعلمنا بان جبل احد لم ینقلب ذہبا مع جوازہ ولیس من الوجوب
الذی زعمہ المعتزلۃ بحیث یکون ترکہا موجبا للسفہ والعبث قولہ کاستقامۃ احد الطریقین آہ فان الاستقامۃ
والامن یرجحان وقوع السلوک للطریق المتصف بہا ویخرجانہ عن ان یکون مساویا للطریق الغیر المتصف بہا
مع جواز ترک سلوک المستقیم واختیار الغیر المستقیم فان للمختار ان یختار ایہا شاء قولہ یرد علیہ ما سبق آہ یعنی ترجیح الحکمۃ
جانب الوقوع انما یتم اذا لم یکن فی جانب ترک الارسال حکمۃ خفیۃ لا نطلع علیہا واما اذا کانت فلا یرجح الوقوع علی
الترک قولہ والحق ان عبارۃ المتن مستغن عن ان یقال بان مراده ان ارسال الرسل واجب علیہ تعالی وانہ مقتضی
حکمتہ او معناہ الصحیح ان فی ارسال الرسل حکمۃ وعاقبۃ حمیدۃ قولہ بانہ لا یناسب سوق ہذا المقام ہ لان سوق
ہذا المقام یقتضی ان یکون ارسال الرسل رحمۃ للعباد باعتبار بیان امور الدین والدنیا حیث لا یفی بہا العقل علی ما یدل
علیہ قول الشارح فکان من فضل اللہ ورحمتہ ارسال الرسل لا انہ رحمۃ باعتبار انہم انواع الخسف والمسخ وہو ظاہر قولہ
قیل لا بد من قید یوافقہ آہ یعنی لا بد من زیادۃ قید آخر فی تعریف المعجزۃ وہو ان یکون موافقا للمدعی لیکون مانعا
عن دخول الخارق الذی لا یکون موافقا کنطق الجماد بانہ مفتر کذاب فان ادعی احد النبوۃ وقال معجزتی ان ینطق ہذا الجماد
فنطق الجماد بانہ مفتر کذاب فانہ یصدق انہ امر خارق للعادۃ یظہر علی ید مدعی النبوۃ عند تحدی المنکرین مع انہ
لیس بمعجزۃ لانہ لم یعلم بہ صدقہ قبل ازدیاد اعتقاد کذبہ لان المکذب نفس الخارق بخلاف ما اذا قال معجزتی ان احیی
ہذا المیت فاحیاہ ثم نطق المیت بانہ مفتر کذاب فانہ معجزۃ لان معجزتہ ہو احیاؤہ وہو غیر مکذب لدعواہ والحی بعد
الموت یتکلم باختیارہ ما یشاء ولو اماتی الصورۃ الاولی وان کان المعجزۃ ہو النطق مطلقا لکن ذا لا یتحقق الا فی ضمن ہذا الکلام
فیکون الکلام الصادر عن الجماد معجزۃ وہو مکذب لہ فلا یکون معجزۃ قولہ واجیب بان ذکر التحدی آہ یعنی ان

الحقیقی الی المعنی المعنوی المجازی بخلاف ہذا الجواب فانہ یستعمل فی معناہ الشرعی ہذا ویرد علیہ ان تغییر اللفظ
یدل علی المنع من قولہ امنا وتبدیلہ باسلمنا فلو کان المراد ہو القول بالاسلام لکان المناسب ان یقول
آمنا وایضا لانہم صححوا اقامۃ امنا مقام اسلمنا اذ لا معنی لامرہم بان یقولوا امنا لانہم کانوا قائلین بذلک علی
ما یدل علیہ قولہ تعالی قالت الاعراب امنا بل المناسب حینئذ ان یقول قل لم تومنوا ولکن قلتم امنا قولہ علیہ السلام
فی المقدمۃ ای فی مقدمۃ الدلیل اعنی قولہ لان الاسلام ہو الانقیاد والخضوع کما ان الاول اعنی قولہ فان قیل
قالت الاعراب آہ معارضۃ فی المطلوب اعنی اتحاد الایمان والاسلام وتحریر المعارضۃ الاولی ان یسلم وان دل
علی الاتحاد ولکن عندنا ما ینفیہ وہو قولہ تعالی قالت الاعراب آمنا الآیۃ حیث نفی الایمان واثبت الاسلام وتحریر
الثانیۃ ان یسلم وان دل علی ان الاسلام ہو الانقیاد ولکن عندنا ما ینفیہ وہو قولہ علیہ السلام ان تشہد ان محمدا
حیث جعل الاسلام من افعال الجوارح ہذا لکن یرد علیہ ان المعارضۃ انما تکون بعد اقامۃ الدلیل والعلل اقام
الدلیل علی المقدمۃ المذکورۃ فالظاہر ان ہذا منع لتلک المقدمۃ یعنی لانسلم ان الاسلام ہو الاذعان والانقیاد ویدل
علیہ السلام آہ قولہ وقد یقال اذا اشترط آہ ای قد یقال فی جواب الاعتراض الثانی انہ اذا اشترط فی الشہادۃ
التی ہی جزء من الاسلام مواطاۃ القلب کما ہو الظاہر یدل الحدیث علی ان الاسلام لا ینفک عن التصدیق
لامتناع تحقق المشروط بدون الشرط فلا یرد سوال علی مذہب المشائخ القائلین بعدم انفکاک احدہما عن الآخر
نعم لو لم یشترط المواطاۃ فی الشہادۃ کما ہو مذہب الکرامیۃ ینفک الاسلام عن التصدیق لکن ذلک بط علی ما
قولہ ولیس بشیء آہ ای ما یقال لیس بشیء لان مراد المشائخ عدم انفکاک کل منہما عن الآخر علی ما صرح بہ الشارح فی
تحریر المدعی بان مرادہم ان کل مومن مسلم وکل مسلم مومن علی تقدیر اشتراط المواطاۃ انما یثبت استلزام الاسلام
للایمان واما استلزام الایمان لہ فلا لان التصدیق لا یستلزم الاعمال ویمکن ان یقال ان النزاع انما ہو فی تحقق
الاسلام بدون الایمان اما تحقق الایمان بدونہ فما لم یذہب الیہ احد فلا حاجۃ الی بیانہ قولہ علی ان فیہ
غفلۃ عن توجیہ الکلام یعنی فی ہذا التوجیہ غفول وعدول عن توجیہ الکلام السابق الذی ہو التوجیہ اعنی قولہ
وذلک حقیقۃ التصدیق فانہ یدل علی ان الاسلام یرادف التصدیق لانہ یستلزمہ قول المواطاۃ یقول یعنی
ذلک یستلزم حقیقۃ التصدیق والتعبیر بہو ہو عن الاستلزام للمبالغۃ فیہ شائع فی کلامہم علی ما مر من قول الشارح فی بیان قولہ
لا ہو ولا غیر فعدمہ عدمہ ووجودہا وجودہ فلا یکون غفولا وعدولا عن الکلام السابق قولہ من الاجماع آہ اجماع الاکثرین
علیہ ابو حنیفۃ واصحابہ انما قلنا ذلک لما قال الشارح فیما قیل وقد ذہب الیہ کثیر من الصحابۃ والتابعین وہو المحکی

او الاخص اعنی المسلمین لانہ یدل علی ان الحکم باخراج المومنین فلا بد ان یکونا متساویین فی الصدق لیکون
الحکم بالاخراج وعدم وجدان سوی بیت واحد علی جنس واحد قولہ واعترض علیہ بان الاستثناء الخ یعنی ان
ہذہ الآیۃ علی تقدیر حملہ علی الاستثناء ایضا لا یفید لان المط الاتحاد وصحۃ الاستثناء لا یتوقف علی الاتحاد بوجہ
استثناء الاخص من الاعم کما فی قولنا اخرجت غلمانی ترکی الا بعض النحاۃ فانہ صحیح مع ان النحاۃ اخص من العلماء
قولہ لیستدل بقولہ آمنا ای قد یستدل علی اتحادہما بقولہ تعالی ومن یبتغ غیر الاسلام دینا فلم یقبل منہ فلو کان
الایمان غیر الاسلام لزم ان لا یکون مقبولا مع ان الاجماع منعقد علی ان الایمان مقبول من طالبہ قولہ ورد علیہ
یعنی انہ لیس المراد بغیر الاسلام ما ہو مغایر لہ بحسب المفہوم والا لزم ان یکون الصلوۃ والصوم والزکوۃ وغیرہا
کلہا غیر مقبولۃ لکونہا مغایرۃ لمفہومہ وہو ظاہر بل المراد المغایر لہ بحسب الصدق فالمعنی ومن یبتغ ما لا یصدق علیہ
الاسلام فلن یقبل منہ فحینئذ یحتمل ان یکون الاسلام اعم من الایمان ویکون الایمان حقیقۃ یصدق علیہ الاسلام
لکونہ اخص منہ فلا یثبت الاتحاد وہذا کما اذا قلت ومن یبتغ غیر العلم الشرعی فقد سہی فانک لا تحکم بسہو من طلب
الکلام بتنبیہ لان مرادک ان من یبتغی ما لا یصدق علیہ العلم الشرعی مفہوما وہو الکلام من العلم الشرعی بالجملۃ وذم
غیر الاعم لا یستلزم ذم الاخص فانک اذا قلت غیر الحیوان مذموم لا یستلزم ان یکون الانسان مذموما قولہ الخ
فیما ارسل آہ دفع لما یرد علی عبارۃ الشارح من ان قولہ من اوامرہ او نواہیہ بیان لما اجمل فیلزم ان یکون الاوامر
والنواہی من جملۃ الاخبار وذلک ظاہر الفساد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسال فالمعنی فیما ارسل من
اوامرہ او نواہیہ ونقول ان الاخبار علی معناہ وانما جعل الاوامر والنواہی اخبارا لاستلزامہا لہ فان الامر بالشیء
یتضمن الاخبار عن وجوبہ والنہی عن الشیء یتضمن الاخبار عن تحریمہ قولہ واذا استلزم التصدیق الخ ای التصدیق
بالوہیۃ تعالی یستلزم التصدیق بجمیع احکامہ اجمالا واما تفصیلا فبعد ان ثبت کونہا احکامہ فلا یرد علیہ ان بعض
الکفار کانوا یصدقون باللہ تعالی مع انہم لا یصدقون بسائر الاحکام لان عدم تصدیقہم لعدم ثبوت کونہا احکام اللہ
عندہم قولہ فبینہما تغایر ظاہری اذ کان الاسلام مستلزما للایمان یکون بینہما مغایرۃ ظاہرۃ بحسب المفہوم لان اللازم
یغایر الملزوم فعلم انہم لم یریدوا الاتحاد بحسب المفہوم بل الاتحاد ونفی التغایر بحسب الصدق قولہ الاولی ان یقال الخ
حاصلہ انا لا نسلم ان الآیۃ صریحۃ فی تحقق الاسلام بدون الایمان لان المثبت ہو القول بالاسلام وہو لا یستلزم
تحقق مدلولہ فی نفس الامر لان دلالۃ الالفاظ لیست قطعیۃ ولذلک یصح ان یقال بدل قولنا اسلمنا امنا
بان یقال قل لم تومنوا ولکن قولوا امنا ووجہ الاولویۃ ان فی جواب الشارح صرف لفظ اسلمنا عن معناہ الشرعی

ل اعم فلا یستلزم الاتحاد المط قال الامام الغزالی فی الاحیاء الاسلام عبارۃ عن التسلیم والاستسلام بالاذعان والانقیاد وترک التمرد والاباء والانقیاد والتصدیق محل خاص هو القلب واللسان ترجمانه والتسلیم فانه عام فی القلب واللسان والجوارح فان کل تصدیق بالقلب هو تسلیم وترک الاباء والجحود وکذلک الاعتراف باللسان وکذلک الطاعة والانقیاد بالجوارح قوله ای لم نجد فی قریة لوطا الخ یعنی ان کلمة غیر لیست صفة بل هی للاستثناء والمستثنی منه هو من المومنین الا اهل بیت من المسلمین فقد استثنی من المومنین فوجب ان یجیء الایمان والاسلام قوله وانما قلنا الخ ای انما قلنا ان التقدیر کذلک لئلا یلزم الکذب ولیسلم کلمة من لبیانیة اذ لو کان کلمة غیر صفة وکان التقدیر فما وجدنا بیتا غیر بیت من المسلمین مثلا وکان المستثنی منه هاهنا فکان التقدیر فما وجدنا احدا الا اهل بیت من المسلمین مثلا یلزم الکذب لکثرة البیوت فی تلک القریة وکثرة الکفار لو کان المراد بالبیت نفسه ویکون التقدیر فما وجدنا بیتا من المومنین الا بیتا من المسلمین مثلا لا یکون ملائما للکلمة فان الظاهر انها بیانیة فیدل علی ان المسلمین من جنس المسلمین والبیت لیست من جنس المسلمین فقوله لکثرة البیوت والکفار تعلیل لمحل کلمة غیر علی الاستثناء وجعل المستثنی منه خاصا وقوله لیسلم تعلیل لیکون المراد بالبیت اهل البیت والجمع تعلیل لقوله وانما قلنا کذلک وان کان بتکرار لام التعلیل مشعرا بکون کل منهما وجها مستقلا لان قوله لکثرة البیوت والکفار لا یدل علی ان المراد بالبیت اهل البیت وقوله لیسلم لا یدل علی کون کلمة غیر للاستثناء وکون المستثنی منه خاصا فلا یکون کل منهما وجها مستقلا فی اثبات التقدیر المذکور وانما قال لیسلم لجواز ان یکون کلمة من صلة لمقدر مثل الابیتا کائنا من المسلمین وزائدة کما ذهب الیه الاخفش والکوفیون فانهم یجوزون زیادة من فی الاثبات نحو قوله تعالی یغضوا من ابصارهم ای ابصارهم هذا وقد قال الفاضل الجلبی ان کلمة من فی الآیة للتبعیض وهو وهم لانه قد اشترط فیها ان لا یصح اطلاق المدخول علی ما قبلها لانه لا یصح اطلاق الکل علی الجزء ولذا قال فی الباب وعندی عشرون من الدراهم ان کان المراد من دراهم معینة اکثر من عشرین فمن تبعیضیة لان العشرین بعضها وان کان المراد منها جنس الدراهم فهی بیانیة لصحة اطلاق المجرور علی العشرین وغیره وههنا کذلک لانه یصح اطلاق المسلمین علی اهل البیت وغیره واعلم انه یمکن الاستدلال بهذه الآیة علی الاتحاد بحیث لا یحتاج فیه الی هذه المئونات ولا یرد علیه الاعتراض الآتی بان یقال ان الظاهر ان قوله من المسلمین صلة لقوله فما وجدنا آخر عایة تفوت الی ای فاصل الآیة فما وجدنا من المسلمین غیر بیت فلو کان المسلم اعم او اخص لما صح لان المعنی انما هو اخراج المومنین عن ما یدل علیه قوله تعالی فاخرجنا من کان فیها من المومنین فلا معنی لنفی وجدان من هو بیت واحد من الاعم

هذا التفصیل فانه مفسر بالتصدیق المعبر عنه بالفارسیۃ بگرویدن و بالاشتن و راست گوئی و السنن المقابل للتکذیب
و الاخفاء فی ان هذا المعنی من مقولۃ الکیف دون الفعل و معنی کون الایمان من الافعال الاختیاریۃ انه تحصیل باختیار
العبد و کسبه کالعلم و القیام و التسخن علی ما عرفت قوله و اما جعل التکلیف بالایمان الخ و اما الجواب عن الاشکال الذی
اورده الشارح من ان المامور به لابد ان یکون اختیاریا و التصدیق من الکیفیات علی ما ذکره الآمدی من ان
التکلیف بالایمان تکلیف بالنظر الموجب له لانه سبب مستلزم له بحیث یمتنع تخلفه عنه فالخطاب الشرعی و ان تخلف
فی الظاهر بالمسبب لانه یجب صرفه بالتاویل الی السبب لان القدرۃ بالمسبب لا تتعلق الا بهذه الحیثیۃ و هذا ممکن بوجه
الذی هو اذهاق الروح و هو غیر مقدور له فانه امر له بمقدوره الذی هو ضرب السیف قطعا فهو عدول عن
ظ و قولهم معرفة الله تعالی واجبة اجماعا و قوله تعالی امنوا بالله قوله و الحق ان النظری الخ تایید لجواب الشارح باذکره
الامام الرازی ای الحق ان العلم النظری و هو الحاصل بعد ترتیب المقدمات کالایمان مقدور بحسب التحصیل و ان
لم یکن بنفسه مقدورا و لذلک قد یعتقد نقیض ذلک العلم عند الغفلة عن النظر لان موجبه النظر فاذا غفل عن النظر
امکنه ان یعتقد ما ینافض ذلک النظری فیکون النظری مقدورا للبشر فلا یقبح التکلیف به بخلاف الضروری فانه لا یمکن
ان یعتقد نقیضه اذ الموجب للحکم فیه تصور طرفیه فاذا اوجب تصورهما حکما ایجابیا لم یمکنه بعد تصورهما ان یعتقد
السلب بینهما قوله فحینئذ ای حین اذ کان المراد بکونه مقدورا انه مقدور بحسب تحصیله یکون حاصل کلام بعض
المتاخرین و هو قوله ان تنسب باختیارک الصدق الی الخبر او الخبر ان التصدیق هو العلم الیقینی الذی یحصل بعد
مباشرۃ الاسباب المعرفة الیقینیة اعم من ان یکون حاصلا بالاختیار او لا فالتصدیق عند نوع من المعرفة الیقینیة
لانه المعرفة الیقینیة الاختیاریۃ قوله یلزم ان یکون المعرفة آه اولا واسطة بین التصور و التصدیق فاذا لم یکن داخلة
فی التصدیق تکون داخلة فی التصور قوله قلت التصدیق الایمانی آه یعنی ان ما ذکره بعض المتاخرین من قوله
ان التصدیق ان تنسب باختیارک الخ تفسیر للصدق المعتبر فی الایمان و هو عنده نوع من التصدیق المنطقی المقابل
للتصور الشامل للمعرفة الیقینیة الغیر الاختیاریۃ فلا اشکال قوله و لیس بمختار عند الشارح فان المختار عنده ان التصدیق
الایمانی و اللغوی و المنطقی واحد و هو المعنی الذی یعبر عنه بالفارسیۃ بگرویدن لا فرق الا باعتبار المتعلق و ان حصول المعنی
بدون الاذعان الذی هو امر اختیاری مم و العلم ان کان اذعانا للنسبة فتصدیق و الا فتصور و هذا مجمل کلامه و تفصیله فی شرح المقاصد
قوله لیستلزم الاتحاد الخ و هو الاتحاد بحسب الصدق اعنی کل مؤمن مسلم و کل مسلم مؤمن قوله فقال بعضهم ان
الاسلام هو الخضوع و الانقیاد مطلقا سواء کان بالجوارح او بالقلب بخلاف التصدیق فانه الانقیاد القلبی فلا یکون مرادفا له

المقاصد حیث قال واما علی الرابع وھو ان یکون الایمان اسما لفعل القلب والجوارح علی ما یقال انہ اقرار باللسان وتصدیق بالجنان وعمل بالارکان فقد یجعل تارک العمل خارجا عن الایمان اخلافی الکفر والیہ ذھب الخوارج او غیر داخل فیہ وھو منزلۃ بین المنزلتین والیہ ذھب المعتزلۃ الا انھم اختلفوا فعند ابی علی وابی ھاشم فعل الواجبات وترک المحظورات وعند ابی الھذیل وعبد الجبار ومتبعھما الخوارج فعل الطاعات واجبۃ کانت او مندوبۃ انتھی کلامہ لکنہ مخالف لما فی شرح المواقف حیث قال وقال قوم انہ عمل الجوارح فذھب الخوارج العلاف وعبد الجبار الی انہ الطاعۃ باسرھا وذھب الجبائی وابنہ واکثر البصریۃ الی انہ الطاعات المفروضۃ فانہ یدل علی ان الایمان عندھم ھو الاعمال فقط واللہ اعلم بحقیقۃ الحال قولہ مذھب الجبائیین ھما ابو علی وابنہ ابو ھاشم ھو من باب التغلیب کعمرین لابی بکر وعمر رضی اللہ عنھما قولہ فان قلت انتفاء آہ یعنی انہ اذا کان الاعمال جزءا من حقیقۃ الایمان فیکون قولہ الزیادۃ امرا ظاھرا محل بحث لان انتفاء الجزء یستلزم انتفاء الکل فلا مزیۃ علی کل جزء الماھیۃ فیکون زیادۃ ولا تحقق لھا بدونہ لیکون نقصانا قولہ قلت الاوفق ما یقع آہ حاصل الجواب ان الاعمال لیست ما جعلہ الشارح جزءا من الایمان حتی ینتفی بانتفائہا بل ھی نفس جزء منہ ان وجدت فالم یوجد الاعمال فالایمان ھو التصدیق والاقرار واذا وجدت کانت داخلۃ فی الایمان فیزید الایمان علی ما کان قبل الاعمال قولہ انہ طاعۃ لا یخرج عنھا ای انہ طاعۃ شاملۃ لجمیع الطاعات التی یاتی بھا المکلف من النوافل والفرائض وھذا مذھب العلاف وعبد الجبار قولہ او واجب لذلک آہ واجب شامل لجمیع الواجبات من الافعال والتروک وھذا مذھب الجبائیین قولہ فان التکلیف بالشیء آہ ای فان تکلیف الشیء بحسب نفسہ یقتضی ان یکون نفس ذلک الفعل مما یتعلق بہ القدرۃ الحادثۃ کالضرب بالمعنی المصدری بخلاف التکلیف بالشیء بحسب التحصیل فانہ یقتضی ان یکون تحصیلہ مما یتعلق بہ القدرۃ وذلک بان یکون الاسباب المفضیۃ الیہ مقدورۃ لہ سواء کان نفسہ مقدورا اولا وقد یکون الشیء باعتبار ذاتہ غیر مقدور وباعتبار تحصیلہ مقدورا کالتنفس والتبرد والقیام قال الشارح فی رسالتہ فی تحقیق الایمان اعلم ان لیس المراد بکون الماموربہ اختیاریا ومقدورا ان یکون ھو فی نفسہ من مقولۃ الفعل علی ما سبق الی بعض الاوھام بل ان یتمکن المکلف من تحصیلہ وتعلق بہ قدرتہ سواء کان ھو فی نفسہ من الاوضاع والھیات کالقیام والقعود او من الکیفیات کالعلم والنظر او الانفعالات کالتنفس والتبرد وغیرذلک اذا نظرت لکثیر من الواجبات وجدتہ بھذہ المثابۃ فان الصلوۃ اسم للھیئۃ المخصوصۃ التی یکون القیام والقعود والالفاظ والحروف من اجزائھا ولا یتمکن العبد من کسبھا واجزائھا ومع ھذا لا یکون الواجب الا المکتسب علیہ الشرع الا نفس تلک الھیئۃ واذا تاملت فرائض الطاعات واساس العبادات اعنی الایمان باللہ من

لاتحمل السقوط اصلا حتی یکون مخالفا للاجماع علی ان قول الشارح ایضا صریح فی انہ رد آخر علی الکرامیۃ قولہ کما فی قولہ تعالی تنزل الملائکۃ الخ فانہ عطف الروح علی الملائکۃ مع انہ داخل منہم تعظیما لشانہ کانہ لیس داخلا فی جنس الملائکۃ ہذا علی تقدیر ان یکون المراد بالروح جبریل علیہ السلام واما اذا کان المراد خلقا آخر اعظم من خلق الملائکۃ علی ما قال القاضی فی تفسیر قولہ تعالی یوم یقوم الروح والملائکۃ صفا فلیس مما نحن فیہ قولہ لان جزء الشرط آہ تعلیل للزوم اشتراط السنی منفسہ یعنی لما کان العمل الصالح مشروطا بالایمان الذی ہو عبارۃ عن مجموع التصدیق والعمل یلزم ان یکون مشروطا بنفسہ لان جزء الشرط شرط ایضا قولہ لایتصور فی غیر عصر النبی علیہ السلام لانختام الوحی واتمام الفرائض وما یجب الایمان بہ فلا یتصور زیادۃ الایمان قولہ لتکثرہ بحسب کثرۃ متعلقاتہ ای امور متعددۃ من حیث وجوب الایمان بہا فان المومن بالایمان الاجمالی اذا علم فرضیۃ الصلوۃ یجب علیہ التصدیق بہا ثم اذا علم فرضیۃ الصوم یجب علیہ الایمان علیہا بہا ایضا وکذا متعلقات الایمان التفصیلی ستزاید بحسب تعلق العلم بہا فتزاید التصدیقات المتعلقۃ تلک المتعلقات ایضا فیزید الایمان بخلاف الایمان الاجمالی فانہ تصدیق واحد متعلقہ امر واحد وہو ما جاء بہ النبی علیہ السلام قولہ وان تکثر بحسب ذواتہا لانہا بعد اختتام الوحی امور معدودۃ لازیادۃ ولا نقصان فی ذواتہا قولہ فلیتامل وجہ التامل ان التکثر ہہنا لاعتبار انتقال من الاجمال الی التفصیلی وہو لایفید الزیادۃ وانما یفید کمال الاجمال الا تری ان من علم شیئا اجمالا ثم فصل ذلک الاجمال لایقال انہ علم زائد علی الاول بل انما یقال انہ کامل فیہ بخلاف ما اذا کانت المتعلقات متکثرۃ بذواتہا کما فی عصر النبی علیہ السلام فانہ کلما زادت تلک الجملۃ ازداد التصدیق المتعلق بہا لامحالۃ کما لایخفی قولہ وقد یتوہم ان حاصلہ آہ ای قد یتوہم ان حاصل ما قیل ان الثبات والدوام علی الایمان زیادۃ علیہ بمعنی ان الدوام علی العبادۃ عبادۃ اخری زائدۃ علی نفس تلک العبادۃ فالدوام علی الایمان امر زائد علی الایمان وہذا لیس بشیء لان النزاع فی ان نفس الایمان ہل یتبدل بدوام لا وکون الدوام عبادۃ غیر کونہ ایمانا فان الدوام علی التصدیق غیر نفس التصدیق وہو ظاہر قولہ وقد یدفع بان آہ ای قد یدفع النظر المذکور بان المراد بزیادۃ الایمان انہ یزید اعدادہ المتجددۃ التی حصلت بتجدد الازمان لاشک ان عدم البقاء لاینافی الزیادۃ بہذا المعنی الزیادۃ بحسب العدد یرد علیہ ان النزاع فی ان حقیقۃ الایمان ہل یقبل الزیادۃ والنقصان ام لا وکونہ زائدا بحسب الاعداد لامدخل لہ فی زیادۃ ذاتہ وحقیقتہ وہو ظاہر قولہ کما ہو مذہب الخوارج آہ ہذا صریح فی ان الاعمال مطلقا جزء من الایمان عند الخوارج والعلاف وعند الجبائی والاعمال المفروضۃ جزء منہ عند الجبائی ہو موافق لما فی شرح

فان الواضع لما عین لفظ الایمان للفظ الدال علی التصدیق القلبی مطلقا یجب ان یکون المتلفظ بذلک اللفظ
مؤمنا لغۃ وشرعا سواء تحقق مدلول ذلک اللفظ منہ اولا ویمکن ان یقال لم یعین اللفظ الدال مطلقا مع انہ
لا فائدۃ فی اعتبار الدلالۃ حین عدم المدلول قولہ نعم لا اعتبار لہا فی حق الاحکام آہ تقریرہ ما سبق من انہ لا یعنی
لا اعتبار بہا عند عدم المدلول یعنی نعم انہ لا اعتبار لتلک الدلالۃ ولا اعتداد بہا عند عدم المدلول فی حق الاحکام
عند الکرامیۃ لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالۃ ہو تحقق المدلول فاذا لم یکن ذلک متحققا یکون التلفظ بذلک
اللفظ الدال مع عدم المدلول بمنزلۃ التلفظ باللفظ المہمل او الموضوع لمعنی آخر فلا یجری علیہ الاحکام التی
یجری علی المتلفظ بذلک اللفظ مع تحقق مدلولہ قولہ قالوا آہ تایید لقولہ نعم آہ ای قال الکرامیۃ من اضمر الاذعان
واظہر الاذعان یکون مؤمنا لغۃ وشرعا لتحقق اللفظ الدال علی الذی وضع لفظ الایمان بازائہ الا ان یستحق
ذلک الشخص الخلود فی النار لعدم تحقق مدلول ذلک اللفظ الذی ہو مقصود من اعتبار دلالتہ واما قولہ ومن
اضمر الاذعان آہ فتذکرہ استطرادی لا دخل لہ فی التایید المذکور قولہ یسمی ان یطلق لفظ المومن آہ ای لیس المراد
بقولہ یسمی مومنا لغۃ انہ یطلق علیہ لفظ المومن لغۃ لتحقق مدلولہ اللغوی کما یفہم من ظاہر العبارۃ والا لزم ان
یکون مدلولہ لغۃ مجرد الاقرار بل المراد انہ یطلق علیہ لفظ المومن لغۃ لقیام دلیل الایمان الذی ہو التصدیق القلبی
کما یطلق الغضبان والفرحان علی سبیل الحقیقۃ لقیام الدلائل الدالۃ علیہما اعنی الآثار اللازمۃ للغضب والفرح
قولہ وفی المواقف ان الاقرار آہ قال فی المواقف لا نزاع فی انہ ای التصدیق اللسانی یسمی ایمانا لغۃ والنزاع
فی انہ یترتب علیہ احکام الایمان فظہر انما النزاع فیما بینہ وبین اللہ تعالی ویفہم بمعونۃ کلامہ السابق علی ہذا اعنی
قولہ فالتصدیق اما معنی ہذا اللفظ او ہذہ اللفظۃ الدالۃ علی معناہا انہ حقیقۃ فی الاقرار قولہ لا یقال لعلہم یجعلون
آہ ہذا الاعتراض بعد ما صرح فی الحاشیۃ السابقۃ بان المعتبر عندہم اللفظ الدال سواء تحقق مدلولہ او لا غیر وارد
کما لا یخفی اللہم الا ان یقال ان لا یلاحظ ذلک قولہ ہذا مذہب الرقاشی آہ فعند الرقاشی یشترط مع الاقرار
المعرفۃ القلبیۃ حتی لا یکون الاقرار بدونہا ایمانا وعند القطان یشترط معہ التصدیق المکتسب بالاختیار قولہ
رد آخر علی الکرامیۃ آہ یعنی ما ذکرہ الکرامیۃ من ان الایمان ہو التصدیق اللسانی مخالف لما انعقد
علیہ الاجماع وہو الحکم بایمان من صدق بقلبہ ولم تحقق لہ الاقرار لمانع قولہ لا علی الصحیح آہ لیس رد
المصنف ومتابعیہ علی ما توہم من انہ رد علی المصنف حیث جعل الاقرار جزءا من الایمان فانہ مخالف للاجماع
المنعقد علی ایمان المصدق الذی لم تحقق لہ الاقرار وانما قلنا انہ لیس رد علیہ لان المصنف لم یجعل الاقرار رکنا لازما

لنفس المعنى منقولا دليل على ذلك ان النبي عليه السلام بين متعلقه ودون مفاده فقال ان تؤمن بالله وملائكته الحديث
فلفظ الايمان بالنسبة الى مفاده اللغوي وهو التصديق مطلقا يكون مجازا لان المعنى المنقول عنه مجاز
عند الناقل وفي كلام الشارع وهو التصديق بما جاء به النبي يكون حقيقة عرفية والاصل في الاطلاق هو الحقيقة
فيكون المراد بالايمان الواقع في المنصوص معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل قوله يرد عليه انه
يحتمل ان يعني ان الاستدلال بهذا الحديث غير تام لانه يجوز ان يكون ذكر العمل في الحديث لكونه محل خبر الايمان
الذي هو التصديق فيكون معناه هل تحققت قلبه علمت انتفاء الجزء الذي هو التصديق القلبي ليلزم انتفاء
الايمان فيجوز قتله ولا يكون دمه محرما قيل يدفعه ان قوله المنصوص معاضدة ذلك معناه ان المنصوص معاضدة
لكون الايمان مجرد التصديق القلبي ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالمنصوص المثلثة الاول للاول
وهذا الحديث الثاني قوله ولا يخفى انه انما يتم آه يعني ان الاستدلال الكرامية بان اهل اللغة لا يعرفون منه
الا الاقرار اللساني فيكون معناه الحقيقي هو الاقرار لا امر آخر انما يتم اذا ضم ان الايمان غير منقول في الشرع عن معناه
اللغوي الذي هو التصديق اللساني ويرد عليه اي على هذه المقدمة ان عدم النقل مم لان المنصوص المعاضدة دالة
على انه امر قلبي فيكون منقولا الى التصديق القلبي وانت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم ان الايمان هو
التصديق آه بانه انكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق وتفسيم النقل عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان
عبارة عن التصديق باللسان لان اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشي قوله يرد عليه انه ليس المعتبر
يعني انه ليس المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ حتى يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت سواء كان مهملا
او موضوعا لمعنى سوى التصديق القلبي مصدقا للنبي عليه السلام في العرف واللغة بل المعتبر عندهم في الايمان
هو اللفظ الدال على التصديق القلبي من غير ان يجعل التصديق جزءا منه على معنى انه معتبر في الوضع الشرعي
واللغوي للفظ الايمان ولا شك وان المتلفظ بكلمة صدقت من حيث دلالته على التصديق القلبي مصدق للنبي
عليه السلام في العرف واللغة بلا ريبة وان لم يحصل له التصديق القلبي قوله فيبطل ما قيل آه اي اذا فقنا ان معنى كون اللفظ
الدال معتبرا عند الكرامية انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامية انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ
الدال لدلالته على التصديق القلبي فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار
الدلالة ان يكون ذلك اللفظ علما على وجود المدلول فاذا لم يكن المدلول متحققا لا معنى لاعتبارها مع ان الكرامية
يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما قلنا بطل ما قيل اذ لا دخل ولا مناقشة في الاوضاع

لم یشترط علیہ ما یفیدہ فی حکم الباقی یعنی الاقرار مرۃ فی العمر لمن ہو قادر علیہ مع ان الاقرار جزء مفہوم
الایمان والکل لا یتحقق بدون الجزء فان قلت اذا کان الاقرار مرۃ فی العمر کافیا فما معنی لاحتمالہ السقوط
قلت معنی احتمالہ السقوط انہ یجوز صدورہ ممن لہ عند الاضطرار بخلاف التصدیق فانہ لا یحتملہ اصلا قولہ
علی الامام ای امام محلتہ وقریتہ وبلدہ لیجروا علیہ الاحکام من ترک الجزیۃ وحرمۃ دمہ الصلوۃ علیہ الدفن فی
مقابر المسلمین والمطالبۃ بالبشر والزکوۃ ونحو ذلک بخلاف ما اذا کان کما آہ ذکر فی شرح المقاصد فعلی ہذا المذہب
من صدق بقلبہ ولم یتفق لہ الاقرار باللسان فی عمرہ مرۃ لا یکون مؤمنا عند اللہ تعالی ولا یستحق دخول الجنۃ ولا النجاۃ
من الخلود فی النار بخلاف ما اذا جعل سببا للتصدیق فقط فالاقرار حینئذ لاجراء الاحکام علیہ فقط انتہی والمذہب الاخیر
موافق لما فی الحدیث یخرج من النار من کان فی قلبہ مثقال ذرۃ من الایمان قولہ لدلالتہما علی ان محل آہ یعنی
ان ہہنا مطلبین الاول ان الاقرار لیس جزءا من الایمان والثانی انہ التصدیق لا غیر اما الاول فلدلالۃ النصوص
علی ان محل الایمان ہو القلب فلا یکون الاقرار الذی ہو فعل اللسان داخلا فیہ واما الثانی وہو انہ التصدیق
لا سائر ما فی القلب من المعرفۃ والقدرۃ والعفۃ والشجاعۃ وغیر ذلک من الکیفیات النفسانیۃ فلوجوہ الاول
اتفاق الفریقین علی انہ لیس سوی التصدیق والثانی ان الایمان فی اللغۃ التصدیق ولم یعین فی الشرع لمعنی
آخر کما عین لفظ الصلوۃ والزکوۃ والصوم فلا یکون منقولا عن معناہ اللغوی الی سائر ما فی القلب ان کان منقولا
باعتبار خصوصیۃ التعلق اذ لو کان منقولا لکان الخطاب الوارد فی الکتاب والسنۃ بالایمان خطابا بالمبہم لامتنع
وہو مستلزم لعدم امکان الامتثال بہ من غیر استفسار وبیان مع ان من امتثل امتثل من غیر استفسار
ولا توقف الی بیان وانما وقع الاحتیاج الی بیان ما یجب الایمان بہ فبین وفصل بعض التفصیل بحیث قال
علیہ السلام لمن سألہ عن الایمان ان تؤمن باللہ وملائکتہ وکتبہ الحدیث فذکر لفظ تؤمن تعویلا علی ظہور معناہ عندہم
الثالث ان النقل خلاف الاصل فلا یصار الیہ الا بدلیل وہہنا لا دلیل ولا صارف فیکون باقیا علی معناہ
الاصلی الذی ہو التصدیق قولہ ان قلت یحتمل ان یراد آہ یعنی دلالۃ النصوص علی ان محل الایمان الشرعی
القلب مم لم لا یجوز ان یکون المراد بالایمان الوارد فی النصوص معناہ اللغوی فیکون المفہوم منہا ان محل
الایمان اللغوی القلب لا ان محل الایمان الشرعی ذلک فیجوز ان یکون الاقرار جزءا من معناہ الشرعی قولہ
لا نزاع فی ان الایمان آہ یعنی ان متعلق الایمان الشرعی خاص وہو ما جاء بہ النبی علیہ السلام بخلاف الایمان
باللغوی فان متعلقہ مطلق النسبۃ الخبریۃ فبالنظر الی خصوصیۃ التعلق منقول وان لم یکن بالنظر الی

للشارع اذا فرض حصوله مع التصديق يجعل بمرتبة التكذيب فلا يعتد بمثل هذا التصديق ويجعل بمنزلة العدم انتهى
ويمكن ان يقال ان المراد بقوله كان اطلاق اسم الكافر الاطلاق الحقيقي وبقوله نجعله كافرا نجعله كافرا فيما بينه
وبين الله تعالى ويؤيده ما في شرح المواقف من ان السجود للصنم بالاختيار يدل بظاهره على انه ليس بمصدق ونحن
نحكم بالظاهر فلذلك حكمنا بعدم ايمانه حتى لو علم انه لم يسجد له على سبيل التعظيم واعتقاد الالوهية بل سجد له وقلبه مطمئن بالايمان
لم نحكم بكفره فيما بينه وبين الله تعالى وان اجرى عليه حكم الكافر في الظاهر قوله قلت الكلام في الايمان الحقيقي
لا الحكمي يعني ان ايمان اطفال المؤمنين حكمي لما علم من الدين ضرورة لان النبي عليه السلام كان يجعل ايمان احد الابوين
ايمانا للاولاد وقيل هذا مناف لما ذكره الشارح فيما بعد من ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرء عليه فساده في
حكم الباقي فانه تصريح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي انتهى كلامه انت خبير بان المفهوم من
كلام الشارح ان الشارع جعل المحقق الغير الباقي في حكم الباقي لانه جعل غير المحقق في حكم المحقق فالكلام المذكور
صريح في ان الكلام في الايمان المحقق سواء كان باقيا او في حكم الباقي لا فيما هو اعم من الايمان الحقيقي والحكمي قوله
هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم آفة فيه بحث لان ما عليه المتكلمون هو ان النوم ضد لادراك الاشياء ابتداء
لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة حالة اليقظة وعلى تقدير التسليم فاتحاد محليهما هم على ما ذهب اليه الاستاذ دون ما
عليه قوله عليه السلام تنام عيني ولا ينام قلبي فتامل قوله والذهول اي في حالة النوم والغفلة يعني ان الذهول
الحاصل في حالة النوم والغفلة انما هو في حصول ذلك التصديق فتلك الحال اي حال النوم والغفلة انما هو حال
الذهول المفسر بعدم ملاحظة الصورة الحاصلة عند العقل لا حال عدم التصديق وعدم ملاحظة حصول التصديق
لا ينافي ان يكون نفسه حاصلا قوله واما حال الحضور فليس كذلك آه دفع لما يتوهم من ظ قول الشارح والذهول انما هو عن حصوله
من انه يدل بظاهره على ان الذهول عن حصول التصديق في غير حالة النوم والغفلة مع انه ليس كذلك وانما المقتضي لذلك
الحالة الذهول عن نفس المصدق به فحاصل الدفع ان مراد الشارح ان حال النوم والغفلة حال الذهول البتة واما حال عدم
النوم والغفلة وهو حال الحضور فليس الذهول لازما لها بل قد يذهل عنها كما اذا كان التصديق حاصلا ولم يلاحظه ولم يلتفت
اليه فيكون ذاهلا عنه وقد لا يذهل عنها بان يلتفت الى نفس ذلك التصديق قصدا قال الفاضل المحشي لكن يرد ان عدم الالتفات
الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لانه نوع فالتفت كلامه فيه بحث لانه قد نص الشارح في التلويح ان الذهول عبارة
عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يمكن من ملاحظتها اي وقت شاء وهذا صريح في ان عدم
الالتفات الى الصورة الحاصلة عند العقل يسمى ذهولا قوله ولذلك آه اي لاجل ان الشارع جعل المحقق الذي

معنی التصدیق المنطقی والمحال ان المعنی المعبر عنہ بگرویدن قطعی التصدیق المنطقی عام شامل للظن والجہل المرکب
بالاتفاق لان المنطقیین یقسمون العلم بالمعنی الاعم الی الصورۃ الحاصلۃ عند العقل الی التصور والتصدیق
تقسیما حاصرا وتسلاذکک التقسیم الی بیان الحاجۃ الی المنطق بجمیع اجزائہ التی منہا القیاس الجدلی المتالف من
المشہورات والمسلمات ومنہا القیاس الخطابی المتالف من المقبولات والمظنونات ومنہا القیاس الشعری
المتالف من المخیلات فلولم یکن التصدیق المنطقی عاما لم یثبت الاحتیاج الی ہذہ الاجزاء وذلک ظ قولہ وقد نص علیہ فی
شرح المقاصد حیث قال انما المعتبر ہو ان الایمان تصدیق بالامور المخصوصۃ بالمعنی اللغوی وہو ما یعبر عنہ بگرویدن
وراست داشتن وبنافیہ التوقف والتردد قولہ لذا لکمی فی باب الایمان آہ ای لاجل ان المعنی الذی یعبر عنہ
بگرویدن امر قطعی یکفی ذلک فی باب الایمان الذی ہو التصدیق البالغ حد الجزم بحیث لا تحمل النقیض اصلا ولا یحتاج الی
اعتبار کونہ قطعیا قال الفاضل المحشی والحق انہ امر تبادل الظنی والقطعی قولہ وقد نص علیہ فی شرح المقاصد
نعم قد نص علی ان الایمان تصدیق خاص قد اعتبر فیہ شرائط منہا کونہ امرا قطعیا واما کون التصدیق المنطقی امرا
یقینیا فلم یذکرہ الشارح انتہی کلامہ وفیہ بحث اما اولا فلان عبارتہ فی شرح المقاصد علی ما نقلنا وصریح فی ان المعنی
المعبر عنہ بگرویدن منافی للتردید والتوقف واما ثانیا فلان کون الایمان تصدیقا خاصا قد اعتبر فیہ شرائط منہا
کونہ امرا قطعیا مخالف لما ذکرہ الشارح فی التلویح فی باب المحکوم بہ من ان المراد بالایمان معناہ اللغوی وانما الاختصاص
فی المومن بہ بمعنی التصدیق ہو الذی یعبر عنہ بالفارسیۃ بگرویدن وراست گو داشتن وہو المراد بالتصدیق الذی جعلہ
المنطقیون احد قسمی العلم علی ما صرح بہ رئیسہم وحیث حصر الاختصاص فی المومن بہ وجعل التصدیق المعتبر فی الایمان بعینہ التصدیق
المنطقی تامل فانہ من مزالق الاقدام واما ما ذکرہ الفاضل المحشی من ان القول بان المعتبر فی الایمان ہو الیقین
محل نظر اذ قد صرح فی شرح المواقف ان الظن الغالب الذی لا یخطر معہ احتمال النقیض حکمہ حکم الیقین فی کونہ ایمانا حقیقۃ
فان ایمان اکثر العوام من ہذا القبیل فمدفوع بما نقل عنہ من ان کون الایمان عبارۃ عن التصدیق الجازم اثبات
قول جمہور العلماء وکلامنا معہم وقال بعضہم عدم کفایۃ الظن القوی الذی لا یخطر معہ احتمال النقیض محل کلام انتہی کلامہ
قولہ اشارۃ الی ان الکفر آہ یعنی ان ما ذکرہ ہہنا مخالف لما ذکرہ فی شرح المقاصد فان قولہ کان اطلاق اعم الکفر
وجعلہ کافرا یشیر کل منہما الی ان الکفر فی مثل ہذہ الصورۃ ای فی الصورۃ التی یکون التصدیق معروفا بالشی من
امارات التکذیب فی الظاہر وفی حق اجراء احکام الدنیا لا فیما بینہ وبین اللہ تعالی وقد ذکر فی شرح المقاصد ان
ذلک التصدیق غیر معتد بہ انہ بمنزلۃ العدم یوافقہ ما اورد الشارح فی رسالتہ فی تحقیق الایمان کذا البعض والعداوۃ

المقابلة للتکذیب والانکار المفسر بگردیدن انما لم یجعلہ من المصدر الذی للفاعل لمعنی نسبت کردن صدق را
بچیزی ای لانہ یستلزم الاذعان بل ہو تعبیر عنہ ثم اعلم بعد الاتفاق علی ان تلک المعرفة خارجة عن التصدیق
اللغوی وان یعتبر فی الایمان ہو التصدیق اللغوی اختلفوا فی انہا ہل ہی داخلة فی التصور ام فی التصدیق
المنطقی فرضی الشارح انہا داخلة فی التصور ویجوز ان یکون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبریة تصورا
وان التصدیق المنطقی بعینہ التصدیق اللغوی لذا فسر بگردیدن فی العربیة بما یخالف
التکذیب والانکار ویؤیدہ ما اورده السید الشریف قدس سرہ فی حاشیة شرح التلخیص ان المنطق انما بین ما ہو فی
العرف واللغة وعلی ہذا قال الشارح فی التہذیب العلم ان کان اذعانا للنسبة فتصدیق والا فتصور وعند بعض
المتاخرین وہو صدر الشریعة ان تلک المعرفة داخلة فی التصدیق المنطقی فان الصورة الحاصلة من النسبة التامة
الخبریة تصدیق قطعا فان کان حاصلا بالقصد والاختیار بحیث یستلزم الاذعان والقبول فہو تصدیق لغوی
وان لم یکن کذلک کمن وقع بصرہ علی شیء فعلم انہ جدار او فرس فہو معرفة یقینیة ولیس تصدیقا لغویا فالتصدیق
اللغوی عندہ اخص من المنطقی ہذا مجمل الکلام وتفصیلہ فی شرح المقاصد قولہ کما للسوفسطائیة فان یقینہا بوجود العالم
خالیا عن الاذعان والقبول کما لبعض الکفار الذین یعرفون صدق النبی کما قال اللہ تعالی الذین اتیناہم الکتاب
یعرفونہ کما یعرفون ابناءہم فقال وجحدوا بہا واستیقنتہا انفسہم ظلما وعلوا قولہ ہکذا حققہ بعض المتاخرین یعنی
کون الیقین الخالی عن الاذعان حاصلا للسوفسطائی کما حققہ بعض المتاخرین وہو صدر الشریعة واما الشارح
فہو یمنع حصول الیقین بدون الاذعان ویمنع عدم حصول الاذعان القلبی للسوفسطائی وانما ینکرون عنادا
قولہ صرح بذلک رئیسہم ابن سینا آہ قال الشارح فی رسالتہ فی تحقیق الایمان ان ابن سینا اورد فی الشفاء
فی مقابلة ہذا التصدیق التکذیب قال فی کتابہ المسمی بدانش نامہ علائی والنفس وکونہا بہ یکی فہم کردن و
دریافتن وآنرا تابعی التصور خواند ودوم گردیدن آنرا تابعی تصدیق خواند قولہ ان قلت یلزمہ ای اذا
کان التصدیق عند ابن سینا ہو اللغوی المعبر عنہ بگردیدن یلزمہ احد الامرین اما اندراج یقین السوفسطائی ونحوہ کالیقین
الحاصل لبعض الکفار فی التصور واما عدم انحصار تقسیم العلم الی التصور والتصدیق فی خروج یقین السوفسطائی عنہما وکلاہما
باطل بالضرورة قولہ قلت لان منع حصول الیقین آہ یعنی ان النفس تتیقن اذا کانت مادة متحققة وہو ممنوع انما لزم حصول الیقین
بدون الاذعان لو لزم ان للسوفسطائی ونحوہ یقینا بدون الاذعان بانہ یذعن بوجود العالم لانہ ینکرہ بالبنان فیما داوی کما
قولہ بقی ہہنا بحث وہو ان المعنی الذی آہ حاصلہ انہ کیف یکون المعنی الذی یعبر عنہ بگردیدن بعینہ

یجوز ان یکون عذاب الکافر شدید بالنسبۃ الی عذاب مرتکب الکبیرۃ وان کانا مخلدین فی النار فلا یزید الخلود
علی الغایۃ قولہ وہذا الدلیل لزامی آہ ای مبنی علی مذہب المعتزلۃ القائلین بالحسن والقبح العقلیین والا فعند اہل السنۃ
تصرفہ تعالے لا یوصف بالظلم لان الظلم قد یقال علی التصرف فی ملک الغیر وہذا محال فی حقہ تعالے لان الکل ملکہ
وعلی وضع الشئ فی غیر محلہ والله احکم الحاکمین واعلم العالمین وکل ما وضعہ فی موضع یکون ذلک احسن المواضع وان
خفی وجہ حسنہ علینا ولا یخفی انہ اذا کان الدلیل لزامیا فلا حاجۃ الی رفع الایراد السابق الی قولہ علی الاطلاق
من غیر تقیید بالشدۃ والضعف لانہم لا یقولون بالتفاوت فی العذاب والالم لکن مضرۃ خالصۃ قولہ قالوا لو لا
الخلوص الی آخرہ لو لا الخلوص عن شوائب النفع لم ینفصل عن مضار الدنیا فانہا مضار من وجہ
ودون آخر فیجب ان یکون منافع الاخرۃ ومضارہا خالصتین عن الغیر قولہ فیمکن منعہ آہ ای یمکن منع قید الخلوص ایضا
لکن ہذا المنع غیر مفید ہہنا لان النزاع فی دوام اہل الکبائر فی النار وخلودہم ومنع الخلوص لا یستلزم نفی الدوام
لا یقال منع الدوام موقوف علی منع الخلوص لانہ اذا کانت المضرۃ منقطعۃ لم تکن خالصۃ لانا نقول ذلک ممکن بجواز
ان لا یخلق الله تعالے فی المعاقب العلم بذلک لانقطاعہ فلا یحصل لہ فرح کذا فی شرح المواقف قولہ لکن خلودہ آہ ایضا
لدفع توہم انہ اذا کان الخلود بمعنی المکث الطویل فیجوز ان یکون خلود الکفار ایضا بذلک المعنی فلا یکون دوام الکفار
فی النار قطعیا ووجہ الدفع ظاہر قولہ لاحتمال ان یکون آہ لان اسم الفاعل ضعیف العمل فیحتاج الی التقویۃ بخلاف
الفعل لکن الاحتمال المرجوح لا یمنع الاستشہاد واما ما قیل من ان الایمان فی قولہ تعالے انؤمن لک واتبعک الارذلون
ظاہر فی الایمان الشرعی والکلام فی الایمان اللغوی فیدفعہ ان الایمان الشرعی لعینہ الایمان اللغوی قال
فی شرح المقاصد الایمان افعال من الامن للصیرورۃ او التعدیۃ باللام بحسب الاصل کان المصدق صار ذا امن
من ان یکون مکذوبا او جعل الغیر آمنا من التکذیب والمخالفۃ وتعدیہ بالباء واللام لاعتبار معنی الاذعان
والاعتراف کقولہ تعالے آمن الرسول بما انزل الیہ من ربہ لاعتبار معنی الاذعان کقولہ تعالے وما انت بمومن لنا الخ
کلامہ فعلم ان الایمان متعد بنفسہ وہو الموافق لما فی الصحاح فمنشأ قولہ لتعدیہ باللام وتعدیہ بالباء انہ تعدیہ باللام
باعتبار معنی الاذعان وبالباء معنی الاعتراف فما قیل انہ خالف فی جعل الایمان متعدیا بالباء للبیضاوی حیث
قال تعلق الباء بالایمان باعتبار معنی الاعتراف لیس بشئ قولہ ای یحصل فیہ منسوبیۃ الصدق آہ یعنی ان
لفظ النسبۃ مصدر مبنی للمفعول والمعنی لیس حقیقۃ التصدیق اللغوی ان یحصل فی القلب کون الصدق منسوبا
الی المخبر او المخبر یعقل بثبوت الصدق لہ فی نفس الامر فانہ من قبیل المعرفۃ المقابلۃ للنکارۃ والجہالۃ دون التصدیق

فی التوضیح ان العالم لفظ وضع لکثیر غیر محصور مستغرق لجمیع ما یصلح له ثم عند النکرة المنفیة من العام نحو لا اکل رأسا
ولیس بشیء لان مراد المحشی انها خاصة بحسب الوضع الشخصی وهو لا ینافی کونها عاما بحسب الوضع النوعی الجاری فی کثرة
ان دلالتها بواسطة قرینیة وهی الوقوع فی سیاق النفی والوضع فی تعریف العام اعم من الشخصی والنوعی فیشمل
النکرة المنفیة ایضا صرح بذلک الشارح فی التلویح فارجع الیه فانه کاشف عن التوضیح قوله نعم وقیل ای نعم
وقیل فی دفع منع الدلالة ایضا علی عموم الاشخاص ان الضمیر راجع الی النکرة فوقوع الضمیر فی سیاق النفی
کوقوع النکرة فیه فیکون قوله تعالی لا یقبل منها کان یقال لا تقبل من نفس شفاعة فیعم تلک الضمیر کما یعم النکرة
لم یعد جدا ولعل غرضه هو مراد المعترض الا ان عبارته لا تساعده قیل وجه البعد فی الجملة ان الضمیر الراجع الی
النکرة لا یجب ان یکون نکرة فانه اختلف بین النحاة ان الضمیر الراجع الی النکرة معرفة او نکرة وان کان المشهور
انه نکرة قوله عدم العفو بالنسبة الی صغیرة یعنی عدم معنی العفو بالنسبة الی صغیرة غیر المجتنب عن الکبیرة مع لانه اذا
لم یجتنب الکبیرة کان مستحقا للعذاب علی الصغیرة ایضا فترکه یکون ترکا للعقوبة المستحقة فیستحق العفو بالنسبة الیه
وعدم معنی العفو بالنسبة الی صغیرة المجتنب عن الکبیرة غیر مفید فی بیان ما قالت المعتزلة فبیان الشارح
غیر تام وما قاله الفاضل المحشی من ان کلام الشارح مبنی علی ما هو المشهور من انه لا استحقاق بالصغائر مطلقا عندهم
علی ما قال فی شرح المواقف ففیه ان قید المجتنب عن الکبیرة مستدرک حینئذ وهو ظاهر قوله فقیل لعل وجه التأمل ان
غیر المجتنب یستحق الخلود فی النار عندهم فلا تتحقق المغفرة والعفو بالنسبة الیه ایضا وما قیل من انه یجوز ان یکون بتخفیف
العذاب فیدفعه ان العذاب عندهم مضرة خالصة لا یشوبها ما ینافیه ولذا جعلوا جزاء الکافر بعینه جزاء ترک الکبیرة قوله
فیه منع ظاهر لجواز ان یکون فی جزاء الایمان هو الجنة لا مجرد التخفیف لقوله علیه السلام یدخل الجنة من کان فی قلبه
مثقال ذرة من الایمان والصغائر ایضا تخفیف العذاب خلافا لمذهبهم علی ما مر قوله وبنی هذا الاستدلال علی ان العمل
لانه علی تقدیر تناول العمل لترک المنهیات یکون معنی الآیة ان الذین امنوا وعملوا الصالحات من اتیان الاوامر وترک
المنهیات کانت لهم جنات الفردوس فلا یدخل مرتکب الکبیرة فی حکم الآیة لانه غیر تارک للمنهیات بخلاف ما اذا لم تتناولها
فالعامل بالصالحات یجوز ان یرتکب کبیرة بل کبائر فیدخل مرتکب الکبیرة العامل بالصالحات تحت الحکم فتتم الاستدلال
قوله ثم انه لا یدل علی عدم خلود من لا عمل له یعنی ان الاستدلال بالآیة علی تقدیر عدم التناول ایضا غیر تام
لانه لا یدل علی عدم خلود مرتکب الکبائر الذی لا عمل له غیر الایمان لترتب الحکم بدخول الجنة علی الذین امنوا وعملوا
الصالحات لکنه یبطل مذهب الاعتزال یعنی خلود جمیع اهل الکبائر فی النار قوله فلا یرد جواز التفاوت الی آخره

تصحیح حالہم وتحقیق یاسیہم **قولہ** لکن لا تدل علی انہا الخ یعنی ان ہذہ الآیۃ بمقتضی الاسلوب انما تدل علی ثبوت اصل الشفاعۃ لکن لا تدل علی انہا فی حق اہل الکبائر وقیل بل تدل لان جہۃ نفی النفع ہی الکفر فاذا انتفی ثبت النفع بہا مطلقا ولانہا المحل للخلاف فاذا ثبت اصل الشفاعۃ ثبت اصل المدعی اقول فیہ بحث اما فی الاول فلان حصر جہۃ نفی النفع فی الکفر غیر معلوم من الآیۃ وترتبہ علیہ لا یدل علی الحصر فیجوز ان تکون فی اہل الکبائر امرا آخر واما فی الثانی فلان المراد انہ لا یدل علیہ دلالۃ تحقیقیۃ لانہ لا یدل علیہ دلالۃ التزامیۃ مبنیۃ علی مذہب الحکم **قولہ** ظاہر الآیۃ ینفی اصل الشفاعۃ یعنی ان ہذہ الآیۃ لیست للمعتزلۃ من کل وجہ بل علیہم من وجہ لان ظاہرہا ینفی الشفاعۃ مطلقا مع انہم قائلون بالشفاعۃ لزیادۃ الثواب فان صرفوہا عن الظاہر وحملوا علی نفی الشفاعۃ لرفع العذاب فنقول انہا لا یبقی حجۃ **قولہ** ثم انہ یحتمل الخ ای ثم ان الآیۃ لا تدل علی نفی الشفاعۃ ایضا علی الاطلاق لانہ یحتمل ان یکون الضمیر فی قولہ منہا للنفس الثانیۃ العاصیۃ فیکون معنی قولہ تعالی ولا یقبل منہا شفاعۃ انہا ان جانب النفس العاصیۃ فی حقہا شفاعۃ الشفیع لم تقبل منہا فعل الشفاعۃ تقبل فی حقہا بوجہ آخر بان یجی الشفیع بشفاعۃ وما قیل ان ہذا التوجیہ خلاف الظاہر بعید عن المقام فلیس بشیء لان الموجہ مانع کیفیۃ لاحتمال العقلی وہو ظاہر **قولہ** یشیر الی منع الدلالۃ علی عموم الاشخاص وسند المنع جواز کون الکلام لسلب العموم لا لعموم السلب کذا فی شرح المقاصد **قولہ** واعترض علیہ بان النفس الخ یعنی انہ لا یمنع دلالۃ علی العموم لان النفس فی قولہ تعالی لا تجزی نفس عن نفس الخ نکرۃ فی سیاق النفی عامۃ والضمیر فی قولہ منہا راجع الیہا فیعم الضمیر ایضا لعموم مرجعہ فیدل علی العموم فی الاشخاص **قولہ** ویمکن ان یجاب الخ یعنی انما یلزم من عموم المرجع الذی ہو النکرۃ عموم الضمیر لو کان الضمیر راجعا الیہا من حیث عمومہا لکن لا ضرورۃ فی رجوع الضمیر الیہا کذلک فان النکرۃ المنفیۃ خاصۃ بحسب الوضع لانہا موضوعۃ للفرد المبہم ولذا لا یعم فی الاثبات وعمومہا بعد النفی عارض عقلی ضرورۃ ان انتفاء الفرد المبہم لا یکون الا بانتفاء جمیع الافراد فیجوز ان یکون الضمیر راجعا الی النکرۃ بحسب معناہا الوضعی فلا یلزم العموم الا تری انہ اذا قیل لرجل لا تدخل الدار وانما ہو علی السطح لیس یلزم منہ ان یکون جمیع اجزاء العالم علی السطح مع ان الضمیر ہہنا راجع الی نکرۃ واقعۃ فی سیاق النفی ولیس ارجاع الضمیر الی النکرۃ المنفیۃ بحسب معناہا الوضعی من الاستخدام کما توہم الفاضل الچلپی لانہ لا بد فی الاستخدام من المعنیین ولم تستعمل النکرۃ ہہنا فی المعنیین بل ہی مستعملۃ فی کلا الوضعین فی معنی واحد وہو الفرد المبہم الا انہ عرض لہ العموم لواسطۃ امر خارج وہو النفی کما نص علیہ الشارح فی التلویح وقد صرح بذلک المحققون من شارحی مختصری ابن الحاجب قال الفاضل المحشی کون النکرۃ المنفیۃ خاصۃ بحسب الوضع مخالف لکتب اصول الفقہ فان النکرۃ المنفیۃ عامۃ بحسب الوضع قال صدر الشریعۃ

کذلک لانہ یجوز مغفرۃ الصغائر دون الاجتناب ایضا العموم قولہ تعالی ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء ہذا ہو التحقیق المتصد الذی وجدہ الخاطر الکلیل والذہن العلیل والافاضل ہہنا کلام یتعجب عنہ ذوو الافہام مبناہ ان قولہ لم یحل آیۃ اثبات محل الکبائر علی الکفر وہو ساقط لان قولہ یبقی التقیید بلا دلیل مصادرۃ وقولہ لانہ یجوز مغفرۃ الصغائر دونہا مالا یکاد یصح علی ہذا التوجیہ علی ان المجیب لم یکلفہ لاحتمال العقلی ولا حاجۃ الی الاثبات وسند منعہ ما ذکرنا من ان المطلق ینصرف الی الکامل وبعضہم ادعی انبانۃ بان ہذہ الآیۃ محکمۃ وآیۃ الغفران المعارضۃ لہا اعنی قولہ تعالی ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء محکمۃ فیجب تخصیص المحکمۃ بقضیۃ ان تعارضہما لان معنی الآیۃ المحکمۃ ان یغفر ما دون الکفر من الصغائر والکبائر لمن یشاء ویجوز ان یکون من شاء اللہ المغفرۃ فی حقہم اصحاب الصغائر واصحاب الکبائر المقرونۃ بالتوبۃ ووجوب الوقوع لا ینافی المشیۃ غایۃ ما فی الباب ان یکون الآیۃ المحتملۃ مبینا للآیۃ المحکمۃ قولہ ای المقبولۃ لان الشفاعۃ الغیر المقبولۃ لا نزاع فی وقوعہ قولہ لا یقال ان مرتکب المکروہ یعنی ان مرتکب المکروہ کراہۃ التحریم یستحق حرمان الشفاعۃ کما نص فی التلویح فی تعریف الفقہ وفی بحث الاحکام فاستحقاق اہل الکبائر لحرمان الشفاعۃ بطریق الاولی لکونہ فوق مرتکب المکروہ قولہ لانہم الملازمۃ ای لانہم انہ لو استحق مرتکب المکروہ حرمان الشفاعۃ یلزم استحقاق مرتکب الکبیرۃ لان جزاء الادنی وہو مرتکب المکروہ لا یکون جزاء الاعلی وہو مرتکب الکبیرۃ فان لہ جزاء آخر عظیما مثل التعذیب بالنار ولو سلم ذلک فلعل المراد بالشفاعۃ فی قولہ یستحق حرمان الشفاعۃ المصدر المبنی للفاعل اعنی کونہ شفیعا فالمعنی ان مرتکب المکروہ یستحق حرمان کونہ شفیعا للآخر فیجوز ان یکون مشفوعا ولو سلم ذلک فالمراد حرمان کونہ مشفوعا لرفع الدرجۃ او فی بعض مواقف المحشر مثل السوال والحساب فیجوز ان یکون لرفع العذاب او فی بعض آخر مثل الصراط علی ان استحقاق الحرمان لا یستلزم الوقوع کما ان استحقاق العذاب لا ینافی العفو ہذا لکن قولہ علیہ السلام من ترک سنتی لم ینل شفاعتی یدل علی وقوع حرمان الشفاعۃ فی حق تارکہا لان یقال انہ وعید یجوز الخلف فیہ قولہ ای لانہم بقرینۃ ذکر الذنب سابقا قولہ وہی نعم الکبائر فیلزم ثبوت الشفاعۃ للکبائر وہذا واقع لما قیل ان ہذا انما یکون برہانا اذا ثبت عموم الذنب للصغائر والکبائر واذا خص بالصغائر بقرینۃ قولہ تعالی لذنبک فان ذنبہ علیہ السلام صغیر وقطعا لا یکون بہا ماوان کان لزالۃ للمغفرۃ لعدم استحقاق العذاب بالصغائر عندہم حتی یحتاج الی الشفاعۃ والاستغفار حاصل الدفع ان الذنب فی اصل الوضع شامل لہما وکونہ ذنبہ علیہ السلام خاصا لا یفید تخصیص الذنب للامۃ وذلک ظاہر قولہ وعلی انہا لیست لرفع الدرجۃ الخ مثل الآیۃ بمقتضی الاسلوب علی ان تلک الشفاعۃ التی تنفی عن الکفار خاصۃ لیست لرفع الدرجۃ لان عدم الشفاعۃ التی لرفع الدرجۃ لا یقتضی لقبح الحال وتحقیق الناس مع ان الآیۃ سبقت لنفی الشفاعۃ التی تقتضی عند ہا

بما لا یعینہ بد لکن اثبات ان اولہ الشارح انما یثبت الجزء الاول فیہ دقۃ وکذا امر الحشی فاتامل فانہ یتم لما تیسر
علیک من مواہب الفیاض ان الدلیل الاول اعنی قولہ تعالی ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء انما یدل علی ان
لا تقطع بوقوع العقاب علی الصغیرۃ اذ لو کان لکم لذکرہ اللہ تعالی فی جنب الکفر فی قولہ تعالی ان اللہ لا یغفر ان
یشرک بہ لکن لا یدل علی ان تقطع بعدم الوقوع اذ للخصم ان یقول یجوز ان یکون بحیث شاء اللہ تعالی فی حکم المغفرۃ المجتنب
الصغائر المجتنبون وکذا الآیۃ الثانیۃ انما تدل علی ان احصاء الصغائر والکبائر مستحق والاحصاء انما یکون للسوال
والمجازاۃ ولا شک ان المجازاۃ غیر واقعۃ علی کل ما یحصی فلا یکون وقوع العقاب قطعیا فی الصغائر فثبت
الجزء الاول من المدعی وانما قلنا ان المجازاۃ غیر واقعۃ علی کل ما یحصی اذ لو کان لکم لزم ان یکون الصغائر والکبائر
علی کل ما یحصی بعد التوبۃ ایضا موجبا للعقاب وہو باطل بالاجماع وباطل تکفیر الحسنات السیئات مع انہ ثابت
بقولہ تعالی ان الحسنات یذہبن السیئات وایضا یلزم حینئذ ان یکون المجازاۃ علی الصغائر قطعیا فثبت
بالآیۃ خلاف المدعی فعلم ان المجازاۃ علی ما یحصی انما ہو علی تقدیر ثبوت الاستحقاق بعد مقابلۃ الحسنات بالسیئات
فحینئذ للخصم ان یقول ان مجتنب الکبائر لا یبقی لہ استحقاق الصغائر لتکفیرہا الاجتناب فلا تثبت الجزء الثانی
من المدعی ہذا ما وجدتہ فی تحقیق کلام المحشی والمفضال ہہنا کلام لا یفید شیئا سوی الملال اذ کلہ اجمال
من شاء رہ سوء الخلق مع عدم الاعتقاد بما قال قولہ حاصلہ ان التکفیر الخ ای حاصل الجواب ان تکفیر السیئات فی الآیۃ
عند الاجتناب مقید بالمشیۃ والمراد ان تجتنبوا کبائر ما تنہون عنہ نکفر عنکم سیاتکم ان نشا فلا یدل علی قطع
وقوع مغفرۃ صغائر المجتنب وانما کان مقیدا بالمشیۃ لان المراد بالکبائر انواع الکفر او اشخاصہا المتعلقۃ
بافراد المخاطبین لانہ الکامل فینصرف عند الاطلاق الیہ فیکون ما عدا الکفر من الصغائر والکبائر داخلا فی
السیئات فلو لم یقید بالمشیۃ لکان مقتضی الآیۃ ای تکفیر ما عدا الکفر من الصغائر والکبائر متحتمۃ او یصیر معنی
الآیۃ ان تجتنبوا الکفر نکفر عنکم سیاتکم الی ہے ما عدا الکفر من الصغائر والکبائر وہو مخالف للاجماع المنعقد علی ان تکفیر ما عدا الکفر
غیر متیقنۃ بل ہے او مقیدۃ بالمشیۃ کما ہو رای اہل السنۃ او بالتوبۃ کما ہو مذہب المعتزلۃ والمراد بالاجماع اجماع المتقدمین من
اہل السنۃ والاعتزال او الاعم لمجتہدیہ یدعون القطع بتکفیر ما عدا الکفر قولہ ولو لم یحمل الکبیرۃ الخ دفع وہم کانہ قیل اذا کان التکفیر
مقیدا بالمشیۃ فلا حاجۃ الی ان یتکلف بحمل الکبیرۃ علی الکفر او یصیر المعنی ان تجتنبوا الکبائر نکفر الصغائر ان نشا فلا یکون وقوع
مغفرتہا قطعیا وحاصل الدفع انہ لو حمل الکبیرۃ علی الکفر لزم المحذور ان احدہما بقاء تقیید الکفر بالمشیۃ بلا دلیل والثانی بقاء تعلیق تکفیر
الصغائر بالاجتناب عن الکبائر بلا فائدۃ لانہ یکون المفہوم من الآیۃ ان جواز مغفرۃ الصغائر انما ہو علی تقدیر الاجتناب عن الکبائر ویس

ویعفو عن السیات وقولہ تعالی او یوبقہن بما کسبوا ویعفو عن کثیر ولا معنی للعفو بالنسبۃ الی الصغائر والکبائر المقرونۃ
بالتوبۃ لانہ ترک عقوبۃ المستحق ولا استحقاق فیہا عندہم فیکون بالنسبۃ الی اہل الکبائر الذین لم یتوبوا فتعارض
ادلۃ المغفرۃ والوعید وتاریخ النزول ومجہولۃ فحکمنا بانہا مقررۃ فیصیر البعض مخصصا للبعض فیخص المذنب المغفور من
بین عمومات الوعید جمعا بین الادلۃ قولہ وفیہ جواب آخر اہ یحتمل ان یکون معناہ ان فی قولہ وزعم بعضہم جواب
آخر للمعتزلۃ ویحتمل الجواب ان ورود عمومات الوعید لا یستلزم الوقوع انتہی بجواز الخلف فان الخلف فی الوعید
کرم ویحتمل ان یکون معناہ ان فی ہذا المقام جواب آخر ویکون اشارۃ الی ما ذکرہ الشارح فی شرح المقاصد
من ان المقول بالاحباط وبطلان استحقاق الثواب بالمعصیۃ فاسد فکیف کان ترک عقابہم بالنار خلودا مؤبدا ولم
یکن ترک ثوابہم بالجنۃ کذلک مع انہم داخلون فی عمومات الوعد بالثواب ودخول الجنۃ علی ما مر قولہ بل کذب
منتف بالاجماع لانہ اخبر عما یکون احوالہم فی المستقبل فلو لم یقع لزم الکذب فی کلامہ تعالی وہو باطل بالاجماع قولہ
اقول لعل مرادہم الخ ای لعل مراد ذلک البعض بقولہم ان الخلف فی الوعید کرم ان الکریم اذا اخبر بالوعید فالاولی
بحالہ مقتضی کرمہ ان یبنی اخبارہ علی المشیۃ فجمیع العمومات الواردۃ فی الوعید متعلقۃ بالمشیۃ وان لم یصرح
بہا زجرا للعاصین ومنعا لہم فلا یلزم الکذب والتبدیل بخلاف وعد الکریم فانہ یجب ان یکون قطعیا لان جواز الخلف فیہ
یوہم لا یلیق بشانہ فلا یجوز تعلیقہ بالمشیۃ قولہ ویجوز العقاب علی الصغیرۃ ای من غیر قطع بالوقوع وعدمہ اشارۃ
الی ان المراد بالجواز فی عبارۃ المصنف ہو الجواز الوقوعی بمعنی عدم الجزم بالوقوع وعدم الجزم بعدم الوقوع
فانہ المتنازع بیننا وبین المعتزلۃ لا الجواز العقلی فانہم متفقون فی ذلک علی ما صرح بہ الشارح بقولہ لا بمعنی انہ یمتنع
عقلا قولہ لعدم قیام الدلیل یعنی انا حکمنا بالجواز الوقوعی ولم نجزم بالقطع بالوقوع او عدمہ لان المسئلۃ شرعیۃ
لا یستقل العقل باثباتہا وما وجدنا دلیلا شرعیا دل علی تعیین احد الجانبین من الوقوع او اللاوقوع فحکمنا
بسبب انہ فاعل مختار یفعل ما یشاء ویحکم ما یرید انہ یجوز ان یغفر ویجوز ان یواخذ فلا یرد ما یتوہم ان غایۃ عدم صحۃ
الدلیل التوقف لا الجزم بالجواز فلا بد لہ ایضا من دلیل لان دلیل الاختیار کاف للجواز وانما الفقد فی دلیل
تعیین احد الجانبین من الوقوع او اللاوقوع قولہ وما ذکرہ الشارح من الادلۃ آہ یرد ان المدعی مرکب
من جزئین احدہما انہ لا قطع بالوقوع والثانی انہ لا قطع بعدم الوقوع والادلۃ اسلتے اوردہا الشارح انما تثبت الجزء
الاول من المدعی دون الثانی مع ان الخصم اعنی المعتزلۃ لا ینکر الجزء الاول اذ ہو ایضا قائل بانہ لا قطع بوقوع
العقاب وانما ینازعنا فی الجزء الثانی حیث یدعی القطع بعدم وقوع العقاب ونحن نتردد فیہ ایضا فقد ترک الشارح بالعینیۃ الاستدلال

قولہ والصحیح ان الضمیر للمغفرۃ اہ ای ما ظن ان الضمیر للآیات والاحادیث غلط والصحیح ان الضمیر المنصوب فی یخصصونہا
للمغفرۃ فالمعنی والمعتزلۃ یخصصون مغفرۃ اللہ للعصاۃ بالصغائر والکبائر المقرونۃ بالتوبۃ یعنی ان مغفرۃ اللہ
انما تحقق بالنسبۃ الی الصغائر والکبائر المقرونۃ بالتوبۃ دون الکبائر المقرونۃ بہا ولا یخصصون الایۃ المذکورۃ بالصغائر
والکبائر المقرونۃ بالتوبۃ حتی یرد انہ لا یصح بناء علی عمومہا والمعنی یغفر ما دون الشرک من الصغائر والکبائر لمن
یشاء وہو التائب ومرتکب الصغائر دون من لا یشاء وہو مرتکب الکبائر الغیر التائب فلا اشکال فما قیل
انہ لا فائدۃ فی ارجاع الضمیر الی المغفرۃ لانہ لا بد من تخصیص الآیات والاحادیث فیرد علیہم الاعتراض المذکور
کلام لا طائل تحتہ فانہ لا حاجۃ لہم الی تخصیص جمیع الآیات والاحادیث بل الآیات الواردۃ بدون التعلیق بالمشیۃ
یخصصونہا بالصغائر والکبائر المقرونۃ بالتوبۃ کقولہ تعالی ان ربک لذو مغفرۃ للناس انہ لغفور رحیم وانہ کان
غفورا رحیما وغافر الذنب ونحو ذلک والآیات الواردۃ بالتعلیق تیرکونہا علی عمومہا ویقولون ان من یتعلق بہ المشیۃ
ہو اصحاب الصغائر والکبائر المقرونۃ بالتوبۃ کما فی قولہ تعالی یعذب من یشاء ویغفر لمن یشاء ای یعذب الکفار
واصحاب الکبائر الذین ماتوا قبل التوبۃ ویغفر لاصحاب الصغائر والکبائر التائبین والحاصل انہم یخصصون المغفرۃ
بالصغائر والکبائر المقرونۃ بالتوبۃ سواء یخصصون الآیات بہا او لا تامل فانہ من مزالق الاقدام قولہ ولہم ان یقولوا اہ
جواب للاعتراض المذکور ای علی تقدیر ان یکون الضمیر للآیات والاحادیث للمعتزلۃ ان یقولوا ان کلمۃ ما فی قولہ
تعالی ویغفر ما دون ذلک لمن یشاء مخصوصۃ بالصغائر جمعا بین ادلۃ الوعید وہذہ الآیۃ ولا یلزم ما ذکرتم من عموم
مغفرۃ الصغائر انہ لا یجب علی اللہ مغفرۃ صغیرۃ غیر التائب بل یغفرہا ان شاء ویعذبہا ان شاء فیصح التعلیق بالمشیۃ ہذا
لکن ما ذکرہ مخالف لما ذکرہ السید الشریف قدس سرہ فی شرح المواقف من انہ لا استحقاق بالصغائر عندہم اصلا ولما
ذکرہ المحقق الدوانی فی شرحہ للعقائد العضدیۃ واما الصغائر فیعفو عنہا عندہم قبل التوبۃ وبعدہا ولذا انقوا الشفاعۃ
لدفع العذاب فان قیل یجوز ان یکون المراد بقول المحقق الدوانی واما الصغائر فیعفو عنہا عندہم صغائر المجتنب عن الکبائر
خلافا لما فی قول المحشی قلت لا یصح تفریع نفی الشفاعۃ لدفع العذاب علیہ قولہ انما استطرد ذکرہ ہنا اہ ای انما استطرد
الشارح ذکر نفی الوجوب فی جواب استدلال المعتزلۃ علی نفی وقوع مغفرۃ اہل الکبائر الذین لم یتوبوا ولتمسک المعتزلۃ بہذہ
الآیات الواردۃ فی وعید العصاۃ فی وجوب عقائد العاصی والاخلاد لہ ہنا لان المتنازع فیہ ہنا ہو وقوع المغفرۃ
للعصاۃ وعدمہا لا وجوبہا قولہ والجواب ہنا ای جواب المعتزلۃ عن استدلالہم بتلک الآیات فی مقام نفی وقوع مغفرۃ
العصاۃ قولہ فقد کثرت النصوص اہ وحاصل الجواب ان النصوص کثیرۃ فی العفو مثل قولہ تعالی ہو الذی یقبل التوبۃ عن عبادہ

ضمير بعضهم راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة فلا يرد ما قيل ان قوله ان قضية الحكمة تقتضي آه قول بايجاب حكم الله تعذيب المشرك والايجاب بمقتضى الحكمة قول المعتزلة دون اهل السنة والجماعة وان قوله لا يحسن الا باجة قول بالقبح العقلي مع ان مذهب اهل السنة ان الحسن والقبح شرعيان يجوز للشرع ان يحسن القبيح ويقبح الحسن وانما قلنا انه لا يرد لان القائلين بالامتناع العقلي هم المعتزلة وهم يقولون بمقتضى الحكمة والحسن والقبح العقليين ومنشأ الاعتراض توهم ان هذا الخلاف بين اهل السنة والجماعة والنقلة عن المسلمين الذي هو مرجع الضمير شامل للمعتزلة ايضا لانهم ايضا من اهل القبلة قوله على انه يجوز ان يكون آه علاوة عن قوله فلا يرد اي على ان قوله وقوله لا يحسن الا باجة قول بالقبح العقلي غير مسلم لانه يجوز ان يكون عدم الاباجة لمنافاتها مقتضى الحكمة لا للقبح العقلي الذي هو استحقاق الذم في العاجل والعقاب في الآجل فلا يستلزم القول بالقبح العقلي قوله نعم يرد ان يمنع آه نعم يرد على الدلائل الثلث للمعتزلة منوعا اما على الاول فلانا لانم ان مقتضى الحكمة التفرقة بين المسئ والمحسن بجواز ان يكون في عدم التفرقة بينهما حكمة اخرى خفية لا نطلع عليها وعلى تقدير التسليم فيجوز ان يكون التفرقة بينهما بوجه آخر غير الوجه الذي ذكرتم من تعذيب المسئ مثل اثابة المحسن ودون المسئ كوقوعه في النار قبل وقوع المؤمن العاصي وخروجه بعد خروجه بمدة طويلة في الغاية وكمنعه عن رؤية الله تعالى في الجنة والحطاة درجة الخطاطيا وايضا لا نسلم التفرقة الدنيوية كاباحة دم الكافر وماله واسترقاقه وضرب الجزية عليه واما على الثاني فلانا لانم ان الكفر فلكونها نهاية في الجناية لجواز العفو فان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية والجواب بان مقتضى الحكمة تقتضي التفرقة فلا يجوز العفو رجوع الى الدليل الاول وقد سبق تزييفه واما على الثالث فلانا لانم ان اعتقاد الابدية يوجب جزاء الابد ولا مدلا ثباته من دليل وعلى تقدير تسليم ايجاب الجزاء لانم ايجابه جزاء الابد فقوله يوجب جزاء الابد دعوى بلا دليل في الحقيقة قوله قد يظن ان الضمير آه اي قد يظن ان الضمير المنصوب في تخصيصهما راجع الى الايات والاحاديث والمعنى والمعتزلة تخصيص الآيات والاحاديث بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فيعترض عليه بان هذا التخصيص مع كونه عدولا عن الظاهر بلا دليل حملا لا يكاد يصح في قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء اما انه لا يصح تخصيصه بالكبائر المقرونة بالتوبة فلان المغفرة بالتوبة يعم الشرك ايضا فيلزم تساقط ما نفى المغفرة وما اثبت له بل المغفرة بالتوبة يعم كل عاص للتعليق بالمشيئة نافيه فانه يفيد ان المغفور بعض العصاة وايضا لا يصح التخصيص بالكبائر المقرونة بالتوبة لان المغفرة بالتوبة واجبة عندهم عقلا بناء على انها حسنة ومن اتى بالحسنة وجب مجازاته عليها فلا يظهر لتعليقها بالمشيئة فائدة واما انه لا يصح التخصيص بالصغائر فلان مغفرة الصغائر عامة للجميع فلا معنى للتعليق بالمشيئة المفيدة للبعضية

ان المراد آہ یعنی ان الآیۃ متروکۃ الظاہر فان الحکم وان کان عاما شاملا لفعل القلب والجوارح لکن المراد عمل القلب وہو التصدیق ولانزاع فی کفر من لم یصدق بما انزل اللہ تعالی قولہ وایضا اہ جواب آخر یعنی ان الظاہر وان کان نفی العموم لان کلمۃ ما من الفاظ العموم لکنہ مصروف عن الظاہر والمراد عموم النفی بحمل ما علی الجنس ولاشک ان من لم یحکم بشیء مما انزل اللہ غیر مصدق فلانزاع فی کفرہ وفی المواقف ان المراد بما انزل اللہ تعالی التوراۃ بقرینۃ سیاق الآیۃ قولہ وجہ الاستدلال ان ضمیر الفصل یفید قصر المسند علی المسند الیہ فیکون الفاسق مقصورا علی الکافر فیکون کل فاسق کافرا قولہ والجواب ان ہذا الحصر ادعائی آہ یعنی ان المراد بہم الکاملون فی الفسق الا انہ ترک اظہار القید وجعل مطلق الکفر مقصورا علیہم ادعاء مبالغۃ فی کونہم فاسقین والا فہم لیسوا کافرین بل کان الحصر حقیقیا لزم ان یکون الفسق مقصورا علی من کفر بعد الایمان ولیس کذلک فان الفاسق یتناول من کفر بعد الایمان ومن قبل الایمان اجماعا بین الفریقین قولہ الجواب انہ محمول یعنی انہ مصروف عن الظاہر بحمل الترک علی سبیل الاستحلال وعدہ حلالا ولانزاع فی کفر مستحلہ او بحمل الکفر علی المعنی اللغوی وہو الستر ای من ترک الصلوۃ فہو ساتر لنعمۃ اللہ غیر شاکر لہ ویقال یحتمل ان یکون المعنی من ترک الصلوۃ متعمدا فہو مشارک للکفار فی عدم حرمۃ دمہ ومالہ وقال الامام حجۃ الاسلام من ترک الصلوۃ متعمدا فقد کفر ای قارب الکفر کما یقال من قارب خول البلد دخلہ قولہ وجہ الاستدلال آہ یعنی ان تعریف المسند الیہ سواء کان للجنس او الاستغراق یفید حصرہ علی المسند کما فی قولہ علیہ السلام الائمۃ من قریش والکرم فی العرب فیفید حصر العذاب علی المسند اعنی الکون علی العذاب فلو لم یکن کل فاسق کافرا لم یصح حصر العذاب علی الکفار اذ کون بعض المعذبین من ضروریات الدین قولہ والجواب انہ ادعائی یعنی ان المراد حصر الفرد الکامل من العذاب علی المکذب بقرینۃ ان شارب الخمر معذب مع عدم کونہ مکذبا الا انہ ترک اظہار القید وجعل المطلق منحصرا ادعاء بجعل غیرہ لبنزلۃ العدم مبالغۃ فی ذلک قولہ وقس علیہ نظائرہ یعنی ان المراد فی قولہ ان الخزی الیوم والسوء علی الکافرین الخزی الکامل الموعود للکفار الحصر ادعائی مبالغۃ وکذا فی قولہ تعالی لا یصلاہا الا الاشقی الذی کذب وتولی قولہ انما عبر عن الکفر آہ ای انما عبر المصنف عن الکفر بالشرک لما سیذکرہ الشارح من ملاحظۃ الآیۃ الدالۃ علی ثبوتہ وانما عبر فی الآیۃ لان کفار العرب کانوا مشرکین وتفصیل فرق الکفر علی ما ذکرہ فی شرح المقاصد ان الکافر ان اظہر الایمان فہو المنافق وان طرء کفرہ بعد الایمان فہو المرتد وان قال بالشرکۃ فی الالوہیۃ فہو المشرک وان تمسک ببعض الادیان والکتب المنسوخۃ فہو الکتابی وان ذہب الی قدم الدہر واسناد الحوادث الیہ فہو الدہری وان کان لا یثبت الصانع فہو المعطل وان کان مع اعترافہ بنبوۃ النبی یبطن عقائد ہی کفرا بالاتفاق فہو الزندیق قولہ فلا یرد ما قیل آہ اذا کان

وتقذف المحصنة واليمين الغموس السحر حيث جعل السحر من الكبائر التي في اللسان وما في اللسان لا تعلم وتعلمها فهو
هذا مخالف لظاهر قوله تعالى آه فانه يدل على ان الكبائر متميزة بالذات عن الصغائر وقد كانا امرين اضافيين لم يتقرر
حينئذ اجتناب الكبائر الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وليس ذلك في وسع البشر كذا في شرح
المقاصد قوله والتوجيه ما يجيء اي توجيه الآية ما يجيء في الشرح من ان المراد بالكبائر جزئيات الكفر وجمعها باعتبار
الانواع المندرجة تحتها او بحسب افراده القائمة بافراد المخاطبين على ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع يقتضي انقسام
الاحاد الى الاحاد ويؤيده ما وقع في قراءة اخرى ان تجتنبوا كبيرة ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقول المحشي حينئذ
الكفر يحتمل ان يكون المراد به انواعه الحقيقية فيكون اشارة الى الجواب الاول ويحتمل ان يكون المراد به الافراد
بحسب تعلقاتها بالمخاطبين فيكون اشارة الى الجواب الثاني ولا يخفى ان كلا التوجيهين في غاية البعد البلاغة
تقتضي ان يقال ان تجتنبوا الكفر لو جازته وموافقته لعرف اللسان على ان الآية لا تأتي كونها بين اضافيين
فان اكبر الكبائر الشرك واصغر الصغائر حديث النفس مثلها وسائط فمن عن له امران سهاه ودعت نفسه اليهما بحيث
لا تيالك فكفها عن اكبرهما كفر عنه ما ارتكبه لما استحقه من الثواب على اجتناب الاكبر ولعله هذا امتفاوت بحسب الاشخاص
والاحوال وقد قيل حسنات الابرار سيئات المقربين قوله على وجه يعلم سنه عده حلالا يعني انه ليس المراد بالاستحلال
عده حلالا لانه نفس تكذيب الشارع والكلام فيما جعله الشارع علامة التكذيب قوله لا يقال الاجماع مع مخالفة
الحسن آه فانه قال مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا بكافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المنزلتين قوله
لانا نقول آه يعني ان الحسن انما اثبت المنزلة بين الكفر الجاهر والايمان لا بين مطلق الكفر والايمان فان
النفاق كفر مضمر داخل في مطلق الكفر فيكون نفي المنزلة بين الكفر المطلق والايمان مجمعا عليه قوله وقيل ان
المراد اي قيل في جواب السؤال المذكور ان المراد باجماع السلف اجماع السلف المقدم على الحسن ومخالفته
لا يضر في اجماع المقدم عليه قوله وهو غلط اي ما قاله صاحب القيل غلط لانه لو كان المراد به الاجماع المقدم
على الحسن لما خالفه الحسن فان مخالفة الاجماع كفر مع انه خالفه على زعم هذا المجيب قوله لان المراد بالايمان يعني
ان المراد الايمان الكامل بصرف المطلق الى الكامل لكنه ترك اظهار القيد مبالغة في الاسم واشعارا الى انه لا ينبغي ان السيد
سئله عن المؤمن المطلق وقيل انه اذا كان الحديث وارادا على التغليط لا يكون على حقيقته بل كان كناية عن نفي
ايمانه الذاتي كانه التحق بالعدم قوله وجه الاستدلال ان كلمة من آه يعني ان كلمة من في الآية عامة شاملة لكل
من لم يحكم بما انزل الله فيدخل الفاسق المصدق ايضا لانه غير حاكم وعامل بما انزل الله تعالى قوله والجواب

قولہ لا الموجود وقت النزول ای لیس المراد بالشئ الموجود وقت نزول الآیۃ وقبل الحشر اعنی الدنیا حتی یکون
ما یوجد فی الآخرۃ خارجا عن عموم الآیۃ قال الفاضل الحشی لعل المراد بالشئ فی الآیۃ الموجود فی الدنیا فانہا
دار الفناء دون الموجودۃ فی الآخرۃ فانہا دار البقاء وہذا الاحتمال کاف فی عدم کونہ مشترکا الالزام استند وفیہ
انہ ان اراد ان معنی الشئ الموجود فی الدنیا فمنوط البطلان وان اراد ان المراد ہہنا ذلک بقرینۃ کونہ محکوما
علیہ بالہلاک وہو انما یکون فی الدنیا دار الفناء کما ہو ظاہر کلامہ فمقبول لانہ تخصیص بالقرینۃ الخارجیۃ ایضا فمن این
تخصیصہ بغیر الجنۃ والنار بقرینۃ قولہ اعدت للمتقین واعدت للکافرین واکلہا دائم فلا تیم الاستدلال قولہ
ومثل قولہ تعالی خالق کل شئ الآیۃ فان معناہ کل ما یوجد فی وقت من الاوقات خالق لہ وعالم بہ لانہ
خالق الاشیاء الموجودۃ فی وقت نزول الآیۃ وعالم بہا قولہ یعنی ان المراد ہو الدوام التجددی اہ یعنی حاصل
جواب الشارح ان المراد بالدوام الدوام العرفی وہو عدم طریان العدم زمانا یعتد بہ وہذا لا ینافی طریان العدم علیہ
وانقطاعہ لحظۃ وانما حمل الشارح الدوام علی الدوام العرفی لا الحقیقی علی ما بینہ المحشی لان الدوام المجمع علیہ فی بقاء الجنۃ
والنار ہو الدوام الحقیقی فانہ لبعضہم ونقل آخرون قال فی شرح المقاصد الدوام المجمع علیہ ہو انہ لا انقطاع
لبقائہما ای الجنۃ والنار ولا انتہاء بحیث یبقیان علی العدم زمانا یعتد بہ کما فی دوام الماکول فانہ علی التجدد والانقطاع
قطعا قولہ ولک ان تقول آہ ای لک ان تقول فی الجواب ان المراد بالدوام المعنی الحقیقی وہو عدم طریان العدم
مطلقا والمراد بدوام الہلاک دوام نوع الاکل وما بالہلاک فی قولہ تعالی کل شئ آہ اہلاک الاشخاص ویجوز ان لا ینقطع
النوع اصلا مع ہلاک الاشخاص بان یکون ہلاک کل شخص معین من الاکل بعد وجودہ مثلہ وہذا الجواب مبنی علی
ما ذہب الیہ الاکثرون من ان الجنۃ والنار لا یطرء علیہما العدم ولو لحظۃ واما علی ما قیل من جریان العدم علیہما
لحظۃ فلا تیم لانہ یستلزم انقطاع النوع جزما فلذا ترکہ الشارح قولہ ای المقصود منہ والا لائق بحالہ کما یقال ہلک الطعام اذا لم یبق
قابلا للاکل وان صلح لمنفعۃ اخری قولہ ان اراد بہ بمطلق الکفر آہ حاصلہ ان الانحصار فی التسعۃ غیر صحیح لانہ ان اراد بالشرک
مطلق الکفر فالسحر داخل فیہ فیکون ثمانیۃ والا آہ وان لم یرد بہ مطلقہ بل اعتقاد الشریک فی وجوب الوجود او فی العبودیۃ
فہی انواع الکفر من اتخاذ الولد وانکار النبوۃ واثبات الجزء والجہۃ والجسمیۃ خارجۃ عن الکبائر فلا تنحصر فی التسعۃ ایضا
ویمکن الجواب آہ بان الکفر انما ہو الاصل والسحر علی ما ذکرہ الشارح فی الکشاف من انہ لا یرید خلاف فی کون
الاصل بہ کفرا ویجوز ان یکون المراد بالسحر منہا تعلمہ وتعلیمہ علی ما قطع بہ الجمہور حیث قالوا الصحیح انہا حرام ان لم یؤد
ما ذکرنا انہ وقع فی روایۃ ابی طالب المکی ان الکبیرۃ سبعۃ عشر وعد منہا الی ان قال رابعۃ فی اللسان شہادۃ الزور

فالطلب فیہ اولا احجد راستے کلامہ ہذا اندفع ما قال الفاضل الحشی ان الاستیناف من کل طرف وان جاز
عقلا لکن الترکیب یابی عنہ اذ لا یحسن ان یقال فان لم تجدوا فی الموقف المتاخر تاخر زمانیا فاطلبوا فی الموقف
المتقدم تقدما زمانیا بل المناسب ان یقال ان لم تجدوا فی الموقف المتقدم فاطلبوا فی الموقف المتاخر
ووجہ الدفع انہ یحسن الامر بالطلب فی المتاخر للاشارۃ الی ان الطلب فیہ اقدم واجدر قولہ القول بان تلک الجنۃ
او یعنی اقیل انہ کان ابطحانا فی ارض فلسطون کورۃ فی الشام او قریۃ بالعراق او کان بین فارس کرمان
خلقہ اللہ تعالی امتحانا لآدم علیہ السلام قولہ یرد علیہ انہ آہ وایضا یجوز ان یکون الہبوط عبارۃ عن الانتقال
من الاعلی الی الاسفل بحسب الرتبۃ علی ما قال فلک القائل انہ ارتحل من ذلک البستان الی ارض الہند کما فی قولہ تعالی
اہبطوا مصرا فان لکم ما سالتم قولہ ای تخلقہا لاجلہم الخ توجیہ للمعارضۃ یعنی ان اللام فی الذین للاجل والجعل تامۃ بمعنی
الخلق فالمعنی تخلقہا اللہ فی المستقبل لاجل الذین لا یریدون علوا ولا فسادا فلم تکن موجودۃ الان قولہ فان قلت یجب
ان یجعل آہ یعنی ان المعارضۃ المذکورۃ انما تتم لو کان الجعل تامۃ واللام للاجل لکن یحتمل ان یکون الجعل متعدیا
الی مفعولین ویکون قولہ للذین مفعولا ثانیا لہ فیصیر معنی الآیۃ نجعل الجنۃ کائنۃ وحاصلۃ لہم فی الزمان المستقبل غیر
الحاصل الآن فلا یدل الآیۃ علی عدم حصولہ الان جعل الجنۃ کائنۃ وحاصلۃ لہم لا ان نفس الجنۃ غیر کائنۃ لہم فلا معارضۃ
وفی بعض النسخ بدل قولہ فغیر الحاصل جعلہا کائنۃ لہم فیصیر الحاصل بجعلہا کائنۃ لہم والمقصود واحد قولہ قلت
یمکن ان یقال آہ یعنی ان المنع فی غایۃ القوۃ لکن یمکن ان یقال فی دفعہ ان المتبادر من جعل الدار کائنۃ
لزید تمکین زید وعدم منعہ من التمکن منہا سواء حصل التمکن منہا او لم یحصل فمعنی جعلہا للذین تمکنہم فی الاستقبال
من التمکن منہا ولا یخفی رکاکتہ لان التمکن من التمکین منہا لازم لوجود الجنۃ غیر منفک عنہ علی ما یدل علیہ قولہ تعالی
اعدت للمتقین فلا یمکن ان یکون نفس الجنۃ حاصلۃ الان ویکون جعلہا کائنۃ لہم فی الاستقبال قولہ
اما الحمل علی التمکین بالفعل فمعدول عن الظاہر یعنی حمل الجعل فی الآیۃ علی التمکین بالفعل والتمکین من التمکن منہا
وان کان لازما لوجود الجنۃ لکن التمکن منہا بالفعل غیر لازم لہ بل یکون فیما سیجیء فمعدول عن المتبادر من
قولہم جعلت الدار لزید تمکینہ من التمکن منہا لاجل زید تمکنا منہا بالفعل قولہ یرد علی ہذا الاستدلال انہ مشترک الالزام
بین الفریقین القائلین بوجودہا الان والمنکرین لہ اذ المراد بالشیء الموجود مطلقا سواء کان الان او فی الاستقبال
ومعنی الآیۃ کل ما یوجد فی وقت من الاوقات یصیر ہالکا بعد وجودہ فنقول ان یقال لو وجدنا لوجب ان لا یاکل
الجنۃ تحقیقا لعموم قولہ تعالی کل شیء ہالک الا وجہہ لکن ہالک بقولہ تعالی اکلہا دائم مخوجود ہا فی الاستقبال

قولہ وانت خبیر بان دعوی آہ یعنی ان ما ادعیہ المعترض من اتحاد اجزاء الجلدین غیر مسموعۃ لا بدلہ من دلیل لم لا یجوز
ان یکون اجزاء الجلد الثانی غیر اجزاء الاول نقل عنہ ولعل المدعی یمنع دعواہ علی ان مغائرۃ اجزاء الثانی
للاول یستلزم التعذیب بلا معصیۃ وقد عرفت جوابہ انتہی کلامہ قال الفاضل الحشی نفی تعلق الالم
بالجلد غیر معقول اذ القوۃ اللامسۃ تکون فی الجلد فہو محل الالم قطعا وفیہ انہ ان اراد بکونہ محل الالم انہ یتالم فہو
ظاہر الفساد اذ لا الم فی الجلد الذی لا حیوۃ فیہ وان اراد انہ آلۃ وواسطۃ لتالم الروح فہو مسلم لکنہ لا یقدح فی کونہ مرکبا
من الاجزاء الزائدۃ لعدم کونہ معتدا بہا قال الفاضل الجلبی یرد علیہ ان منع اتحاد اجزاء الجلدین میل الی التناسخ ورجوع
عن طریق الحق لان المراد بالاجزاء فی کلام المعترض الاجزاء الاصلیۃ وفیہ ان التناسخ ہو ان یکون البدن الثانی
مغائرا للاول بحسب الاجزاء الاصلیۃ لا ان یکون جلدہ مغائرا لجلدہ قولہ والاصح انہ غیرہ فانہ فی الجنۃ الخ سواء کان
نہرا علی ما فی روایۃ او حوضا علی ما فی روایۃ اخری قال البیضاوی وروی انہ علیہ السلام قال الکوثر نہر فی الجنۃ وعدہ
ربی فیہ خیر کثیر ماؤہ احلی من العسل واحیض من اللبن وابرد من الثلج وقیل ہو حوض فیہا قولہ
والحوض فی الموقف علی روی من ان اصحابہ قالوا یا رسول این نطلبک قال علی الصراط فان لم تجدونی فعلی
المیزان فان لم تجدونی فعلی الحوض فانہ یدل علی ان الحوض فی المحشر قال الامام الزاہدی فی تفسیرہ روی فی الاخبار
ان الکوثر حوض علی ظہر الملک یاتی بہ جبرئیل یاتی النبی علیہ السلام فاذا کان فی الموقف یاتی بہ فی الموقف
واذا کان فی الجنۃ یاتی بہ فی الجنۃ فعلی ہذا کونہ فی الجنۃ لا ینافی کونہ فی الموقف ایضا قولہ ویجوز ان یکون لہم
الخ اشارۃ الی دفع توہم وہو ان ہذا الحدیث یدل علی ان لا یشرب بعد الحوض مرۃ اخری لان الشرب ثانیا یکون لدفع
العطاء وحاصل الدفع ان وقوع الشرب الثانی غیر معلوم وعلی تقدیر التسلیم یجوز ان یکون للتنعم لا لدفع العطاء قولہ ویجوز
ان لا یشرب بہ الا من قدر لہ آخر دفع توہم وہو ان یقال ان المتبلی بالجحیم من المومنین لو شرب بہ یجب ان لا یعطاہ
مع ان العطاء لازم للاحراق بالنار وفی قولہ الا من قدر لہ السلامۃ اشارۃ الی ان الشرب قبل ورود النار وقیل ان الشرب
منہ یکون بعد الخلاص والنجاۃ عن النار قولہ او لا یعذب بالعطاء الخ ای من شرب منہ وقدر لہ دخول النار لا یعذب
فیہا بالعطاء بل یکون عطاءہ بغیر ذلک فان ظاہر الحدیث یدل علی ان جمیع الامۃ یشربون منہ الا من ارتد عن الاسلام
عیاذا باللہ لان ان العطاء لازم للتعذیب بالنار قولہ وخبہ ان الطلب الخ نقل عنہ فیجوز ان یکون المیزان بین یجوز
والصراط فطلبہ علیہ السلام یجوز بان یطلب لا فی الحوض ثم المیزان ثم فی الصراط وبان یطلب فی الصراط ثم فی المیزان ثم
فی الحوض وذکرہ علیہ السلام ہذا الطریق اثنائی اشارۃ الی ان الصراط اقوی المظان فان لاحتیاج الیہ اکثر

فلا یتصور تخلل زمان البقاء بین الشیٔ ونفسہ فی الشخص الباقی لعدم حصول قطع الاتصال من تلک الزمان بین ذلک الشخص ونفسہ بخلاف اعادۃ المعدوم بعینہ فانہ یستلزم تخلل العدم وقطع الاتصال بین الشیٔ ونفسہ ضرورۃ انہ نعم انہ یحصل بہ التخلل بین طرفی الزمان وہو لا یضر فی بقاء ذلک الشخص فقولہ اذ الاختلاف آہ رد علی قولہ وقد یجاب آہ وقولہ ثم لا یخفی آہ رد علی قولہ وایضا لو تم ذلک آہ قولہ وذہب بعضہم الی اعادۃ آہ یلزمہم ان یقولوا بانعدام جمیع ما سوی اللہ تعالی وہو مخالف لنص قولہ تعالی ونفخ فی الصور فصعق من فی السموات ومن فی الارض الا من شاء اللہ قولہ واجیب بان الہلاک آہ وکذا مسئلۃ یبسے فناء عرفا ولا یتم الاستدلال بقولہ تعالی کل من علیہا فان علی الاعدام ایضا قولہ فالتفریق اہلاک للکل ای للاجسام الاجزاء بخروجہا عن صفاتہا منہا وقال حجۃ الاسلام فی الاحیاء الممکن فی حد ذاتہ ہالک دائما لانہ ہالک ویدل علی ذلک اتیان الجملۃ الاسمیۃ الدالۃ علی الاستمرار وقال فی مشکوۃ الانوار ترقی العارفون من حضیض المجاز الی ذروۃ الحقیقۃ فرأوا بعین البصیرۃ انہ لیس فی الوجود الا اللہ وان کل شیٔ ہالک دائما لانہ لیس بہالک فی وقت من الاوقات بل ہو ہالک ازلا وابدا قولہ لعل اللہ تعالی یحفظ الخ قیل علیہ انہ یجوز ان یکون الاجزاء الاصلیۃ التی ہی الانسان فی الحقیقۃ یقبضہا الملک باذن اللہ عند حضور الموت فلا تعلق بہا الاکل ولا یختلط بالتراب ولا یحصل منہا الثمار والنبات والحبوب بقول فیبانہ مجرد احتمال لم یقم علیہ شاہد بل مخالف لقولہ تعالی قال من یحیی العظام وہی رمیم قل یحییہا الذی انشأہا اول مرۃ فانہ صریح فی ان المحشور ہی الاجزاء الرمیمۃ المخلوطۃ بالتراب ولویدہ ما قال المفسرون فی آیۃ نزلت فی ابی بن خلف خاصم النبی ﷺ واتاہ بعظم قد رم وبلی ففتتہ بیدہ فقال یا محمد ﷺ اترمی اللہ یحیی ہذا بعد ما رم فقال نعم یمیتک ویحییک ویدخلک النار وقد یقال لو سلم تولد المولود من الاجزاء الاصلیۃ للاکول ولا دلیل قطعیا علی کونہا اجزاء اصلیۃ للمولود یجوز ان یکون الاجزاء الاصلیۃ الاجزاء الترابیۃ التی ینشئہا الملک عند الجرم المنوی کما ورد فی الحدیث الصحیح قولہ الفاء الوقوع لا فی الجواز یعنی لا اعتبار للاحتمال العقلی لان الخصم فی مقام الاستدلال علی امتناع البعث فلا یفیدہ الاحتمال العقلی قولہ لان العذاب للروح المتعلق بہ لانہ المدرک للذۃ والالم سواء کان ذلک جسما لطیفا ساریا فیہ علی ما ہو مذہب اکثر المتکلمین او جوہرا مجردا علی ما ہو مذہب المحققین او غیر ذلک ونسلم ان الالم للاجزاء فیجوز ان یحفظ اللہ تلک الاجزاء الزائدۃ عن التعذیب قولہ حاصل الجواب ان النسخ تعلق النفس ببدن آخر لا یکون مخلوقا من اجزاء البدن الاول وہو غیر لازم واما التعلقۃ بالبدن المؤلف من الاجزاء الاصلیۃ للبدن الاول بعینہا مع مغائرتہ لہ فی الہیئۃ والترکیب فلیس بنسخ فان الشخص یتبدل من اول عمرہ الی آخرہ ہیئۃ وترکیبا وانتہا

متغائرین والا لزم تقدم الشئ بالوجود علی نفسہ فلا بد ان یکون الموجود بعد العدم غیر الموجود قبلہ حتی یتصور التخلل بینہما فلا یکون المعاد ہو المبدأ بعینہ قولہ واجیب بمنع الاستحالۃ الخ ای لانم ان التخلل ہہنا محال لانہ یصدق التخلل انہ کان موجودا ثم زال عنہ الوجود فی زمان آخر ثم اتصف بالوجود فی الزمان الثالث وہو فی الحقیقۃ تخلل العدم وقطع الاتصال بین زمانی الوجود ولا استحالۃ فیہ لوجود الطرفین المتغائرین بالذات انما المحال تخلل العدم بین ذات الشئ ونفسہ بمعنی قطع الاتصال بین الشئ ونفسہ بان یکون الشئ موجودا ولم یکن نفسہ موجودا ثم یوجد بنفسہ وہہنا لیس کذلک فان الشئ یوجد مع نفسہ فی الزمان الاول ثم یتصف مع نفسہ بالعدم فی الزمان الآخر ثم یتصف مع نفسہ بالوجود فی الزمان الثالث فلم یتحقق قطع الاتصال بین الشئ ونفسہ فی زمان من الازمنۃ وہذا الا یکفی شخص توا بعینا ثم خلعہ ثم لبسہ لانخفی ان ہذا الجواب مبنی علی ان الوقت لیس المشخصات المعتبرۃ فی الوجود فلا بد من اعادۃ فلا یوجد الزمان قولہ وقد یجاب بتجویز التمیز بین الوقتین ای وقد یجاب بمنع استحالۃ تخلل العدم بین الشخص المعدوم ونفسہ لان التخلل المحال ہو ان یکون بین الشئ الواحد من جمیع الوجوہ ونفسہ وہو غیر لازم بجواز ان یکون الشخص المعدوم متمیزا عن نفسہ فی الوقتین ای وقت الابداء والاعادۃ بالعوارض الغیر الداخلۃ فی تشخص مع بقاء مشخصاتہ فی کلا الحالین فیکون اعادۃ المعدوم بعینہ لبقاء المشخصات والتخلل بین الامرین المتغائرین من وجہ فان الشخص الماخوذ مع الامور العارضۃ لہ فی وقت الابداء غیر الماخوذ مع الامور العارضۃ لہ فی وقت الاعادۃ والفرق بین ہذا الجواب والجواب السابق وان کان فی کلیہما منع استحالۃ التخلل ان حاصل ہذا الجواب ان التخلل حاصل بین الشخص ونفسہ لکن باعتبارین مختلفین وہو لیس بمحال وحاصل الجواب السابق ان التخلل لیس بین الشخص ونفسہ بل بین الزمانین المتغائرین بالذات وایضا ہذا الجواب غیر مبنی علی عدم کون الوقت من المشخصات بخلاف السابق وذلک ظاہر قولہ وایضا لو تم ذلک الخ جواب بالنقض الاجمالی یعنی لو تم ما ذکرتم من اعادۃ المعدوم یستلزم تخلل العدم بین الشئ ونفسہ لامتنع بقاء الشخص من الاشخاص زمانا ما والتخلل زمان البقاء بین الشئ ونفسہ لانہ موجود فی طرفیہ مع ان بقاء الاشخاص متحقق قولہ وفیہ بحث الخ ای ما ذکر من الجواب الثانی والثالث بحث اما فی الثانی فلان الاختلاف بین الشخص المبدأ والمعاد بالعوارض الغیر المشخصۃ لا یدفع لزوم تخلل العدم بین المشخصات ونفسہا وبین ذات الشخص ونفسہ وان دفع ذلک الاختلاف لزوم التخلل بین الشخص الماخوذ مع تلک العوارض ونفسہ لکن المقصود ان اعادۃ الشخص المعدوم بعینہ لا یستلزم تخلل العدم بین ذلک الشخص ونفسہ وہو غیر لازم من التمیز بالعوارض الغیر المشخصۃ وذلک ظاہر واما فی الثالث فلان معنی التخلل انما یتصور بقطع الاتصال بین الشیئین والفرق فی ہذا

المشخصات یستلزم تبدل الاشخاص لا یقال انما یلزم التبدل لو کان کل وقت مع باقی المشخصات علۃ لتشخص مغایر لما سبقہ وہو ممنوع لم لا یجوز ان یکون کل وقت مع باقی المشخصات علۃ لتشخص کان حاصلا فی الوقت السابق مع المشخصات الاخر وتوارد العلل المستقلۃ علی سبیل البدل جائز لانا نقول فحینئذ یحصل اعادۃ المعدوم بعینہ من غیر اعادۃ الوقت الاول والشخص الحاصل فی الوقت الثانی ہو الحاصل فی الاول بلا تفاوت قولہ لا یقال یتحمل ان یراد بہ یعنی انما یلزم تبدل الاشخاص بحسب الاوقات لو جعل المستدل مطلق الاول من جملۃ المشخصات لکن یتحمل ان یکون مراده بقوله ان الوقت من جملۃ المشخصات ان وقت الحدوث من جملۃ المشخصات فحینئذ لا یلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث قولہ لانا نقول ہذا مع انہ کلام علی السند آہ یعنی ان ہذا الکلام مع کونہ کلاما علی السند اعنی قولہ لا یلزم تبدل الاشخاص آہ وعدم افادتہ المعلل لبقاء المنع المجرد اعنی لانم ان الوقت من المشخصات الخارجیۃ بحالہ مدفوع بانہ لا یجوز ان یکون وقت الحدوث من جملۃ المشخصات المعتبرۃ فی الوجود لان المعتبر فی الوجود الخارجی ما یتصور الوجود بدونہ ووقت الحدوث لیس کذلک فان الشیء موجود فی الزمان الثانی مع انتفاء وقت الحدوث بل وقت الحدوث من جملۃ معدات الوجود الحادث فلا یکون من جملۃ مشخصاتہ فلا یضر عدمہ فی الا عادۃ کما لا یضر عدمہ فی حال البقاء قولہ وثانیا بان المبدأ ہو الموجود آہ ای اجیب ثانیا بان آہ وحاصلہ اختیار الشق الاول وہو ان الوقت معاد ایضا ولانم انہ لو کان معادا لزم ان یکون مبدأ لامعادا لان المبدأ ہو الموجود فی الوقت السابق وہو الذی لم یسبقہ حدوث آخر والمفروض ان الوقت ہہنا معاد ومسبوق بحدوث آخر فلا یکون مبدأ بل معادا فان کون الشیء مبدأ انما یعرض لہ باعتبار کونہ غیر مسبوق بحدوث آخر وہذا لامر غیر متحقق فی المعاد ضرورۃ انہ مع وقتہ مسبوق بحدوثہ الاول وانما قال فرضا لان اعادۃ الوقت حین البعث غیر واقع فان حشر جمیع الاموات فی وقت واحد مع ان اوقات ابدانہا متخالفۃ ولان عادۃ الوقت بعینہ محال لانہ یستلزم تخلل العدم بین الشیء ونفسہ ضرورۃ ان الوقت السابق بعینہ الوقت اللاحق ولا یکون الجواب بانہ فی الحقیقۃ تخلل العدم بین زمانی الوجود لانہ یستلزم ان یکون للزمان زمان فخلاصۃ الجواب انا نختار اللازم علی تقدیر عدم اعادۃ الوقت یلزم ان یکون مبدأ لان المفروض ان الوقت ایضا معاد ولا یخفی انہ لو قرر دلیل امتناع اعادۃ المعدوم بانہ لما امتنع اعادۃ الوقت الاول وہو محال اولا یعاد فلا اعادۃ للمعدوم بعینہ لم یتم الجواب انا نختار فی قولہ وقالوا ایضا لو اعید المعدوم آہ ای قال النافون ایضا ان اعادۃ المعدوم بعینہ محال لانہ یستلزم تخلل العدم بین الشیء ونفسہ ضرورۃ ان الموجود سابقا بعینہ الموجود لاحقا بلا تفاوت وتخلل العدم بین الشیء ونفسہ ممنوع لانہ یستدعی طرفین

دلیل علی ان عرض النار قبل یوم القیمۃ ولا شبہۃ فی کونہ بعد الموت لان الایۃ فی حق الموتی وذلک الا
عذاب البقر اذ لا تفنی بہ الا العذاب الذی ہو بعد الموت وقبل قیام الساعۃ قولہ وجہ الاستدلال ان الفاء
یعنی ان الفاء یدل علی ان ادخال النار عقیب الاغراق متحقق بلا مہلۃ ومعلوم ان عذاب القیمۃ متراخ عنہ زمانا
طویلا فقد ثبت عذاب بعد الموت قبل عذاب القیامۃ وہو المراد بعذاب البقر واما ما قال المنکرون من ازمنۃ الدنیا فی
ازمنۃ الاخرۃ اقل قلیل فقلتہا استعمل انفاء فتاویل لا داعی الیہ قولہ جوز بعضہم تعذیب غیر الحی ذہب بعض المعتزلۃ
وابن الجوزی البطری من الکرامیۃ الی جواز تعذیب غیر الحی وہو سفسطۃ ظاہرۃ لان الجماد لا حس لہ فکیف متصور
تعذیبہ قال الفاضل المحشی قدس سرہ وروایۃ مشہورۃ ان بعض الاشجار قد تکلم وصدق محمدا علیہ السلام وان بعض الاحجار
قد صار یابسا حتی انقطع ماؤہ عنہ خوفا من ان یکون وقود جہنم حین ما سمع قولہ تعالی وقودہا الناس والحجارۃ وایضا
تعالی قادر ان یخلق فی الاشجار والاحجار ادراکا یکون سببا لتلذذہا وتالمہا انتہی کلامہ ولا یخفی علیک ان لیس المراد
بالحی ہہنا ما یعاد فیہ الروح ویصدر عنہ الافعال الاختیاریۃ بل ما یدرک الالم واللذۃ فاذا خلق اللہ فیہ ادراکا
یکون سببا لادراک الالم واللذۃ یکون حیا لا جمادا ولذا قال المشائخ فی الجواب انہ یجوز ان یخلق اللہ فی جمیع الاجزاء
او بعضہا نوعا من الحیوۃ قد لا یدرک الالم واللذۃ واما تعذیب ما اکلوہ آہ وضع لما قیل ان تعذیب من اکلہ السباع
والطیور وتفرقت اجزاؤہ من بطونہا وفواصلہا ایضا سفسطۃ وحاصل الدفع انہ واضح الامکان فان الدودۃ فی الجوف
او فی خلال البدن تیالم وتتلذذ مع عدم شعورنا بذلک قولہ قالوا ان اعیدت الوقت الاول آہ ای قال النافون لاعادۃ
المعدوم بعینہ انہ لو اعید فان اعید وقتہ الاول ایضا ای وقت الحدوث فیکون ذلک المعدوم مبدأ لاعادات لان
المعاد ہو الواقع فی الوقت الثانی من وقت الحدوث وہذا قد وجد فی وقت الحدوث فیکون مبدأ والا لا
وان لم یعد الوقت الاول فلا یکون الاعادۃ للمعدوم بعینہ لان الوقت من جملۃ العوارض المشخصۃ للشی
فانا نعلم بالضرورۃ ان الموجود مع قیید کونہ فی ہذا الزمان غیر الموجود مع قید کونہ قبل ہذا الزمان قولہ اجیب
اولا بان اعادۃ آہ ہذا جواب باختیار الشق الثانی یعنی انا نختار انہ لا یعاد الوقت الاول قولک لا یکون اعادۃ المعدوم بعینہ
اعادۃ العین بالمشخصات المعتبرۃ فی وجودہ الخارجی ولا نسلم ان الوقت من المشخصات المعتبرۃ فی الوجود الخارجی
فان زید الموجود فی ہذہ الساعۃ ہو بعینہ الموجود قبلہا وما ذکرت من انا نعلم بالضرورۃ ان الموجود مع قید کونہ
فی ہذا الزمان غیر الموجود مع قید کونہ قبل ہذا الزمان فہو امر وہمی واعتبار الذی یحکم بالضرورۃ انما ہو
بحسب الذہن والاعتبار دون الخارج والا ای وان کانت الوقت من المشخصات یلزم ان یتبدل

تعالی وتقدس قولہ لانہ المالک علی الاطلاق ولہ التصرف کیف یشاء فلا یتوجہ علیہ الذم علی فعل من افعالہ
بل ہو الحمود فی کل افعالہ وہذا بناء علی بطلان کون الحسن والقبح للاشیاء ذاتیا بل کل ما فعلہ الحکیم فہو حسن والمعتزلۃ
القائلون بالوجوب العقلی علیہ تعالی بمعنی استحقاق تارکہ الذم یمکنہم ان ذلک وفی تقیید قولہ ولا العقاب بالا تفاق
اشارۃ الی ما ذکرنا من ان المعتزلۃ لا یتفقون فی انہ لا معنی للذم لانہ تعالی مالک علی الاطلاق قولہ انما قیدنا
بالامکان الظنی من اطلاق الامکان ہہنا وبما ذکرہ فی بحث الرؤیۃ من عدم کفایۃ الامکان الذہنی
فی العمل بالظواہر ان المراد بالامکان الامکان الذاتی المفسر بحکم العقل بعدم امتناعہ لکن حینئذ لا بد من الاستدلال
علیہ اذ لا یلزم حکم العقل بذلک غایۃ التوقف مع ان القوم لم یتعرضوا لہ فالحق ان المراد بالامکان الامکان الذہنی
وانہ کاف فی العلم بالظواہر علی ما عرفت فی بحث الرؤیۃ وحینئذ یکون المراد بقولہ فی الممتنعات العقلیۃ الممتنعۃ
ای بالحکم العقل بامتناعہا علی التوجیہ الاول بالقیاس الی العادیۃ فتذکر قولہ لتقدم العقل علی النقل لان العقل
اصل النقل لکونہ موقوفا علی اثبات الصانع وکونہ عالما قادرا ففی ابطال النقل بالنقل ابطال الاصل بالفرع
وفی ذلک ابطال الاصل والفرع جمیعا قولہ یجب تاویلہ بالاستیلاء والغلبۃ کما فی قول الشاعر قد استوی عمرو
علی العراق ؛ من غیر سیف ودم مہراق ؛ ای استولی وغلب علیہ فہو من قبیل التوریۃ وہو ان یطلق لفظ لہ
معنیان قریب وبعید ویراد بہ البعید ویجوز التاویل علی رای من لم یقف علی قولہ تعالی الا اللہ ویصلہ بقولہ
والراسخون فی العلم واما علی رای من یقف علیہ فلا یجب التاویل بل یجب ان یفوض علمہ الی اللہ تعالی ویجب ان
یصدق بان کل ذلک من عند ربنا علی ما روی عن احمد بن حنبل رضی اللہ عنہ قال الاستواء معلوم والکیفیۃ
مجہولۃ والبحث عنہا بدعۃ لکن علی ہذا المذہب ایضا النقل لو ورد فی الممتنعات العقلیۃ لیس بدلیل فی حقنا لان علمہ
مفوض الی اللہ وما علینا الا ان نصدق بانہ من عند اللہ تعالی قولہ ونحوہ ہو ما ذکرہ صاحب الکشاف انہ لما کان
الاستواء علی العرش وسیر الملک مما یتبع الملک جعلوہ کنایۃ عن الملک لما امتنع ہہنا ای فی حقہ صار مجازا
وہذا کما یقال استوی فلان علی السریر او اصار ملکا وان لم یکن علی السریر بل لم یکن لہ سریر اصلا کقولہ تعالی وقالت
الیہود ید اللہ مغلولۃ ای ہو بخیل بل یداہ مبسوطتان ای ہو جواد من غیر تصور ید ولا غل ولا بسط قولہ عرضہم علی
النار اراد بہم ہہنا العرض فی اللغۃ بمعنی اورد ان فتفسیر العرض بالاحراق تفسیر باللازم لان الاحراق لازم لعرضہم علی النار فلا
ان النقل لازم لعرضہم علی السیف قولہ وقولہ تعالی ویوم تقوم الساعۃ الآیۃ یتوجہ الاستدلال بہذہ الآیۃ ان عطف قولہ ویوم
تقوم الساعۃ الآیۃ یتوجہ الاستدلال بہذہ الآیۃ ان عطف قولہ ویوم تقوم الساعۃ علی قولہ انا نریہم یقولون علیہا

مطلق الحکمۃ فانہ لازم للحکیم العلیم بعواقب الامور قولہ قیل مفادہ اقتضاء الحکمۃ آہ یعنی معنی وجوب الشیء علی اللہ
اقتضاؤہ الحکمۃ مع کونہ قادرا علی ترکہ وہذا غیر الوجوب بین الذین اصطلحا الشارح بقولہ ازلیین مفادہ استحقاق
تارکہ الذم قولہ وجوابہ انہم آہ حاصلہ ان ہذا الوجوب بہذا المعنی عند المعتزلۃ بعینہ الوجوب الذی ہو مصطلح الفلاسفۃ
لانہم جعلوا الاخلال بالمقتضیۃ الحکمۃ نقصا مستحیلا علی اللہ تعالی فیسبب لزوم الحال کون ترکہ بالمقتضیۃ الحکمۃ مستحیلا وان
صح ذلک لترکہ بالنظر الی ذاتہ تعالی فیکون صدورہ المقتضیۃ الحکمۃ لازما لذاتہ لاقتضاء الحکمۃ وہذا بعینہ مذہب الفلاسفۃ
حیث قالوا بصدور العالم وترکہ بالنظر الی ذاتہ تعالی لکن طرف الفعل لازم لذاتہ تعالی لاشتمالہ علی المصالح
واقتضائہ الحکمۃ واما نحن معاشر اہل السنۃ فلا نقول باستحالۃ ترک المقتضیۃ الحکمۃ ولا باستلزامہ نقصا بجواز ان
یکون فی ترکہا حکم ومصالح لاتطلع علیہا وان کان یجب علیہ غایۃ مطلق الحکم وہذا کلہ بناء علی قولہم بالحسن والقبح
العقلیین فانہم لما قالوا ان ترک الاصلح واللطف وعقاب العاصی وثواب المطیع قبیح عقلا لایجوز علی اللہ
حکموا بوجوب تلک الخصوصیات وقالوا ان الاخلال بہ نقص مستحیل علی اللہ فلزمہم ما لزم الفلاسفۃ من نفی الاختیار
قولہ ولیسندونہ الی العنایۃ الازلیۃ ای لیسندون الفلاسفۃ ایجاد العالم الی العنایۃ الازلیۃ وہی علمہ تعالی
بوجہ النظام الاکمل فی الازل قال ابن سینا العنایۃ احاطۃ علمہ الاول بالکل وما یجب ان یکون علیہ الکل حتی
یکون علی احسن النظام واکملہا فعلمہ الاول بکیفیۃ الصواب فی ترتیب وجود الکل منع لفیضان الخیر والجود
فی الکل من غیر انبعاث قصد وطلب من الاول للحق تعالی وتقدس قولہ وہذا اضطر المتاخرون آہ ای لاجل
ان الوجوب بہذا المعنی راجع الی الفلاسفۃ اضطر متاخروا المعتزلۃ وقالوا ان معنی الوجوب علی اللہ انہ لفعلہ البتۃ
ولاتترکہ وان جاز ان یترکہ فلایکون شیء من طرفی الفعل والترک لازما لذاتہ بحیث یستحیل الطرف الآخر حتی یکون جریا
الی مذہب الفلاسفۃ کما فی العدیات فافہم یقینا ان حیل حدہم تنقلب ذہبا وان جاز ان ینقلب قولہ واجیب
بان الوجوب آہ ای اجیب عما قالہ متاخروا المعتزلۃ بان الوجوب حینئذ مجرد تسمیۃ اذ یکون حینئذ محصلہ ان اللہ تعالی
لایترکہ علی سبیل جری العادۃ وذلک لیس من الوجوب فی شیء بل اطلاق الوجوب علیہ مجرد اصطلاح قولہ والعجب
آہ ای العجب من متاخری المعتزلۃ انہم لایجعلون ما اخبر بہ الشارع من افعالہ تعالی من مجیء القیامۃ والحشر والصراط
والمیزان والکوثر والتعذیب والتنعیم ونحو ذلک واجبا علیہ تعالی مع قیام الدلیل وہو اخبار الشارع علی ان
بفعلہ البتۃ فان معنی الوجوب علی ما قالوا تحقق فی الافعال التی اخبر بہ الشارع کما ہو متحقق فی الامور التی اوجبوہا
علی ذاتہ تعالی من الاصلح واللطف والثواب والعقاب بزعمہم مع انہم لایجعلون تلک الافعال واجبۃ علیہ

الزمخشری فی الکشاف فی تفسیر قولہ تعالی ان تعذبہم فانہم عبادک وان تغفر لہم فانک انت العزیز الحکیم ای ان تغفر فذلک لیس بخارج عن حکمتک یعنی ان عدم المغفرۃ وان کان اصلح بالنسبۃ الی الکفار جزاء بما کانوا یعملون لکن ان تغفر لہم وترک ما ہو الاصلح بالنسبۃ الیہم فیجوز ذلک لانہ لا یکون خلاف مقتضی حکمتک قولہ وجہ انہ لا دلالۃ فی کلام علی انہ اولی یعنی ان کلام الزمخشری لا یدل علی ان عدم المغفرۃ اصلح حتی یکون المغفرۃ ترک الاصلح بسبب اقتضاء الحکمۃ ووجوب عدم المغفرۃ عنہم لا یدل علی کونہ اصلح لانہ یجوز ان یکون لاجل استیجاب الکفر العقاب علی ما ہو مذہبہم من وجوب عقاب العاصی واثابۃ المطیع علی اللہ تعالی ولو سلم کون عدم المغفرۃ اصلح فمنشأ کلام الزمخشری وہو قولہ ان تغفر لہم فلیس ذلک بخارج عن حکمتک انہ علی تقدیر ان تغفر لہم یکون ذلک ہو الاصلح لاقتضاء الحکمۃ فلا یلزم جواز ترک الاصلح ولا یلزم من ذلک ان یکون المغفرۃ فی نفسہ اصلح لان کونہا اصلح موقوف علی وقوعہا والوقوع محال فی حق الکفار عندہم فیجوز ان یستلزم المحال للمحال ولو سلم ان الاصلح علی تقدیر المغفرۃ ایضا عدم المغفرۃ فلا نسلم انہ یلزم جواز ترک الاصلح الذی ہو عدم المغفرۃ علی تقدیر المحال الذی ہو ان تغفر اللہ لہم لانا نمنع کون ذلک ترکا لہ محالا نعم فان مغفرۃ الکفار محال علی اللہ تعالی عندہم وترک الاصلح الذی ہو عدم المغفرۃ معلق بہذا المحال بالمحال محال ولو سلم جمیع ما ذکر فالکلام مع جمہور المعتزلۃ لا مع الزمخشری قال الفاضل الحشی وللقائل ان یقول لیس مراد ذلک القائل ان فی کلام الزمخشری دلالۃ علی ان عدم المغفرۃ اصلح کما زعمتم بل مراده ان الزمخشری جوز ترک الواجب اذا اقتضت الحکمۃ حیث جوز ترک عقاب الکفار اذا اقتضی الحکمۃ فعلم من ذلک انہ یجوز ترک الاصلح اذا اقتضت الحکمۃ ترکہ اذ لا فرق بینہما فی ان کلا واحد منہما ترک الواجب بسبب اقتضاء الحکمۃ وفیہ بحث لانا لا نسلم انہ یلزم من جواز ترک الواجب جواز ترک واجب آخر بجواز ان یکون لہ خصوصیۃ بہا یستحیل ترکہ فان ترک العقاب ترک واجب ہو محض حق اللہ تعالی وترک الاصلح ہو ترک واجب ہو حق العبد علی اللہ فلا یلزم من جواز الاول جواز الثانی علی ان فی لزوم جواز الاول من کلامہ ایضا تردد اعلی ما ذکرہ الحشی قولہ وہہنا بحث آہ ای فی الجواب الذی ذکرہ الشارح بحث وہو انہ انما یدل علی انہ یجوز لہ ترک الاصلح بناء علی اقتضاء الحکمۃ لکن لا شک ان ترک ما فیہ الحکمۃ مع عدم الحکمۃ فی الترک نقل وسمعۃ وجہل یستحیل علی اللہ فیجب علی اللہ عند الحکمۃ وذہب اصحابنا انہ لا وجوب علیہ تعالی اصلا فالجواب المذکور لا یسمن ولا یغنی من جوع قولہ اللہم الا ان یقال آہ ای اللہم الا ان یقال فی دفع ہذا البحث ان المراد بنفی الوجوب علی اللہ تعالی نفی وجوب بخصوصیات علی ما یقولہ المعتزلۃ من وجوب اللطف کبعثۃ الرسول وعقاب العاصی وثواب المطیع العوض علی الآلام والاصلح لا فی عامۃ

قدرہ حتی یصلح ان یصح باعتبارہ قولہ وبقولہ تعالی اہدنا الصراط المستقیم یعنی لایصح تفسیر الہدایۃ ببیان
طریق الصواب لان طلب الہدایۃ یتحقق بشہادۃ الآیۃ والحدیث والطلب یقتضی عدم حصول المطلوب فلا یعنی
بطلب الحاصل فیلزم ان لایکون البیان المذکور حاصلا ولیس لک قولہ ویرد علی ہذا ای علی التمسک بالآیۃ بانہ بناء
التفسیر بخلق الاہتداء ایضا ضرورۃ ان الاہتداء حاصل مخلوق فیہم والطلب یقتضی عدم حصولہ فلابد من الصرف
عن الظاہر والحمل علی المجاز فمعنی مجازا اما عن زیادۃ البیان علی ما یقول المعتزلۃ او عن التثبیت والدوام علیہا
علی ما یقول معاشر اہل السنۃ فلایصح التمسک بہا قولہ ویمکن ان یقال آہ ای یمکن ان یقال فی دفع ما یفہم من کلام
الشارح من ان ما ذکرہ المشائخ مخالف ومناف لما ہو المشہور لان ما ہو المشہور ہو المعنی اللغوی والعرفی وما ذکرہ المشائخ
ہو المعنی الشرعی فلا منافاۃ بینہما قولہ اذ لاصلح آہ ای لانفع لہ فی الدین سواء اعتبر جانب علم اللہ او لم یعتبر قولہ
فان قلت بل الاصلح آہ ای بل الانفع فی الدین لوجود التکلیف والتعریض للنعیم المقیم ای التمکین فیہ لکونہ اعلی
المنزلتین قولہ وان اعتبر جانب علم اللہ تعالی یعنی ان الجواب المذکور انما ہو علی زعم من لم یعتبر فی الانفع جانب
علم اللہ تعالی وقال ان من علم اللہ منہ الکفر یجب تعریضہ للایمان ونعیم الجنان علی ما ذہب الیہ معتزلۃ تبصرۃ واما
اذا اعتبر فی الانفع جانب علم اللہ تعالی علی ما ذہب الیہ الجبائی وتابعوہ فکون الاصلح فی حق الکافر الفقیر عدم الخلق
او الاماتۃ او سلب العقل ظہر وعدم ورود الاشکال المذکور جلی ہذا واما ما ذہب الیہ معتزلۃ بغداد من ان معنی
وجوب الاصلح ووجوب الاوفق للحکمۃ فلا یرد علیہ شیء مما ذکرہ الشارح والمحشی وقد مر فی صدر الکتاب قولہ فانہم قالوا
حاصلہ ان الممکنات انما یکون فی الافعال الاختیاریۃ واذا کان الاصلح واجبا علی اللہ تعالی بحیث یستحیل ترکہ علیہ تعالی
لاستلزام الجہل والسفہ والجہل المحال علی ذاتہ تعالی علی ما قالوا لکون لازما لذاتہ تعالی ولایکون لہ تعالی اختیار فیہ فلا
لمنۃ فی مثل ذلک الفعل ولا معنی لطلبہ فلا یمکن ترکہ وانما قید الاصلح المقدور بغیر المضر لانہم قالوا الاصلح المقدور
المضر غیر واجب علی اللہ تعالی بل یجب ترکہ کاحیاء الطفل والتکلیف والتعریض للنعیم المقیم آہ فان ذلک ان کان اصلح لہ
فی الدین الا انہ مضر لہ او لو کلف یحق ان یطغی ویستکبر فیستحق فی العقاب الاکبر قولہ حاصلہ ان الاصلح امر لایتوجہ الیہ
لانہم ان ترک الاصلح یکون بخلا او سفہا لان کل ما یفعلہ الکریم الحکیم العلیم بعواقب الامور لایکون خالیا عن المصلحۃ وان لم یکن
اصلح بالنسبۃ الی العبد فلا یکون بخلا وسفہا بل لہ غایۃ المصلحۃ واما الاصلح الی العبد فغیر واجب علیہ لانہ محض حق اللہ تعالی
فیجوز ان یفعلہ وان لا یفعلہ غایۃ المصلحۃ آخر قولہ قیل علیہ المعتزلۃ آہ ای قیل علیہ ان ما ذکرتم من جواز ترک الاصلح لاقتضاء
الحکمۃ واشتمالہ المصلحۃ لایخالف مذہب المعتزلۃ فانہم ایضا جوزوا ترک الاصلح اذا اقتضاہ الحکمۃ علی ما قال

مع ان المفہوم من الآیات والمعلوم من المحاورات وجود المقابلۃ بینما قولہ وکذا قولہ واما ثمود الخ وکذا الہدایۃ
مجاز عن الدعوۃ وبیان طریق الحق فی قولہ تعالٰی واما ثمود فہدیناہم الخ لامتناع حملہ علی الحقیقۃ اذ لا معنی لاستحبابہم
العمی علی الہدی بعد خلق اللہ تعالٰی الہدایۃ فان استحبابہم العمی علی الہدی علی ما ہو المشہور کنایۃ عن عدم
اہتدائہم فالمعنی واما ثمود فدعوناہم الی طریق الحق واوضحناہم سبیل الرشد ولیسر لہم مقاصدہا فاستحبوا
العمی ای الکفر علی الہدی ای علی الایمان قولہ ویحتمل ان یکون الخ ای ویحتمل ان یکون الہدی فی الآیۃ علی معناہ الحقیقی
ویکون المعنی واما ثمود فخلقنا فیہم الہدی فارتدوا واستحبوا العمی علی الہدی فیکون الہدایۃ حاصلۃ لہم الا انہم ترکوہا
بارتدادہم وانما قلنا یحتمل ان یکون المراد کذلک اذ لا دلالۃ لسابق الآیۃ ولا للاحقہا علی انہم لم یؤتوا
اصلا ولم یحصل لہم الہدایۃ فیجوز ان یکون الہدایۃ حاصلۃ لہم واستحبابہم العمی کنایۃ عن ارتدادہم بعد حصولہا
فلا حاجۃ الی ارتکاب المجاز والصرف عن الحقیقۃ قولہ والیضا الخ ای یرد علی ہذا المعنی ایضا ان الناس مختلف
فی الہدایۃ فبعضہم مہدی لیس بمضل وبیان طریق الثواب یعم الکل فلا یصح تفسیرہا بہ قولہ والیضا یقال فی
مقام المدح آہ یعنی انہ یقال فی مقام المدح فلان مہدی فلو کان الہدایۃ بمعنی البیان لکان معناہ فلان
مبین لہ طریق الحق ولا مدح فیہ اذ لا مدح الا بحصول الہدایۃ والبیان لا یستلزمہ قال بعض الافاضل لو
اردید بالبیان اظہار ذات طریق الصواب لم یوافقہ الآیۃ والحدیث ویلزم الاعتراضات الثلثۃ التی ذکرہ المحشی
اما لو اردید بہ اظہار طریق الصواب من حیث انہ طریق الصواب فہما یوافقان لان الرسول لا یمکنہ بیان طریق
الصواب من حیث انہ ثواب بل ہو محض خلق اللہ تعالٰی ویندفع الاعتراضات المذکورۃ ایضا کما لا یخفی قولہ
وما یقال آہ ای ما یقال ان البیان وان لم یستلزم حصول الہدایۃ لانہ یفید الاستعداد اتم حصولہا وہو
فضیلۃ فی نفسہ فیجوز ان یکون المدح باعتبار ذلک الاستعداد الحاصل منہ فدفوع بان الاستعداد اتم للحصول
المقارن مع عدم مذمۃ یقتضی الذم علیہا فضلا عن ان یکون ممدحۃ قولہ وفیہ بحث ای فیما یقال فی
دفع ما یقال بحث لان الاستعداد والتمکن فی نفسہ فضیلۃ والمذمۃ انما ہو باعتبار مقارنۃ عدم الحصول وہذہ
المقارنۃ لا تافی کونہ فضیلۃ مستحقۃ لان یمدح بہا فی حد ذاتہ ویمکن ان یقال ان المراد بقولنا انہ یقال فی مقام
المدح فلان مہدی انہ یقال فی مقام المدح الذی یقال فیہ مہتد مہدی بمعنی انہ لا فرق بین مہدی ومہتد فی المدح مع
ان بیان الطریق لا یستلزم مساواۃ المہتدی فی المدح وحینئذ لا ورود ولہذا الجواب قولہ نعم الکل آہ ای نعم یمکن
ان یقال فی دفع ما یقال ان الاستعداد والتمکن فی نفسہ عام للکل فلا یناسب المدح وکونہ تاما او غیر تام امر مبہم غیر معین

یعنی الاذن فی التصرف الشرعی فلا تعریف الرزق عن معنی الاضافۃ الی اللہ تعالی وہو معتبر فی مفہوم الرزق
عندہم ایضا کما سیجی فی الشرح حیث قال وبنی ہذا الاختلاف آہ قولہ فحینئذ یندفع بملاحظۃ الحیثیۃ ای حین اذا
کان المراد ما ذکر یندفع بملاحظۃ الحیثیۃ ای مملوک یاکلہ المالک من حیث انہ مملوک بان یکون مادونا فی اکلہ او
من انہ ینتقض التعریف بخمر المسلم وخنزیرہ اذا اکلہما مع حرمتہما فانہما مملوکان لہ عند ابی حنیفۃ رحمۃ اللہ علیہ فصدق
علیہما اذا اکلہما المالک مع کونہما حرامین وانما قلنا یندفع لانہما من حیث الاکل لیسا بمملوکین لہ قولہ وفی بعض
الکتب آہ قیل فی شرح نظم الاوحدی ان الحرام لیس بمملک عند المعتزلۃ فحینئذ اندفاع النقض بالخمر والخنزیر لعدم کونہما
مملوکین قولہ مع ان ظ قولہ تعالی وما من دابۃ آہ انما قال ذلک اذ یجوز ان یقال المراد کل دابۃ مرزوقۃ او یقال
ان الحکم علی الکل علی سبیل التغلیب لکنہ خلاف الظاہر قولہ یقتضی ان یکون کل دابۃ مرزوقۃ مع ان الدواب
لا یتصور فی حقہا ملک وکذا یخرج رزق العبد والاماء اذ لا ملک لہم قال المحشی المدقق واعلم ان قولہم
ما لا یمنع من الانتفاع بہ ان کان المراد بلفظ ما الملک وبالمنتفع ذو العقل سوی ما کول الدواب علیہ ایضا فلا وجہ
لتخصیصہ بالاول حینئذ والا فلا یصح قولہم وذلک لا یکون الا حلالا لان الدواب لا یتصور فی حقہا حل ولا حرمۃ علی ما فی
المواقف اقول معنی قولہ وذلک لا یکون الا حلالا ان ذلک لا یکون بالنسبۃ الی المکلف الا حلالا بقرینۃ
ان النزاع فی رزق العبد لا فی مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب ایضا فحینئذ یکون ما لا یمنع من الانتفاع
بہ بالنسبۃ الی العبد مقصورا علی الحال لا مطلقا فلا یلزم خروج رزق الدواب عن التعریف الثانی قولہ اجیب
عنہ آہ ای اجیب عن ہذا الاعتراض بحیث یندفع عن التعریف الثانی بانہ تعالی قد ساق الیہ کثیرا من المباحات
ولم یمنعہ من الانتفاع الا انہ اعرض عنہا واشتغل باکل الحرام نسبوہ اختیارہ واما النقض عن التعریف الاول
فغیر مندفع حیث اعتبر فیہ الاکل قولہ علی انہ منقوض بمن مات ولم یاکل آہ ای علی ما ذکرتم من انہ یلزم ان لا
یکون من اکل الحرام مرزوقا وہو بط لقولہ تعالی وما من دابۃ فی الارض الا علی اللہ رزقہا منقوض بمن مات ولم یاکل
شیئا لا حلالا ولا حراما فانہ یلزم ان لا یکون مرزوقا وہو بط بالآیۃ المذکورۃ فما ہو جوابکم عن ہذہ المادۃ فہو
جوابنا عن تلک المادۃ فان قالوا لا تم وجود مثل ذلک الشخص فانہ قد انتفع بدم الحیض والحیوۃ والقوی الحیوانیۃ فکذا
نقول فی مادۃ من اکل الحرام وہذا النقض انما یرد لو ثبت بطلان کون من اکل الحرام طول عمرہ غیر مرزوق بالآیۃ المذکورۃ
علی ما فی شرح المقاصد اما لو ثبت بکونہ خلاف الاجماع قبل ظہور المعتزلۃ علی ما فی المواقف فلا یرد کما لا یخفی قولہ ولیضا
فیہ نوعات مقابلۃ ما اذ لا مقابلۃ بین بیان طریق الحق وبین وجدان العبد ضالا او تسمیۃ ضالا او ہو ظاہر

قال فی شرح المواقف قالوا انہ لو لم یقتل لعاش الی ابد ہو اجلہ او دعوا فیہ ای فی تولدہ من فعل القاتل وبقائہ
لولا القتل الضرورۃ لما ادعوہا فی سائر المتولدات وانتفائہا عند انتفائہا انتہی والخلاف الذی نقلہ بین
ابی الحسین وبین غیرہ من المعتزلۃ انما ہو فی کونہا مستندۃ الی العباد لا فی کونہا متولدات من مذاہب الجبائی
یدعی الضرورۃ فی کونہا فعل العبد وجمہور المعتزلۃ یستدلون علیہ وثمامۃ بن اشرس یقول انہا حدوث لا محدث
لہا والنظام ان کلہا من فعل اللہ تعالی لا من فعل العبد الی غیر ذلک من الاختلافات المذکورۃ فیما بینہم علی
ما ذکرہ السید الشریف قدس سرہ فی شرح المواقف قولہ یرد علیہ انہ لا یوافق آہ یعنی ان المفہوم من تحریر محل النزاع
ان الاجل وہو الزمان الذی یحیط فیہ الحیوۃ من غیر تقدم وتاخر زمان واحد لا یتصور فیہ تعدد والاختلاف انما ہو
تحققہ فی المقتول وہذا الجواب یدل علی تعدد الاجل احدہما اربعین مثلا والآخر سبعین قیل علیہ محصول الجواب
انہ تعالی قدر عمرہ اربعین علی تقدیر وسبعین علی تقدیر حتی یلزم تعدد الاجل بل محصلہ انہ تعالی قدرہ سبعین بحیث لا یتصور
التقدم والتاخر عنہ لعلمہ بان طاعتہ تصیر سببا للثلثین فیصیر مع اربعین یستحقہ من غیر اطاعۃ لسبعین قولہ
او المراد الزیادۃ بحسب الخیر والبرکۃ آہ یعنی ان المراد بالطاعۃ تزید فی العمر بانہا تزید فیما ہو المقصد الاہم من العمر وہو الکتاب
الکمالات والخیرات والمبرات التی بہا تتکمل النفوس الانسانیۃ فیفوز بالسعادۃ الابدیۃ قولہ فانہ خالف المعتزلۃ
السابقۃ آہ حاصل الخلاف ان الاجل فی الحیوان الذی علم اللہ تعالی انہ یموت فیہ وللناس فیہ اجل واحد عند
غیر الکعبی الا انہ لا یتقدم الموت علی الاجل عند الاشاعرۃ ویتقدم عند المعتزلۃ وقال الکعبی انہ متعدد واحد ہما القتل
والثانی الموت والمقتول لیس لمیت عنده بناء علی ان القتل فعل العبد والموت لا یکون الا فعل اللہ تعالی
مفعولہ واثر صنعہ قولہ فیتناولہ آہ مشکل لان المتناول للشیء ہو الآکل لا المتناول المشروب ایضا قولہ وقد یفسر الرزق بما
اللہ تعالی الی الحیوان فانتفع سواء کان حلالا او حراما من المطعومات والمشروبات او الملبوسات او غیر ذلک وہو
التعریف المعول علیہ عند الاشاعرۃ قولہ فعلی ہذا آہ ای فعلی ہذا التعریف یلزم ان یکون الحرام رزقہ لانہ
مما ساقہ اللہ تعالی فانتفع بہ قولہ وفیہ ای فی جعلہا رزقا بعد فانہ لا یقال للعاریۃ فی العرف انہ مرزوق ویلزم
ان یاکل شخص رزق غیرہ لانہ یجوز ان ینتفع بہ احد من غیر جہۃ الاکل وینتفع بہ الآخر بالاکل قولہ ویوافقہ آہ ای یوافق
ہذا التعریف قولہ تعالی ومما رزقناہم ینفقون فانہ یجوز ان یکون الانتفاع بہ من جہۃ الانفاق علی الغیر بخلاف
التعریف فانہ لا یوافقہ لان ما تنا ولہ لا یکون انفاقہ علی الغیر قولہ وقد یقال آہ ای علی تقدیر تفسیر الرزق بما
الاول اطلاق الرزق علی المنفق مجازا لکونہ لصدوہ قولہ والا فخلا ای وان لم یکن المراد المجعول ملکا

بطلان الحیوۃ فی علم اللہ تعالیٰ کان المقتول میتا باجلہ قطعا وان قید بطلان الحیوۃ بان لا یترتب علی فعل کہ العبد لم یکن کذلک قطعا من غیر تصور خلاف فکان الخلاف لفظیا علی ما یراہ الاستاد وکثیر من المحققین وتقریر الجواب ان المراد باجلہ المضاف زمان بطلان حیوتہ بحیث لا مخلص عنہ ولا تقدم ولا تاخر علی ما یشیر الیہ قولہ تعالیٰ اذا جاء اجلہم لا یستاخرون ساعۃ ولا یستقدمون ویرجع الخلاف الی انہ ہل تحقق ذلک فی حق المقتول ام المعلوم فی حقہ انہ ان قتل مات وان لم یقتل یعیش آہ کذا قرر السوال والجواب فی شرح المقاصد لعلہ جواب باعتبار ان المراد زمان بطلان الحیوۃ فی علم اللہ تعالیٰ لکنہ لا مطلقا بل باعلامہ وقدرہ بطریق القطع وحینئذ یصلح محلا للخلاف لانہ لا یلزم من عدم تحقق ذلک فی المقتول تخلف العلم عن المعلوم بجواز ان یعلم تقدم موتہ بالقتل مع تاخر الاجل الذی لا یمکن تخلفہ عنہ قولہ قلت قولہ لا یستقدمون آہ یعنی ان قولہ لا یستقدمون معطوف علی قولہ اذا جاء اجلہم لا علی الجزاء فمعنی الآیۃ لکل امۃ اجل فاذا جاء اجلہم لا یستاخرون عنہ ولکل امۃ اجل لا یستقدمون علیہ ہذا ہو المشہور ولا یخفی ان فائدۃ تقیید قولہ لا یستاخرون فقط بالشرط حینئذ غیر وان صح مع ان المتبادر الی الفہم السلیم ان یکون معطوفا علی لا یستاخرون قال بعض المحققین ان قولہ لا یستقدمون عطف علی قولہ ولا یستاخرون وانہ سبحانہ وتعالیٰ نبہ بذلک علی ان عند مجیٔ الاجل کما یمتنع التقدیم علیہ بما قصر مدتہ بہ الساعۃ کذلک یمتنع التاخیر عنہ وان کان الثانی ممکنا عقلا وذلک لان خلاف ما قدرہ وعلمہ محال والجمع بینہما عدا ما فیما ذکر کالجمع بین من لسیوف التوبۃ ثم تاب عند حضور الموت ومن مات علی الکفر فی نفی التوبۃ عنہ فی قولہ تعالیٰ ولیست التوبۃ للذین یعملون السیئات بجہالۃ الآیۃ ولعل ہذا ما ذکرنی حواشی شرح التلخیص انہ عطف علی الجزاء بناء علی ان یکون معنی قولہ لا یستاخرون لا یستقدمون لا یستطیعون التغیر علی نمط قولہ ولا رطب ولا یابس الا فی کتاب مبین ومن ہذا الباب قولہم کلمۃ فاورد علی سوداء ولا بیضاء فلا یرد ما قال الفاضل المحشی ان خبر ان ہذا لا یعنی ان حاصل بذکر الجزاء بدون قولہ لا یستقدمون الحق انہ معطوف علی مجموع الشرط والجزاء علی ما ہو المشہور قولہ قالوا المسئلۃ مبنیۃ آہ یعنی ان المعتزلۃ ادعوا الضرورۃ فی ہذہ قالوا الاستثناءات المذکورۃ فی بیانہا تنبیہات فاطلاق الشارح لفظ الحجۃ علی تنبیہا حیث قال احتجت بطریق الاستعارۃ لکونہا فی صورۃ الحجۃ ویمکن ان یقال فیہ اشارۃ الی فساد زعمہم فی ادعاء الضرورۃ وما ذکرہ الفاضل المحشی من ان من ادعی الضرورۃ من المعتزلۃ ہو ابو الحسین ومن تابعہ وان الجمہور کانوا یقولون بان المسئلۃ استدلالیۃ وما ذکرہ الشارح بقولہ واحتجت آہ المبنی علی مذہب الجمہور من المعتزلۃ فلا حاجۃ الی ان یجعل لفظ الاحتجاج مجازا عن التنبیہ علیہ لیس بشیء لان المعتزلۃ قاطبۃ ادعوا الضرورۃ فی تولد موت المقتول من فعل القاتل بل فی سائر المتولدات

الی المتولدات الحاصلۃ فی غیرنا فی ان لیس شی منہا مقدورا لنا ولا تمکن من عدم حصولہا فعلم انہ لا اکتساب فی جمیع المتولدات قولہ یرد علیہ ان عدم تمکن العبد آہ حاصلہ ان اریدبعدم التمکن من عدم حصولہا عدمہ قبل مباشرۃ ما یوجب حصولہ فہو ممنوع وان اریدعدمہ بعد مباشرۃ ما یوجب حصولہ مسلم لکن عدم التمکن بعد مباشرۃ السبب لا ینافی کونہ مکتسبا للعبد الا تری ان فعل العبد لا یمکن ترکہ بعد مباشرۃ ما یوجب حصولہ اعنی صرف الارادۃ والقدرۃ مع ان العبد مختار فیہ فکذا فی المتولدات قال الفاضل المحشی یمکن ان یقال ان کلام الشارح مبنی علی فعال المباشرۃ الممتدۃ زمانا والمتولدات الممتدۃ زمانا وحاصلہ انک اذا ضربت انسانا حتی حصل فیہ الم ممتد زمانا فانک لا تقدر علی دفع امتداد ہذا الالم فی ذلک الزمان بخلاف ما اذا ضربت ضربا ممتدا زمانا فانک اذا اردت ترک مباشرۃ ہذا الضرب الممتد فانک قادر علی ترک امتدادہ فظہر من ذلک ان لا اکتساب للعبد فی المتولدات الممتدۃ زمانا اذ ہی لیست قائمۃ بمحل القدرۃ ولذا لا یمکن العبد من ترک الامتداد کما عرفت بخلاف افعالہ الاختیاریۃ الممتدۃ زمانا فانہا قائمۃ بمحل القدرۃ مع ان العبد یتمکن من ترکہا متی شاء وقس علی ہذہ المتولدات الغیر الممتدۃ اذ لا قائل بالفصل اقول ما ذکرہ کلام اوہن من نسج العنکبوت لان تمکن ترک امتداد المتولدات الممتدۃ یتحقق حین مباشرۃ الضرب بناء علی ان نضرب ضربا شدیدا فیحصل الم ممتد او ضعیفا فیحصل غیر ممتد بعد المباشرۃ غیر متحقق فی افعال المباشرۃ ایضا فانا بعد تحقق الضرب لا نقدر علی عدم مباشرۃ ضرب ممتد وعلی تقدیر التسلیم فعدم المقدرۃ علی امتدادہا لا یدل علی ان لا یکون نفس المتولدات مکسوبا ومقدورا لنا بل لا بد لہ من دلیل قولہ ولم یقتل یجاب ان یموت آہ اذ علی تقدیر عدم القتل لا قطع بوجود الاجل عدمہ فلا قطع بالموت ولا بالحیوۃ قولہ من غیر قطع بامتداد العمر آہ علی ما ذہب الیہ جمہور المعتزلۃ من انہ لو لم یقتل لعاش الی منتہی امتدادہ اجلہ ولا قطع بالموت بدل القتل علی ما ذہب الیہ ابو الہذیل منہم فانہ قال لو لم یقتل لمات بدل القتل ویمکن ان یقال انہ لو لم یمت لکان القاتل قاطعا لاجل قدرۃ اللہ تعالی فی علمہ سبحانہ وبحمدہ ان عدم القتل انما یتصور علی تقدیر علم اللہ تعالی بانہ لا یقتل وحینئذ لا یثبت مما ذکر فی شرح المقاصد قولہ ای لم یوصلہ الیہ یعنی انہ تعالی لما اقدر القاتل علی قتلہ فقد قطع علیہ الاجل ولم یوصلہ الی اجلہ فضمیر الفاعل فی لم یوصلہ راجع الی اللہ تعالی لا الی القاتل علی ما زعم الفاضل المحشی حتی یرد علیہ ما قالہ من ان التفسیر بقولہ لم یوصلہ مبنی علی ان یکون عبارۃ الشرح ہکذا ان القاتل قد قطع علیہ الاجل لکن الواقع فی اکثر النسخ ان اللہ تعالی قد قطع علیہ الاجل وحینئذ لا یوافق قولہ فہم ای المعتزلۃ والمراد اکثرہم لما عرفت من خلاف ابی الہذیل فیہ قولہ وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف آہ المقصود من ہذا التحریر بیان الفرق بین مذہب جمہور المعتزلۃ واہل السنۃ ودفع ما یقال انہ اذا کان لاجل زمان

علما ضروریا فلا یمکنہ حینئذ التصدیق لعدم التصدیق لانہ یجد باطنہ خلافہ وھو التصدیق بل یکون علمہ بصدقہ
موجبا للتکذیب فی الاخبار بانہ لا یصدقہ فحینئذ وقع التکلیف بالمرتبۃ الاولی اعنی الممتنع لذاتہ فضلا عن جوازہ قولہ
وفیہ بحث لانہ یجوز ان یقول انما یجد فی نفسہ خلافہ لو کان لہ علم بالتصدیق الذی حصل لہ ویجوز ان لا یحصل
فیہ العلم بالعلم فلا یجد فی نفسہ خلافہ فیجوز ان یذعن بعدم التصدیق لعدم العلم لا بتصدیقہ مع حصولہ فلا یکون
تکلیفا بالممتنع لذاتہ نعم ان خلق العلم بالعلم ضروری لا تخلف عنہ عادۃ فھو ممتنع عادی فیکون من المرتبۃ الوسطی فیہ ایضا یلزم
ان یقع التکلیف بالمرتبۃ الوسطی مع انہ ذکر فیما قبل انہ لا یقع التکلیف بہ اتفاقا وایضا ان ھذا الجواب انما یتم
لو بین استحالۃ ان لا یصدقہ فی ان لا یصدقہ بان اذعان ما وجد فی نفسہ خلافہ مستحیل اما لو بین بان تصدیقہ فی الاخبار
بانہ لا یصدقہ فی شیء مما جاء بہ یستلزم عدم تصدیقہ فی ذلک الاخبار ایضا ضرورۃ انہ شیء مما جاء بہ لکان وجوہ
مستلزما لعدمہ یکون محالا لما لا یخفی وھذا التقریر اختارہ الشارح فی حواشی التصدیق ویمکن الجواب علی
ھذا التقریر بان الایمان عبارۃ عن التصدیق بجمیع ما علم مجیئہ بہ وبعض لا یومن بہ رفع الایجاب الکلی لا السلب الکلی
فلا یافیہ التصدیق فی ھذا الاخبار تامل وفی قولہ والذی یحسم مادۃ الشبھۃ اشارۃ الی ما ذکر من المقتضی
قولہ والذی یحسم مادۃ الشبھۃ ھذا الجواب اختارہ السید الشریف قدس سرہ فی شرح المواقف وحاصلہ ان الایمان
الاجمالی فی حقہ غیر مستلزم للمحال انما المحال ھو التفصیلی ووجوبہ مشروط بالعلم التفصیلی فالتصدیق بانہ لا یومن
المستلزم للمحال انما یکلف بہ اذا علمہ وصل الیہ بخصوصہ وھو ممنوع وعلم اللہ تعالی واخبارہ للرسول لا یستلزم
ذلک فھو کقولہ تعالی لنوح علیہ السلام لن یومن من قومک الا من قد آمن الایۃ ولا یخفی ان ھذا الجواب انما یدفع الشبھۃ
عن الوقوع لا عن الجواز لان وصول ذلک الاخبار الیہ ممکن المعلق بالممکن ممکن قولہ ومنہ اختلاف الایمان
بحسب اختلاف الاشخاص وھو مستبعد جدا لان الایمان حقیقۃ واحدۃ لا تتصور اختلافہا بحسب الاشخاص قیل لہ یصح
ھذا التقریر کما یاتی ما ذکرہ الشارح بقولہ وجھا لنقض تفصیلی منع الملازمۃ وما ذکرہ المحشی نقض اجمالی حاصلہ ان المسلم
مقدمۃ بط لانہ قد تخلف الحکم عنہ فی مادۃ مثل الہب حیث وقع التکلیف بالایمان فضلا عن الجواز بیان الملازمۃ
بان یقال انہ لو کان جائزا لما لزم من فرض وقوعہ محال لکنہ یلزم لانہ یستلزم الکذب فی کلام اللہ تعالی حیث اخبر عنہ بانہ لا یومن
قولہ ویرد انا نعلم بالضرورۃ الوجدانیۃ آہ ورفع ما یتوہم من ان المدعی ان لا شیء من المتولدات بمکسوب العبد الدلیل انما یخص علی
المتولدات الغیر القائمۃ بمحل القدرۃ واما المتولدات القائمۃ بمحلہا فلا کالعلم الحاصل بعد النظر القائم بمحلہ والالم الحاصل من
ضرب الشخص نفسہ ونحو ذلک وحاصل الرفع انا نعلم بالضرورۃ ان حالنا بالنسبۃ الی المتولدات الحاصلۃ فینا کحالنا بالنسبۃ

قولہ والثانیۃ لایقع اتفاقا آہ بشہادۃ الآیات والاستقراء قال اللہ تعالیٰ لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا قولہ یجوز
عندنا آہ بجواز ان یخلق اللہ فیہ قدرۃ علی ذلک الفعل علی خلاف العادۃ فان قیل یجوز تکلیف الجماد ولیس کذلک
قلت فرق بینہما بان الجماد لیس محلا للتکلیف لعدم فہم الخطاب بخلاف العبد قولہ والثالثۃ یجوز ویقع آہ فان من مات
علی کفرہ ومن اخبر اللہ بعدم ایمانہ یعد عاصیا اجماعا ولم یقع التکلیف بہ لم یعد عاصیا قولہ فہذا توجیہ الجواز
ان قولنا التکلیف بالمتعلق علمہ وارادتہ بعدم واقع توجیہ ما قیل ان تکلیف مالایطاق واقع عند الاشعری ولیس المراد
ان التکلیف بالممتنع لذاتہ او مالایکون من العبد واقع عندہ کیف وہو مخالف لقولہ تعالیٰ لایکلف اللہ نفسا الا وسعہا
وبشہادۃ الاستقراء قولہ ومن لایقول بہ لایعدہا آہ دفع لما یتوہم من انہ اذا کان مراد الاشعری ما ذکر فلا معنی
للخلاف فیہ فان وقوع مثل ہذا التکلیف متفق علیہ وحاصل الدفع ان من لایقول بوقوع تکلیف مالایطاق لایعد
ہذہ المرتبۃ آہ ای المرتبۃ الثالثۃ من مراتب مالایطاق نظرا الی انہ ممکن فی نفسہ من العبد قولہ وقد یوجہ ایضا آہ
ای قد یوجہ ما قیل ان القدرۃ غیر مؤثرۃ فی الفعل عند الشیخ وغیر سابقۃ علیہ التکلیف قبلہ فیکون التکلیف بمالایطاق
بہذا الاعتبار قولہ بمایکون فی نفسہ آہ یعنی ان المراد بقولہ لیس فی الوسع المرتبۃ الوسطی بقرینۃ قولہ وانما النزاع فی
الجواز فان النزاع انما ہو فی جوازہ اذ التکلیف بالمرتبۃ الاولی لایجوز اتفاقا وبالمرتبۃ الثانیۃ جائز وواقع اتفاقا
قولہ ولک ان تاخذہا ای لک ان تاخذ کلا القولین علی الاطلاق بلا تقییدہا بالمرتبۃ الوسطی ولا یلزم منہ
ان یکون الحکم بعدم الوقوع وبالنزاع فی الجواز فی جمیع مراتبہ لان الاطلاق لایستلزم العموم وشمول الافراد
لان المطلق موضوع لحصۃ من الحقیقۃ محتمل لحصص کثیرۃ من غیر تعین ولا شمول الا تری ان من قال اطعم رجلا
واکس جلا لایستلزم الامر باطعام جمیع الرجال واکسائہم فکذا الحکم بعدم وقوع تکلیف مالایطاق وبالنزاع
فی جوازہ لایستلزم ان یکون فی جمیع مراتبہ والمحشی المدقق حمل الضمیر فی قولہ ولک ان تاخذہا الی الامکان
وقال ولک ان لاتقید الامکانین اعنی مایکون فی نفسہ ولایمکن من العبد فی نفسہ بقولہ فی نفسہ وہو لایستلزم
شمول الممتنع لانہ خارج من قولہ مایکون وکذا لایستلزم شمول مایمکن من العبد لانہ خارج بقرینۃ قولہ وانما النزاع
ولایخفی انہ لغو من الکلام لامدخل لہ فی المقصود اصلا قولہ وقد یقال ان ابا لہب آہ یعنی ان ابا لہب کلف
بالایمان والایمان عبارۃ عن تصدیق النبی علیہ السلام بجمیع ما علم مجیئہ من عند اللہ تعالیٰ ومن جملۃ ما علم مجیئہ ان ابا لہب
لایؤمن بہ ولایصدقہ فیما اتی بہ فقد کلف بان یؤمن بانہ لایؤمن بہ وان یصدقہ فی ان لایصدقہ وانہ محال لانہ اذا علم
الشخص امرا علم فی باطنہ خلاف ذلک الامر استحال قطعا یعنی ان الشخص اذا کان مصدقا کان عالما بتصدیقہ

ولا یخفی ما فیہ اما اولا فلانہ حینئذ یصیر قولہ والالم یصح تفسیرہا بسلامۃ الاسباب بمصادرۃ وان امکن دفعہ بتکلف
واما ثانیا فلان قولہ قولنا ذو سلامۃ الاسباب آہ یصیر کلاما علی السند الغیر المسموع وہو خارج عن قانون المناظرۃ
علی ان المنع المذکور لا یضر لان فیہ تسلیم صحۃ تفسیر الاستطاعۃ بسلامۃ الاسباب فلا حاجۃ الی دفعہ واما ثالثا
فلان اسلوب الکلام یأبی عن ذلک کما لا یخفی علی من لہ ذوق سلیم وطبع مستقیم قولہ والاقرب ما افاد بعض
الافاضل الخ اراد بہ السید الشریف قدس سرہ العزیز وحمل التاویل ان القوم وان فسروا الاستطاعۃ
بسلامۃ الاسباب الا انہم تسامحوا فی ذلک اذ لم یقصدوا بمعناہ الصریح بل ما یفہم منہ اعنی کونہ بحیث سلمت اسبابہ
واعتدوا علی ظہور ان الاستطاعۃ صفۃ المکلف والسلامۃ لیست صفۃ لہ فلا بد ان یقصد بما ذکروا فی تعریفہا معنی
ہو صفۃ اعنی کونہ بحیث سلمت اسبابہ ودلالۃ سلامۃ الاسباب علیہا واضحۃ وکذا الکلام فی کل وصف للشی بحال متعلقۃ
بشل قولنا الدلالۃ فہم المعنی من اللفظ وزید قائم ابوہ الخ وقد تطابق الواقع ایاہ ہذا خلاصۃ ما ذکرہ السید الشریف
فی حاشیۃ شرح التلخیص وقد سبق مثلہ فی قولہ مطابقۃ الواقع ایاہ فتذکر قولہ تحریر المقام الی آخرہ ای تحریر محل
النزاع علی ما ہو رای المحققین فانہ حکی عن امام الحرمین والامام الرازی جواز التکلیف بالمحال بل الوقوع مستدلین
بما ذکرہ الحشی بقولہ وقد یقال ان بالہب قد کلف الخ وقد نسب ذلک الی الشیخ الاشعری قدس سرہ العزیز ولم یثبت
تصریحہ بہ وذلک للاصلین الاول انہ لا تاثیر لقدرۃ العبد فی افعالہ فی مخلوقۃ اللہ ابتداء وثانیہما ان القدرۃ مع الفعل
لا قبلہ والتکلیف قبل الفعل فلا یکون عین الاستطاعۃ والقدرۃ ولیس بشی لانہ یستلزم ذلک ان یکون جمیع التکالیف
عندہ تکلیفا بما لا یطاق علی ما سیذکرہ الحشی ولانہ لا معنی لتاثیر العبد فی افعالہ الا القصد الیہا باختیارہ وان
لم یخلق اللہ الفعل عقیب قصدہ التکلیف انما یعتمد علی سلامۃ الاسباب الا علی القدرۃ المقارنۃ قولہ ما یتبع فی نفسہ
کاعدام القدیم وقلب الحقائق قولہ ولا یکون من العبد ایا ما بان لا یکون من جنس ما یتعلق بہ القدرۃ الحادثۃ کخلق الجواہر
او لا یکون ممکن من النوع او وصف لا یتعلق بہ التکلیف کحمل الجبل والطیران الی السماء قولہ لکن یتعلق بہ علمہ آہ
فان ما علم اللہ وارادہ عدمہ یمتنع وقوعہ ان کان ممکنا فی نفسہ فامتناع ذلک لتعلق القدرۃ الحادثۃ قولہ فالاولی لا یجوز آہ
التکلیف بالممتنع الذاتی لا یجوز ولا یقع اتفاقا من المحققین من اصحابنا بناء علی تجویز الامامین علی ما مر وسندہما علی ما یدل علیہ انہ لو صح
التکلیف بالمستحیل لکان مستحسنا اذ لا معنی للتکلیف الا الطلب واستدعاء الحصول واللازم بطلان ملزوم تصور وقوعہ لا یتصور وقوعہ
اذ لو تصور لتصور مستحسنا ویلزم منہ تصور الامر علی خلاف ما ہیتہ فان ما ہیتہ تنافی بثوتہ والا لم یکن ممتنعا فذلک التصور
الاول ربما لیس بزوج فانہ تصور علی خلاف ما ہیتہ لان کل ما لیس بزوج لیس اربعۃ وتحقیق ہذا الکلام فی شرح المختصر

ای لسببها کما ہو رای المعتزلۃ او معہا ای مقارنا لہا کما ہو رای الشیخ مقارنۃ للفعل غیر سابقۃ علیہ ولا ملک الجہات سابقۃ علیہ قولہ وفی کلام الآمدی آہ ای وقع فی کلام الآمدی ان القدرۃ الحادثۃ حین شانہا التاثیر فوانہا لم تؤثر بالفعل لان متعلقاتہا وقعت بقدرۃ اللہ تعالی حتی لو لم یسبقہا قدرۃ اللہ تعالی لکان کافیا فی التاثیر وحینئذ لا اشکال فی صحۃ ما ذکرہ الامام الرازی ولا حاجۃ الی تعمیم التاثیر حالیم الکسب کما لا یخفی قولہ بمعنی تبعیتہا فی التاثیر انما فسر القیام بہذا لان القائل بامتناع قیام العرض بالعرض انما یفسرہ بہذا المعنی فمن قال الاولی ان یقال بمعنی اختصاص انتاعت بالمنعوت او التبعیۃ فی التاثیر لم یات بشی قولہ والا فلیس آہ وان لم یمتنع قیامہا معا بالمحل بل جاز قیامہا معا بالمحل فلیس جعل احدہما وصفا للآخر بان یقال السواد باق اولی من العکس بان یقال البقاء اسود قولہ ووجہ الصعوبۃ آہ حاصلہ انہ یجوز ان یکون بین الامرین القائمین بالمحل خصوصیۃ ذاتیۃ بہا یصیر احدہما صفۃ للآخر دون العکس وانما لم یذکر وجہ صعوبۃ المقدمتین الاولیین لانہ قد ذکرہما فی الشرح قولہ یعنی ان للمکلف وصفا اضافیا آہ یعنی حاصل جواب الشارح ان للمکلف وصفا بحال متعلقہ ہو کون اسبابہ والآتہ سالمۃ عن الآفۃ والعاہۃ یعبر عنہ تارۃ بلفظ بحال واخری بلفظ الۃ علی الاضافۃ وکرۃ وصفا بحال متعلقہ ضمنا وہی لفظ الاستطاعۃ ویعبر عنہ تارۃ بلفظ مفصل وال علی الاضافۃ صریحا وہی سلامۃ الاسباب والآلات قولہ وکون الاستطاعۃ وصفا ذاتیا للمکلف آہ یعنی وانما توجہ جواب الشارح بان السلامۃ مطلقا وان لم یکن وصفا لہ لکن المراد سلامۃ اسبابہ ہو وصف ذاتی للمکلف کما ان الاستطاعۃ وصف ذاتی لہ لان المکلف کما یتصف بالاستطاعۃ کذلک یتصف بذلک حیث یقال فلان وسلامۃ اسباب منبع تفسیرہا بما فیر ان کون الاستطاعۃ وصفا ذاتیا ہم والالم صح تفسیرہا بالسلامۃ اسبابہ لانہ وصف لہ باعتبار متعلقہ ولا یصح تفسیر الوصف الذاتی بالاضافی وان قولنا فلان وسلامۃ اسبابہ انما یفید صحۃ حملہا علی المکلف لاکونہا وصفا ذاتیا لہ حتی یفید صحۃ تفسیر الاستطاعۃ بذلک ہذا ما سنح لخاطری الکلیل وذہنی العلیل وبعض من تصدی لحل ہذا الکتاب جعل قولہ واما کون الاستطاعۃ وصفا ذاتیا ہم والالم یصح تفسیرہا بسلامۃ اسبابہ داخلا فی تقریر الجواب وقال یعنی ان الاستطاعۃ والسلامۃ کلاہما وصفان اضافیان لافرق بینہما الا بالاجمال والتفصیل ولانہم ان الاستطاعۃ وصف ذاتی لہ والالم یصح تفسیرہا بسلامۃ اسبابہ وجعل قولہ وقولنا فلان وسلامۃ اسباب انما یفید آہ جواب سوال وہو ان یقال لانہم انہ لو صح تفسیرہا بسلامۃ الاسباب لان سلامت الاسباب ایضا وصف ذاتی لہ حیث یقال فلان وسلامۃ اسبابہ فمن صح تفسیرہا بذلک حاصل الجواب ان قولنا فلان وسلامۃ اسباب انما یفید صحۃ الحمل لاکونہا صفۃ ذاتیۃ لہ حتی یفید صحۃ التفسیر

علی ما سنعرفہ فالنزاع بین الفریقین فی ان القدرۃ قبل الفعل ام لا قال فی المواقف قال الشیخ واصحابہ القدرۃ الحادثۃ مع الفعل ولا توجد قبلہ وقالت المعتزلۃ القدرۃ قبل الفعل فمنہم من قال بقاہا حال الفعل ومنہم من نفاہ وبہذا ظہر کلہ قولہ لا بد من مثل سابق والاول ان یقول لا بد من قدرۃ سابقۃ لان وجود المثل انما ہو عند بعض المعتزلۃ القائلین بان القدرۃ باقیۃ حال الفعل بتجدد الامثال واما عند نفی بقاہا حال الفعل او یقول ان بقاء الاعراض فلیس عندہ مثل سابق بل نفس القدرۃ التی یعتمد علیہا التکلیف کما لا یخفی قولہ یرد علیہ انہ یجوز ان یکون آہ حاصلہ انہ انما یلزم قیام العرض بالعرض لو کان الامر الحادث فیہا فی الحالۃ الثانیۃ امرا موجودا حتی یکون عرضا فانہ قسم الموجود والممکن وامّا اذا کان امرا یعتبرہ العقل وینتزعہ من غیر ان یکون لہ تحقق فی الخارج فلا یلزم علی القدرۃ کالرسوخ فان الکیفیۃ النفسانیۃ من حیث استحکامہا فی موضعہا ولو تعاقب الافراد والامثال تسمی راسخۃ ولیس الرسوخ امرا زائدا علیہا فی الخارج کما لا یخفی قال بعض افاضل ہذا البحث مندرج فی النظر الذی ذکرہ الشارح بقولہ وفیہ نظر لان حاصل قولہ لانہ یجوز ان یتبع الفعل فی الحالۃ الاولی لانتفاء الشرط آہ انہ لا یلزم من عدم حدوث شیء فیہا ان یکون وجوب الفعل فی الحالۃ الثانیۃ وامتناعہ فی الاولی لتحکم بجواز ان یکون وجود الشرط فی الحالۃ الثانیۃ من حدوث وصف اعتباری فیہا مثل رسوخ القدرۃ فلا یلزم قیام العرض بالعرض او غیر ذلک من الامور الاعتباریۃ المناسبۃ اقول ان قول الشارح مع ان القدرۃ التی ہی صفۃ القادر فی الحالین علی السواء فیما ذکر لان القدرۃ الراسخۃ الحادثۃ فی الحالۃ الثانیۃ لیست مساویۃ للقدرۃ الحادثۃ فی الحالۃ الاولی لعدم کونہا راسخۃ فالظاہر ان الشارح اراد انہ یجوز ان یکون الحادثۃ فی الحالۃ الثانیۃ امورا خارجۃ تکون شروطا لتاثیرہا فلا یلزم قیام العرض بالعرض فتامل قولہ وہو الامام الرازی آہ قال فی المواقف قال الامام الرازی القدرۃ تطلق علی مجرد القوۃ التی ہی مبدء الافعال المختلفۃ ولا شک ان نسبتہا الی الضدین سواء وہی قبل الفعل وتطلق علی القوۃ المستجمعۃ لشرائط التاثیر بہ ولا شک انہا لا تتعلق بالضدین بل ہی بالنسبۃ الی کل مقدور غیرہا بالنسبۃ الی الآخر لاختلاف الشرائط وہی مع الفعل وبعل الشیخ الاشعری اراد بالقدرۃ القوۃ المستجمعۃ لشرائط التاثیر والمعتزلۃ اراد وا المجرد القوۃ فلا نزاع قولہ الا ان الشیخ لما لم یقل آہ دفع بما اورد علی ما قال الامام الرازی من ان القدرۃ الحادثۃ لیست موثرۃ عند الشیخ فکیف یصح ان یقال انہ اراد بالقدرۃ القوۃ المستجمعۃ لجمیع شرائط التاثیر وحاصل الدفع ان المراد بالتاثیر ہو الکسب بان یکون المراد القدرۃ المستجمعۃ لجمیع شرائط حصول الفعل سواء کانت موثرۃ او مقارنۃ عادۃ فیطابق مذہب الشیخ وہذا الحاصل ان القدرۃ مع جمیع الجہات التی یحصل الفعل بہا

والعقاب فيه نظر لما في قوله هذا الكلام الزامي آه اي هذا الدليل على وجوب المقارنة دليل الزامي على مذهب الخصم القائل بتاثير القدرة في حاصل الدليل انه لو كانت الاستطاعة سابقة على الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة ولكن وقوعه بدونها محال عندكم لانه يستلزم تخلف الاثر عن المؤثر والا وان لم يكن الزاميا بل تحقيقيا مبنيا على مذهب اهل الحق فلا يفيد وجوب المقارنة لان استحالة وقوع الفعل بدون الاستطاعة حينئذ لم تدخل للاستطاعة في وجود الفعل عنده حتى يستحيل وجود الفعل بدونها قيل فيه انه قد عرفت آنفا ان الاستطاعة عندهم اما علة عادية او شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل وجوده بدونها عادة اقول ان كان المدعى ان الاستطاعة يجب ان يكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلا فلا بد ان يحمل الكلام الزاميا لانه لو حمل تحقيقيا انما يدل على انه يلزم خلاف جرى العادة وهو لا يستلزم امتناع تقدمها مطلقا وان كان المدعى ان الاستطاعة يكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى حمله الزاميا ولعل المحشي حمله على الاول بناء على رعاية قول الشارح والمراد كان الاستطاعة عرضا وجب ان يكون مقارنة بالفعل لعدم بقاء الاعراض قوله فلا نقض لقدرة العبد آه حاصله انه اذا كان مقارنة بالقدرة الحادثة مبنية على امتناع بقاء الاعراض لا يرد النقض بقدرة الله تعالى وتقدس النقض لو كانت القدرة مع الفعل لما قبله لزم حدوث قدرة الله تعالى اذ قدم مقدوره اذ الفرض كون القدرة مع الفعل فيلزم من حدوث مقدوره حدوث قدرته ومن قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطلان بل قدرته ازلية ابدية واجبة ومتعلقة في الازل لمقدوراته فقد ثبت تعلق القدرة لمقدوراتها قبل حدوثه ولو كانت ممتنعة في القدرة الحادثة لكانت ممتنعة في القدرة القديمة ايضا كذا في شرح المواقف وحاصل الدفع ان القدرة الحادثة غير باقية لانها من الاعراض فهي ممتنعة البقاء والا لزم قيام العرض بالعرض على ما مر فلو كانت قبل الفعل يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة القدرة القديمة فانها باقية ازلا وابدا فلا يلزم من تقدمها على وجود المقدور محال قوله ليست من قبيل الاعراض لان العرض عبارة عن ممكن يكون تحيزه تابعا لتحيز شيء آخر والصفات ليست كذلك قوله حاصله انه ليس في وجود الشيء آه يعني حاصل الجواب ان مدعى الشيخ الاشعري ان القدرة مقارنة للفعل سواء سبقها مثل او لا وليس في وجود المثل السابق داخلا في دعواه حتى يرد ان دليله انما يدل على وجوب المقارنة لان لا يوجد قبل الفعل بحواز ان يكون باقية فتجدد الامثال على ما هو مذهبه في جميع الاعراض فتكون قبل الفعل مع المقارنة له تجدد الامثال فلا يلزم وقوع الفعل بلا استطاعة قوله وفيه بحث آه حاصله ان نفي المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبه ان لا قدرة قبل الفعل ومذهب المعتزلة جواز ما قبله حيث قالوا انه لا بد من مثل للقدرة سابق على حصول الفعل والا لزم تكليف العاجز

مایدور علیہ الفعل وجودا وعدما کالنار مع الاحراق والشرط العادی ما یتوقف علیہ تاثیر الفاعل عادۃ لا حقیقۃ
وان لم یکن وآثارہ کبیس الملاقی فان تحقق البیس لا یستلزم تحقق الاحراق فما قال الفاضل المحشی من انہ لا یظہر الفرق
بین کون القدرۃ علۃ عادیۃ وبین کونہا شرطا عادیا لیس بشیء وہذا عند الشیخ الاشعری حیث ینفی کون شان القدرۃ
الحادثۃ التاثیر فتسمیتہا علۃ او شرطا مجاز قولہ ولک ان تقول آہ ہذا ما وقع فی کلام الآمدی من ان شان القدرۃ
التاثیر غیر مسلم عند اصحابنا فلا یحسن ایرادہ غیر مسلم لانہم انما ینفون التاثیر بالفعل لا کون شانہ التاثیر قولہ لیشیر الی
وجہ الذم واستحقاق العقاب فی ترک الواجبات یعنی عدم اثباتہا وان لم یکتسب القبیح وہو تضییعہ لقدرۃ بفعل الخیر
ترک القصد الیہ وہذا مبنی علی ما ہو الاصح من ان عدم الفعل لیس متعلق القدرۃ والارادۃ بل ہو متعلق عدم القدرۃ
والارادۃ علی ما مر من ان الاعدام لیست متعلقۃ المشیۃ والقدرۃ واما عند من یری انہ مقدور حاصل بصرف القدرۃ
والارادۃ الیہ فعندہ وجہ استحقاق الذم فی ترک الواجبات کسب القبیح بقصد فعل الشر وصرف القدرۃ والیہ لا تضییع
فقط وانما فسر ترک الواجبات بعدم الاتیان لان الترک یعنی کف النفس عنہا عند نہی الاسباب میلان النفس الی
فعل المنہی حاصل بصرف الارادۃ والقدرۃ بالاتفاق کما ان کف النفس عن المنہی عند تہلی الاسباب والمیلان
الی فعل الواجب حاصل بصرف الارادۃ والقدرۃ فاستحقاق الذم والعقاب فیہ لکسب القبیح بالاتفاق ومما ینبغی ان یعلم
ان قول الشارح فیستحق الذم والعقاب لیستفاد منہ قد یستحق الذم والعقاب بترک قصد الفعل ایضا وانہ قد لا یعاقب
بعفو من اللہ تعالی او شہود من العبد او نحو ذلک ومعنی الاستحقاق انہ لو عوقب بذلک کان بالنظر الی الشارع لا لانہ حق
لازم لانہ لیس ہہنا قال بعض الفضلاء انہ لو کان استحقاق الذم والعقاب لاضاعۃ مبدء فعل الخیر لکان معاقبا
بقصد فعل الشر بحصول التضییع مع ان قصد فعل الشر معفو عما لم یعمل قول الاصح ان المعفو ہو خطور فعل الشر مع دون
القصد واما القصد فلا قال فی تمہید المعرفۃ ثم اعمال القلوب من الفکر والنیۃ ہل یحاسب ام لا فقال بعضہم لا یحاسب
بعضہم یحاسب والاصح انہ ان خطر ببالہ ولم یعتقد ولم ینو ذلک فانہ لا یحاسب وان کان کفرا لان ذلک الخطر
مما لا یمکن الاحتراز عنہ واما اذا خطر ببالہ واعتقد ذلک وثبت علیہ فانہ یسال ویحاسب لقولہ تعالی وان تبدوا ما فی
انفسکم او تخفوہ یحاسبکم بہ اللہ وقولہ تعالی ان السمع والبصر والفواد کل اولئک کان عنہ مسئولا قولہ وہو لا یاتی آہ ای کون
تضییع سبب الذم والعقاب فی ترک الواجبات لا ینافی ان یکون وجہ الذم فی فعل المنہیات شیئا آخر اعنی
صرف القدرۃ علی ما یجیء فی قولہ وصحۃ الاستطاعۃ تقدما حیث قال لانہ صرف قدرتہ الی الکفر وضیع باختیارہ
آہ وانما قلنا انہ لا ینافی ذلک لان ترک الواجب وان کان من المنہیات الا انہ من المتروک فیجوز ان یجعل الذم

فرع کونہا موجودۃ و وجود القدرۃ متاخر بالذات عن قصد الاکتساب لانہ سبب عادی لخلق القدرۃ و المتقدم غیر المتاخر اذ لو کان عینہ یلزم تقدم الشی علی نفسہ قولہ ولیس بشی لان قصد الاستعمال آہ ای ما ذکرہ بناء علی القول لیس بشی اما بیان معنی صرف القدرۃ بقصد الاستعمال فلانہ یقتضی ان یوجد القدرۃ فی العبد لا یکون مستعملا لان استعمالہ موقوف علی القصد و متاخر عنہ بالزمان لان قصد الفعل متقدم علی الفعل بالزمان علی ما نص علیہ ای جمہور المتکلمین و لا تکون القدرۃ مع الفعل بل قبلہ بالزمان لان الفعل مقارن لاستعمال القدرۃ المتاخر بالزمان عن القصد المقارن لوجود القدرۃ مع ان مذہب من یقول بوجودہا عند قصد الفعل ای الاشعری انہا مقارنۃ للفعل بالزمان لا قبلہ و اما بیان مغایرۃ القصدین فلان تقدم الشی باعتبار ذاتہ لا ینافی تاخرہ بحسب وصفہ فیجوز ان یکون القصد من حیث ذاتہ متقدما علی القدرۃ و متاخرا عنہ باعتبار وصفہ ای بالنظر الی استعمال القدرۃ فلا تثبت مغایرۃ القصدین کما فی قولک ماتہ فقتلہ فان الرمی المخصوص باعتبار افضائہ الی الموت یکون قتلا و ہو انما تحقق بعد الموت فیکون الرمی متاخرا عن الموت باعتبار کونہ قتلا مع انہ متقدم علی الموت باعتبار ذاتہ و لذا صح دخول الفاء فی قولک ماتہ فقتلہ قولہ ہذا ہو التعقیب الذاتی ای کون الفعل عقیب مجموع صرف القدرۃ و صرف الارادۃ ہو التعقیب الذاتی و ان کان بسبب الی صرف الارادۃ تعقیبا بالنیابۃ الشبیہ بالذاتی لان خلق اللہ الفعل لا یتوقف علی صرف العبد قدرتہ و ارادتہ بحیث یمتنع وجودہ بدونہ اذ ہو من الامور العادیۃ التی لیست بسببیۃ الا بہیئۃ فکذا التعقیب قولہ و الا فالقدرۃ ای و ان لم یکن التعقیب بالنیابۃ زمانیا لم یکن القدرۃ مع الفعل بل قبلہ و ہو خلاف مذہب الشیخ الاشعری قولہ قیل علیہ فحینئذ لا شرکۃ آہ حاصلہ ان تفسیر الشرکۃ بما ذکر یقتضی ان لا یکون الشرکۃ فی مذہب الاستاذ و العم و نحوہ و کل من قدرۃ اللہ و قدرۃ العبد بمقدور بل مجموعہما مؤثرۃ فی مقدور واحد مع انہ مذہب الشیخ شرکۃ فمن مذہب المعتزلۃ لانہ یدل علی ان قدرۃ تعالی عاجزۃ فی الایجاد بل ہو ناقصۃ محتاجۃ الی الاعانۃ بخلاف مذہب المعتزلۃ فانہ لا یدل علی النقصان بل علی انہ لا یقدر علی بعض الامور و النقصان فی ذلک کما فی النقصان عدم قدرتہ علی الممتنعات قولہ ولیس بشی آہ ای ما ذکرہ لیس بشی لان کلا من المؤثرین ای قدرۃ اللہ تعالی و قدرۃ العبد تغیر ما لہ من دخلہ فی التاثیر علی ما لا یخفی انہ یرجع شرکۃ من المعتزلۃ لان تاثیر قدرۃ العبد فی بعض الامور بجعل اللہ تعالی و خلقہ مؤثرا فیہا لیس اقبح من نفی دخل قدرۃ اللہ بالکلیۃ بجعل العبد خالقا بالاستقلال و القیاس علی الممتنعات ممنوع بالفارق قولہ و لا یجری فی ملکہ آہ قیل لو سلم المحال قول بجواز ان یکون مستحفظا علی قولہ دخل قدرۃ اللہ بتقدیر ان یرید ہو ادخل فی الفہم و اعلم انہ کما لا یخفی قولہ ای علۃ عادیۃ و ہی

لا وجد الفعل ثم تعلقت ارادة الله تعالى وقدرته بخلق ذلك الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادته وقدرته وصرف الآلات تعقيبا ذاتيا فان قيل ذلك الترجيح المنفرع عليه تعلق القدرة وصرف الداعي اما ان يكون مخلوق الله تعالى فالجبر باق او فعل العبد فيكون العبد خالقا لبعض افعاله قلت ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شانها ترجيح احد المتساويين فان قيل اذا كان الترجيح من مقتضيات ذات الارادة فما فائدة التكليف اذ الارادة تتعلق باحدهما بالضرورة قلت قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة بناء على ان الارادة تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع هكذا فحسن يصير ذلك داعيا لتعلق ارادته وترجيحه فيصرف القدرة والداعي اليه فيخلق الله تعالى الفعل عقيبه عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المترتب على الداعي يصير الفعل طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما اجماليا بالافعال الاختيارية قبل صدورها وعلما بحسنها وقبحها وترتب الثواب والعقاب عليها ماخوذ من لسان الشارع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم مرجحة لبعضها وقدرة متعلقة بالفعل تابعة لتلك الارادة بحيث لو كانت مستقلة في الايجاد لاوجدها مع العلم بالحسن والقبح الداعي الى تعلق الارادة ان تعلقت ارادته بالقبيح يستحق الذم باعتبار الجهة والعقاب بطريق جري العادة وان تعلقت بالحسن يستحق المدح والثواب كذلك ولذا لو فعل قبيحا لم يعلم قبحه لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقبح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق المواخذة وان لم يخلق بعده فان قيل تلك الارادة ايضا من شانها الترجيح حادثة فهي اما بارادة العبد فيلزم التسلسل واما بارادة الله تعالى فيكون مجبورا قلت تلك الارادة مخلوقة لله تعالى والعبد مجبور في نفس تلك الصفة وهو لا يستلزم الجبر في الافعال الصادرة بتوسطها كما في افعال الباري تعالى فانها صادرة بتوسط الارادة المستندة الى ذاته بطريق الايجاب والالزم حدوثها مع انه مختار فيها اذ لا فرق بين ان يكون مستندة الى ذاته بطريق الايجاب وبين ان يكون مستندة الى غيره في عدم كونها بالاختيار والسر فيه ان الارادة المخلوقة فيه مطلقة من غير ان تكون متعلقة بالحسن او القبح هذا محصول ما ذكره الشارح في هذا الكتاب من تحقيق خلق الافعال والله اعلم بحقيقة الحال قوله وقيل صرف القدرة آه اي قيل في بيان معنى صرف القدرة ومغايرته صرف الارادة ان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها وذلك القصد غير صرف الارادة لانه عبارة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة كما سيجيء في بيان ان الاستطاعة مع الفعل مع ان القدرة صفة يخلقها الله تعالى عند قصد اكتساب الفعل وانما قلنا بمغايرتهما لان صرف القدرة قد تتاخر بالذات عن وجودها لان قصد استعمالها

ذاتیۃ بخلاف ارادۃ العبد فانہا متبوعۃ لتعلق علمہ تعالی وارادتہ ضرورۃ توقفہا علی تعلقہا بطریق جر العادۃ
وان کان لتعلق ارادۃ العبد متاخرا عن تعلقہا بالزمان فلا یلزم الایجاب وسلب القدرۃ والاختیار قولہ
بالدور ان الترتب المحض ودفع لما یتوہم من ظاہر العبارۃ من ان لقدرۃ العبد وارادتہ مدخلا فی بعض الافعال
یدل علی ان لقدرتہ تاثیرا فیہ وہو مناف للحصر المستفاد من قولہ ان الخالق ہو اللہ وحاصل الدفع ان الحکم بداہۃ العقل
ہو ان لقدرۃ العبد مدخلا فی بعض الافعال بالدور ان بانہ متی تحقق القدرۃ تحقق الفعل ومتی لم یوجد لم یوجد
والترتب المحض الخالص عن الحکم بالتاثیر او عدمہ کالحکم بدور ان الاحراق مع مماس النار وترتبہ علیہ لانہ
یحکم العقل بان لقدرتہ مدخلا فیہ بالتاثیر حتی یصیر منافیا لقولہ بان الخالق ہو اللہ اذ لا حکم للضرورۃ فیہ کما
انہ لا حکم لہا فی عدم التاثیر بل کل منہا نظری مثبت بالدلیل وبما ذکرہ اندفع الشبہۃ التی اوردت لنفی الجبر
المتوسط من ان بداہۃ العقل کما یحکم بوجود صفۃ فی العبد فارقۃ بین حرکتی البطش والارتعاش یحکم بثبوت تاثیرہا
فان صدق حکمہا الاول صدق حکمہا الثانی فیکون مذہب القدریۃ حقا وان کذب الثانی کذب الاول فیکون
مذہب الجبریۃ حقا وعلی التقدیرین فلا توسط اذ لا حکم للبداہۃ فی تاثیر القدرۃ الحادثۃ سیما حین ثبوت انتفائہ بالقواطع
انما حکم البداہۃ بالدور ان الترتب المحض کما لا یخفی قولہ صرف القدرۃ جعلہا یعنی بمعنی صرف القدرۃ جعلہا متعلقۃ
بالفعل وذلک الصرف تحصیل لسبب تعلق الارادۃ بالفعل لا بمعنی انہ سبب مؤثر فی حصول ذلک الصرف اذ لا مؤثر الا اللہ بل بمعنی
ان تعلق الارادۃ یصیر سببا عادیا لان یخلق اللہ تعالی فی العبد قدرۃ متعلقۃ بالفعل بحیث لو کانت مستقلۃ فی التاثیر
لاوجد الفعل وانما صرف الارادۃ وجعلہا متعلقۃ بالفعل فلیست مخلوقۃ للہ تعالی حتی یلزم الجبر بل ہو لذاتہا فانہا صفۃ
من شانہا ترجیح احد المتساویین بل المرجوح من غیر داع لہا ومرجح کما عرفت فی ارادۃ اللہ تعالی من انہ صفۃ لہا
تخصیص احد المقدورین بالوقوع فی بعض الاوقات من غیر احتیاج الی مرجح وکما ان صدور الارادۃ عن ذاتہ تعالی
بطریق الایجاب لا یوجب الجبر فی افعالہ کذلک صدور ارادۃ العبد من ذاتہ تعالی لا یوجب کونہ مجبورا فی افعالہ
اعلم ان ہذا المقام یستدعی بسطا فی الکلام فنقول وباللہ التوفیق ان افعال العباد منہا ما یتعلق بہا ارادۃ اللہ تعالی
بلا توسط اختیار العبد بمعنی ان اللہ یوجدہا سواء تعلق بہا ارادۃ العباد ولا ومنہا ما یتعلق بہا ارادۃ اللہ تعالی بتوسط
اختیار وارادۃ بمعنی ان اللہ تعالی اوجد فی العبد قدرۃ بہا تتاتی من الفعل والترک وارادۃ ترجح احدہما فاذا
رجحت ارادۃ العبد احد الطرفین تفرعت علیہ تعلق قدرتہ وصرف الآلات والادوات الیہ بمعنی ان تعلق الارادۃ
یصیر سببا عادیا لان یخلق اللہ تعالی فی العبد صفۃ متعلقۃ بالفعل بحیث لو کانت لہا تاثیر بالاستقلال

باختیار صاحبہ نعم لو کان الاختیار بمعنی الارادۃ المتعلقۃ باحد الطرفین او الارادۃ التابعۃ للداعی من اللہ تعالی لزم الجبر لعدم التمکن حینئذ علی احد طرفی الفعل اما مطلقا او عند وجود الداعی لکنہ لیس کذلک ولا یخفی علیک ان ما ذکرہ انما یدل علی عدم کونہ مجبورا فی الافعال الصادرۃ بتوسط الاختیار واما فی نفس الاختیار فہو مضطر مجبور قطعا کما انہ تعالی موجب بالنسبۃ الی الارادۃ وغیرہا من الصفات وان کان مختارا بالنسبۃ الی الافعال الصادرۃ بتوسطہا وما شیخ الاشعری انما یقول بکونہ مجبورا فی الاختیار لا فی الافعال الصادرۃ بتوسطہ تامل قولہ توجیہ النقض بالعلم ظ بان یقال ما علم اللہ وجودہ فی الازل یجب وما علم عدمہ یمتنع فلا یکون الافعال الصادرۃ عنہ فیما لا یزال اختیاریۃ مع انہا اختیاریۃ باتفاق من المخالفین قولہ واما بالارادۃ فبمنع آہ ای النقض بارادۃ تعالی مبنی علی ان تعلقات الارادۃ ازلیۃ فیقال ما اراد اللہ تعالی فی الازل وجودہ یجب وما لا یتمنع فلا یکون لہ اختیار فی الافعال الصادرۃ عنہ فیما لا یزال ما اذا کانت حادثۃ فلا تم اذ لا یکون للارادۃ تعلق سابق علی وجود الاشیاء بہ یجب ویمتنع قال الفاضل الجلبی ان النقض وارد ولو کان تعلقاتہا حادثۃ بان یقال ان تعلقت بایجاد شیء فیما لا یزال یجب وجودہ لا یمتنع وجودہ فتبطل الاختیار وفیہ بحث لان ہذا الوجوب بالاختیار حاصل حین الایجاد وہو لا ینافی الاختیار لتحقق التمکن علی الفعل والترک قبل الایجاد وانما المنافی لہ الوجوب الحاصل قبل الایجاد کما حاصل من تعلق الارادۃ فی الازل وہو ظاہر قولہ وقد یجاب بان الاختیار ہاہ حاصل الجواب ان الاختیار عبارۃ عن التمکن عن الارادۃ المضادۃ حال ارادۃ الشیء لا بعدہا فالوجوب الحاصل بعد ارادتہ لا ینافی الاختیار وہذا حاصل فی ذاتہ تعالی بالنسبۃ الی الارادۃ لانہ کان یمکن فی الازل ان تتعلق ارادۃ اللہ تعالی بکل من الطرفین علی سبیل البدل وکذا بالنسبۃ الی العلم ایضا لانہ لیس قبل تعلق ارادۃ اللہ تعالی تعلق علم الموجب لتعلق الارادۃ لان تعلقاتہا ازلیۃ فلا یتصور القبلیۃ والبعدیۃ فی الازل بخلاف ارادۃ العبد فان تعلقہا متاخر عن تعلق علمہ تعالی وارادتہ الازلیۃ فیتحقق الوجوب او الامتناع قبلہ فلا یکون لہ التمکن من الطرفین حین تعلق الارادۃ وقد یجاب عن النقض بالارادۃ بان المراد بالوجوب فی افعالہ تعالی ہو ارادتہ المستندۃ الی ذاتہ تعالی بطریق الایجاب بخلاف ما فی افعال العبد فانہ بارادۃ اللہ تعالی فیلزم الجبر فیہ قطعا قولہ تامل نقل عنہ ولعل وجہ التامل ان معنی الایجاب علی ما ذکرتم ہو عدم التمکن من الطرفین حین تعلق الارادۃ بان یکون تعلقہا متفرعا علی شیء تابعا لان وجد وجد والا فلا وہذا انما یسمی بالقبلیۃ الذاتیۃ لا الزمانیۃ فالایجاب بہذا المعنی حاصل فی ذاتہ تعالی لان تعلق العلم وان لم یکن مقدما علی تعلق الارادۃ بالزمان لکنہ مقدم علیہ بالذات فان تعلق الارادۃ تابع لتعلق العلم ومتفرع علیہ فیتحقق وجوب الفعل وامتناعہ قبل تعلق الارادۃ بالقبلیۃ

یلزم توارد علتین مستقلتین علی معلول واحد قولہ المعتزلۃ لما جوزوا التخلف عن الارادۃ اه یعنی ان المعتزلۃ لما
قالوا ان تخلف المراد عن ارادۃ تعالی اذا کانت متعلقا بفعل غیر جائز لانہ ارادۃ تفویضیۃ یجوز تخلف المراد عنہا
عندہم من غیر نقص علی مرام متوجہ السوال علیہم بان تعمیم ارادۃ اللہ تعالی لافعال العباد یستلزم الجبر لانہم یقولون لانہم
انہ اذا تعلقت الارادۃ بالوجود یجب لا یمتنع بل یمکن وجودہ وعدمہ لان التخلف ممکن نعم یرد علی اکثرہم السوال بتعمیم علم
تعالی فان تخلف المعلوم عنہ یستلزم الجہل وہو نقص وانما قیدنا بالاکثر لان ابا الحسن وان قال بتعمیم العلم لکنہ یقول
انہ تعالی لا یعلم الاشیاء قبل وقوعہا فعنده لا یتصور الجبر بالنسبۃ الی العلم ایضا قولہ قد یمنع ہذہ المقدمۃ ای کما یمنع
منافاۃ کون الفعل اختیاریا واجبا او ممتنعا للاختیار کذلک یمنع نفس جعل تعلق العلم والارادۃ بفعلہ الاختیاری
واجبا او ممتنعا لان العلم تابع للمعلوم یعنی ان الاصل فی المطابقۃ المعلوم والعلم خلل وحکایۃ عنہ فاذا کشف الشیء
علی ما ہو علیہ فی حد ذاتہ الا تری ان صورۃ الفرس انما تکون علما اذا کان مطابقا لہ حتی لو خالفہ بوجہ ما لم تکن علما
بل جہلا فعلم انہ لا مدخل للعلم فی جعل الفعل اجبارا وسلب القدرۃ والاختیار عن فاعلہ وکذلک لیس للارادۃ ایضا مدخل
فی سلب الاختیار لان الارادۃ متفرعۃ علی علمہ تعالی وتابعۃ لہ والعلم تابع للمعلوم الذی صدر عن العبد بالاختیار
فہی ایضا تابعۃ لاختیار العبد فلا یکون موجبا للفعل واما قولہ والا لجاز انقلاب علمہ تعالی جہلا وتخلف المراد عن الارادۃ
فقلنا ہذا لا یثبت الایجاب بل الاستلزام والفرق ظاہر قولہ فلا یکون فعل العبد کحرکۃ ایجاد آدمی اذا کان الموجود
او الامتناع بتوسط الاختیار محققا للاختیار فی نفس الفعل لا یکون ذلک الفعل کحرکۃ ایجاد الذی لا مدخل للاختیار فیہ
اصلا وہو المقصود ہہنا لان المقصود نفی الجبر فی افعالہ الذی یدعیہ الجبریۃ وہذا القدر کاف لہ واما الکلام فی ان
ذلک الاختیار لیس فعل العبد لانہ لا یوجد شیئا علی ما تقرر علیہ اہل الحق فیکون مخلوق اللہ تعالی فیلزم الجبر
فالشیخ الاشعری بسبلہ یقول ان العبد مجبور علی الاختیار فانہ محل الارادۃ التی احدثت فیہ جبرا وہو جبر متوسط لا یستلزم
الجبر فی الافعال علی ما سیجی تحقیقہ واما الذاہبون الی مذہب الاستاذ فلم یصیروا طرفۃ لا بعدمہ لکن لہم ان یقولوا
ان کون الاختیار مخلوق اللہ تعالی لا یستلزم الجبر لان الاختیار الذی ہو مخلوق لہ تعالی یعنی الارادۃ وہی صفۃ من شانہا
ان یتعلق بکل من الطرفین الفعل والترک من غیر رجحان کما فی قدحی العطشان فکونہ من اللہ تعالی لا یستلزم الجبر لان
اعطاء صفۃ من حیث کونہا صفۃ لیس جبرا انما یقال الجبر بالنسبۃ الی الافعال واعطاء الارادۃ لا یستلزم شیئا منہا الا
تری ان صدور ارادۃ العبد من ذاتہ تعالی بطریق الایجاب من غیر شائبۃ الاختیار لا ینافی کونہ فاعلا مختارا بالاتفاق فکذلک
صدور ارادۃ العبد من ذاتہ تعالی ایضا لا یستلزم الجبر ولا ینافی کونہ مختارا ولا فرق بینہما فی عدم کون کل منہما

الیہ یترتب علیہ خلق اللہ تعالی ذلک الفعل ترتبا عادیا و باعتبار ذلک الاختیار المرتب علی الداعی یصیر الفعل طاعۃ اذا وافق ما ادعاہ الشرع او معصیۃ اذا خالفہ ویصیر علامۃ الصواب العقاب هذا بیان الجبر وعدم التمکن وقدم التمکن آہ مقصودہ دفع لما یورد من ان هذا السوال والجواب قد سبقا حیث قال فان قیل فیکون الکافر مجبورا فی کفرہ آہ فهذا تکرار محض وحاصل الدفع ان هذا بیان للجبر بالنسبۃ الی کل ما یمکن من العبد من الفعل والترک حیث عم وقال اما ان یتعلق بوجود الفعل او بعدمہ ولم یمر من قولہ فان قیل بالنسبۃ الی الافعال الصادرۃ عنہ فقط حیث خصص الاعتراض بالنسبۃ الی الکفر والفسق مع انہ قد فصل فی السوال والجواب ههنا بایراد السوال الثانی مع الجواب عنہ بالحل والنقض ما لم یفصل فی ذلک المقام فلا تکرار واعلم ان جعل الکفر والفسق من الافعال الموجودۃ اما مبنی علی العرف او الموجودات فی العبد بمعنی اتصافہ بها فی الخارج لا بمعنی وجودها فی انفسها والا فهما امران عدمیان لا تحقق لهما فی الخارج قولہ وکذا فی الامتناع بان یقال لم علم اللہ تعالی او اراد عدمہ یمتنع اذ لو لم یمتنع لجاز وقوعہ فیلزم انقلاب علمہ تعالی جهلا وتخلف المراد عن ارادۃ تعالی قولہ وانت خبیر بان الاعدام الازلیۃ آہ یعنی ان تعمیم ارادۃ تعالی لیس الا بالنسبۃ الی الموجودات لان اعدام الحوادث ازلیۃ فلو کانت مسبوقۃ بالارادۃ لکانت حادثۃ لان اثر الارادۃ حادث علی ما هو المقرر المتفق علیہ بین الجمهور فتعمیم الشارح الارادۃ بالنسبۃ الی جمیع الممکنات محل بحث ویؤیدہ ما فی شرح المواقف العدم لیس مجعولا للقادر کالوجود بل معنی استنادہ الیہ انہ لم یتعلق مشیتہ بالفعل فلم یوجد الفعل لان استناد العدم الی القادر یقتضی حدوثہ کما فی الوجود فیلزم ان لا یکون عدم العالم ازلیا وبالجواب بانا لا نم کون اثر الارادۃ حادثا البتۃ بجواز تقدم القصد علی العدم کتقدم الایجاد علی الوجود علی ما مر ولو سلم فنحن نخصص تعمیم الارادۃ بالعدم حتی یشمل بقاء الشی علی العدم فلیس بجید لان المنع الاول وان کان مختصا عن تلا الاعتراض لکنہ یهدم الاستدلال بکونہ تعالی فاعلا مختارا علی کون العالم حادثا واما الثانی فلان بقاء الشی علی العدم الا اتصافہ بالعدم فی الزمان الثانی بلا امر زائد واذا لم یکن العدم صالحا لان یکون اثرا فنسبتہ الی جمیع الاوقات علی السواء بل الحق ان بقاء الشی علی العدم مستند الی بقاء عدم مشیۃ الفعل کما لا یخفی وغایۃ ما یکلف ان یقال ان عدم الاشیاء کوجودها مرتبط بالارادۃ الا ان ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها ولا نعنی بتعلق الارادۃ بالعدم الا ان تقتضی الارادۃ العدم باعتبار عدمها قولہ ولذا وقع فی الحدیث فانہ اسند عدم الفعل الی عدم مشیۃ لا الی مشیۃ العدم کذا نقل عنہ قولہ الا یمتنع آہ ای ان لم یتعلق الارادۃ بالوجود یمتنع وجودہ لان الارادۃ علۃ الوجود وعدم العلۃ علۃ عدم المعلول من ههنا ظهر وجہ آخر لعدم کون العدم اثرا للارادۃ لانہ لو کان الارادۃ علۃ لہ وعدم الارادۃ ایضا علۃ

مذہب الفلاسفۃ ہذا مبنی علی ظن کلام الحکماء فان تحقیق مذہبہم انہ تعالی فاعل الحوادث کلہا وان المعرف شرط
معدۃ لافاضۃ المبدأ الاعلی ما صرح بہ فی شرح الاشارات حیث قال ان الکل منفقون علی صدور الکل منہ جل جلالہ وان الوجوب
معلول لہ علی الاطلاق وان تناہوا فی مقالاتہم وناقل عن فلاطون من ان العالم کرۃ والارض مرکزہ والافلاک
قسی والحوادث سہام والانسان ہدف واللہ تعالی الرامی فاین المفر یشیر بذلک کذا ذکرہ المحقق الدوانی فی بعض
تصانیفہ قولہ والمروی عن امام الحرمین آہ قال فی شرح المقاصد ہذا النقول من الامام وان اشتہر فی الکتب
الا انہ خلاف ما صرح بہ فی الارشاد وغیرہ حیث قال ان الخالق ہو اللہ تعالی لا خالق سواہ وان الحوادث کلہا حادثۃ
بقدرۃ اللہ تعالی من غیر فرق بین ما تعلق بقدرۃ العباد وما لا تعلق قولہ او مجموع القدرتین آہ ای قدرۃ اللہ وقدرۃ
العبد علی ان یتعلق المجموع بالفعل نفسہ ویؤثر فی اصل الفعل بمعنی ان قدرۃ العبد غیر مستقلۃ بالتاثیر فاذا انضمت
الیہ قدرۃ اللہ تعالی صارت مستقلۃ بتوسط ہذہ الاعانۃ وہذا اقرب من الحق وان اشتہر فی الکتب اجمل کلامہما
مؤثرا تاما وجوز اجتماع المؤثرین علی اثر واحد فانہ بط صریحا قولہ بان یجعلہ موصوفا آہ وکما فی نظم الیتیمۃ ویجیا
وایذاء فان ذات اللہ واقعۃ بقدرۃ تعالی وکونہ طاعۃ علی الاول ومعصیۃ علی الثانی بقدرۃ العبد الظاہر انہ
لم یرد ان قدرۃ العبد مستقلۃ فی خلق وصف الطاعۃ والمعصیۃ والا لزم علیہ ما لزم علی المعتزلۃ بل اراد ان
للقدرۃ مدخلا فی ذلک الوصف فہو لنسبتہ الی العبد طاعۃ ومعصیۃ کذا ذکرہ المحقق الدوانی ویرد علی ہذہ ان
ہذہ الصفات امور اعتباریۃ یلزم فعل العبد باعتبار موافقتہ لامر اللہ سبحانہ وتعالی او مخالفتہ فلا وجہ لجعلہ اثر
القدرۃ قولہ والمقتضی آہ یعنی ان المقتضی فی قولہ وللعباد آہ لا یصدق الا علی مذہبی المذہبین فان قولہ للعباد فعال
رد علی الجبریۃ اذ لا فعل لہ عندہم وکذا علی المقتضی اذ للعباد عندہ وصف الافعال لا افعالہا وقولہ اختیاریۃ رد علی
الحکیم حیث قال فعل العبد لقدرتہ بالایجاب واضطرارہ اما الرد علی المعتزلۃ فقد سبق ولذا لم یشر الیہ ہہنا قولہ لان
الادلۃ لا یجری آہ ہو قولہ لانہ لو لم یکن للعبد فعل لما صح تکلیفہ لاترتب استحقاق الثواب والعقاب علی فعالہ قولہ واما قولہ لاترتب
استحقاق الثواب والعقاب فمنتظر مذکورہ وہو ان ترتب الثواب والعقاب امر عادی کترتب الاحراق علی تعیب مسلسل النار فکما لا یقال
لم ترتب الاحراق علی مماسۃ النار لا یقال لم ترتب علی ہذا الفعل الثواب وعلی ذلک العقاب قولہ وقد یرد ایضا علی الجبریۃ آہ ای
کما یرد علی الجبریۃ بعدم صحۃ التکلیف یرد بعدم فائدۃ التکلیف والدعوۃ والبعثۃ والتادیب لان فائدۃ التکلیف طلب الفعل
او الترک ولما لم یکن من شان العبد الفعل صار التکلیف بلا فائدۃ ولا یرد ہذا علی الاشعری بان یقال لو لم یکن لقدرۃ
العبد تاثیر فی الافعال لم یعد ہذا التکلیف بجواز ان یکون ذلک لتکلیف اعیا لاختیار الفعل صرف القدرۃ والارادۃ

بشئ ای ما قالت المعتزلۃ فی التقضی لیس بشئ اذ عدم وقوع مرادہ ولو بالارادۃ التفویضیۃ نوع نقص ومغلوبیۃ
ولا اقل من الشناعۃ حیث لم یقع مراد الملک ووقع مرادات العبید والخدم کذا فی شرح المقاصد قولہ وقیل
لا یفہم من الارادۃ آہ ای قیل فی التقضی لزوم النقص والشناعۃ علی المعتزلۃ انہ لا یفہم من ارادۃ تعالی ایمان
العباد ورغبتہ واختیارہ الا الرضاء بہ فقولہم تخلف المراد یدل علی الارادۃ التفویضیۃ قول بتخلف المرضی عن الرضاء
وہو مذہب اہل السنۃ والجماعۃ فکما لم یلزمہم النقص والشناعۃ کذلک لا یلزم المعتزلۃ ایضا قولہ وہو کلام آہ ای قائل
کلام لیس لہ معنی محصل لان ذلک انما یفید لو کان الرضاء عندنا ما ہو عند المعتزلۃ ولیس کذلک فان الرضاء
عند المعتزلۃ ہو الارادۃ مطلقا من غیر تقیید بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضی عن الرضاء عندہم قول
بتخلف المراد عن الارادۃ فیلزمہم النقص والشناعۃ بخلاف الرضا عندنا فانہ الارادۃ مع ترک الاعتراض والنقص انما
فلا یلزم من القول بتخلفہ عن المرضی تخلف المراد عن الارادۃ فانہ امر قد یجامع تعلق الارادۃ کما فی ایمان المؤمن
وقد لا یجامعہ کما فی کفر الکافر فانہ تعلق بہ الارادۃ دون الرضا ولا یلزم من تخلفہ عن المرضی نقص وشناعۃ فی ذاتہ
نعم تخلف المراد عما بالارادۃ نقص عندنا لکن الرضاء لا یستلزمہ کما لا یخفی وکذا لا یفید ما قالہ الفاضل الحشی من
ان للمعتزلۃ ان یقولوا ان الارادۃ التفویضیۃ ہو الامر والنہی ولا شک ان مخالفۃ الامر والنہی لا یستلزم
نقصا ولا مغلوبیۃ اجماعا لان ذلک نائم لو کان معنی الامر عندہم ما فسرہ القوم من طلب الماموربہ سواء کان
مرادا او لا ولیس کذلک فان الامر عندہم ہو الارادۃ فتخلف المامور بہ عن الامر تخلف الامر عن الارادۃ فیلزمہم
النقص والمغلوبیۃ بلا ریبۃ قولہ او بلا تاثیر لقدرتہ فہو مذہب الاشعری فان اللہ تعالی اجری عادتہ بان
العبد اذا صرف قدرتہ وارادتہ الی الفعل وجدہ عقیب ذلک من غیر ان یکون لقدرتہ وارادتہ تاثیر
فی وجودہ فذلک الفعل مخلوق اللہ تعالی ومکسوب العبد وسیجی تحقیقہ انشاء اللہ تعالی قولہ او قدرۃ العبد فقط
بلا ایجاب آہ ولا یخفی انہ لا یظہر ما ذکرہ فرق بین مذہب الحکماء ومذہب المعتزلۃ لان عدم الایجاب والاضطرار
انما ہو بالنسبۃ الی نفس القدرۃ والجامع تمام الشرائط من الارادۃ وغیرہا فلیس الا ایجاب والاضطرار ہو بالاختیار
الاختیار بالنسبۃ الی ذاتہ وقد قال فی قواعد العقائد ان مذہب الحکماء والمعتزلۃ ان اللہ تعالی یوجب
للعبد القدرۃ والارادۃ وہما یوجبان وجود المقدور قال فی الشرح الجدید للتجرید ومذہب الحکماء والمعتزلۃ
الی انہا واقعۃ بقدرۃ العباد علی سبیل الاستقلال بلا ایجاب بل باختیار نعم فرق بین المذہبین باعتبار
نفی الارادۃ والقدرۃ فی العبد عند المعتزلۃ علی سبیل الاختیار وعند الفلاسفۃ بالایجاب قولہ وہو

وبما ذکرنا فی ہذہ الحاشیۃ وفیما سبق ان لیس للقضاء والآمۃ معان احدہا المعنی الثانی مصطلح الاشاعرۃ والثالث مصطلح الفلاسفۃ فما قیل ان للقضاء معان فہو من قلۃ التدبر فتدبر قولہ لکن التفسیر بہما یؤدی الخ یعنی ان ما لم یفسر الشارح القضاء بما ہو مذکور فی شرح المواقف لانہ یؤدی الی زیادۃ التکرار فکذا تفسیرہ بالحکم ایضا یؤدی الی التکرار قولہ قیل علیہ انہ لا معنی للرضاء یعنی انہ لا معنی للرضاء بصفۃ اللہ تعالی اذ القائل برجحیۃ القضاء واللہ تعالی لا یرید انہ رضی بصفۃ من صفاتہ تعالی بل یرید انہ رضی بمقتضی تلک الصفۃ وہو المقضی وقد یجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالکفر انما یکون کفرا اذا کان مع الاستحسان لہ وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بکفر الکافر مع استقباحہ قصدا الی زیادۃ غوایتہ کما قال اللہ تعالی حکایۃ عن بنات آدم علیہ السلام اموالہم واشدد علی قلوبہم فلا یؤمنوا حتی یروا العذاب الالیم وفیہ ان ذلک انما ہو فی الرضاء بکفر الغیر واما الرضاء بکفر نفسہ فہو کفر مطلقا قال فی التاتارخانیۃ من رضی بکفر نفسہ فقد کفر ومن رضی بکفر غیرہ فلیس بکافر ہکذا فی المشائخ فیہ والاصح انہ لا یکفر بالرضاء بکفر غیرہ ان کان لا یحب الکفر ولا یستحسنہ قولہ وانت خبیر بان الرضاء بفعل اللہ تعالی الخ یعنی ان ما ذکرہ المعترض من انہ لا معنی للرضاء بصفۃ من صفاتہ تعالی مما لا معنی لہ اذ تعلق رضاء القلب بفعل اللہ تعالی علی تقدیر کونہ عبارۃ عن الفعل مع زیادۃ الاحکام بل تعلق بصفۃ علی تقدیر کونہ عبارۃ عن ارادتہ الازلیۃ مما لا شبہۃ فی صحتہ ولا شک ان الرضاء بہما یستلزم الرضاء بالمتعلق وذلک الصفۃ من حیث کونہ متعلقا ضرورۃ ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفۃ لا یتصور الا بالرضاء بطرفیہ من حیث کونہما متعلقین فلیکن مآل جواب الشارح وما ذکرہ المعترض بقولہ فالصواب آہ واحدا او یصیر المعنی الرضاء انما یجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضی من حیث کونہ متعلقا لا بالمقضی من حیث ذاتہ ولا من سائر الحیثیات وانما اختار الشارح ہذا الطریق ولم یقل الرضاء انما یجب بالمقضی من حیث کونہ مقضیا لا من حیث ذاتہ لان الرضاء بالاول اعنی القضاء ہو الاصل والمنشاء للثانی او الرضاء بالمتعلق انما یجب بتعلق الرضاء بہ فان قیل لا فرق بین ہذہ الصفۃ وبین غیرہا فی وجوب الرضاء بذاتہا ومتعلقہا فما وجہ التخصیص حیث قالوا الرضاء بالقضاء واجب واجیب بان ہذہ الصفۃ لما کان صدورہا للامام من آثارہا کان مظنۃ ان یغتر العباد بہا ولم یرضوا بہذہ الصفۃ ومتعلقہا فلدفع ہذا التوہم قالوا یجب الرضاء بالقضاء قولہ قالت المعتزلۃ انہ تعالی الخ یعنی قالت المعتزلۃ فی القضی عن لزوم النقص المغلوبیۃ بانہ تعالی اراد ایمان العباد اختیارا منہم لا جبرا فلا نقص فی عدم وقوعہ لعدم دلالتہ علی عجزہ بخلاف تخلف المراد عن الارادۃ التکوینیۃ فانہ نقص مشعر بالعجز کما لا یخفی قولہ

بشئ ای ما قالت المعتزلۃ فی التفضی لیس بشئ اذ عدم وقوع مرادہ ولو بالارادۃ التفویضیۃ نوع نقص ومغلوبیۃ
ولا اقل من الشناعۃ حیث لم یقع مراد الملک ووقع مرادات العبید الخدم کذا فی شرح المقاصد قولہ وقیل
لا یفہم من الارادۃ آہ ای قیل فی التفضی لزوم النقص والشناعۃ علی المعتزلۃ انہ لا یفہم من ارادۃ تعالی ایمان
العباد رغبۃ واختیارا الا الرضاء بہ فقولہم تخلف المراد عن الارادۃ التفویضیۃ قول بتخلف المرضی عن الرضاء
وہو مذہب اہل السنۃ والجماعۃ فکلام لم یلزمہم النقص والشناعۃ کذلک لا یلزم المعتزلۃ ایضا قولہ وہو کلام آہ ای قائل
کلام لیس لہ معنی محصل لان ذلک انما یفید لو کان الرضاء عندنا ما ہو عند المعتزلۃ ولیس کذلک فان الرضاء
عندا المعتزلۃ ہو الارادۃ مطلقا من غیر تقیید بعدم الاعتراض فالقول بتخلف المرضی عن الرضاء عندہم قول
بتخلف المراد عن الارادۃ فیلزمہم النقص والشناعۃ بخلاف الرضا عندنا فانہ الارادۃ مع ترک الاعتراض والنقص انما
فلا یلزم من القول بتخلفہ عن المرضی تخلف المراد عن الارادۃ فانہ امر قد یجامع تعلق الارادۃ کما فی ایمان المؤمن
وقد لا یجامعہ کما فی کفر الکافر فانہ تعلق بہ الارادۃ دون الرضا ولا یلزم من تخلفہ عن المرضی نقص وشناعۃ فی ذاتہ
نعم تخلف المراد عن الارادۃ نقص عندنا لکن الرضاء لا یستلزمہ کما لا یخفی وکذا لا یفید ما قالہ الفاضل الحشی من
ان للمعتزلۃ ان یقولوا ان الارادۃ التفویضیۃ ہو الامر والنہی ولا شک ان مخالفۃ الامر والنہی لا یستلزم
نقصہ ولا مغلوبیتہ اجماعا لان ذلک انما یتم لو کان معنی الامر عندہم ما فسرہ القوم من طلب الماموربہ سواء کان
مرادا او لا ولیس کذلک فان الامر عندہم ہو الارادۃ فتخلف المامور بہ عن الامر تخلف الامر عن الارادۃ فیلزمہم
النقص والمغلوبیۃ بلا ریبۃ قولہ او بلا تاثیر لقدرۃ فہو مذہب الاشعری فان اللہ تعالی اجرے عادتہ بان
العبد اذا صرف قدرتہ وارادتہ الی الفعل اوجدہ عقیب ذلک من غیر ان یکون لقدرتہ وارادتہ تاثیر
فی وجودہ فذلک الفعل مخلوق اللہ تعالی ومکسوب العبد وسیجی تحقیقہ انشاء اللہ تعالی قولہ او قدرۃ العبد فقط
بلا ایجاب آہ ولا یخفی انہ لا یظہر ما ذکرہ فرق بین مذہب الحکماء ومذہب المعتزلۃ لان عدم الایجاب والاضطرار
انما ہو بالنسبۃ الی نفس القدرۃ وانما مع تمام الشرائط من الارادۃ وغیرہا فلیس الا ایجاب والاضطرار ہو ثابت
والاختیار بالنسبۃ الی ذاتہ ولذا قال فی قواعد العقائد ان مذہب الحکماء والمعتزلۃ ان اللہ تعالی یوجب
لمجرد القدرۃ والارادۃ وہما یوجبان وجود المقدور قال فی الشرح الجدید للتجرید وذہب الحکماء والمعتزلۃ
الی انہا واقعۃ بقدرۃ العباد علی سبیل الاستقلال بلا ایجاب بل باختیار نعم فرق بین المذہبین باعتبار
خلق الارادۃ والقدرۃ فی العبد عند المعتزلۃ علی سبیل الاختیار وعند الفلاسفۃ بالایجاب قولہ وہو

وبما ذکرنا فی ہذہ الحاشیۃ وفیما سبق ان لیس للقضاء الا ثلثۃ معان احدہا المعنی الثانی مصطلح الاشاعرۃ
والثالث مصطلح الفلاسفۃ فما قیل ان للقضاء ثمانیۃ معان فہو من قلۃ التدبر فتدبر قولہ لکن التفسیر بہما
یؤدی الخ یعنی ان عالم بتفسیر الشارح القضاء بما ہو مذکور فی شرح المواقف لانہ یؤدی الی زیادۃ التکرار وکذا
تفسیرہ بالحکم ایضا یؤدی الی التکرار قولہ قیل علیہ انہ لا معنی للرضاء یعنی انہ لا معنی للرضاء بصفۃ اللہ تعالی
اذ القائل رضیت بقضاء اللہ تعالی لا یرید انہ رضی بصفۃ من صفاتہ تعالی بل یرید انہ رضی بمقتضی تلک
الصفۃ وہو المقضی وقد یجاب عن اصل الاعتراض بان الرضاء بالکفر انما یکون کفرا اذا کان مع الاستحسان لہ
وعدم الاستقباح بخلاف الرضاء بکفر الکافر مع استقباحہ قصدا الی زیادۃ غوایتہ کما قال اللہ تعالی حکایۃ عن ابلیس
امہلہم واشدد علی قلوبہم فلا یؤمنوا حتی یروا العذاب الالیم وفیہ ان ذلک انما ہو فی الرضاء بکفر الغیر واما
الرضاء بکفر نفسہ فہو کفر مطلقا قال فی التاتارخانیۃ من رضی بکفر نفسہ فقد کفر ومن رضی بکفر غیرہ فلا خلاف
المشائخ فیہ والاصح انہ لا یکفر بالرضاء بکفر غیرہ ان کان لا یحب الکفر ولا یستحسنہ قولہ وانت خبیر بان رضاء العبد
بفعل اللہ تعالی الخ یعنی ان ما ذکرہ المعترض من انہ لا معنی للرضاء بصفۃ من صفاتہ تعالی مما لا معنی
لہ اذ تعلق رضاء العبد بفعل اللہ تعالی علی تقدیر کونہ عبارۃ عن الفعل مع زیادۃ الاحکام بل تعلق بصفۃ
علی تقدیر کونہ عبارۃ عن ارادتہ الازلیۃ مما لا شبہۃ فی صحتہ ولا شک ان الرضاء بہما یستلزم الرضاء بالمتعلق وتلک الصفۃ
من حیث کونہ متعلقا ضرورۃ ان الرضاء بالفعل وتعلق الصفۃ لا یتصور الا بالرضاء بطرفیہ من حیث کونہما
متعلقین لہ فلیکن ہذا ہو الجواب الشارح وما ذکرہ المعترض بقولہ فالصواب الخ وحاصلہ ان المعنی الواحد
انما یجب بالقضاء المستلزم للرضاء بالمقضی من حیث کونہ متعلقا لہ لا بالمقضی من حیث ذاتہ ولا من سائر الحیثیات واختار
الشارح ہذا الطریق ولم یقل الرضاء انما یجب بالمقضی من حیث کونہ مقضیا لا من حیث ذاتہ لان الرضاء بالاول
اعنی القضاء ہو الاصل والمتبادر ثانیا او الرضاء بالمتعلق انما یجب بتعلق الرضاء بہ فان قیل لا فرق
بین ہذہ الصفۃ وبین غیرہا فی وجوب الرضاء بذاتہا ومتعلقہا فما وجہ التخصیص حیث قالوا الرضاء بالقضاء
واجب واجیب بان ہذہ الصفۃ لما کان صدورہا للامام من آثارہا کان مظنۃ ان یعترض العباد فیہا او
لم یرضوا بہذہ الصفۃ ومتعلقہا فلدفع ہذا التوہم قالوا یجب الرضاء بالقضاء قولہ قالت المعتزلۃ انہ تعالی الخ یعنی
قالت المعتزلۃ فی القصے عن لزوم النقص المعلوم بانہ تعالی اراد ایمان العباد واختیارہم لا جبرا فلا نقص فی
عدم وقوعہ لعدم دلالتہ علی عجزہ بخلاف تخلف المراد عن الارادۃ التکوینیۃ فانہ نقص مشعر بالعجز کما لا یخفی قولہ

علی العدم واشتمل علی اعظم الفوائد وہو الوجود جاز تعلقہ بالعدم وانما قال الشارح لا یعد لان اکثر المفسرین ذہبوا
الی ان قولہ تعالی کن مجاز عن سرعۃ الایجاد وسہولتہ علی اللہ تعالی وکمال قدرتہ تمثیلا للغائب اعنی تاثیر قدرتہ
فی المراد بالشاہد اعنی امر المطاع للمطیع فی حصول المامور بہ من غیر توقف وامتناع ولا افتقار الی مزاولۃ
امر واستعمال آلۃ ولیس ہہنا قول ولا کلام وانما یکون وجود الشیٔ بالخلق والتکوین مقرونا بالعلم والقدرۃ
والارادۃ کذا ذکرہ الشارح العلامۃ فی التلویح قولہ ویؤیدہ قولہ تعالی فقضاہن سبع سموات قال الشارح
فی التلویح التحقیق ان القضاء اتمام الشیٔ اما قولا کما فی قولہ تعالی وقضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاہ ای حکم او
فعلا کما فی قولہ تعالی فقضاہن سبع سموات ای خلقہن واتقن امرہن انتہی کلامہ فعلم مما ذکر ان ما وقع فی شرح
العمدۃ ان القضاء یذکر ویراد بہ الامر کما قال اللہ تعالی وقضی ربک ان لا تعبدوا الا ایاہ ای امر وندکر ویراد بہ الحکم
کما قال اللہ تعالی فاقض ما انت قاض حیث جعل ارادۃ الامر معنی مغایرا لارادۃ الحکم لیس علی ما ینبغی بل الحکم
والامر واحد وکذا الاعلام والتبیین کما قیل المراد بالقضاء فی قولہ تعالی وقضینا الی بنی اسرائیل فی الکتاب لتفسدن
فی الارض الاعلام والتبیین الفاظ مرجعہا واحد لعنی اتمام الشیٔ قولا یعبر عنہ بحسب مناسبۃ المقام لواحد منہا
قولہ فہی من الصفات الفعلیۃ ای اذا کان المراد بہ الخلق مع زیادۃ الاحکام یکون من الصفات الفعلیۃ ترجع بہا
الی تعلق التکوین اولا الی تعلق القدرۃ عقیب الارادۃ علی ما عرف فیما سبق قولہ وفی شرح المواقف ان قضاء اللہ تعالی
قال فیہ اعلم ان قضاء اللہ تعالی عند الاشاعرۃ ہو الارادۃ الازلیۃ المتعلقۃ بالاشیاء علی ما ہی علیہ فیما لا یزال
واما عند الفلاسفۃ فہو علی ما ینبغی ان یکون الوجود علیہ حتی یکون علی احسن النظام واکمل الانتظام وہو المسمی
عندہم بالعنایۃ الازلیۃ التی ہی مبدء الفیضان الموجودات من حیث جملتہا علی احسن الوجوہ واکملہا انتہی وما وقع
فی شرح الطوالع للاصفہانی من ان القضاء عبارۃ عن وجود جمیع المخلوقات فی اللوح المحفوظ وفی الکتاب المبین مجتمعۃ
ومجملۃ علی سبیل الابداع فہو راجع الی تفسیر الحکماء واخوذ منہ فان المراد بالوجود الاجمالی الوجود الظلی للاشیاء
وباللوح المحفوظ جوہر عقلی مجرد عن المادۃ فی ذاتہ وفی فعلہ یقال لہ العقل فی عرف الحکماء وانما قلنا المراد
ذلک لان ما ذکر منقول من شرح الاشارات للمحقق الطوسی حیث قال اعلم ان القضاء عبارۃ عن وجود جمیع
الموجودات فی العالم العقلی مجتمعۃ علی سبیل الابداع والقدر عبارۃ عن وجودہا فی مواد ہا الخارجیۃ مفصلۃ
واحدا بعد واحد کما جاء فی التنزیل فی قولہ تعالی وان من شیٔ الا عندنا خزائنہ وما ننزلہ الا بقدر معلوم کذا ذکرہ
ابو العین النسفی فی حواشیہ ویؤیدہ ما وقع فی التلویح حیث قال القضاء فی کلام الحکماء عبارۃ عن وجود المخلوقات

خلقکم وجمیع ما تعملون بخلاف الاضافۃ فانہا موضوعۃ فی الاصل للعہد وہو الاصل فی التعریف فلا بد فی ارادۃ
الاستغراق ہہنا من استقامۃ المقام قولہ وبالجملۃ فحذف الضمیر اقل آہ ای حاصل الکلام ان حذف الضمیر العائد
الی الموصول اقل تکلفا بخلاف جعل ما مصدریۃ فترجیح الشارح ما المصدریۃ بانہ لا یحتاج فیہ الی حذف الضمیر لیس کما
ینبغی قیل غرض الشارح مجرد بیان وجہ جعل ما مصدریۃ لا ترجیحہ علی الموصولۃ حتی یرد ما ذکر ویمکن ان یقال غرضہ
الصحیح ایضا مجرد بیان ترجیح التوجیہ الثانی علی الاول لا الرد علی الشارح قولہ وقد یوجہ آہ ای قد یوجہ
من جانب المعتزلۃ ہذہ الآیۃ بان المراد بالخلق خلق الجواہر والمعنی انکم تخلقون الجواہر کمن لا تخلقہا وانتم
خلق الاعراض والافعال الحسیۃ وقد یوجہ ایضا بان المراد الخلق بلا آلۃ ومباشرۃ اسباب وکلاہما خلاف
الظاہر لاقترنیۃ تدل علی التخصیص کیف وجعل الخلق المتعدی منزلا منزلۃ اللازم بحذف المفعول یدل علی
ان المراد من اتصف بالخلق مطلقا لیس کمن لا یتصف بالخلق قولہ ولمنعون کون الخلق آہ یعنی ان المعتزلۃ
لا یمنعون الشریک فی وجوب الوجود واستحقاق العبادۃ ولمنعون کون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق
العبادۃ بل مناطہ خلق الجواہر الخلق الذی یکون بلا آلات واسباب لمنعون ورود الآیۃ لسابقۃ اعنی قولہ افمن یخلق
فی مقام المدح قولہ وہی ان المکلف بہ امر اختیاری للتبتۃ لانہ اذا کان الکل بخلق اللہ تعالی یکون الافعال الصادرۃ عنہ
بمنزلۃ افعال الجمادات ولا یکون کذلک اختیاریۃ فیہا فلا یکون المکلف بہ اختیاریا وہو اللازم بط اذ قد اتفقوا علی ان ما وقع
بہ التکلیف اختیاری للتبتۃ وان اختلفوا فی انہ ہل یجوز التکلیف بالا یطاق ام لا قولہ یجوز ان یکون آہ حاصلہ ان اللازم
الشرطیۃ المذکورۃ بقولہ ولم یکن العبد خالقا لبطل المدح والذم والثواب والعقاب فانہ یجوز ان یکون الذم والمدح
باعتبار الحیلۃ وان یکون ترتب الثواب والعقاب علی الافعال المذکورۃ ترتبا عادیا مثل ترتب الاحراق علی
مماس النار وہو تصرف لہ فی خالص حقہ فلا یسئال عن لمیتہا بان یقال لم رتب الثواب علی ذلک الفعل ولم
یرتب العقاب علی ذلک کما لا یقال لم ترتب الاحراق علی مماس النار وقیل ہذا انما یتم لو لم یکن المدح استحسانیا والذم
استقباحیا کما لا یخفی وانما ترک الشارح ہذا الجواب لانہ کما ینفعنا ینفع الجبریۃ ایضا فہو علینا لا لنا من کل وجہ والجواب
باثبات الکسب الاختیاری ہو العمدۃ فلذا اختارہ قولہ فان اللہ تعالی اجری عادتہ آہ یعنی ان قولہ کن حقیقۃ واللہ تعالی
قد اجری عادتہ فی تکوین الاشیاء بان یکونہا بہذہ الکلمۃ وان لم یمتنع تکونہا بغیرہا والمعنی نقول لہ احدث
فیحدث عقیب ہذا القول لکن المراد الکلام الازلی القائم بذاتہ تعالی لا الکلام اللفظی المرکب من الاصوات لانہ حادث
فیحتاج الی خطاب آخر وتسلسل ولانہ یستحیل قیام الصوت والحرف بذاتہ تعالی ولما لم یتوقف خطاب التکوین

فکابرۃ محضۃ لان القصد مالم تعلق لایوجد الفعل الاختیاری فلا بد من العلم بوجہ جزئی فی ایجادہ سواء کان
اقصادا او کاملا انما الفرق بینہما فی اشتمال الحکم والمصالح فتدبرہ واللہ الموفق قولہ وبہ یندفع ما یقال آہ بیان کونہ
من انہ لاشعور بتفاصیل الافعال فی حال المباشرۃ مع ان العلم بالعلم بعد التوجہ ضروری متبع النظر اندفع بما قیل یجوز
ان یکون العبد عالما بتفاصیل افعالہ ولا یکون لہ العلم بعلمہ او یجوز ان یکون لہ شعور وعلم بذلک التفصیل ولا یبقی
زمانا طویلا ووجہ الدفع الاول ان العلم بالعلم ضروری بعد الالتفات وہہنا لیس کذلک ووجہ دفع الثانی انہ لا علم لہ حال
المباشرۃ ایضا فان المتحرک اصبعہ یتأمل فی تفصیل اجزائہ عند الحرکۃ ولا یشعر بہ فلا یکون شعورا بالتفاصیل والحرکۃ
الاجزاء والانکار ذلک مکابرۃ قولہ ینبغی ان یجعل ہذا المصدر بمعنی المفعول اعنی المعمول یصح تعلق الخلق بہ بان یعنی
المصدری اعنی الایقاع والاحداث امرا اعتباریا لا تحقق لہ فی الخارج والا لزم التسلسل فی الایقاعات فلا یکون
متعلقا للخلق ثم ینبغی حمل اضافۃ المصدر الی ضمیر الخطاب علی الاستغراق بمعونۃ المقام لان المقام مقام التمدح والذم
کان اصل الاضافۃ للعہد علی ما بین فی محلہ او لو لم یحمل علی الاستغراق لم یتم المقصود لانک ان المعمول یصدق
علی مثل السریر بالنسبۃ الی النجار اعنی ما یتعلق بہ الوقوع اذ یقال للسریر انہ معمول النجار باعتبار انہ تعلق بہ الافعال
والحرکات الصادرۃ عنہ حتی صارت معدات لوجودہ فعلی تقدیر ان لا یکون الاضافۃ للاستغراق یجوز ان یکون
المراد بعض المعمولات امثال ہذا المعمول فلا یتم المقصود وہو اثبات ان جمیع افعال العباد ومعمولاتہم مخلوقۃ للہ تعالی
والرد علی المعتزلۃ اذ لا خلاف لہم فی ان امثال ہذا المعمول من الجواہر مخلوقۃ للہ تعالی لا مدخل للعبد فیہا وانما الخلاف
فیما یقع بکسب العبد ویستند الیہ من الاعراض مثل الصوم والصلوۃ والاکل والشرب والقیام والقعود ونحو ذلک
قیل لا حاجۃ الی حمل الاضافۃ علی الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنی الحاصل بالمصدر وہو لا یصدق علی
مثل السریر فانہ معمول بمعنی ما تعلق بہ الوقوع واطلاق المصدر علی المعنی الحاصل بالمصدر وان کان مجازا
من قبیل اطلاق اللازم وارادۃ الملزوم الا انہ کثیر الوقوع فی کلامہم بحیث یفہم بلا قرینۃ تدل علیہ فیتم القصد بلا
ریبۃ قلت لا یتم المقصود علی ہذا التقدیر ایضا اذ المقصود ان جمیع الافعال سواء کان علی سبیل المباشرۃ والتولید مخلوقۃ
للہ تعالی اولا وبالذات والمعمول علی ہذا المعنی لا یشمل علی المتولدات کحرکۃ المفتاح المتولدۃ من حرکۃ الید وہبوط فلا بد
من ان یراد بالمعمول ما تعلق بہ العمل بمعنی ترتبہ علیہ ویحمل الاضافۃ علی الاستغراق فیشمل افعال المباشرۃ والتولید
وما تعلق بہا العمل علی سبیل الوقوع علیہ ویتم المقصود کما لا یخفی قولہ واما الموصولۃ یعنی ان ما او اذا حمل علی ما
الموصولۃ فلا حاجۃ الی ارادۃ الاستغراق بمعونۃ المقام لان لفظۃ ما عامۃ موضوعۃ للاستغراق فالمعنی واللہ

تحاکم من غیر تراض الخصمین قولہ یرد علیہ ان عدم المدح آہ یعنی انا لا نسلم الشرطیۃ المذکورۃ بقولہ لو امتنعت الرویۃ لما حصلت التمدح لانہا فان ما عدمہ صفۃ مدح یحتمل ان یکون فی صورۃ الامتناع اقوی فی المدح و عدم تمدح المعدوم بعدم الرویۃ لانم انہ لامتناعہا بل لاشتمالہا علی العدم الذی ہو معدن کل نقص فیجوز ان یکون ہذا النفی ایضا من صفات نقصہ الا یری ان الاصوات و الروائح یمکن رویتہما مع انہ لا یفید نفیہما عنہا المدح لکونہما مقرونین بعلامات النقص من الحدوث و الامکان التجدد و السر فی ذلک ان الموصوف اذا کان کاملا من جمیع الوجوہ یکون کل ما نفی عنہ من صفات النقص و الالم یکن کاملا من جمیع الوجوہ فیفید ذلک النفی التمدح بخلاف ما اذا کان ناقصا فانہ یجوز ان یکون النفی صفۃ کمال نفی عنہ کما نفی صفات آخر من صفات الکمال و یکون ایضا من سمات نقصہ فلا یفید التمدح قولہ و الحق آہ ای الحق ان امتناع الشی لا یمنع التمدح بنفیہ اذا کان من صفات النقص بل الامتناع یدل علی کمال المدح فانہ اذا کان النفی من صفات النقص فکلما کان المنفی اقوی کان التمدح اقوی الا یری انہ قد ورد التمدح بنفی الشریک و الولد فی القرآن العظیم مع امتناعہما فی حقہ تعالی قولہ و اما الکسب فکیفیہ آہ دفع لما سیرد علیہم انکم اثبتم للعبد کسبا لافعال بالاختیار فنقول لو کان العبد کاسبا لافعالہ لکان عالما بتفاصیلہا ضرورۃ ان کسب الشی بالقدرۃ و الاختیار لا یکون الا بعد العلم بذلک الشی بالتفصیل و اللازم باطل و الملزوم مثلہ و حاصل الدفع ان الکسب یکفیہ القصد و العلم الاجمالی و لا حاجۃ الی العلم بتفاصیل المکسوب و لا شک فی کون العبد عالما بافعالہ علی سبیل الاجمال قولہ و الحاصل انہ فرق بین الکسب و الخلق آہ یعنی حاصل الجواب انہ فرق بین الکسب و الخلق فان الخلق یقتضی العلم التفصیلی دون الکسب لان الخلق افادۃ الوجود فہو موقوف علی العلم التفصیلی لان الازید و الانقص مما تعلق بہ ممکن و لذا کل فعل من افعالہ یمکن وقوعہ علی وجوہ مخالفۃ و انحاء شتی فوقوع ذلک المعین لاجل القصد بخصوصہ القصد الیہ بخصوصہ موقوف علی العلم بہ کذلک لان القصد الجزئی لا ینبعث عن العلم الکلی کما یشہد بہ البداہۃ بخلاف الکسب فانہ صرف القدرۃ و الارادۃ نحو المقدور من غیر ان یکون لہ تاثیر فی ایجادہ فکیفیہ العلم الاجمالی ہذا ما قیل و الحق ان بیان الفرق بین الخلق و الکسب فی اقتضائہما العلم مشکل علی انہ علی تقدیر تمامہ لا یفید اذ للمعتزلۃ ان یقولوا ان العلم بالتفصیل انما یشترط فی الخلق الکامل و انا فی الخلق الناقص الذی یتصف بہ العباد یکفیہ العلم الاجمالی اقول لا اشکال لان العلم انما یجب لتوقف تعلق القصد علیہ و لا شک ان قصد العبد انما تعلق بالفعل بوجہ عام فبای وجہ یریدہ العبد تعلق بہ العلم ایضا بخلاف الخلق فانہ یطلب الوجود لامر جزئی فلم یتصور بوجہ جزئی لا تعلق الارادۃ بہ فلا اشکال فی الفرق و اما ان الخلق الناقص لا یقتضی العلم بوجہ جزئی

تعالی علی القاعدۃ المختارۃ من الشیخ الاشعری فیجوز ان یخلق ذلک العلم الجزئی فی نفس الناظقۃ بدون
الاحساس کما لایخفی قولہ روی ان موسی علیہ السلام اختار آہ روی انہ تعالے امرہ ان یاتیہ فی سبعین من
بنی اسرائیل فاختار من کل سبط ستۃ فزاد اثنان فقال لیتخلف منکم رجلان فتشاحوا فقال ان لمن یقعد اجر
من خرج فقعد کالب ویوشع وذہب مع الباقین فلما دنوا من الجبل غشیہ غمام فدخل موسی علیہ السلام الغمام
وخروا سجدا فسمعوہ تعالے یکلمہ یامرہ وینہاہ ثم انکشف الغمام فاقبلوا علیہ وقالوا لن نؤمن لک حتی نری اللہ جہرۃ کذا فی
انوار التنزیل قولہ فعلم انہم ارتدوا ای فعلم من ہذہ الروایۃ ان ہولاء السبعین الحاضرین مع موسی علیہ السلام ارتدوا
وکفروا بعد ما کانوا من اخیار المومنین فلا یرد الاشکال الذی اورد علی الشارح اصلا لانا نختار انہم کانوا کافرین لانہم
توقف علمہم باتباع الرویۃ علی ان یصدقوہ فی حکم اللہ تعالے بان تراہ لانہم کانوا حاضرین فی وقت السوال یسمعون
الجواب الصادر من جانب قدسہ تعالے بان تراہ کما سمعوا الاوامر والنواہی حین السجدۃ وعشی الغمام لکن یجوز
ان یسمعوا ہذا الجواب ثم یتوقف علی صدقہ علیہ السلام لو کان القائلون بلن نؤمن لک الکفار الذین لم یحضروا
وقت السوال ولم یسمعوا الجواب علی ما فی شرح المواقف وقیل ان السبعین وان سمعوا الجواب لکن موسی علیہ السلام
ہو الجزبان المسموع کلام اللہ تعالے فیتوقف علی تصدیقہ منہ انا لانم ان کون المسموع ظاہر الکلام اللہ تعالے موقوف
علی اخبار موسی علیہ السلام فان فیہ علامات وقرائن دالۃ علی انہ لیس من جنس کلام البشر لعدم الترتیب و
الاستماع من جانب احد شلا ہذا ما سنح لخاطری العلیل وذہنی الکلیل فی وجہ حل الاشکال الجلیل والمفضال فی توجیہ مقالات
کلہا الفصحات ترکنا ہا مخافۃ للتطویل قولہ للمعتزلۃ ان یقولوا آہ یعنی للمعتزلۃ ان یقولوا انزاعنا انما ہو فی ہذا النوع
من الرویۃ التی یخلقہ اللہ تعالے فی الدنیا فی الحیوانات ہل یجوز ان یتعلق بذاتہ تعالے ہذا النوع من الرؤیۃ وتکشف
عندہ کالمبصرات الجسمانیۃ او لایجوز فعندنا انہ لایجوز ذلک ولانزاع لنا معکم فی النوع الاخیر من الرویۃ الخالقۃ
لہ فی الحقیقۃ والماہیۃ واللوازم والشرائط المسمیات عندکم بالانکشاف التام وعندنا بالعلم الضروری کذا فی
شرح المقاصد اقول الحکم بعدم نزاعہم فی ہذا النوع من الانکشاف انما یصح لو جوزوا ان یحصل الانکشاف
التام البصری بدون الشروط المذکورۃ لکن الظاہر من مذہبہم عدم جواز ذلک حیث قالوا الادراک البصری مشروط
بالشروط فالنزاع اذن معنوی لان الضروری عندہم ہو العلم بہویۃ الخاصۃ بدون توسط الابصار وعندنا
الرویۃ ہو الادراک بالبصر بدون الشروط المذکورۃ وہم ینکرونہ لتوقفہ عندہم علی الشروط المذکورۃ
والحاصل انہم معترفون بالانکشاف التام العقلی ونحن انما نثبت الانکشاف التام الحسی وہم ینکرونہ فالحاکم المذکور

فیہ بعدم استقرارہ ایضا ممکن بان یقع بدلہ الاستقرار وانما المحال استقرارہ مع تعلق الارادۃ بعدم الاستقرار
کما یفصح عنہ بیان الشارح قال فاضل المحشی والحق ان ترکیب المذکور لا یصح فی اللغۃ بل الصحیح ان یقال
ان لعدم العلۃ لعدم المعلول ولیس بشیء اذ لا شک فی صحۃ قولنا اذا انتفی اللازم انتفی الملزوم مع انہ
قد یکون الملزوم ممتنع الانتفاء قبل ان سلمنا ان الارتباط بینہما بحسب الوقوع لکنہ اذا فرض وقوع الشرط الذی
ہو ممکن فی نفسہ فاما ان یقع المشروط فیکون ایضا ممکنا والا فلا منع للتعلیق وایراد الشرط والمشروط وفیہ
بحث اذ الارتباط والتعلیق بحسب الوقوع فی نفس الامر لا الفرض فیجوز ان یفرض وقوع الشرط مع عدم وقوع المشروط
قائل قولہ ومنہا ان الرؤیۃ مجاز عن العلم الضروری آہ یعنی ان الرؤیۃ فی ارنی مجاز عن العلم الضروری الذی
لا یکون حاصلا بالنظر وذکر بطریق ذکر الملزوم وارادۃ اللازم وذلک شائع فمعنی رب ارنی انظر الیک اجعلنی
عالما بک علما ضروریا وہذا تاویل لا یلحظ ومن تبعہ قولہ وجیب بان النظر آہ یعنی لو کانت الرؤیۃ بمعنی العلم
الضروری لکان النظر المذکور بعدہ ایضا بمعناہ ولیس کذلک فان النظر الموصول بالی فی الرؤیۃ لا یحمل
سواہ فلا تترک بالاحتمال قولہ مع ان طلب العلم آہ علاوۃ ای علی ان طلب العلم الضروری یدل علی ان موسی
علیہ السلام لم یکن عالما بربہ ضرورۃ مع انہ یخاطبہ وذلک غیر معقول لان الخاطب فی حکم الحاضر الشاہد ما ہو معلوم
بالنظر لیس کذلک کذا فی شرح المواقف قولہ ویرد علیہ ان المراد آہ ای یرد علی العلاوۃ ان المراد بالعلم ہو العلم
بہویتہ تعالی الخاصۃ بہ والخطاب لا یقتضی العلم بالہویۃ الخاصۃ بل العلم بوجہ کلی فان من یخاطبنا من
وراء الجدار انما نعلمہ بوجہ کلی لا بہویتہ الخاصۃ قیل ان اریدا بالعلم بہویتہ الخاصۃ انکشاف ہویتہ تعالی عندہ
علیہ السلام انکشاف المشاہدۃ فہو الرؤیۃ بعینہا وان اریدا وقوع نوع آخر من الانکشاف فلا بد من تصویرہ وبیان
امکانہ فی حقہ تعالی ولزومہ لرؤیتہ وعدم لزومہ لخطابہ حتی یتم الکلام الاول قول المراد بالعلم بہویتہ الخاصۃ
ہو انکشاف ہویتہ علی وجہ جزئی بحیث لا یمکن عند العقل صدقہ علی کثیرین کما فی المرئی بحاسۃ البصر لا شک فی
کونہ ممکنا فی حقہ تعالی لانہ قادر علی ان یخلق فی العبد علما ضروریا بہویتہ الخاصۃ علی الوجہ الجزئی ویستحیل الباقی
لمخلوق بعدہ وفی عدم لزومہ الخطاب فان الخطاب انما یقتضی العلم بالمخاطب بوجہ کلی یمکن صدقہا علی کثیرین عند العقل
وان کان فی الخارج منحصرۃ فی شخص واحد فہو من قبیل التعقل وبما قلنا ظہر فساد ما قال الفاضل الجلبی ان
اریدا العلم بہویتہ الخاصۃ علی الوجہ الاجمالی فہو حاصل فی الخطاب ایضا وان اریدا من حیث الخصوصیۃ فہو لا یتصور
الا بطریق الاحساس لانا لا نسلم انہ لا یتصور بدون الاحساس اذ لیس للحواس مدخل فی العلم بل ہو بمحض خلق اللہ

لصحۃ الملموسیۃ فان الدلیل المذکور بعینہ جار فیہا مع امتناع کون الواجب ملموسا وتقریران الملموسیۃ مشترکۃ
بین الجوہر والعرض لانا نفرق باللمس بین جسم وجسم فانا نمیز الطویل من العریض والطویل من الاطول
ولیس الطول والعرض عرضین قائمین بالجسم لما تقرر ان الجسم مرکب من الجواہر الفردۃ فلمس الطول والعرض
ہو لمس الجواہر التی ترکب منہا الجسم وکذا نفرق بین عرض وعرض باللمس فانا نمیز الرطب عن الیابس
والخشن عن الالمس فالملموسیۃ مشترکۃ بین الجوہر والعرض لابد للحکم المشترک من علۃ قابلۃ مشترکۃ وہی
لیس الا الوجود وبہا حرزنا لک ظہر ضعف ما قال الفاضل المحشی یمکن ان یقال ان صحۃ الملموسیۃ مختصۃ
بالاعراض فلا نقض لصحۃ الملموسیۃ لعدم جریان الدلیل فیہا لان الدلیل الذی اورد علی رویۃ الاعیان جار بعینہ فی
الملموسیۃ الاعیان بلا تفاوت علی ما حررنا فان تم تم فی الموضعین والا فلا اجاب عنہ بعض الفضلاء بانا نلتزم
صحۃ الملموسیۃ الواجب فان ما تقرر من الشیخ الاشعری من انہ یجوز ان یدرک بکل حاسۃ ما یدرک بالحاسۃ الاخری
یفید استلزام صحۃ الابصار صحۃ اللمس الا انہ لم یرد النقل باللمس لم یقف الی البحث عن صحتہ وانت خبیر بان ما ذکرہ
یقتضی صحۃ المذوقیۃ والمشمومیۃ والمسموعیۃ وہو سفسطۃ لا یقبلہا الطبع السلیم لذا قال فی شرح المقاصد واما
النقض بصحۃ الملموسیۃ فقوی والانصاف ان ضعف ہذا الدلیل جلی قولہ یرد علیہ انہ یصح ان یقال وبعبارۃ اخری انا لا نسلم
ان المعلق بالممکن ممکن فانہ یصح ان یقال ان انعدام المعلول لانعدام العلۃ ایضا والعلۃ قد یکون ممتنع العدم
مع امکان عدم المعلول فی نفسہ کالصفات بالنسبۃ الی الذات والعقل الاول بالنسبۃ الیہ عند الحکماء فیجوز
ان یکون الرؤیۃ الممتنعۃ معلقا بالاستقرار الممکن السرفی جواز تعلیق الممتنع بالممکن ان الارتباط بین المعلق و
المعلق علیہ انما ہو بحسب الوقوع یعنی ان وقع عدم المعلول وقع عدم العلۃ والممکن الذاتی قد یکون ممتنع الوقوع
کالممتنع الذاتی فیجوز التعلیق بینہما بحسب الوقوع ولیس الارتباط بینہما بحسب الامکان حتی یلزم من امکان المعلق علیہ
امکان المعلق اجیب بان المراد بالممکن المعلق علیہ الممکن الصرف الخالی عن الامتناع مطلقا ولا شک ان امکان
عدم المعلول المعلق علیہ فیما نحن فیہ عدم علتہ لیس کذلک بل التعلیق بینہما انما ہو بحسب الامتناع بالغیر فان استلزام عدم
الصفات او عدم العقل الاول عدم الواجب من حیث ان وجود کل منہما واجب وعدمہ ممتنع لوجود الواجب
واما بالنظر الی ذاتہ مع قطع النظر عن الامور الخارجیۃ فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانہ ممکن صرف غیر ممتنع
لا بالذات ولا بالغیر واما الرد بان المعلق علیہ استقرار الجبل بعد النظر والتدبر لا فرار وحین تعلقت ارادۃ اللہ بعدم
استقرارہ عقیب النظر استحال استقرارہ وان کان بالغیر لیس بشیء لان استقرار الجبل حین تعلقت ارادۃ اللہ بعدم

شرطا للوجود علی ان حل العلۃ تنہا علی المتعلق مما یخل بنظم الکلام علی ما مر فی الحاشیۃ السابقۃ قولہ فان امتناع وجود الرویۃ آہ تعلیل للمقدمۃ المطویۃ تقریرہ ان ہذا الامتناع علی تقدیر ثبوتہ لا یضر فان امتناع وجودہ آہ یعنی امتناع الرویۃ موقوف علی ثبوت کون الشیء من خواص الممکن شرطا او من خواص الواجب بالعناد وہو لم یثبت وعلی تقدیر ثبوتہ لا یضر فان امتناع وجود الرویۃ لفقد شرط او تحقق مانع لا یمنع الصحۃ المطلوبۃ اعنی الصحۃ بحسب الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجیۃ قولہ یرد علیہ ان حاصل آہ یعنی ان حاصل ہذا الکلام ہو ان متعلق الرویۃ مشترک بین الجوہر والعرض بحسب الواقع فان خلاصتہ ان متعلق الرویۃ وجودی ولیست فی صورۃ رویۃ الشیخ من بعد خصوصیۃ الجوہر والعرض بل الوجود المطلق وہذا لا یدفع الاعتراض المذکور بقولہ فالواحد النوعی آہ عن الطریق المذکور بقولہ انا قاطعون برویۃ الاعیان آہ واذ خلاصتہ انا لا نسلم انہ لا بد للحکم المشترک من علۃ مشترکۃ لم لا یجوز ان یکون ذلک الحکم واحدا نوعیا یفعل بالمختلفات فلا یستدعی علۃ مشترکۃ ودفعہ انما یکون باثبات المقدمۃ الممنوعۃ وہی انہ لا بد للحکم المشترک من علۃ مشترکۃ والکلام المذکور لا یثبتہ فانہ انما یدل علی ان علۃ امر مشترک فی الواقع لانہ لا بد ان یکون مشترکا ولجیب بان ہذا جواب بتغییر الدلیل وہو شائع فیما بینہم ولیس تحریرا للطریق المذکور بحیث یندفع عنہ الاعتراضات حتی یرد ما ذکرہ المحشی وفیہ بحث اذ قولہ بان المراد بالعلۃ تعلق الرویۃ والقابل لہا والاختلاف فی کونہ وجودیا یدل دلالۃ جلیۃ علی ان الجواب تحریر للطریق السابق بحیث یندفع الاعتراضات قولہ ویستلزم استدراک آہ عطف علی قولہ لا یدفع یعنی ان ہذا الکلام یستلزم استدراک العرض لامور رویۃ الجوہر والعرض والاشتراک فی الصحۃ بینہما والاستلزام الاشتراک فی العلۃ الاشتراک فی المعلول ویکفی ان یقال اذا رأینا زیدا لا ندرک منہ الا الہویۃ بادنی تأمل موجود من الموجودات ولذا قد لا نقدر علی تفصیل ما فیہ من الجواہر والاعراض فعلم ان متعلق الرویۃ اولا وبالذات ہو الہویۃ المطلقۃ وہی مشترکۃ بین الواجب والممکن فیصح ان یری ولا حاجۃ الی المقدمات المذکورۃ کما لا یخفی وہذا خلاصۃ کلام المحشی وللفاضل المحشی ہہنا کلام لا طائل تحتہ کما یظہر بادنی تأمل قولہ وان مفہوم الہویۃ آہ ہذا ما ذکرہ السید السند فی شرح المواقف وحاصلہ ان مفہوم الہویۃ المطلقۃ المشترکۃ بین الہویات انما یعتبر کمفہوم الحقیقۃ والماہیۃ فلا یصح ان یکون متعلقا للرویۃ والا لزم صحۃ رویۃ المعدومات بل المراد ان الشیء البعید ہو بالخصوصیۃ الموجودۃ فیہ الا ان ادراکہا اجمالی لا یمکن معہ التفصیل فان مراتب الاجمال متفاوتۃ قوۃ وضعفا فلیس کل اجمال وسیلۃ الی التفصیل لا یری ان قولنا کل شیء فہو کذا فعلی تلک الخصوصیۃ مدخل فی الرویۃ فلا یصح رویۃ الواجب قولہ ثم اعلم ان ہذا الدلیل آہ یعنی ان الدلیل المذکور لاثبات صحۃ رویۃ الواجب منقوض

والکثرۃ مثلا والجواب الحاسم لمادۃ الشبہۃ ما یجی من الشارح من ان المراد بالعلۃ متعلق الرؤیۃ لا شک ان
شیئا من الامور العامۃ لا یصلح متعلقا لہا لکونہا امورا اعتباریۃ غیر موجودۃ فی الخارج قولہ قلت یجوز ان یشترط
الخ یعنی یجوز ان یشترط علیۃ واحد من تلک الامور لشیء من خواص الممکن الموجود کالحدوث والتساوی طرفی
الوجود والعدم الی غیر ذلک فلا یمکن تحقق ذلک الامر من حیث کونہ علۃ للرؤیۃ فی الواجب والمعدومات
ولا یلزم صحۃ رؤیتہما وبما حررنا لک ظہر فساد ما قال الفاضل المحشی واما قولہ فیجوز ان یشترط بشیء من خواص
الموجود الممکن مدفوع بما ذکرہ فیما بعد من ان امتناع وجود الرؤیۃ لفقد شرطہا او وجود مانع لا یمنع الصحۃ
المطلوبۃ اذ لم یحصل شیء من خواص الموجود الممکن شرطا لوجودہ الرؤیۃ حتی یتم ما ذکرہ بل شرطا لعلیۃ ذلک الامر
ولا شک انہ اذا کان شیء من تلک الخواص شرطا للعلیۃ لا یکون ذلک الامر من حیث العلیۃ متحققا فی الواجب
فلا یلزم صحۃ رؤیتہ قولہ وایضا لو علمت الخ یعنی لو کان علۃ صحۃ الرؤیۃ الامکان لصح رؤیۃ المعدوم الممکن
لتحقق الامکان فیہ لکنہ مخالف للضرورۃ قولہ وفیہ نظر الخ نقل عنہ وجہ النظر انہ یجوز ان یشترط علیۃ الامکان
بشیء من خواص الموجود کما اشیر الیہ آنفا قولہ التاثیر صفۃ اثبات الخ ہذا الکلام من السید الشریف مبنی علی
ظاہر ما یفہم من عبارۃ المواقف من قولہ وہذہ العلۃ لا بد ان تکون مشترکۃ والا لزم تعلیل الواحد بالعلل المختلفۃ وذلک
غیر جائز لما مر فی مباحث العلل انتہی والا فالعلۃ ہہنا لیست بمعنی المؤثر بل بمعنی متعلق الرؤیۃ کما یجی یعنی
ان العلۃ لا بد ان تکون مؤثرۃ والتاثیر صفۃ اثبات فثبوتہ فرع ثبوت المثبت لہ فلا تصیف بالعدم الصرف و
لا ما یترکب منہ ولو قیل ان الرؤیۃ لا تتعلق بالمعدوم لکان صحیحا فی نفسہ لکن لا ینتظم بہ کلام الشارح قولہ ویرد علیہ
انہ لا یمتنع الخ یعنی ان الدلیل المذکور انما یدل علی انہ لا یمکن ان یکون العدم نفس العلۃ الفاعلیۃ او جزئہا
ولا یدل علی انہ لا یمکن ان یکون نفس العدم شرطا لہا فیجوز ان یکون الوجود بشرط الحدوث او الامکان علۃ
للرؤیۃ فلا یثبت صحۃ رؤیۃ الواجب نقل عنہ وانت خبیر بان احتمال الشرطیۃ لا یقتصر علی العدم بل یجوز ان یتناول
باحتمال ان یشترط علیۃ الوجود بکل ما یخص بالممکن انتہی ومن ہذا ظہر ان ما ذکرہ الفاضل المحشی فی دفع ہذا الایراد
من انہ قد صرح الشارح بان المراد بالعلۃ متعلق الرؤیۃ والقابل لہا ولا خفاء فی لزوم کونہ موجودا وہذا مما
ما ذکر فی شرح المواقف ویؤیدہ ما ذکر فی شرح المواقف ایضا ان المراد بعلۃ صحۃ الرؤیۃ بالممکن ان یتعلق بہ الرؤیۃ
لما یؤثر فی الصحۃ واحتیاج الصحۃ الی العلۃ بمعنی المتعلق ضروری یعلم ایضا بالضرورۃ ان متعلق الرؤیۃ امر موجود
ولان المعدوم لا یصح رؤیتہ قطعا انتہی کلامہ لا یدفع الایراد المذکور اذ یجوز ان یکون امرا موجودا من خواص الممکن

اذ لم یحکم بامتناعہ بعد التخلیۃ عملا بالظواہر الدالۃ علی الوقوع مالم یقم دلیل علی امتناعہ اذ لا یمکن صرف الظواہر
والا التوقف فیہا لمجرد احتمال ان یظہر دلیل عقلی علی الامتناع اذ لو کفی مجرد جواز ذلک فی الصرف والتوقف
لوجب الصرف والتوقف فی جمیع الظواہر الواردۃ فی الاحکام الشرعیۃ اذ یجوز ان یظہر دلیل عقلی علی خلافہا
فعلم ان عدم حکم العقل بالامتناع بعد التخلیۃ کاف لنا فی العمل بالظواہر ویؤید ذلک ان القوم لم یتعرضوا لاثبات
الامکان الذاتی فی سائر السمعیات کالسمع والبصر والکلام وعذاب القبر وغیر ذلک بل اکتفوا علی انہا امور ممکنۃ
اخبر بہا الصادق ومن ادعی الامتناع فعلیہ البیان لعمری ما احسن الشارح فی اختیار مسلک الجواز قولہ یرد
علیہ انہ ان اراد بالفرق بالبصر الفرق برؤیۃ البصر بین جسم وجسم وعرض وعرض فہو المصادرۃ
بمحل المدعی خبز الدلیل اذ یصیر الکلام ہکذا انا قاطعون برؤیۃ الاعیان والاعراض لانا نفرق بالرویۃ بین جسم
وجسم وعرض وعرض وکلما کانا مفروقین برؤیۃ البصر فہما مرئیان ولا یخفی فساده وان اراد بہ الفرق باستعمال
البصر فہو لا یفید فی اثبات المقصود اعنی کون الاعیان والاعراض مرئیین فانا نفرق باستعمال البصر بین الاعمی
والاقطع مع عدم کونہما مرئیین لدخول العدم فی مفہومہما لانہما عبارتان عن عدم البصر وعدم الید والتحقیق
ان الفرق بتوسط استعمال البصر لا یستلزم کون المفروق مبصرا لجواز ان یکون المبصر عارضہ وتوسط لکن
الادراک یفرق العقل بینہ وبین امر آخر قیل ان الضرورۃ قاضیۃ بان الرویۃ لا تتعلق الا بالموجود ولاختصاصہا
بہا یتشبث من الاعیان والاعراض وبہذا القدر یحصل المطلوب وفیہ ان کون الحکم بعدم اختصاص الرؤیۃ بشیء
من الاعیان والاعراض ضروریا محل تامل کیف وقد ذہب کثیر من العقلاء الی ان المرئی ہو الاعراض من الالوان
والاضواء وغیر ذلک علی ما بین فی محلہ قولہ یرد علیہ ان التجویز المطلق آہ یعنی ان الحصر مع اذا التجویز المطلق اعنی
کون الشیء شاغلا للحیز سواء کان بالذات او بالعرض والوجوب بالغیر وکونہ مقابلا للامور العامۃ
الشاملۃ کلہا مشترکۃ بینہا فیجوز ان یکون علۃ صحۃ الرؤیۃ واحدۃ منہا قال الفاضل المحشی فی کون وجوب الوجود
علۃ الرویۃ لا بضرب من العلل لان فیہ ثبوت المطلوب وہو صحۃ رویۃ الواجب لتحقق وجوب الوجود واما کونہ بالغیر فہو
امر اعتباری محض فلا یصلح علۃ لصحۃ الرویۃ ومتعلقاتہا انتہی کلامہ وفیہ انا لا نسلم ان کونہ بالغیر امر اعتباری
وعلی تقدیر التسلیم فیجوز ان یکون شرطا للعلیۃ الوجوب اجیب بما مر من انا نعلم بالضرورۃ ان علیۃ الوجود فی العلیۃ
ولا یخفی ان ہذا القدر لا یثبت العلیۃ قولہ فان علت علیۃ الامور آہ ہذا الجواب علی تقدیر تمامہ انما یدفع
النقض بالامور الشاملۃ للمفہومات بأسرہا کالماہیۃ المعلومیۃ للمفہومات الشاملۃ للجوہر والعرض فقط کالمخلوقیۃ

فی محل المناقشۃ خصوصا اذا ادعی الخصم ان مبدأ لما کان کاملا من جمیع الوجوہ یکون اثرہ ایضا علی الوجہ الاکمل
غیر مسموع لانہ لابد لہ من دلیل **قولہ** نعم یمکن المناقشۃ باحتمال الواسطۃ بان یقال فنظام العالم علی الوجہ
المذکور انما یدل علی کون مؤثرہ عالما قادرا مختارا ولم یقتض ان یکون الواجب کذلک ویجوز ان یکون ذلک
المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب بطریق الایجاب والجواب بان ما سوی اللہ حادث فلا یمکن استنادہ الا
بطریق الاختیار غیر تام لانہ مبنی علی اثبات حدوث جمیع ما سوی اللہ وہو لم یثبت بعد بل انما ثبت حدوث ما ثبت
وجودہ من الممکنات واستدل علیہ بعض الاکابر بان کل ما سوی الواجب تعالی ممکن وکل ممکن مفتقر الی مؤثر وکل
مفتقر محدث لان تاثیر المؤثر فیہ بالایجاد ولا یجوز ان یکون حال البقاء لاستحالۃ ایجاد الموجود فبقی ان یکون
اما حال الحدوث او حال القدم وعلی التقدیرین یلزم حدوث الاثر وفیہ انہ لو تم لاستلزم ما القول بحدوث
صفاتہ تعالی والقول بانہا واجبۃ بالذات وکلا الامرین مشکل **قولہ** یشیر الی ان الرؤیۃ آہ ای یشیر بتفسیر الرؤیۃ
بالانکشاف الی ان الرؤیۃ مصدر مبنی للمفعول بمعنی کونہ تعالی مرئیا لان الانکشاف صفۃ المرئی والمصدر المبنی
للفاعل ای کون الشخص رائیا صفۃ الرائی وانما حمل الشارح علی الاول مع ان الثانی محل ایضا لتعادیۃ مسئلۃ
من غیر تقدیر فی العبارۃ ولانہ المتنازع فیہ لان الخصم انما یری المانع من جانب المرئی وان کان کل منہما مانعا
للآخر فعلی ہذا یکون قولہ وانبات الشیء ایضا مصدرا منبیا للمفعول ای کون الشیء مثبتا لکن قولہ فیما بعد وکذا
بالنسبۃ الیہ حالۃ مخصوصۃ ہی المسماۃ بالرؤیۃ یدل علی انہ مصدر مبنی للفاعل ویمکن ان یقال تفسیر الرؤیۃ بالانکشاف
تفسیر باللازم فلا حاجۃ الی التاویل ویکون موافقا لما فی شرح المقاصد انا اذا عرفنا الشمس بحد اورسم کان نوعا من
المعرفۃ ثم اذا ابصرنا وغمضنا کان نوعا آخر من الادراک فوق الاول ثم اذا فتحنا العین کان نوعا آخر من الادراک
فوق الاولین سمیناہ بالرؤیۃ **قولہ** ہذا ہو الامکان الذہنی آہ یعنی عدم الحکم بامتناعہا بعد التخلیۃ ہو الامکان
بتجویز الذہن وفرضہ مع عدم المانع الشامل للممتنع الذی یکون العلم بامتناعہ سببیا اذ یصدق علیہ ان العقل
بعد التخلیۃ وعدم ملاحظۃ الدلیل لا یحکم بامتناعہ وہو لیس محل النزاع لان الخصم قائل بامکان الرؤیۃ بہذا المعنی فانہ یقول
ان العقل بعد التخلیۃ لا یحکم بامتناع الرؤیۃ لکن بعد ملاحظۃ الدلیل من کونہ تعالی مجردا عن المکان والجہۃ وعدم کونہ
جسما کیفا بالعوارض التی ہی شروط الرؤیۃ یحکم بامتناعہ انما النزاع فی الامکان الذاتی المقابل للامتناع
الذاتی بمعنی ان لا یکون الوجود والعدم مقتضی الذات فالصواب ان یقول ان العقل الخالی ونفسہ یحکم بعدم
امتناع رؤیتہ ویمکن ان یقال ان الامکان الذہنی کاف فی ہذا المقام وان غفل عنہ السلف الکرام لان العقل

حتی یرد ان الضرب لیس مبدء الفعل بل نفس الفعل فلا یکون موافقا للممثل له قوله وقد عرفت انه لعل هذا الجواب
من الحشی مبنی علی تقدیر التسلیم ان یکون المراد بالغیر المصطلح نقل عنه فان قوله لیس بشیء لان بحثه الانفکاک آه
جواب صریح عن التسلیم الاول فی قوله والصفة المحدثة مع الذات اشارة الی الجواب عن التسلیم الثانی یعنی
ان الفعل یعنی الاضافة حادث ولا محذور فی مغایرة الصفة المحدثة مع الذات انتهی کلامه الاظهر ان یقول
فان قوله علی ان عدم الغیریة لا یکفیه للزوم من جانب واحد جواب صریح عن التسلیم الاول واراد بقوله حادثة متجددة
لان الفعل یعنی الاضافة امر اعتباری لا وجود له فی الخارج وکذا فی الصفة المحدثة لذاته تعالی والا لزم کونه محلا
للحوادث بل له صفات متجددة کلها قبل کل شیء وبعده محییا ومحییا وراز قا وخالقا والی غیر ذلک من الاضافات
والاعتبارات قوله اذ الاحتیاج الیه یعنی ان احتیاج المکون الی الصانع انما هو فی التکوین والایجاد
فان کان الایجاد عین ذاته یکون المکون محتاجا فی وجوده الی ذاته اذ لو احتاج الی موجد غیره یکون
الایجاد صفة لذلک الغیر فلا یکون عین المکون هذا خلف فیکون مستغنیا عنه وقد یجاب بان اقتضاء ذاته وجوده
قبل تفسیر التکوین بالایجاد اشارة الی ان المراد بالتکوین الاضافة لا مبدؤها فیکون هذا الکلام الزامیا
ایضا قوله القدم اما لغوی آه یعنی ان الاقدام اما ماخوذ من القدم اللغوی وهو بمعنی الزمان الطویل المعبر عنه
بالفارسیة بسیش بودن فالمعنی انه اقدم من العالم واسبق منه بالزمان یعنی انه مضی علیه زمان طویل لم یمض
علی العالم ضرورة انه حادث وهذا علی تقدیر ان لا یلاحظ لزوم قدم العالم واما من القدم الاصطلاحی یعنی قدم سبق العدم
فالمعنی اقوی قدما واسبق من العالم وهذا علی تقدیر ان یلاحظ لزوم قدم العالم فان التکوین اذا کان نفسه یکون قدیما
الا انه لا یکون قدیما کالواجب لانه قدیم بالتکوین لان وجوده به فلا بد ان یلاحظ المکون بعنوان کونه عین التکوین
فی حکم العقل بکونه قدیما حتی لو غفل عن هذه الملاحظة لا یحکم العقل بقدمه بخلاف الواجب تعالی فان ذاته علة مقتضیة
لوجوده فلا حاجة فی الحکم بقدمه الی ملاحظة ذاته بعنوان امر آخر لو غفل عنه لم یحکم بقدمه فیکون الواجب اشد
اقوی قدما عند العقل وهذا علی طبق ما قاله الحکماء ان الموجود الذی وجوده عینه اقوی موجودیة من الموجود الذی وجوده
مقتضی ذاته اذ لا یمکن تصور الخلو عن الوجود فی الاول بخلاف الثانی وان کان الخلو عن الوجود فیهما محالا فی
الخارج فتدبر ولا تلتفت الی ما قال الفاضل الحشی من ان کون الواجب اقوی قدما محل بحث قوله وذلک بحکم یعنی
کون نظام العالم علی الوجه الاوفق والاصلح ودلیلا علی وجه کون صانعه قادرا مختارا بحکم یدعونه الاصحاب
من الضروری فانه اذا کان موجبا لم یکن علی الوجه الاصلح بل علی الوجه المتعین الذی لا وجه وراءه هذا لکن دعوی الضرورة

والا لما کان غیرا یعنی لانہ لو کان اضافۃ لم یکن غیرا لان کونہ اضافۃ انما یستلزم اللزوم وعدم الانفکاک
من جانب واحد وھو لا یستلزم عدم الغیریۃ اذ لا کیفیۃ اللزوم من جانب واحد کالعرض الخبری مع المحل الجزئی
والصفۃ المحدثۃ مع الذات فان اللزوم من جانب العرض والصفۃ متحققۃ مع انہما مغایران للمحل والذات
ولا یخفی ان ہذا المنع لا یضر اذ لا کیفی فی الجواب ان یقال وھو غیرہ لصحۃ الانفکاک بینہما من الجانبین عندنا فلا یکون
اضافۃ عندنا کالضرب والا لامتنع انفکاک حرح عن المکون من غیر ذکر نفی الغیریۃ فی البین قولہ والصفۃ المحدثۃ
مع الذات اراد بہ الصفات المتجددۃ لذاتہ تعالی من کونہ قبل شیٔ وبعدہ خالقا ورازقا ومحییا وممیتا الی غیر ذلک
من الاضافات فلا یرد ما قال الفاضل الجلبی ان الصفات المحدثۃ داخلۃ فی العرض فذکرہا مستدرک قال فی
شرح المواقف من الصفات ما ہی غیر الذات کصفات الافعال من کونہ خالقا ورازقا ونحوہما قولہ مثل علیہ
ان التکوین آہ قائلہ من جعل قولہ وھو غیر المکون من تتمۃ الجواب باحثا علی توجیہ الشارح وحاصلہ ان الدلیل
لا یثبت المدعی لان المدعی اثبات مغایرۃ التکوین الذی ھو مبدأ الفعل للمکون الذی یدل علیہ قولہ عندنا فان التکوین
عند المعتزلۃ من یوافقہ مبدأ الفعل ولذا جعلہ صفۃ ازلیۃ واللازم من الدلیل ھو تغایر الفعل الذی ھو اثر المفعول
قولہ ولو سلم لم یکن غیرا آہ یعنی لو سلم ان التکوین نفس الفعل لا مبدؤہ فلا یکون غیرا لامتناع انفکاکہ حینئذ عن المکون
ضرورۃ عدم تحقق الاضافۃ بدون المضافین ولو سلم غیریتہ بالمفعول یلزم ان یکون مغایرا للفاعل ایضا لان الانفکاک
من جانب واحد اعنی من جانب الفاعل متحقق ہہنا ایضا فیلزم ان یکون الصفۃ غیر الذات وھو مخالف لما
تقرر عندہم من ان الصفات لیست غیر الذات ولا یخفی علیک ان التسلیمین غیر وارد علی الشارح اذ لم یحمل الغیر علی
المصطلح بل علی ما یقابل العین بحسب المفہوم کما یفصح عنہ الدلائل المذکورۃ فی اثبات الغیریۃ وقولہ وہذا کلہ تنبیہ علی کون آہ
وجعلہا ایرادا علی تقدیر ان یکون قولہ وھو غیر المکون من تتمۃ الجواب یحمل الغیر علی المصطلح علی ما قالہ المحشی المدقق فلیتنبہ
لان ہذا الدلیل اعنی قولہ لان الفعل مغایر المفعول من الشارح وھو لم یحمل قولہ وھو غیر المکون من تتمۃ الجواب ولم یحمل
الغیر علی المصطلح قولہ وجوابہ ان الکلام آہ یعنی ان ہذا الاستدلال مبنی علی مذہب الخصم القائل بالتکوین عین المکون
وانہ اضافۃ والغرض منہ الزامہ وحاصلہ ان التکوین غیر المکون لان التکوین علی ما زعمت عین الفعل والفعل
مغایر للمفعول بالضرورۃ قولہ ویمکن ان یراد آہ ای یمکن ان یقال فی دفع الاعتراض ان المراد بالفعل ما بہ الفعل و
مبدؤہ اما حقیقۃ عرفیۃ فان الفعل والخلق والتخلیق والاختراع والاحداث والتکوین وان کان بمعنی واحد
لکن المراد فی اصطلاحہم مبدؤہ علی ما مر واما مجازا ذکر اللازم وارادۃ الملزوم وکون قولہ کالضرب بمنظر الامتثیلا

ان اضافۃ التکوین یوجب الحدوث یعنی ثبوت البدایۃ للوجود ووجہ الاندفاع ظہر وفسر ذلک البعض قولہ ومن ہہنا بقولہ ای من اثبات اختیار الصانع کذلک ولا یخفی انہ یابی عنہ قول الشارح فیما بعد الا انہم انما یقولون بعدمہا یعنی عدم المسبوقیۃ آہ کما لا یخفی علی اولی الافہام قولہ جعلہ بعضہم من تتمۃ الجواب آہ یعنی ان الشارح جعل قولہ وہو غیر المکون کلاما مستقلا بیانا للمسئلۃ التی اختلف فیہا الماتریدیۃ والاشعریۃ حیث ذہب الماتریدیۃ الی انہ غیر المکون والاشعریۃ الی انہ عینہ وحمل الغیر علی ما یقابل العین بحسب المفہوم لان الدلائل المقررۃ فی اثبات ہذا المطلب انما تثبت المغایرۃ بحسب المفہوم لا التحقق وجعل بعض الشراح ہذا الکلام من تتمۃ جواب الشبہۃ التی اوردہا القائلون بحدوث التکوین وحمل الغیر المذکور فیہ علی الغیر المصطلح وہو ما یمکن انفکاکہ فی الوجود او الخبر وقال فی تقریر الجواب انہ لا یلزم من قدم التکوین قدم المکون لان تکوینہ للعالم ولکل جزء من اجزائہ متعلق فی وقت وجودہ وہو غیر المکون عندنا لصحۃ الانفکاک بینہما من الجانبین لان التکوین ثابت فی الازل بدون المکون ضرورۃ ان تعلقہ بالمکونات فیما لا یزال وقت وجودہا وکذا المکون منفک عنہ فی الخبر فلا یکون التکوین اضافۃ کالضرب حتی یلزم ما ذکر بل صفۃ حقیقیۃ ذات اضافۃ والا وان کان اضافۃ لم یکن غیر الامتناع انفکاکہ حین کونہ اضافۃ عن المکون ضرورۃ ان النسبۃ لا تتحقق بدون المنتسبین قولہ ولیس بشیء اما علی ما حملہ بعض الشراح لیس بشیء لان صحۃ الانفکاک من جانب التکوین غیر مسلمۃ عند الخصم لان التکوین عندہ اضافۃ لا تتحقق بدون المکون وصحۃ الانفکاک فی جانب المکون لا یفید فی اثبات کونہ صفۃ حقیقیۃ حتی یلزم من قدمہ قدم المکونات لانہا موجودۃ حال کونہ اضافۃ فان المکون حال بقائہ موجود بدون التکوین فلا یتم الجواب عن الشبہۃ المذکورۃ ویخطر بالبال ان الجواب المذکور غیر موقوف علی ان یکون صحۃ الانفکاک فی جانب التکوین مسلمۃ عند الخصم القائل بحدوثہ لان الشبہۃ المذکورۃ کانت واردۃ علی مذہب القائلین بقدم التکوین فکیف یتم الجواب علی مذہبہم کیف وحاصل الجواب منع الملازمۃ ای لا نسلم انہ یلزم من قدم التکوین قدم المکونات لان التکوین غیر المکون عندنا لصحۃ الانفکاک بینہما عندنا فلا یکون اضافۃ کالضرب لا شک انہ لا معنی حینئذ لان یقال انا لا نسلم صحۃ الانفکاک بینہما مما یدل علی ما قلنا تقیید المصنف قولہ وہو غیر المکون بقولہ عندنا ودلالۃ لا یشوبہا ریبۃ علی انہ لو کان صحۃ الجواب موقوفا علی تسلیم الخصم لا یتم الجواب المذکور بقولہ وہو تکوینہ للعالم ولکل جزء من اجزائہ وقت وجودہ ایضا لان الخصم لا یسلم کون التکوین صفۃ متعلق بالمکونات فی وقت وجودہا بل عندہ نفس التعلق قولہ علی ان عدم الغیریۃ لا یفید الخ منع للملازمۃ التی ذکرہا ذلک البعض بقولہ

اضافۃ آہ عبارۃ عن تعلق القدرۃ علی وفق الارادۃ بوجود المقدور فی وقت وجودہ لاشک ان ذلک التعلق مقدم
علی وجود المقدور ولعل ذلک الخبط وقع من تشبیههم التکوین بالضرب وہو لیس الا فی مجرد کونہ من قبیل الاضافات
لافی کونہ متاخرا عن المکون مثل الضرب عن المضروب علی ما صرح بہ بعض الافاضل فی حل قولہ ولما استدل القائلون
آہ قولہ وقد یتوہم آہ یعنی قد یتوہم ان قولہ وما یقال لیس جوابا عن استدلال القائلین بل اعتراض علی قولہ ان
تعلق فاما ان یستلزم آہ وحاصلہ ان تسوید التعلق بین استلزامہ القدم او الحدوث قبیح غیر محتمل لان تعلق وجود
شیء بشیء یستلزم احتیاج الاول الی الثانی فی الوجود فیستلزم الحدوث البتۃ اذ لا معنی للحدوث الا الاحتیاج الی الغیر
فی الوجود قولہ ولیس بشیء آہ یعنی ما یتوہم فی توجیہ ما یقال لیس بشیء لان امثال ہذا التردید شائعۃ کثیرۃ
الوقوع فی کتب القوم والغرض منہ توسیع الدائرۃ واحاطۃ الاحتمالات العقلیۃ بحیث لا یبقی للخصم مجال
للکلام الآتی انہ قد یرد والمردود وجود العالم بین التعلق بذاتہ او بصفۃ من صفاتہ وبین عدم التعلق مع
ان عدم التعلق مما لا معنی لہ اذ لا یکون ترجح احد طرفی الممکن بلا مرجح وقد سلم المعترض الصناعۃ ہذا التردید حیث
لم یعترض علیہ تامل قولہ علی انہ یجوز ان یکون الجواب آہ یعنی یجوز ان یکون الجواب الزاما لاسکات الخصم ویکون
التردید مبنیا علی ما ہو مسلم عندہ ان کانت فاسدۃ فی نفس الامر فان الخصم القائل بحدوث التکوین یقول ان
الاحتیاج لا یستلزم الحدوث بل قد یکون الشیء مع احتیاجہ قدیما حیث قال لو قدم التکوین لزم قدم المکونات مع
احتیاجہا الی التکوین قال الفاضل الحشی فی توجیہ العلاوۃ ای یکون الجواب الذی فی التردید المذکور جوابا الزاما
فلا یلزم ان یکون التردید صحیحا فان للمجیب حینئذ ان یذہب الی جمیع الاحتمالات العقلیۃ الباطلۃ حتی یحصل الالزام
کلامہ ولا یخفی علیک فساد ہذا التوجیہ اذ ہو عین ما ذکرہ بقولہ ولیس بشیء الشیوع نظائرۃ لتوسیع الدائرۃ فلا معنی
للعلاوۃ قولہ ومن اجل ان المراد آہ یعنی ومن اجل ان المراد بالحادث ما یکون مسبوقا بالعدم ومخرجا من العدم الی
الوجود وبالقدیم خلافہ یقال ان التفصیل فی کل جزء من اجزاء العالم اشارۃ الی رد من زعم قدم العالم بعض اجزائہ
کالہیولی والصورۃ لانہ اذا کان معنی الحادث ما ذکر یکون معنی التکوین الذی ہو نفس الاحداث الاخراج من العدم الی
الوجود فیکون رد اعلی من زعم ان بعض اجزائہ غیر مخرجۃ من العدم بخلاف ما اذا کان معناہ الاحتیاج الی الغیر
فی الوجود فانہ یکون معنی التکوین الاحتیاج الی الغیر فی الوجود فلا یحصل الرد علی ذلک الزاعم لانہ ایضا یقول
بالحدوث بہذا المعنی رد ذلک اندفع ما قال بعض الافاضل ان المجرد ان الحادث عندنا ما لوجودہ بدایۃ لا
اضافۃ التکوین الی کل جزء من اجزاء العالم رد اعلی من زعم قدم شیء من اجزائہ ما لم یثبت

بدون ذلک المعنی قلت ذلک المعنی صادر عنہ تعالی بتوسط نفس ذلک المعنی ولا یحتاج الی معنی آخر کما فی الحاشیۃ السابقۃ فتامل نقل عنہ واما انہ موجود ام لا فہو بحث آخر علی ان طریق وجود سائر الصفات ان استقام یوصل الی انہ موجود ایضا انتہی کلامہ یعنی ان المقصود ہہنا ہو اثبات المعنی المغایر لسائر الصفات واما انہ موجود او انہ امر اختیاری یعتبرہ العقل من نسبۃ الفاعل الی المفعول ولیس فی الخارج امر زائد علیہا فہو بحث آخر علی انہ لو تم طریق اثبات وجود الصفات وزیادتہا من انہ تعالی عالم وقادر ومرید ولا معنی لہا الا من اتصف بالعلم والقدرۃ والارادۃ اوصل ذلک الطریق بعینہ الی اثبات وجود التکوین وزیادتہ علی الذات بان یقال انہ تعالی خالق کل شیء ولا معنی للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان یکون امرا موجودا زائدا علی ذاتہ تعالی کسائر الصفات وبما ذکرنا اندفع ما قیل ان ما بہ الامتیاز وما بہ الارتباط نفس الذات وعلی تقدیر التسلیم کونہ امرا زائدا علی الذات سوی القدرۃ والارادۃ یجوز ان یکون امرا اعتباریا ودعوی وجوب کون ما بہ الامتیاز وما بہ الارتباط امرا خارجا غیر مسموع مما لم یقم علیہ برہان وشہادۃ الوجدان فی امثال ہذہ المباحث غیر معقول ووجہ الاندفاع ظاہر لا یسترق علیہ قولہ او الکون آہ یعنی ان تکوینہ لکل جزء من اجزاء العالم قدیم والمکون حادث فالکون المتعلق الازلی بوجودہ فی وقت مخصوص فیتوقف علی وجود ذلک الوقت فیکون حادثا مثلا تعلق التکوین بوجود زید فی الازل فی وقت کون الشمس فی الاسد فیتوقف علی تحقق ذلک الوقت فیکون حادثا وان کان التکوین متعلقا بہ فی الازل قولہ وہذا ہو الانسب بالمتن لا یظہر وجہ الانسبیۃ فانہ یحتمل ان یکون معنی عبارۃ المتن ہو تکوینہ الذی تعلق بالعالم وبکل جزء من اجزائہ فی وقت وجودہ فحینئذ یکون اشارۃ الی ان تعلقاتہ حادثۃ علی حسب تجدد الاوقات ویحتمل ان یکون معناہ ہو تکوینہ الذی تعلق فی الازل بوجود العالم وبکل جزء من اجزائہ فی وقت وجودہ فحینئذ یکون تعلقاتہ قدیمۃ ویکون حدوث المکونات بحدوث اوقات وجودہا اللہم الا ان یقال ان نظر علی الاحتمال الاول ان یقول ہو تکوینہ للعالم ولکل جزء من اجزاءہ عند تعلقہ بہ فعدم تعرضہ للتعلق وتعرضہ للوقت یرجح الاحتمال الثانی قولہ وحاصلہ منع الملازمۃ آہ ای لانا نمنع انہ لو قدم التکوین قدم المکونات کیف والقول بتعلق التکوین بالمکونات قول بحدوثہا اذ القدیم بالاتعلق وجودہ بایجاد شیء آخر وما قالہ افاضل المحشین من انہ لا یصح منع الملازمۃ فان التکوین نسبۃ متاخرۃ عن المکون عند القائلین بحدوث التکوین کما ان الضرب متاخر عن المضروب فلو کان التکوین قدیما یلزم قدم المکون لان قدم النسبۃ یستلزم قدم المنتسبین کما ان قدم الضرب یستلزم قدم المضروب فہو خبط محض اذ لا منشأ لتاخر التکوین عن المکون کیف والشارح حقق فیما بعد علی مذہب القائلین بکون التکوین

الدلیل الثالث ہذا غایۃ تنقیح الکلام وجدتہ بعون الملک العلام قولہ فاحفظہ فانہ نفیک فی موضع شتی مثل الدلیل
الذی اورد فی قدم الارادۃ والقدرۃ بانہما لو وجدتا فاما بارادۃ وقدرۃ آخر فیلزم التسلسل او بدونہما فیلزم
الایجاب ولا یخفی جریان المنع المذکور تامل قولہ کانہ اراد ما عداہ یعنی اراد بالاولۃ الاولۃ الثلثۃ سوی الدلیل
الثانی فیکون الکلام علی الحقیقۃ او اراد الجمیع وبنی الامر علی تغلیب الاکثر علی الاقل فیکون الکلام علی المجاز بامتناع
ماسوی الثانی فلانہ لو لم یکن صفۃ حقیقیۃ بل امرا اعتباریا لا یلزم قیام الحوادث بذاتہ تعالی بل قیام المتجدد وہو جائز
کونہ قبل کل شئ وبعدہ ولا التسلسل ولا استغناء الحادث عن المکون لان الملزوم فرع کونہ حادثا وہو فرع کونہ موجودا
واما عدم امتناع الدلیل الثانی فان مبناہ لزوم الکذب او المجاز فی خبرہ تعالی ولا اختصاص لہ بکونہ حادثا بل
یعم الحادث والمتجدد کما لا یخفی وقال بعض الافاضل الظاہر ان الدلیل الثانی ایضا مبنی علی کونہ صفۃ حقیقیۃ
اذ لو کان من الاضافات فالحق ان یقال انہ یجب العدول الی المجاز لتعذر الحقیقۃ اذ لو حمل علی الحقیقۃ لزم
قدم المکونات او تحقق الاضافۃ بدون احد المتضائفین وکلا الامرین محال قولہ ویخطر بالبال ان المکون
ہو المعنی الذی آنا یعنی یخطر بالبال ان المکونیۃ مغایرۃ للقدرۃ والارادۃ لانا نجد بالضرورۃ فی الفاعل عند تصورہ
بہذہ الحیثیۃ معنی بہ یمتاز عن غیر الفاعل ویرتبط بتوسطہ بالمفعول بحیث یصح ان یقال ان ہذا فاعل وذاک
مفعول لا شک ان ہذا المعنی یتحقق فی ذاتہ وان لم یوجد المفعول فلا یکون عینہ مثلا نجد فی الضارب حین
تصورہ بحیثیۃ کونہ ضاربا معنی بہ یمتاز عن غیر الضارب ویرتبط بتوسطہ المضروب بحیث یصح ان یقال ان ہذا ضارب
وان لم یتحقق ہناک المضروب فلا یکون ذلک المعنی عین الضرب الذی ہو اثرہ وہو مغایر للقدرۃ والارادۃ ایضا لان
ہذا المعنی یتحقق فی الفاعل الموجب عند الحکماء بالنسبۃ الی آثارہ الصادرۃ عنہ بطریق الایجاب مع عدم القدرۃ و
الارادۃ بل نقول ذلک المعنی متحقق فی ذات الواجب تعالی بالنسبۃ الی الصفات الصادرۃ عنہ بطریق الایجاب
کالقدرۃ والارادۃ فیکون مقدما علیہا بالذات فلا یکون صفۃ مغایرۃ لہا وبما ذکرنا اندفع ما قال المحشی المدقق
من ان فی ہذا الکلام اعترافا بان صفاتہ تعالی موجودۃ بالاختیار وہذا مشکل لا سیما فی القدرۃ والارادۃ بل فی العلم
ایضا لانہ انما یلزم ذلک لو کان استنادہا الیہ بتوسط القدرۃ والارادۃ ولیس کذلک بل الی الذات المتصف بالمکونیۃ
والایجاد بطریق الایجاب ولا اشکال فیہ بل ہذا مما اتفق علیہ المتاخرون واستحسنوہ فان قیل اذا کان
ذلک المعنی موجودا فی الواجب بالنسبۃ الی القدرۃ والارادۃ بل الی سائر الصفات
یکون بالنسبۃ الی نفسہ ایضا فیحتاج الی معنی آخر یرتبط بہ ویمتاز عن غیرہ وہلم جرا فیلزم تحقق الفاعل

ذلک التکوین فلا یلزم التسلسل ولا وجود التکوین بلا تکوین یرد علیہ انہ لا یعنی لکون تکوین التکوین عینہ اذ لا یعنی لکون التاثیر عین الاثر واجیب بان المراد بکون تکوین التکوین عینہ انہ لیس فی الخارج الا المکون والتکوین والا التکوینیۃ فامر یعتبرہ العقل ولیس لہ تحقق فی الخارج ممتازا عنہ بحسب الوجود الخارجی فلا یحتاج الی تکوین آخر لا یعنی ان تکوین التکوین نفسہ بحسب المفہوم حتی یرد کون التاثیر عین الاثر وہذا ہو المراد بقولہ وقد اشرنا الی ما لہ وما علیہ ای وقد اشرنا الی ما ینفعہ وما یضرہ قولہ ویمکن ان یقال نفس التکوین آہ یعنی انا لا نسلم انہ لو کان التکوین حادثا لاحتاج الی تکوین آخر او حدث بغیر التکوین لم لا یجوز ان یکون نفس التکوین من حیث اتصاف الباری تعالی بہ وقیامہ بہ تعالی متعلقا اولا بوجود نفسہ ثم بوجود سائر الحادثات ولا استحالۃ فی سبق ذات الشی مع قطع النظر عن الوجود علی وجودہ سبقا ذاتیا وان کان مقارنا لہ بالزمان فان وجود الصفات والاعراض انما ہی لیقیام بمحالہا علی ما قالوا من ان المحل مقوم لہا وان وجودہا فی نفسہا ہو وجودہا فی الموضوع ولہذا امتنع الانتقال منہا فتکون الصفات من حیث قیامہا بالواجب مقدما بالذات علی وجودہا وان کانت مقارنا لہ فی الزمان فیجوز ان یکون التکوین من حیث قیامہ بذات الواجب تعالی متعلقا بوجود نفسہ مقدما علیہ بالذات مقارنا لہ فی الزمان ولا استحالۃ فی ذلک کما لا یخفی قال المحشی المدقق فیہ انہ اذا کان متعلق التکوین وجودہ یکون المکون ہو الوجود فان کان الوجود مکونا یکون الموجود وہو نفس التکوین ایضا مکونا ومتعلقا للتکوین فالتکوین المتعلق بنفس التکوین ان کان عینہ یلزم سبق الشی علی نفسہ وہو محال وایضا لو کان وجود التکوین متعلقا لنفسہ یکون وجودہ لذاتہ فیکون واجبا وہو خلاف ما یقتضیہ ذات الباری تعالی انتہی کلامہ ولا یخفی علیک انہ کلام فشاشۃ قلۃ التدبر وسوء الفہم فان اللازم ہو ان یکون التکوین القائم بذات الباری بحسب الذات مقدما علی وجودہ فتقدم الشی علی وجودہ وہو لا یستلزم تقدم الشی علی نفسہ لان المقدم ہو نفس التکوین والمؤخر ہو التکوین من حیث الوجود وکذا اللازم اقتضاء التکوین بشرط قیامہ بالواجب مدخلیۃ ذاتہ فیہ لوجودہ وہو لا یستلزم کونہ واجبا لذاتہ الا بسند باب اثبات الصانع تامل فانہ کلام لا شبہۃ فیہ نعم یرد علیہ انا نسلم لو تم ان قیام العلم متقدم علی وجودہ بالذات وعلۃ لکن السید السند قدس سرہ رد علیہ فی شرح المواقف وقال انہ لیس بشی اذ یصح ان یقال وجد السواد فی نفسہ فقام بالجسم وللفاضل المحشی ہہنا بحث بالرد یظہر جوابہ مما قررناہ لک باختیار الشق الثانی فتامل بادنی تامل فلا نطرح مخافۃ الاطناب فان قیل اذا کان التکوین قائما بذاتہ تعالی یکون قدیما وامتنع قیام الحوادث بذاتہ تعالی فہذا المنع لا یضر قلت ہذا رجوع الی الدلیل الاول ولا شک فی تمامیتہ انما الکلام فی تمامیۃ

والوضعی لایستلزم انتفاء الترتب مطلقا حتی یلزم عدم الفرق بجواز ان یکون ہناک ترتیب وتالیف تحقق بہ الفرق وعدم الشعور بہ لاینافی وجودہ فی نفس الامر اقول یرد علی الجوابین انہ یلزم ان لایکون الکلام المنزل علی النبی علیہ السلام وما یقرأ کل واحد منا کلام اللہ لان الکلام علی ہذا ہو الالفاظ القائمۃ بذاتہ تعالی بالترتب الوضعی او الترتب الذی لاشعور بہ وہو غیر متحقق فینا اذ لاترتب ہنا سوی الترتب الزمانی وقیل فی الجواب ان ذلک لایسمی کلام اللہ اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقیقہ ان کلام اللہ صفۃ حقیقیۃ بسیطۃ کسائر صفاتہ الکمالیۃ وانما التعدد والتمایز بحسب التعلقات والاعتبارات فلا یرد علیہ ما ذکرا قول فیہ بحث اذ لا اشعار فی عبارتہ بان کلامہ صفۃ حقیقیۃ بسیطۃ کیف وکون الالفاظ القائمۃ بذاتہ تعالی راجعۃ الی صفۃ حقیقیۃ بسیطۃ مما لایعقل ولایتصور صحتہ قولہ لم یرد بہ ای لم یرد بالاختراع المعنی الاصطلاحی الذی ہو متعلق بین الخلق والخلق اذ لا معنی لکونہ صفۃ ازلیۃ اذ ہو بالنسبۃ الینا لایتحقق الا بتحققنا فیکون حادثا البتۃ لحدوث الخلق بل اراد الصفۃ الحقیقیۃ التی ہی مبدأ لہذہ الاضافۃ وعلۃ لہا وکذا فی سائر العبارات من الایجاد والاحداث والابداع والاختراع والاحیاء والامانۃ والخلق والتخلیق والترزیق الی غیر ذلک فانہ لیس المراد معانیہا التی ہی الاضافات بل مبادیہا قولہ یرد علیہ انہ یجوز آہ یعنی لانسلم انہ لو کان التکوین حادثا یلزم ان یکون الصانع محلا للحوادث انما یلزم لو کانت قائمۃ بذاتہ تعالی لم لایجوز ان یقوم بغیرہ تعالی کما ذہب ابو الہذیل من ان تکوین کل جسم قائم بہ فان وہذا المنع ودفعہ لما سیجیء فی الوجہ الرابع من انہ یلزم ان یکون کل جسم مکونا لنفسہ اذ لا معنی لکون الا من قام بہ التکوین اتحاد الدلیلان اعنی الاول والرابع وہو ظاہر قولہ وجوابہ آہ حاصلہ ان تمام ہذا الدلیل واندفاع المنع المذکور مبنی علی امتناع قیام صفۃ الشیء بغیرہ بخلاف الوجہ الرابع فانہ لم یلتفت فیہ الی ہذہ المقدمات فاندفع المنع المذکور ولم یتحد الدلیلان قولہ یرد علیہ آہ حاصلہ ان اراد بالجواز الجواز الشرعی فاللازمۃ ممنوعۃ لان الجواز الشرعی موقوف علی عدم اتیانہ بما لایلیق بکبریائہ کما ہو رای المعتزلۃ والتقاضی وعلی اذن الشارع کما ہو رای الاصحاب وکلاہما مفقود ان فی مشتقات الاعراض القدرۃ وان اراد الجواز العقلی فاللازمۃ مسلمۃ لکن بطلان اللازم مما لابد لاثباتہ من دلیل ویمکن الجواب بان المراد الجواز بحسب اللغۃ علی ما ذکرہ المحشی فلا بحث ولاشک انہ لایصح اطلاق الاسود لغۃ علی القادر علی السواد فانہ لایقال للرجل الذی یقدر علی صبغ السواد والحمرۃ انہ اسود واحمر مع انہ یصدق علیہ انہ قادر علیہما قولہ یرد علیہ منع مشہورا آہ یعنی لانسلم انہ لو کان التکوین حادثا لکان ما کونا بتکوین آخر وعن التکوین لم لایجوز ان یکون مکونا بتکوین الذی ہو نفس

کلامہ تعالی بالحدوث حقیقۃ لحدوث الجزئیات القائمۃ بذوات القراء ضرورۃ وجودہا فیہا بعد ان لم تکن وحدوث محالہا ایضا مع انہ لا نقول بحدوثہ اصلا بل نقول ان کل واحد من اللفظ والمعنی الموضوع لفظ القرآن قدیم حیث قال القرآن اسم للفظ والمعنی وہو قدیم انما الحدوث للقراءۃ العارضۃ لہ ولا شک انہ علی ہذا التقدیر یلزم ان یکون اللفظ الذی وضع لفظ القرآن لہ حادثا ضرورۃ ان الالفاظ القائمۃ باذہان القراء حادثۃ سواء اعتبرت مع الترتیب او بدونہا نعم انہا مماثلۃ للالفاظ القدیمۃ القائمۃ بذاتہ تعالی وبہذا ظہر فساد ما قال الفاضل الچلپی من انہ لا استحالۃ فی وصف نوع کلام اللہ تعالی بالحدوث فان لہ افرادا متعددۃ بعضہا قدیمۃ وہو الشخص القائم بذاتہ تعالی وبعضہا حادثۃ وہو الاشخاص القائمۃ بذوات المخلوقات فلا اشکال اصلا علی ان ہذہ الاشخاص علی ہذا التقدیر لیست افرادا لہ بل المعنی التی وضعت لکل واحد منہا بالوضع العام قولہ والمخلص الایان یحمل الخ ای للمخلص عن ہذا الاعتراض الایان یحمل لفظ الکلام مشترکا بین الشخص القائم بذاتہ تعالی وبین النوع فحینئذ لا یکون اطلاقہ علی ذلک الشخص بخصوصہ مجازا ولا یکون کلامہ تعالی متصفا بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورۃ تحققہ فی ضمن الفرد القدیم القائم بذاتہ تعالی ازلا وابدا انما الحادث الجزئیات المتشخصۃ بتشخصات المحال الحادثۃ نعم عند بل المخلص عنہ الایان یحمل مشترکا بین ذلک النوع والفردین الخاصین والا لزم ان یکون النظم المؤلف المعجز المنزل علی النبی علیہ السلام کلام اللہ تعالی مجازا ولیس کذلک کما عرف وفیہ انہ یبقی لزوم ان یکون اطلاق السلام علی القراءۃ کل واحد منا بخصوصہ مجازا فیصح نفیہ عنہ وذلک باطل بالاجماع وایضا یلزم ان یوصف کلام اللہ تعالی بالحدوث حقیقۃ بحدوث النظم المنزل علی النبی علیہ السلام قال بعض الفضلاء والمخلص اختیار الشق الاول وما یقرر کل واحد منا کان بالذات ہو القدیم بذاتہ تعالی وان کان تغایرہ باعتبار تعلق قراءتنا بہ وفیہ تامل قولہ لیس الفرق بقیام آہ وکذلک یلزم ان لا یکون التحدی مع کلام اللہ تعالی ضرورۃ ان مدار البلاغۃ علی امور تقتضی ترتیب الاجزاء من التقدیم والتاخیر واجیب بان غرضہ لیس نفی الترتیب مطلقا بل الترتیب الزمانی الذی یقتضی وجود بعض الحروف عدم الآخر کیف وان الحروف بدون الہیئۃ والترتیب الوضعی لا تکون کلمات ولا الکلمات کلاما ووجود الالفاظ المترتبۃ وضعا وان کان مستحیلا فی حقنا بالطریق جری العادۃ لعدم مساعدۃ الآلات لکنہ لیس کذلک فی حقہ تعالی لوجود مجتمعۃ من لوازم ذاتہ تعالی ولیس امتناع الاجتماع من مقتضیات ذواتہا وفیہ بحث اذ القول بالترتیب الوضعی بین الحروف القائمۃ بذاتہ تعالی غیر معقول لانہ انما یتصور فی الجسمانیات دون المجردات والا لزم انقسامہا الا یری ان الصور القائمۃ بالنفس الناطقۃ لیس فیہا ترتیب وضعی وقد یقال فی الجواب ان انتفاء الترتیب الزمانی

العلاقۃ وعدمہا فجعلوا الاول منقولا والثانی مرتجلا فلزم فی المرتجل قدم العلاقۃ وفی المنقول وجود العلاقۃ
انتہی کلامہ اقول ادعاء ان اقتضاء العلاقۃ کونہ منقولا مشہورا افتراء محض لیس فی الکتب المشہورۃ شائبۃ من
ذلک وما نقل من التلویح انما یدل علی ان وجود العلاقۃ معتبر فی المنقول وعدم وجودہ معتبر فی المرتجل واما ان
وجودہ یستلزم کونہ منقولا فلا کیف ولو کان مجرد العلاقۃ کافیا فی النقل لزم ان یکون اللفظ المستعمل فی المعنی المجازی
منقولا لتحقق العلاقۃ فیہ کما لا یخفی تامل فی ہذا المقام فانہ قد خبط فیہ اولو الافہام قولہ وقد یجاب بان اعتبار العلاقۃ آہ امی یجاب
عن الاعتراض المذکور بان تاخیر الوضع الثانی معتبر فی المنقول علی ما ہو مقتضی النقل ومجرد اعتبار العلاقۃ
لا یقتضی ان یکون الوضع الثانی متاخرا عن الوضع الاول حتی یکون لفظ الکلام مجازا فی اللفظی یجوز ان یعتبر الواضع
العلاقۃ بین المعنیین ویضع لہما معا لفظا واحدا فیکون مشترکا لا منقولا کما لا یخفی قولہ وفیہ ان اثبات عدم ترتب
الوضع آہ یعنی فی الجواب المذکور نظرا لان المعترض لما کان مانعا لثبوت الاشتراک الذی ادعاہ استشار ح
بقولہ ان کلام اللہ اسم مشترک آہ کان المجیب بقولہ وقد یجاب مثبتا للاشتراک فلا بد لہ من اثبات عدم ترتب
الوضعین وان الوضع الثانی غیر متاخر عن الوضع الاول لکن اثبات ذلک مشکل ودونہ خرط القتاد ولا ضرورۃ
فی التزامہ لوجود الجواب الذی لا تکلف فیہ وبہا حررنا لک اندفع ما قال الفاضل المحشی ان المجیب بانع لعدم تحقق
الاشتراک فیکفیہ الجواز ولا حاجۃ الی التزام اثباتہ تامل قولہ یرد علیہ ان کلام آہ یعنی ان اراد بقولہ اسم اللفظ واما
انہ اسم لذلک الشخص القائم بذاتہ تعالی یلزم ان لا یکون ما قرأناہ بل ما انزل علی النبی علیہ السلام کلاما ضرورۃ انہ
لیس ذلک الشخص فان الاعراض تتشخص تتشخص المحل وانہ بط للقطع بان ما نقرأہ ہو القرآن المنزل علی النبی
علیہ السلام المتحدی بہ باقصر صورۃ حتی یکفر منکرہ کونہ کلامہ تعالی وان اراد بہ اسم لنوع القائم بذاتہ اعنی الالفاظ
المخصوصۃ مع قطع النظر عن خصوصیۃ المحل یلزم ان یکون اطلاقہ علی الشخص القائم بذاتہ تعالی من حیث خصوصیتہ
وشخصیتہ مجازا لکونہ استعمال اللفظ فی غیر ما وضع لہ اذ لم یوضع اللفظ لذلک الشخص بخصوصہ مضیع نفی کلام اللہ
عن الشخص القائم بذاتہ حقیقۃ کما یصح ان یقال زید لیس بمسند ہوط البطلان وانما قید بخصوصہ لان اطلاق
العام علی الخاص لا بخصوصہ بل باعتبار عمومہ وکونہ فردا من افرادہ حقیقۃ لانہ استعمال اللفظ فی ما وضع لہ
علی ما بین فی شرح التلخیص وفیہ بحث لانہ ان اراد بصحۃ النفی نفی صدق النوع علیہ فلزومہ ممنوع اذ لا یصح سلب النوع
عن فردہ وان اراد انہ یصح نفی کون لفظ القرآن موضوعا بازائہ بخصوصہ فالملازمۃ مسلمۃ وبطلان اللازم
ممنوع وان اراد انہ موضوع بالوضع العام لکل واحد من الجزئیات الشخصیۃ القائمۃ بذاتہ وذوات القراء یلزم ان یصدق

کالامکان للامکان العام والخاص فیما نحن فیہ کذلک فان اطلاق الکلام علی النفسی شائع فیما بینہم فیکون مشترکا
لا منقولا وانما قلنا النقل المعتبر فی المنقول لان فی المجاز ایضا نقلا لکن مع عدم ہجر المعنی الاول قال الفاضل
الچلپی رح علیہ بانا لم ان الہجر معتبر فی النقل بل المعتبر فیہ علی ما حققہ الشارح فی التہذیب ہو اشتہار اللفظ فی
المعنی الثانی حیث قال ان تعدد مسمی اللفظ فان وضع لکل فمشترک والا فان اشتہر فی الثانی فمنقول منسوب
الی الناقل والا فحقیقۃ ومجازا انتہی اقول المراد من الاشتہار ہو الاشتہار فی المعنی الثانی بحیث یکون الاول
مہجورا علی ما فسر شارحہ بہ کیف ولو کان مطلق الاشتہار کما فیانی النقل لزم ان یکون اللفظ الذی اشتہر فی المعنی
المجازی منقولا قال فی التلویح ان اللفظ ان تعدد مفہومہ فان لم یتخلل بینہما نقل فہو المشترک وان تخلل فان لم
یکن النقل لمناسبۃ فمرتجل فان کان لمناسبۃ فان ہجر المعنی الاول فمنقول والا فمن الاول حقیقۃ وفی الثانی
مجاز وہو فی شرح المطالع وان کان بمعنی اللفظ متعددا فاما ان تخلل بینہما نقل اولا فان تخلل فاما ان یکون
لمناسبۃ فان ہجر الوضع الاول یسمی منقولا شرعیا او عرفیا او اصطلاحیا علی اختلاف الناقلین وان لم یہجر
المعنی الاول یسمی بالنسبۃ الی المعنی الاول حقیقۃ والی الثانی مجازا وکتب لقوم مملوۃ من ہذا البیان لا حاجۃ
الی النقل والاتیان قال ولو سلم فنقول ہذا لانیانی الا کونہ منقولا وبمجرد ذلک لا یتم الجواب عن السوال المذکور
لان لزوم المحال لا یکون مخصوصا بکونہ منقولا بل مع کونہ مجازا فی المعنی الاول یلزم المحال ایضا کما تقرر فی
السوال والاخفاء فی ان الہجر عن المعنی الاصلی غیر معتبر فی المجاز بل عدم الہجر معتبر فیہ لا یقال لفظ الوضع
فی قول الشارح ووضعہ لذلک مشعر باعتبار الوضع فی المعنی الثانی واعتبار الوضع ینافی کونہ مجازا اذ لا وضع
فی المجاز لانا نقول تحقق نوع وضع للمعنی الثانی بواسطۃ ملاحظۃ المناسبۃ بینہ وبین المعنی الاول مع عدم ترک
الاول لانیانی مجازا بالنسبۃ الی المعنی الثانی وحقیقۃ بالنسبۃ الی الاول ولفظ الکلام علی تقریر الشارح فکذلک
فیلزم المفسدۃ انتہی اقول کون لفظ الکلام کذلک علی تقریر الشارح مما لا معنی لقولہ ووضعہ لذلک باعتبار دلالۃ
ان تعیین لفظ الکلام لذلک الالفاظ لعلاقۃ الدالیۃ والمدلولیۃ ولا شک انہ وضع شخصی لکون کل من الموضوع
والموضوع لہ معینا وہو غیر متحقق فی المجاز والا لم یفرق بینہ وبین الحقیقۃ بل المتحقق فیہ الوضع النوعی بمعنی ان
الواضع وضع مثلا انہ یجوز اطلاق لفظ الدال علی المدلول الکل علی الجزء واللازم علی الملزوم اذا وجد القرائن
یرشدک الی ذلک تتبع کتب المعانی والاصول قال الفاضل الحسنی والحق ان اعتبار العلاقۃ یقتضی کونہ منقولا لا مشترکا
علی ما ہو المشہور قال فی التلویح لما تعذر الاطلاق علی الناقل بل اعتبر العلاقۃ ام لا اعتبر الامر الظاہر وجود

وتحقیقہ ای تحقیق الجواب انتہی ولا یخفی علیک انہ لو کان مقصود الشارح ایراد جواب آخر عن شبہۃ المعتزلۃ فلا معنی لایراد قولہ ان للشیٔ وجودا فی الاعیان اہ بل الواجب حینئذ ان یقول تحقیقہ ان القرآن یطلق علی المعنیین الکلام النفسی واللفظی فحیث یوصف بما ہو من لوازم القدیم یراد بہ آہ ویدل علی ما ذکرنا من تفسیر قولہ ای تحقیق جواب المصنف لا تحقیق جواب آخر تامل فی ہذا المقام فانہ من مزالق الاقدام قولہ والتفصیل انہ لما تمسک آہ یعنی تفصیل الکلام ان ہذا جواب آخر لا تحقیق جواب المصنف ان المعتزلۃ لما تمسکوا بان القرآن متصف بالاوصاف التی ہی من سمات الحدوث فیکون حادثا اجیب عنہ تارۃ بان وصفہ بالاوصاف المذکورۃ لیس حقیقۃ حتی یلزم حدوثہ بل مجازا عقلیا من قبیل وصف المدلول بصفۃ الدال کما یقال سمعت ہذا المعنی من فلان وقرأتہ فی بعض الکتب وکتبتہ بیدی وہذا حاصل جواب المصنف واجیب عنہ تارۃ باخری بان الموصوف بہذہ الاوصاف ہو اللفظ وہو حادث عندنا وانما القدیم ہو النفسی وہو غیر متصف بہذہ الاوصاف والقرآن یطلق علیہما اما بالاشتراک او بالحقیقۃ والمجاز ہذا حاصل ما قررہ الشارح بقولہ فحیث یوصف آہ قولہ وقال بعضہم آہ ای قال بعض من لم یجوز سماع الکلام النفسی فی وجہ تخصیص موسی علیہ السلام بالکلیم انہ لما سمع کلام اللہ تعالی من جمیع الجہات علی خلاف ما ہو المعتاد خص ولا یخفی ان ہذا الوجہ مندرج فی عبارۃ الشارح فان معنی قولہ لیسمع موسی صوتا والا کلام اللہ تعالی بلا واسطۃ الملک والکتاب سواء کان من جانب واحد کلن بصورۃ غیر مکتسب للعباد علی ما ہو شان سماعنا او من جمیع الجہات وکلاہما خرق للعادۃ وانما قلنا عند من لم یجوز سماع الکلام النفسی لان من سماعہ کالشیخ الاشعری والغزالی فہو یقول خص لانہ سمع کلامہ الازلی بلا حرف ولا صوت کما یری ذاتہ فی الاخرۃ بلا کم ولا کیف وہم یجوزون تعلق الرویۃ والسماع لکل موجود حتی الذات والصفات قولہ قیل اعتبار العلاقۃ آہ یعنی ان قولہ باعتبار دلالتہ علیہ یدل علی ان اطلاق کلام اللہ علی اللفظ لعلاقۃ دلالتہ علیہ واعتبار العلاقۃ یشعر بکونہ منقولا لا مشترکا لان المشترک ہو الذی یکون معناہ متعددا ولم تحتمل بینہما النقل مع ان المدعی ان کلام اللہ اسم مشترک بین الکلام النفسی القدیم واللفظی الحادث ویلزم ایضا ان یکون استعمال الکلام مجازا فی المنقول عنہ اعنی الکلام النفسی بالنسبۃ الی الناقل لان للفظ المنقول حقیقۃ فی المنقول الیہ مجاز فی المنقول عنہ بالقیاس الی الواضع الثانی الذی ہو الناقل علی ما بین فی محلہ وہذا باطل لانہ لو کان مجازا فی النفسی لصح نفیہ عنہ بان یقال لیس المعنی القدیم کلام اللہ وہو ممنوع عندکم قولہ وجوابہ آہ یعنی ان النقل المعتبر فی المنقول ہو ہجرہ لمعنی الاول وترکہ حتی لا یفہم بلا قرینۃ واعتبار العلاقۃ لا یقتضی ان یکون المعنی الاول مہجورا فانہ یجوز ان یکون اللفظ موضوعا بالاشتراک لمعنیین بینہما علاقۃ مع عدم النقل والہجر

في المفهوم واورد توضيحه لا بد له لان المقصود هو الحكم على القرآن بانه غير مخلوق لا على كلام الله قوله وقد ثبت الكلام النفسي آه دفع لما يقال انه اذا كان النقل مخالفا للعقل يجب صرفه عن الظاهر وههنا كذلك فانه لو حمل المتكلم على من ثبت له الكلام يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف المشروطة وجود البعض بانقضاء البعض الآخر وحاصل الدفع انه قد ثبت الكلام النفسي الذي ليس فيه شائبة الحدوث فلا حاجة لنا الى العدول عن الظاهر وحمل المتكلم على موجد الحروف والاصوات قوله يرد عليه الصحة بحسب اللغة آه دفع لما يقال من ان اتصافه تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما المطلوب عليه تعالى لا يهامه معنى الاتصاف والقيام او التحيز وما يوهم الفساد اطلاقه موقوف على اذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ قد ورد به الشرع وحاصل الدفع ان المراد انه يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له بحسب اللغة بان يقال ان الله تعالى اسود وابيض ومتحرك ومتحيز الى غير ذلك لانه غير صحيح بحسب اللغة الا ترى انه لا يصح ان يقال لمن ألقى الحجر او حدث الحركة فيه على ما هو راى المعتزلة ان ذلك الشخص متحرك قوله يرد عليه ان هذا آه يعني ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به الحقيقة الموجودة واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة ان القرآن يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على المعنيين النفسي واللفظي فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسي واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظي او المتخيل والاشكال يرد عليه ان المقصود تحقيق جواب المصنف على ما يدل عليه قوله وتحقيقه وهذا جواب آخر لا تحقيق جواب المصنف لان حاصل جواب المصنف ان القرآن بمعنى الكلام النفسي يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومحفوظا ومسموعا باعتبار وجوده في الكتابة والعبارة والاذهان واوصاف له باعتبار الامور الدالة عليه لا باعتبار حقيقته بل من قبيل الاوصاف التي جرت على غير ما هي له كما يقال زيد مكتوب ومقروء ومسموع ومحفوظ باعتبار وجوده الاربعة وحاصل جواب الشارح ان الموصوف بهذه الاوصاف اللفظي الحادث دون النفسي القديم وانما قلنا ان الظاهر المتبادر من قوله واذا وصف آه لا يمكن توجيهه بحيث يكون تحقيقا لجواب المصنف بان يقال معنى قوله يراد به الحقيقة الموجودة ان الملحوظ في هذه الصورة ذاته الموجودة في الخارج من غير ملاحظة امر دل عليه وهو من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة بخلاف ما اذا وصف بما هو من لوازم المحدثات اذ لا بد فيه من ملاحظة ما هو دليل عليه حتى يظهر تحقق الوصف بالعلاقة الدالية والمدلولية فمعنى هذا المعنى قوله يراد به الالفاظ المنطوقة يراد به حقيقته من حيث يلاحظ معه الالفاظ المنطوقة او الاشكال المنقوشة فح يكون تحقيقا لجواب المصنف كما لا يخفى قال الفاضل الحلبي انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف ليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيدا خلاف الظاهر عدل الشارح عنه فقال

والنائم ماہم یقال فی جوابہ انہ انسان لانہ زید علی ما بین فی موضعہ قولہ لا یوجب الاتحاد والا لزم الاتحاد
بین کل امرین بینہما ملازمۃ وذلک بدیہی البطلان قولہ ولو سلم فمحل البعض آہ ای ولو سلم ان الاستلزام
یوجب الاتحاد فمحل الامر والنہی والاستفہام والنداء راجعا الی الخبر لیس اولی من عکسہ ولا شک فی وجود وقوع الاستلزام
بین الکل اذ ما من خبر الا ویستلزم الامر بالعلم بمضمونہ والنہی عن العلم بخلافہ وطلب الاقبال علیہ کما لا یخفی
لظہر فسادہ واقول الفاضل الحلبی ان استلزام الاخبار للانشاء غیر بین ولا مبین ولو ادعی مجرد الجواز والامکان
فہو غیر مفید وقد یقال فی وجہ الترجیح کل طلب فی کلام اللفظی یحصل بتصرف فی الکلام الخبری فان قولنا
اضرب حصل بالتصرف فی تضرب علی ما بین فی الصرف فیکون الخبر اصلا فی اللفظی فکذا فی النفسی وانت خبیر
بان ہذا لا یفید الجزم علی ان الرجوع فی اللفظی ایضا غیر متیقن قولہ اعترض علیہ بان منہ آہ یعنی ان المتحقق
فی صورۃ تصور الرجل لابن وامرہ بشیء وہو العزم علی الطلب وتحیلہ وہو ممکن والنفس الطلب فلا شک فی
کونہ سفہا بل قیل ہو محال لان وجود الطلب بدون من یطلب منہ شیء محال کذا فی شرح المواقف وفیہ
انہ انما یکون محالا اذا طلب منہ ان یاتی بالفعل حال عدمہ اما اذا طلب منہ ان یاتی بہ بعد وجودہ فلا قبل
فالحق ان نفس الطلب من المعدوم وان کان محالا لامتیان حال الوجود ومحل اشکال اذ المعدوم لیس بشیء
فہو غیر ملاہم الخطاب فلا بد للطلب ان کان المقصود الاتیان حال الوجود من فہم الخطاب قولہ لا یقال
یلزم منہ ان لا یامر النبی علیہ السلام آہ یعنی ان ما ذکرت من ان فی الصورۃ المذکورۃ العزم علی الطلب یقتضی
ان لا یامر نا النبی علیہ السلام بشیء ولا نہینا بشیء بل عزم علی الامر والنہی بالنسبۃ الینا وانہ قطعی البطلان
ضرورۃ ان خطاب النبی علیہ السلام عام لکل مکلف یولد الی یوم القیمۃ ولذا وجب الامتثال ولم اختص خطابا
باہل عصرہ وثبوت الحکم فیمن عداہم بطریق القیاس بعید جدا قولہ لانا نقول فرق بین الامر الصریح بالتعمیم
ان خطابا علیہ السلام للحاضرین بالقصد الصراحۃ وللغائبین بالتبع والضمن والخطاب المعدوم ضمنا وتبعا
لیس سفہا قولہ فان القرآن آہ یعنی ان اطلاق لفظ القرآن شائع علی ذلک المولف عند اہل اللغۃ والقراء وعلماء
اصول الفقہ بخلاف کلام اللہ تعالی فانہ وان کان کالقرآن مشترکا بین اللفظی والنفسی لکن المتبادر منہ وہو
عرف اہل السنۃ والجماعۃ ہو النفسی وقیل وجہ سبق الذہن من القرآن الی ہذا المولف ان القرآن یشعر بالقرءۃ
المتعلقۃ باللفظ دون المعنی قولہ وایضا تنبیہ علی الزاوف ای فی ذکر الکلام بعد القرآن تنبیہ علی ترادفہما کما
یقال الانسان البشر ضاحک لا یخفی ان التنبیہ انما یحصل لان قولہ کلام اللہ عطف بیان لقولہ والقرآن فانہ حینئذ یکون متحدا معہ

یختص بمذہب الحدوث فلا وجہ للاختصاص وہو الذی ذکرہ الشارح مع جوابہ فلا وجہ لارادۃ اللہم الا ان یراد تلخیص السؤال والجواب وحینئذ یرد الاول انتہی کلامہ یعنی ان ہذا الاعتراض وارد علی مذہب الجمہور القائلین بان تعلقات الکلام ازلیۃ بان یقال کیف یکون صفۃ الکلام فی نفسہا غیر امر ولا نہی ولا خبر ولا یکون خبرا العام الا فی ضمن الخاص فلا وجہ لتخصیصہ بمذہب الحدوث واجیب عنہ بانہ اورد السؤال کما وقع فیما تقدم علی ابن سعید حیث جعل حدوث الاقسام فیما لا یزال او جعل التعلق ازلیا یعرف منہ ایراد السؤال علیہ والجواب عنہ بالمقایسۃ ومنشاء الاعتراض اشتباہ النفسی بالکلام اللفظی فان اللفظی لا یخرج عن ہذہ الاقسام ولا یوجد بدونہا فکذا النفسی والافجعل الاقسام انواعا لصفۃ تشخصیۃ مما لا یقدم علیہ احد قولہ فان الامر من حیث ہو امر آہ یعنی ان الامر الذی ہو الطلب بطریق الاستعلاء من حیث ہو کذلک غیر الخبر الذی ہو الاعلام عن وقوع نسبۃ او عدم وقوعہا من حیث ہو کذلک یدل علی ذلک اختلاف لوازمہا فان الاول غیر محتمل للصدق والکذب بخلاف الثانی قولہ بخلاف الکلام دفع لما عسی ان یقال انہ اذا کان الامر من حیث ہو مغایرا للخبر یلزم ان یکون مغایرا للکلام لانہ عین الخبر علی ما تقدم من انہ صفۃ واحدۃ تشخصیۃ لا تکثر فیہ بحسب الذات بل بحسب التعلقات فیلزمکم ان لا تقولوا بانقسام الکلام الی الانواع المذکورۃ فی الازل کما لزم من جعلہ فی الازل خبرا او حاصل الدفع انہ لا یلزم من مغایرۃ الخبر مغایرۃ للکلام فان الامر من حیث ہو کلام مخصوص یعنی انہ ہو ذلک الصفۃ التشخصیۃ الا انہ حصل لہ خصوصیۃ باعتبار تعلقہ بالمامور بہ وہو لا یخرجہ عن کونہ ذلک الشخص نعم یخرجہ عن کونہ متصفا بحیثیۃ اخری من کونہ خبرا او نہیا او استفہاما او نداء ونظیرہ ان زیدا من حیث ہو عالم یصدق علیہ انہ زید ولا یخرج بہذا الاعتبار عن کونہ زیدا ولا یصدق علیہ بذلک الاعتبار انہ زید من حیثیۃ اخری کحیثیۃ کونہ کاتبا والسر فی ذلک ان ہذہ اضافات عارضۃ لہ غیر داخلۃ فی ہویتہ فلا یخرج بہذہ الاعتبارات عن کونہ ذلک الشخص نعم ان ہذہ التعلقات والاضافات متباینۃ فلا یصدق بعضہا حین صدق البعض الآخر قال الفاضل الچلپی یرد علیہ ان ہذا لو تم لدل علی کلیۃ مسمی لفظ زید الا یری انہ یصدق علی کثیرین مختلفین بالعدد کزید من حیث ہو کاتب ومن حیث ہو عالم ومن حیث ہو قائم الی غیر ذلک من الاعتبارات التی لا یکاد ان تتناہی ولا یخفی انہ لیس بشیء لان الصدق المعتبر فی مفہوم الکلی المقول علی کثیرین مختلفین بالعدد ان یکون معقولا فی جواب ما ہو یعنی انہ لو سئل عنہا بما ہی یقع ذلک الکلی جوابا عنہ لا ان یکون محمولا علیہا ولا شک انہ لو سئل ان زید الکاتب والقائم

موجود فی محل آخر فلا یلزم ثبوت الکلام النفسی فیہ ان المعتزلۃ غیر قائلین بقیام التکلم بمعنی خلق الکلام بصائل
اطلاق المتکلم والخالق علیہ تعالی عندہم باعتبار معنی حاصل فی غیرہ قال فی شرح مختصر العضدی فی مسئلۃ لا یشتق
اسم الفاعل لشیء باعتبار معنی حاصل لغیرہ خلافا للمعتزلۃ قالوا اطلق الخالق علیہ تعالی باعتبار الخلق الذی ہو حاصل للمخلوق
اشتق کلامہ کیف وہم غیر قائلین بالصفات والقیام بالمبدوث مع انہم یقولون بانہ تعالی متکلم یعنی انہ موجد الکلام و
حامل الموجد علیہ تعالی لا یوجب قیام المأخذ بہ تعالی وایضا انحصار عندہم ان کلامہ ہو الحروف والاصوات القائمۃ
بذات القاری والحافظ التی یستحیل بقاؤہا فایجاد تلک الحروف قائمۃ بذات الحافظ والقاری لان افعال العباد
مخلوقۃ لہم لا بذاتہ تامل قولہ وہو عدول عن الظاہر واللغۃ یعنی ما قالہ المعتزلۃ من ان معنی التکلم ایجاد الحروف خلاف
الظاہر واللغۃ فان المتحرک من قام بہ الحرکۃ لا من اوجدہ وکونہ فی محل آخر بخلاف ما اذا سمعنا قائلا یقول انا
قائم لسمیہ متکلما وان لم نعلم انہ الموجد لہذا الکلام بل وان علمنا ان موجدہ ہو اللہ تعالی لا ہو علی ما ہو رای
اہل الحق قولہ واما الکرامیۃ فقائلون بحدوثہ ای قائلون بان الکلام المرکب من الحروف والاصوات حادث قائم
بذاتہ تعالی وہم یسمونہ قول اللہ واما الکلام القدیم عندہم فہو القدرۃ علی التکلم علی ما مر قال فی شرح المقاصد
لما رات الکرامیۃ ان بعض البراہین من بعض وان مخالفۃ الضرورۃ اشنع من مخالفۃ الدلیل ذہبوا الی ان
المنتظم من الحروف مع حدوثہ قائم بذاتہ تعالی انتہی کلامہ ہذا ہو المشہور لکن قال فی المواقف فی باب التنزیہات
ان الکرامیۃ انما یقولون بقیام الحادث الذی یحتاج الباری الیہ فی ایجاد الخلق وہو قولہ کن او الارادۃ
علی اختلاف بینہم قولہ ہذا مذہب بعض الاشاعرۃ وہو عبد اللہ بن سعید القطان وجماعۃ من المتقدمین قالوا
ان کلامہ تعالی صفۃ واحدۃ لا تعدد فیہ اصلا انما التعدد بحسب التعلقات الحادثۃ بحسب حدوث المتعلقات قولہ
وذلک فیما لا یزال قیل یرد علیہ انہ اذا کان الکلام النفسی مدلول الکلام اللفظی لزم ان یکون متعدد اللفظی التعدد
ومن ثمۃ ذہب الجمہور الی ازلیۃ التعلقات اقول ہذا انما یلزم لو کان دلالۃ اللفظ علیہ دلالۃ الموضوع علی الموضوع
لہ کذلک عندہم بل ہو دلالۃ الاثر علی المؤثر ولا یلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر قولہ والجواب الحق الجواب
الحق المطابق لمذہب الجمہور ان عدم جواز وجود الکلام بدون التعلقات فی الازل لا ینافی ان یکون ذلک
صفۃ واحدۃ حقیقیۃ غیر متکثرۃ بحسب الذات فان التکثر بحسب التعلقات والاضافات لا یوجب التکثر
بحسب الذات وانما کان ہذا الجواب حقا لعدم الاحتیاج فیہ الی القول بان دلالۃ اللفظ علیہ دلالۃ الاثر
علی المؤثر الذی ہو خلاف الظاہر قولہ واعترض علی مذہب المحدث اہ نقل عنہ فی الحاشیۃ ہذا الاعتراض

واما توقفه علی الکلام فلان اکثر الاحکام التی جاء بہ نبینا علیہ السلام ماخوذ من الکتاب وہو اقوی الادلۃ الشرعیۃ واعلاہا وثبوتہ موقوف علی کونہ تعالی متکلما وسیاتی ذکرنا ظہر ضعف ما قال بعض الفضلاء ولعل التحقیق عدم توقف الشرع علی التصدیق بکلامہ اذ یجوز ارسال الرسل بان یخلق اللہ فیہم علما ضروریا بارسالہم وتعلق بہا من الاحکام او یخلق الاصوات الدالۃ علیہا اویصدقہم بان یخلق المعجزۃ فی ایدیہم من غیر احتیاجہم فی شیء من ذلک الی اتصافہ تعالی بالکلام لان الکلام فی شریعۃ نبینا علیہ السلام وتوقفہ علی التصدیق بکلامہ تعالی کما لا یخفی قولہ فبین کلامیہ تدافع ظاہر لان ما فی التلویح یدل علی ان الایمان بکلامہ تعالی لا یتوقف علی الشرع وکلامہ ہہنا یدل علی انہ یتوقف علی الشرع حیث ثبت کلامہ تعالی باجماع الامۃ الذی ہو موقوف علی ثبوت الشرع واعلم انہ لا حاجۃ فی اثبات ہذا التدافع الی نقل ہذا الکلام من التلویح لان الشارح صرح فی ہذا الکتاب ایضا بان ثبوت الشرع موقوف علی الکتاب فلا یمکن اثبات الکلام بہ حیث قال فی بیان قولہ الحی القادر العلیم السمیع البصیر الثانی المرید وایضا قد ورد الشرع بہا وبعضہا مما لا یتوقف ثبوت الشرع علیہا فیصح التمسک بالشرع فیہا کالتوحید بخلاف وجود الصانع وکلامہ ونحو ذلک مما یتوقف ثبوت الشرع علیہ قولہ لا بد فی التوفیق من التحمل آہ لا حاجۃ الی التحمل بل التوفیق بینہما جلی لان ما قال فی التلویح ہو ان ثبوت الشرع موقوف علی ثبوت کلامہ تعالی وما قال ہہنا ان ثبوت الکلام موقوف علی ثبوت الاجماع وثبوت الاجماع غیر موقوف علی ثبوت الشرع حتی یلزم ما ذکر بل علی صدق النبی علیہ السلام لان مبناہ قولہ علیہ السلام لا تجمع امتی علی الضلالۃ وما رآہ المومنون حسنا فہو عند اللہ حسن وصدق علیہ السلام موقوف علی ظہور امر خارق علی یدہ لا علی ثبوت الشرع قال فی شرح المقاصد انہ المتکلم لتواتر النقل بذلک من الانبیاء وقد ثبت صدقہم بدلالۃ المعجزۃ من غیر توقف علی اخبار اللہ تعالی المتکلم عن صدقہم بطریق لیلزم الدور انتہی کلامہ قیل وجہ التوفیق ان الموقوف علیہ للشرع ہو الکلام اللفظی والمثبت للشرع الکلام النفسی وقال المحشی المدقق فی وجہ التوفیق ان اللازم مما فی التلویح عدم توقف الایمان بکلامہ تعالی علی ثبوت الشرع واللازم مما ذکر ہہنا توقفہ علی نفس الشرع وفیہ انہ لا مغایرۃ لتوقفہ علی نفس الشرع لا توقفہ علی ثبوتہ فی نفسہ کما لا یخفی قولہ وقیامہ لا یستلزم آہ دفع لما یقال ان ماخذ الاشتقاق المتکلم لا الکلام وانما الکلام اثرہ کما ان التصور الخطیۃ اثر الکتابۃ فلا یلزم من ثبوت المتکلم ثبوت الکلام ووجہ الدفع ظ قولہ والمعتزلۃ آہ ای یقولون بان ثبوت المشتق یقتضی ثبوت ماخذ الاشتقاق وان ثبوت المتکلم یقتضی ثبوت التکلم لذاتہ تعالی لکن قیام المتکلم بذاتہ تعالی لا یستلزم قیام الکلام فان معنی التکلم ایجاد الکلام والقائم بذاتہ تعالی ہو الایجاد والکلام عرض

دانت خبیر بان ما ذکرہ انما یتم اذا ثبت کون المعنی المذکور کلاما نفسیا ولم یثبت بعد وایضا ان الکلام النفسی لو کان
الکلام اللفظی عند اہل الحق وما ذکرہ من قولہ فلیس ذلک عین مدلول العبارات فی توجیہ کلامہم بعید عن مقصودہم
بمراحل اقول المقصود ہہنا ہو مجرد بیان ان المعنی الذی یعبر عنہ بالعبارات او الکتابۃ او الاشارۃ مغائر للعلم وانما
انہ کلامہ نفسی ام لا فہو مطلب آخر اثبتہ الشارح بقولہ ویسمی ہذا کلاما نفسیا کما اشار الیہ الاخطل آہ ولیس المراد
بقولہم الکلام النفسی مدلول اللفظی انہ مدلول اللغوی الذی یتغیر بتغیر العبارات والاصطلاحات کیف وہو یستلزم
قیام الحوادث بذاتہ تعالی بل المراد انہ المعنی الذی ہو غرض المتکلم من الکلام الذی لا یتغیر بحسب تغیر العبارات و
الاصطلاحات وہو الاصل بالنسبۃ الی الالفاظ المعبر عنہ بالمعانی الثانویۃ فی الاصطلاحات قولہ ثم ان الشاک
آہ بیان لمغائرۃ للعلم یعنی ان الشاک یحصل لہ التصورات الثلث ولا یجد ذلک المعنی اعنی النسبۃ الایجابیۃ
عند عدم قصد الاخبار عنہ فیکون مغائرا للتصور بما اخبر بہ ثم انہ اذا قصد الاخبار عن ذلک المعنی یجد فی نفسہ تلک
النسبۃ الایجابیۃ التی یعبر عنہا بزید قائم او ثبت لہ القیام او اتصف بالقیام او نحو ذلک مع عدم علمہ بوقوع النسبۃ
لکونہ شاکا فیکون مغائرا للتصدیق بما اخبر بہ ایضا وفیہ بحث من وجوہ الاول انہ یرد علیہ بعض ما یرد علی الاول
من ان ہذا الدلیل غیر تام فی ذاتہ تعالی اذ لا یصح کونہ تعالی شاکا ولا اخبارہ عما لا یعلم وقوعہ وقیاس الغائب
علی الشاہد لا یفید والثانی انہ ان اراد بعدم علمہ بوقوع النسبۃ عدم التصدیق بہ فمسلم لکنہ لا یفید المغایرۃ
لمطلق العلم وان اراد عدم تصورہ ایضا فہو ممنوع والثالث وہو یرد علی الاول ایضا انا لا نسلم تحقق حقیقۃ
الخبر فی تلک الصورۃ بل لیس ہہنا الا مجرد لفظ الخبر ولعل فی قولہ تدبر اشارۃ الی ما ذکرنا تامل فانہ من مطارح الانظار
قولہ والحق ان الامر عبارۃ عن الحالۃ آہ ای والحق ان الامر مغائر للارادۃ لان الامر تعبیر عن الحالۃ التی تحصل
فی ذہن الآمر عند قصد الامر اعنی النسبۃ الایجابیۃ التی بطریق الاستعلاء سواء اراد وقوع ما تعلق بہ الامر او
لم یرد بل اراد عدم وقوعہ وانکار ہذا مکابرۃ قولہ قال فی التلویح بثبوت الشرع آہ یعنی ان ثبوت شریعۃ نبینا
علیہ السلام موقوف علی وجود الباری وعلمہ وقدرتہ وکلامہ وعلی تصدیق النبی علیہ السلام بدلالۃ معجزاتہ
اما توقفہ علی سائر الکلام فلان ثبوتہ موقوف علی ثبوت نبوۃ علیہ الصلوۃ والسلام وہو موقوف علی
ظہور امر خارق یکون فعل اللہ لانہ تصدیق منہ حال ادعائہ النبوۃ موافقا لدعواہ ولا شک ان خرق العادۃ
حین الادعاء موافقا للدعوی موقوف علی کونہ تعالی قادرا مختارا موجودا عالما وایضا الرسول من اللہ تعالی
لتبلیغ الاحکام فلا بد ان یکون المرسل موجودا قادرا علی الارسال عالما بمصالح مختارا لیختار لمن یشاء من عبادہ

به المشیۃ والعلم بخصوص المشیۃ بمشیۃ التفسیر قولہ لکن الکلام علی التحقیق فان التحقیق ان کل ما اراد اللہ تعالی فہو کائن ومراد لہ وان لم یکن مرضیا ومامورا بہ بل قد یکون منہیا عنہ اجماعا من اہل الحق لقولہ تعالی ولو شاء ربک لآمن من فی الارض کلہم جمیعا وقولہ تعالی ولو شاء لہدیکم اجمعین وقولہ علیہ السلام ما شاء اللہ کان ومالم یشأ لم یکن قولہ قیل علیہ قائلہ مولانا زادہ الشارح الاخیر للعقائد وحاصلہ ان الدلیل انما یدل علی ان المعنی الذی یجدہ المخبر حین الاخبار مغائر للعلم بمعنی التصدیق الیقینی لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصدیق فان کل عاقل یصدق الاخبار بحصیل فی ذہنہ صورۃ ما اخبر بہ بالضرورۃ وعلی تقدیر التسلیم ان ہذا الدلیل غیر تام فی شانہ تعالی اذ لا یمکن ان یقال انہ تعالی اخبر عما لا یعلم لانہ یستلزم الجہل او الکذب وکلاہما محال علی ذاتہ وقیاس الغائب علی الشاہد علی ما قال الامام الرازی من انہ لما ثبت مغائرۃ للعلم فی الشاہد فکذلک فی الغائب اذ لا تختلف فیہا حقیقۃ الخبر بالاجماع غیر مفید فی المطالب التی تطلب فیہا الیقین واجیب عنہ بان الذی یصح ان یکون مدلولا للکلام الاخباری ہو العلم التصدیقی دون العلم التصوری فلا حاجۃ الی بیان مغائرتہ لہ وان قیاس الغائب علی الشاہد یفید الالزام علی الخصم لتوہمہ بہ وقد یقال المقصود ہہنا مجرد تصویر الکلام النفسی بحیث یتمیز عن الکلام اللفظی والارادۃ والعلم واما اثباتہ للواجب تعالی فذاک بما نقل عن الانبیاء علیہم السلام ولا یخفی ما فی الکل اما الاول فلانہ انما یتم اذا کان دلالۃ الکلام الاخباری علیہ دلالۃ وضعیۃ اما اذا کان دلالۃ الاثر علی المؤثر فلا واما الثانی فلان الالزام غیر مقصود ہہنا بل المقصود اثبات المطلب الذی ہو من جملۃ مہمات امور الدین واما الثالث فلان ما نقل عن الانبیاء علیہم السلام انما یدل علی ثبوت الکلام لا علی کونہا مغائرۃ لما سواہا فی ذاتہ تعالی فلا بد من بیان المغایرۃ وامکانہا فی ذاتہ تعالی حتی یحمل تواتر النقل مثبوتہ علی ظاہرہ ولا یاول قولہ اعلم ان ہذا المقام مجاز لافہام نقل عنہ یجوز بالمجاز المہملۃ والجیم استثنی منہ الاول من حرمت الموضع احوزہ حوز اسلکتہ وسرت فیہ وعلی الثانی من جاز الابل یجوزہا ویجیزہا والجواز والجواز السوق اللین قولہ المعنی الذی یجدہ یعنی ان المعنی الذی تجدہ فی انفسنا عند اخبارنا عن قیام زید اعنی النسبۃ الایجابیۃ بینہما لا تتغیر بتغیر العبارات ومدلولاتہا المتغیرۃ بتغیرہا اعنی المدلولات اللغویۃ التی یسمیہا فی الاصطلاح معانی اول ہو ظ فان العبارات تختلف بحسب الازمنۃ والامکنۃ والاقوام وبحسبہا تختلف دلالۃ من غیر اختلاف وتغیر فی ذلک المعنی بل کما یدل علی ذلک المعنی بالعبارۃ یدل علیہ بالکتابۃ والاشارۃ ایضا فعلم انہ غیر الکلام اللفظی الذی ہو العبارات ومدلولاتہا التی تتغیر بتغیرہا فلا یرد ان یقال ان الکلام النفسی ثبوت الالفاظ والمدلولات حالۃ تغیرہا بتغیر العبارات فیلزم قیام الحوادث بذاتہ تعالی قال بعض الفضلاء

بعض العلماء بان العلم بالمصلحۃ انما یکون مرجحا اذا کان مراعاۃ الاصلح واجبۃ علیہ ولیس کذلک کما بین فی محلہ فیجوز
ان یترک ما فیہ المصلحۃ ویفعل ما لا مصلحۃ فیہ فلا یکون مخصصا تامل حتی ینکشف لک حقیقۃ الحال وسریرۃ المقال
قولہ ان قلت یلزم الخ لا یخفی ان ہذا انما یرد لو فسر قولہ ولا مغلوب الخ بان لا یکون مضطرا فی افعالہ بل یکون
افعالہ علی نسق واحد اما لو فسر بعدم کونہ مغلوب الطبیعۃ فی افعالہ فلا لان ایجاد مجبور الطبیعۃ فی افعالہ غیر مختار
فیہا فحینئذ یکون معنی کونہ تعالی مریدا انہ لیس لہ قاسر فی افعالہ ولیس کذلک ہاہنا ولا مغلوب الطبیعۃ فیہا بل یفعلہا عامدا
فحینئذ یکون راجعا الی نفی کون الارادۃ صفۃ ثبوتیۃ زائدۃ علی انہ تعالی ولذا قال الشارح فی شرح المقاصد
الاختیار فی ان ہذا موافق للفلاسفۃ فی نفی کون الواجب مریدا ای فاعلا علی سبیل القصد والاختیار ثم ان قولہ
ان قلت یلزم منہ ان یکون ایجاد مریدا تقریرہ ان ہذا السلوب متحققۃ فی ایجاد فلو کان الاتصاف بمجرد ہذہ السلوب
کافیا فی کونہ تعالی مریدا لزم ان یکون ایجاد مریدا حینئذ جواب الحشی موافق لہ وہو ان ہذا التفسیر ارادۃ الواجب یعنی
ان ہذہ السلوب انما یکون ارادۃ فی الواجب لا فی غیرہ فکون ایجاد لیس لمکرہ ولا ساہ ولا مغلوب لا یستلزم کونہ
مریدا وقال بعض الفضلاء ان المقصود المعترض انہ لو کفی مجرد ذلک فی صحۃ اطلاق المرید علی الواجب یصح اطلاقہ
علی ایجاد المحقق ما یوجب صحۃ الاطلاق فیہ ولا یخفی ان جواب الحشی حینئذ غیر تام اقول ہذا التقریر فاسد لانا
لا نسلم تحقق ما یوجب صحۃ الاطلاق فی ایجاد لان الموجب لصحۃ الاطلاق کون الواجب
غیر مکرہ ولا ساہ ولا مغلوب لا کون شئ من الاشیاء کذلک مطلقا لیشمل ایجاد کذلک قولہ انہ لیس بمکرہ ولا ساہ ولا مغلوب
بارادۃ الضمیر الراجع الی الواجب والحاصل انہ ان اورد السوال بان الایجاد ایضا منتف بعدم الکرہ والسہو المغلوبیۃ فیلزم
ان یکون مریدا یکون السوال موجہا یجاب بما اجاب بہ الحشی وان اورد بان تعریف صادق علی الایجاد فیلزم ان یکون
مریدا فہو فاسد لعدم صدق التعریف علیہ ضرورۃ اخذ الواجب فی التعریف فتدبر فانہ دقیق قولہ نعم یرد آہ یعنی یرد علیہ ان
الارادۃ اذا کانت عبارۃ عن السلوب المذکورۃ لا یکون مرجحا لتخصیص احد المقدورین بالوقوع فی بعض الاوقات لان نسبتہا
الی کل الاوقات والمقدورات علی السواء کما لا یخفی قولہ ان اریدہ ای ان اریدان الفعل بعید عن الذات مع عدم کونہ مکرہا
وساہیا ومغلوبا فی ذلک فہو قول بان الواجب موجب فی افعالہ لکون الافعال حینئذ مقتضی ذاتہ من غیر ان یکون موسوطۃ
معتبرۃ بہا الصحیح ان ترک الفعل من غیر الارادۃ بالسلوب المذکورۃ اثبت المشیۃ فلتکن ہی المرجحۃ قولہ العلامۃ غیر
مسلمۃ عندہم لان تخلف المراد عن الارادۃ جائز عندہم لانہم یقولون ان اللہ تعالی اراد ایمان الکافر وطاعتہ تعالی
کلہ لم یقع وبعضہم یسلمون الملازمۃ ویفرقون بین الارادۃ والمشیۃ ویقولون تخلف المراد جائز دون المتعلق

فالتسلسل منها لیس بمحال وفیہ تامل قولہ تحقیقا ای تحقیق ان العلم غیر الصفۃ التی ترجح احد المقدورین بالوقوع آ
لو کان عینہا فلا یخلوا اما ان یکون مرجح احد الطرفین العلم بنفسہ حقیقۃ المقدور او العلم بوقوعہ ووجودہ فی الخارج
وکلاہما لا یصیر ان مختصا اما الاول فلانہ عام شامل للواقع وغیرہ فانہ تعالی یعلم الممکن والممتنع والواجب فلا یکون
مختصا بہ وہو ظاہر واما الثانی فلان العلم بوقوع الشیٔ فرع وتابع لکونہ مما یقع فی الحال او الاستقبال فان
المعلوم ہو الاصل والعلم صورۃ لہ وظل وحکایۃ عنہ سواء کان متقدما علیہ وہو الفعلی او متاخرا عنہ وہو الانفعالی
والصورۃ والحکایۃ عن الشیٔ فرع ذلک الشیٔ حتی لو لم یکن ذلک الشیٔ بتلک الحیثیۃ التی تتعلق بہ العلم لا یکون علما بل
جہلا واذا کان العلم بوقوع الشیٔ فرع کون الشیٔ مما یقع فلا یکون عین الارادۃ التی ہی کون الشیٔ مما یقع فرع وتابع
لہ وبما حررنا لک اندفع ما قیل ان یکون العلم تصورا او تصدیقا انما یتم فی العلم الحصولی وعلم اللہ تعالی حضوری
اذ لیس المراد بالتصور والتصدیق ما ہو متعین للعلم الحصولی اعنی الصورۃ الحاصلۃ بدون الحکم او مع الحکم بل العلم
حقیقۃ الشیٔ او العلم بوقوعہ سواء کان حصولیا او حضوریا واندفع ایضا ما قیل انا لا نم ان التصدیق فرع الوقوع وانما
یکون کذلک لو کان الزمان الماضی معتبرا فی القضیۃ المصدقۃ بہا اما اذا کان القضیۃ ممکنۃ عامۃ او مطلقۃ عامۃ
او مقیدۃ بالزمان المستقبل فلا یکون التصدیق بہا فرع وقوعہا لان التصدیق علی ہذا التقدیر وان لم یکن فرعا
للوقوع بمعنی تاخرہ عنہ فی الوجود لکنہ فرع لہ بالمعنی الذی ذکرناہ اعنی کونہ ظلا وحکایۃ عنہا وہذا القدر کاف
لعدم کونہ مرجحا لوقوعہ کما لا یخفی علی ذوی الافہام بقی ہہنا بحث وہو ما ذکرہ صاحب نقد المحصل ان ہذا مخالف
لما تقرر عندہم من ان علم اللہ تعالی ووقوعہ یجب ان یقع تامل قولہ وبہ یندفع قول الحکماء الخ بما ذکرنا من ان العلم
بالوقوع سواء کان متقدما علیہ ومتاخرا عنہ اندفع ما قال الحکماء ان العلم التابع لوجود الاشیاء ہو العلم الانفعالی الذی
یکون مستفادا من الوجود الخارجی کعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلی الذی یکون الوجود الخارجی مستفادا
منہ کالتصور اولا السر ثم یحصلہ وعلمہ تعالی من قبیل الفعلی اذ ہو یعلم الاشیاء کما ہی قبل ان توجد فلا یکون ایجابہا
مجوزا ان یکون مرجحا لوقوع الاشیاء فی اوقاتہا وانما قلنا انہ یندفع لانہم ان ارادوا بہ انہ لیس ظلا وحکایۃ عنہ
وہو لیط وان اریدوا انہ لیس تابعا فی الوجود الخارجی والتحق لانہ متقدم علیہ فہو مسلم لکنہ لا یصیر بہذا القدر
مرجحا لوقوع المقدور کما لا یخفی قولہ نعم یرد ان یقال الخ یعنی یرد ان یقال انہ لا یلزم من عدم کون العلم المتقدم
المقدور او العلم لوقوعہ مرجحا ان لا یکون العلم مطلقا مرجحا بجواز ان یکون المرجح ہو العلم المصلحۃ وہو لیس
فرعا لوقوع الفعل بان یکون وقوع الفعل صلاحا للعلم بما فیہ من المصلحۃ ظلا وحکایۃ عنہ وہو ظاہر اجاب عنہ

بعض العلماء بان العلم بالمصلحة انما یکون مرجحا اذا کان مراعاة الاصلح واجبة علیه ولیس کذلک کما بین فی محله فیجوز
ان یترک ما فیه المصلحة ویفعل ما لا مصلحة فیه فلا یکون مخصصا تامل حتی ینکشف لک حقیقة الحال وسریرة المقال
قوله ان قلت یلزم انه لا یخفی ان هذا انما یرد لو فسر قوله ولا مغلوب بان لا یکون مضطرا فی افعاله بل یکون
افعاله علی نسق واحد اما لو فسر بعدم کونه مغلوب الطبیعة فی افعاله فلا لان العبد مجبور الطبیعة فی افعاله غیر مختار
فیها فحینئذ یکون معنی کونه تعالی مریدا انه لیس له قاسر فی افعاله ولیس بساه فیها ولا مغلوب الطبیعة فیها بل یفعلها عامدا
فحینئذ یکون راجعا الی نفی کون الارادة صفة ثبوتیة زائدة علی ذاته تعالی ولذا قال الشارح فی شرح المقاصد
لا خفاء فی ان هذا موافق للفلاسفة فی نفی کون الواجب مریدا ای فاعلا علی سبیل القصد والاختیار ثم ان قوله
ان قلت یلزم منه ان یکون الحجاد مریدا تقریره ان هذه السلوب متحققة فی الحجاد فلو کان الاتصاف بهذه السلوب
کافیا فی کونه تعالی مریدا لزم ان یکون الحجاد مریدا وحینئذ جواب الحبشی موافق له وهو ان هذا التفسیر ارادة الواجب یعنی
ان هذه السلوب انما یکون ارادة فی الواجب لا فی غیره فیکون الحجاد لیس بکاره ولا ساه ولا مغلوب لاستلزام کونه
مریدا وقال بعض الفضلاء ان المقصود المعترض انه لو کفی مجرد ذلک فی صحة اطلاق المرید علی الواجب لصح اطلاقه
علی الحجاد لتحقق ما یوجب صحة الاطلاق فیه ولا یخفی ان جواب الحبشی حینئذ غیر تام اقول هذا التقریر فاسد لانا
لا نسلم تحقق ما یوجب صحة الاطلاق فی الحجاد لان الموجب لصحة الاطلاق کون الواجب
غیر مکره ولا ساه ولا مغلوب لا کون شیء من الاشیاء کذلک فقوله انه لیس بمکره ولا ساه ولا مغلوب
بالرد الی الضمیر الراجع الی الواجب والحاصل انه ان اورد السوال بان الحجاد ایضا متصف بعدم الکره والسهو المغلوبیة فیلزم
ان یکون مریدا یکون السوال موجها ویجاب بما اجاب به الحبشی وان اورد بان تعریف صادق علی الحجاد فیلزم ان یکون
مریدا فهو فاسد لعدم صدق التعریف علیه ضرورة اخذ الواجب فی التعریف فتدبر فانه دقیق قوله نعم یرد آه یعنی یرد علیه ان
الارادة اذا کانت عبارة عن السلوب المذکورة لا یکون مرجحا لتخصیص احد المقدورین بالوقوع فی بعض الاوقات لان نسبتها
الی کل الاوقات والمقدورات علی السواء کما لا یخفی قوله ان اراد به ای ان اراد بان الفعل بعید عن الذات مع عدم کونه مکرها
وساهیا ومغلوبا فی ذلک فهو قول بان الواجب موجب فی افعاله لکون الافعال حینئذ مقتضی ذاته من غیر ان یکون موسطة
صفة بها یصح الفعل والترک قیل ان من فسر الارادة بالسلوب المذکورة اثبت المشیة فلتکن هی المرجحة قوله الملازمة غیر
مسلمة عندهم لان تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم یقولون ان الله تعالی اراد ایمان الکافر وطاعته تعالی
لکنه لم یقع وبعضهم یسلمون الملازمة ویفرقون بین الارادة والمشیة ویقولون تخلف المراد جائز دون ما تعلق

فالتسلسل منها لیس بمحال وفیہ تامل قولہ تحقیقہ ای تحقیق ان العلم غیر الصفۃ التی ترجح احد المقدورین بالوقوع آ
لو کان عینہا فلا یخلوا اما ان یکون مرجح احد الطرفین العلم بنفسہ حقیقۃ المقدور او العلم بوقوعہ ووجودہ فی الخارج
وکلاہما لا یصیران مخصصا اما الاول فلانہ عام شامل للواقع وغیرہ فانہ تعالی یعلم الممکن والممتنع والواجب فلا یکون
مخصصا لہ وہو ظاہر واما الثانی فلان العلم بوقوع الشیٔ فرع وتابع لکونہ مما یقع فی الحال او الاستقبال فان
المعلوم ہو الاصل والعلم صورۃ لہ وظل وحکایۃ عنہ سواء کان متقدما علیہ وہو الفعلی او متاخرا عنہ وہو الانفعالی
والصورۃ والحکایۃ عن الشیٔ فرع ذلک الشیٔ حتی لو لم یکن ذلک الشیٔ تلک الحیثیۃ التی تتعلق بہ العلم لا یکون علما بل
جہلا واذا کان العلم بوقوع الشیٔ فرع کون الشیٔ مما یقع فلا یکون عین الارادۃ التی ہی کون الشیٔ مما یقع فرع وتابع
لہ وبما حررنا لک اندفع ما قیل ان یکون العلم تصورا او تصدیقا انما یتم فی العلم الحصولی وعلم اللہ تعالی حضوری
اذ لیس المراد بالتصور والتصدیق ما ہو متعین للعلم الحصولی اعنی الصورۃ الحاصلۃ بدون الحکم او مع الحکم بل العلم
حقیقۃ الشیٔ او العلم بوقوعہ سواء کان حصولیا او حضوریا واندفع ایضا ما قیل انا لا نم ان التصدیق فرع الوقوع وانما
یکون کذلک لو کان الزمان الماضی معتبرا فی القضیۃ المصدقۃ بہا اما اذا کان القضیۃ ممکنۃ عامۃ او مطلقۃ عامۃ
او مقیدۃ بالزمان المستقبل فلا یکون التصدیق بہا فرع وقوعہا لان التصدیق علی ہذا التقدیر وان لم یکن فرعا
للوقوع بمعنی تاخرہ عنہ فی الوجود لکنہ فرع لہ بالمعنی الذی ذکرناہ اعنی کونہ ظلا وحکایۃ عنہا وہذا القدر کاف
لعدم کونہ مرجحا لوقوعہ کما لا یخفی علی ذوی الافہام بقی ہہنا بحث وہو ما ذکرہ صاحب نقد المحصل ان ہذا مخالف
لما تقرر عندہم من ان علم اللہ تعالی وقوعہ یجب ان یقع تامل قولہ وبہ یندفع قول الحکماء الخ ما ذکرنا من ان العلم
بالوقوع سواء کان متقدما علیہ ومتاخرا عنہ اندفع ما قال الحکماء ان العلم التابع لوجود الاشیاء ہو العلم الانفعالی الذی
یکون مستفادا من الموجود الخارجی کعلمنا بالسماء والارض دون العلم الفعلی الذی یکون الوجود الخارجی مستفادا
منہ کالتصور اولا السر ثم بحصولہ وعلمہ تعالی من قبیل الفعلی اذ ہو علم الاشیاء کما ہی قبل ان توجد فلا یکون ابعاد
نجوم ان یکون مرجحا لوقوع الاشیاء فی اوقاتہا وانما قلنا انہ یندفع لانہم ان ارادوا انہ لیس ظلا وحکایۃ عنہ
وہو ظ وان ارادوا انہ لیس تابعا فی الوجود الخارجی والتحق لانہ مقدم علیہ فہو مسلم لکنہ لا یصیر بہذا القدر
مرجحا لوقوع المقدور کما لا یخفی قولہ نعم یرد ان یقال الخ یعنی یرد ان یقال انہ لا یلزم من عدم کون العلم المتقدم
المقدور او العلم لوقوعہ مرجحا ان لا یکون العلم مطلقا مرجحا بجواز ان یکون المرجح ہو العلم المصلحۃ وہو لیس
فرعا لوقوع الفعل بان یکون وقوع الفعل اصلا والعلم بما فیہ من المصلحۃ ظلا وحکایۃ عنہ وہو ظ اجاب عنہ

لازم الذات فیکون احد الطرفین لازم الذات وان کان بمعنی ان شاء فعل وان لم یشاء لم یفعل متحققا لا یقال
لم لا یجوز ان یکون للارادۃ نوع خصوصیۃ باحد المتعلقین ولا تنتفی تلک الخصوصیۃ الی احد الوجوب فلا یلزم الایجاب
ولا التسلسل لانا نقول ان الخصوصیۃ ان لم تنته الی حد الوجوب لا یکون مخصصا للوقوع لانہ اذا صار الوقوع بسبب تلک
الخصوصیۃ اولی بلا وجوب وکان کافیا فی وقوعہ فلنفرض وقوعہ بہا فی وقت والعدم فی وقت آخر فان
لم یکن اختصاص احد الوقتین بالوقوع لمرجح یلزم الترجیح بلا مرجح وان کان لمرجح لا یکون تلک الخصوصیۃ کافیۃ
بل نقول اذا لم یکن الاولویۃ واصلۃ الی حد الوجوب یلزم ترجیح المرجوح لامتناع وجود تلک الاولویۃ لاحد الطرفین
یجوز وقوع الطرف الآخر لعدم انتہائہا الی حد الوجوب فاذا فرض وقوع الطرف الآخر مع وجود الاولویۃ
لاحد الطرفین یلزم ترجیح المرجوح ولذا قالوا فی تعریف الارادۃ صفۃ توجب تخصیص احد المقدورین ولم یقولوا
صفۃ ترجح احد المقدورین وقالوا ان المعلول ما لم یجب وجودہ عن العلۃ لم یوجد قولہ لا یقال الارادۃ صفۃ آہ
جواب عن الاعتراض حاصلہ انا نختار الشق الاول ولا نسلم لزوم الاحتیاج الی مخصص آخر فان الارادۃ صفۃ
من شانہا ومقتضی ذاتہا انہا اذا تعلقت یصح صدور الفعل وترکہ عن الفاعل من غیر احتیاج الی مخصص آخر
فیجوز ان یکون مخصصہ للمساوی بل للمرجوح قولہ لانا نقول الکلام فی وجود تلک الصفۃ آہ یعنی لانا نسلم وجود الصفۃ التی
من شانہا نسبۃ الفعل والترک من غیر مخصص بل ہو ممنوع لاستلزامہ الحال الذی ہو ترجیح احد المتساویین بلا مرجح
وقد اجیب عنہ بان اللازم ہو ترجیح احد المتساویین ای الایجاد من غیر مرجح ای من غیر سبب ورداع الی
الایجاد وہو لیس بمحال بل ہو واقع فان الہارب من السبع اذا کان لہ طریقان متساویان فانہ یختار احدہما من
غیر داع وباعث علیہ وکذا العطشان اذا کان عندہ قدحان مستویان من جمیع الوجوہ والجائع اذا کان
عندہ رغیفان متساویین من جمیع الوجوہ انما المحال ہو ترجیح احد المتساویین ای وقوع احدہما من غیر مرجح
ای موقع وموجد وغیر لازم من کون الارادۃ مرجحۃ کما لا یخفی وانت خبیر بان ہذا الجواب لا یجدی نفعا لانہ حینئذ
یجوز ان یکون مخصص احد المقدورین بالوقوع فی وقت معین ہی القدرۃ وہی استوائہا الی الطرفین والاوقات
انما یستلزم الترجیح بلا مرجح لا الترجیح بلا مرجح اذ المرجح الموجد ہو الذات وہو موجود والفرق بان کون القدرۃ مرجحۃ یستلزم
الترجیح بلا مرجح دون الارادۃ مشکل علی انا نقول قد صرح السید السند فی شرح المواقف فی مبحث الامکان ان الترجیح
بلا مرجح یستلزم الترجیح بلا مرجح ہذا ولا مخلص عن ہذا الایراد الا بان یقال ان تعلق الارادۃ بترجیح احد الطرفین
محتاج الی تعلق آخر مخصص لہ وکذا الی غیر النہایۃ والتعلقات امور اعتباریۃ لا یجری فیہا برہان التطبیق

فان الاطلاق موقوف علی الاذن الشرعی الا یری ان الاستواء والوجہ والید والقدم صفۃ لہ تعالی مع عدم
صحۃ اطلاق المستوی وغیر ذلک علیہ عندنا قولہ وہما صفتان غیر العلم ای ہما صفتان زائدتان علی الذات
ینکشف بہما المسموعات والمبصرات کما ینکشف لنا باحدی ہاتین الصفتین من غیر ان یکون علی سبیل الانطباع
او وصول الہواء ومغایرتان للعلم فانا اذا علمنا علما ما جلیا بشیء ثم ابصرناہ او سمعناہ نجد بالبدیہۃ فرقا بین
الحالتین ونعلم بالضرورۃ ان الحالۃ الثانیۃ مشتملۃ علی امر زائد مع العلم فیہما فذلک الزائد ہو الابصار قولہ عند
الاشاعرۃ والجہمیۃ من المعتزلۃ والکرامیۃ قال فی شرح المقاصد الا ان لیس یلزم علی قاعدۃ الاشعری فی الاحوال
من انہ علم بالمحسوس یجوز ان یکون مرجعہا الی صفۃ العلم ویکون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات
وانما اثبت صفتین زائدتین لان القرآن والاحادیث ملوبۃ مع انہ یمکن اتصافہ تعالی بہ فلا حاجۃ الی دلیل قولہ
واولہا غیر ہم آہ ای فلاسفۃ الاسلام والکعبی وابو الحسین البصری بعلم بالمسموعات المبصرات من حیث تعلقہ علی وجہ یکون
سببا للانکشاف التام الذی یکون لنا بعد استعمالنا تینک الحاستین وحاصل کلامہم ان العلم بالنسبۃ الی المسموعات
والمبصرات تعلقین تعلق ازلی بہما ینکشفان انکشافا ما شیہما للانکشاف التعقلی الذی یکون لنا بعد استعمال العقلۃ
وتعلق آخر حادث یحصل بعد حدوثہما بہما ینکشفان انکشافا جلیا شبیہا بالانکشاف التخیلی الذی یکون لنا بعد
استعمالنا الحاستین المذکورتین فہو باعتبار ہذین التعلقین یعنی السمع والبصر قولہ فحینئذ لا یرد ان العلم آہ لان
للعلم بہ تعلقا ثانیا یحدث بحدوثہا قولہ ومن تمسک بہ آہ ای ومن تمسک باثبات الصفتین المغایرتین للعلم یلزمہ ان
یقول بالذوق والشم واللمس فی ذاتہ تعالی ضرورۃ ان العلم بالمذوقات والمشمومات والملموسات یکون قبل وجودہا و
الذوق والشم واللمس انما یکون بعد وجودہا فتکون ہذہ الصفات مغایرۃ للعلم فی ذاتہ تعالی فلا تنحصر الصفات عندنا فی السمع
قال السید السند قدس سرہ فی شرح المواقف وانما لم یوصف بالشم والذوق واللمس لعدم ورود النقل بہا
قال بعض المحققین الاولی ان یقال لما ورد النقل بہا امنا بذلک وعرفنا انہا لا یکونان الا بالآلتین المعروفتین واعترفنا
بعدم الوقوف علی حقیقتہا قولہ عند من لا یقول بالتکوین آہ نقل عنہ وایضا الصحیح علی مذہب من لا یقول بالتکوین
مطلقا بل علی الآخرین منہم کما مر آنفا قولہ اعترض علیہ آہ حاصلہ ان الارادۃ التی من شانہا التخصیص عند التعلق
ان استوی نسبتہا الی التعلقین اعنی تعلق الفعل والترک یحتاج الی مخصص آخر والا یلزم الترجیح بلا مرجح وفصل الکلام
الی ذلک المخصص فیلزم التسلسل والدور وان لم یستو بل من شانہا التعلق بجانب واحد لذاتہ یلزم الایجاب
ونفی الاختیار بمعنی صحۃ الفعل والترک الذی اثبتہ الشیخ الاشعری ضرورۃ ان احد الطرفین لازم الارادۃ والارادۃ

والمتجددات ولاشک ان مجموع الازلیات والمتجددات غیر متناهیۃ کما لایخفی قولہ بجعلہا ممکن الوجود ای
القدرۃ صفۃ تتعلق المقدورات ممکن الوجود ای الصدور من الفاعل یعنی انہا صفۃ بہا یمکن التاثیر والایجاد من
الفاعل لا یعنی انہا تتعلق المقدورات ممکنۃ الوجود فی نفسہا لان الامکان بمعنی استواء الطرفین بالنسبۃ الی
ذاتہ امر ذاتی للممکن بعلل القدرۃ بہ یقال ہذا مقدور لانہ ممکن وذلک لیس بمقدور لانہ ممتنع او واجب فلا یصح ان یکون
اثر القدرۃ ومحصول الکلام ان المتکلمین افترقوا فرقتین منہم من اثبت التکوین صفۃ مغایرۃ للقدرۃ والارادۃ
ومنہم المصنف ومنہم من نفاہ ومن اثبت التکوین قال ان القدرۃ صفۃ من شانہا صحۃ التاثیر والایجاد عن
الفاعل والتکوین صفۃ من شانہا الایجاد بالفعل یعنی ان الممکن الذی تعلقت القدرۃ بہ فی الازل وصح صدورہ
عنہ اذا ترجح متعلق الارادۃ احد جائزیہ تعلق التکوین بایجادہ فوجد فعلی ہذا تعلقات القدرۃ کلہا قدیمۃ
غیر متناہیۃ بالفعل لان الممکنات التی یصح صدورہا من الواجب غیر متناہیۃ والنافون للتکوین قالوا ان القدرۃ
صفۃ من شانہا الایجاد وان صحۃ الصدور امر لازم لامکانہا الذاتی لانہ اذا کان الطرفان مستویین صلح کل منہما
اثرا للفاعل فلا یحتاج صحۃ الصدور الی المخصص انما المحتاج صدور احدہما بعینہ من الفاعل الی المخصص وہو الارادۃ
فلا حاجۃ الی اثبات التکوین ثم ہؤلاء افترقوا فرقتین فقال بعضہم ان القدرۃ متعلقۃ فی الازل بایجاد المقدورات
لکن الارادۃ اذا تعلقت بوجود المقدور فیما لایزال فالقدرۃ وتعلقاتہا کلہا قدیمۃ عندہم ولاحاجۃ فی حدوث
الممکنات الی مرآخر فعندہم یکون مقدورات اللہ تعالی غیر متناہیۃ بالفعل ضرورۃ ان ما یوجد فیما لایزال
غیر متناہیۃ بالقوۃ وقال بعضہم انہا متعلقۃ فیما لایزال بایجاب المقدورات بمعنی ان الارادۃ اذا رجح احد طرفی
الممکن تعلقت القدرۃ بایجادہ فوجد فعلی ہذا تعلقات القدرۃ حادثۃ بحسب تجدد المقدورات فعندہم مقدورات اللہ تعالی
متناہیۃ بالفعل ضرورۃ تناہی الموجودات غیر متناہیۃ بالقوۃ اذ لا تنتہی الی حد لا یتصور فوقہ تعلق القدرۃ وہذا محصول
کلام الحشی والاولی ان یقول علی مذہبنا فی التکوین ان للقدرۃ تعلقین احدہما ازلی بہا یصح صدور الممکنات عن الفاعل
تلک التعلقات قدیمۃ غیر متناہیۃ بالفعل لعدم تناہی الممکنات وتعلق ثان حادث بہا یوجد المقدورات اذا جاء وقت
الحادث بعد تعلق الارادۃ بترجیح احد جانبیہ وہذہ التعلقات متناہیۃ بالفعل غیر متناہیۃ بالقوۃ کما ہو متعلقاتہا
قولہ فذکرہا للتنبیہ علی الترادف قیل الاولی حینئذ ذکرہا متصلا بالقدرۃ قولہ وعلی صحۃ الاطلاق ای یعنی ان ذکر القوۃ
للتنبیہ علی انہا یصح اطلاقہا علی اللہ تعالی بمعنی انہ یصح ان یقال ان القوۃ صفۃ لہ تعالی لا بمعنی انہ یصح اطلاق القوی
المشتق منہ علیہ تعالی خلافا لما قالہ الفاضل الچلپی ان کون الماخذ صفۃ للہ تعالی لا یدل علی صحۃ اطلاق المشتق علی اللہ

علو کان مغائرا لها یلزم مغائرته لنفسه بل تمام البحث بیان ان لیس العشرة مغائرا له سواء کانت نفسه او لا اذ یکفی ان یقال انه من العشرة وهی لا تکون بدونه فلا تکون العشرة مغائرا له فلو کان الواحد مغائرا لها یلزم مغائرته لنفسه لان المغائر للشی لما لیس غیره اذ لو کان هیئة یلزم اتصافه بالغیریة والا لا غیریة بالنسبة الی شئ واحد فالصواب ان یقال فی توجیه النظر اذ کون الشی من الشی وعدم تحققه بدونه لا یقتضی عدم المغایرة بینهما قوله وبالجملة مغایرة آه فلا یلزم من مغائرة الواحد للعشرة ومغایرة ید زید له مغایرتهما لنفسهما قوله فان للعلم تعلقات آه حاصله ان تعلقات علمه تعالی علی نوعین تعلقات فی الازل من غیر ان یکون مقیدا بالزمان شاملة لجمیع ما یمکن تعلق العلم به من الازلیات والمتجددات لکن تعلقاتها الازلیة بالمتجددات باعتبار انها یتجدد ای من غیر ان یکون مقیدا بالزمان بل علی وجه کلی کما یتعلق بالامور الکلیة الغیر المتجددة علی ما مر تحقیقه وهذه التعلقات قدیمة غیر متناهیة بالفعل ضرورة عدم تناهی متعلقاتها اعنی جمیع ما یمکن ان یعلم من الامور الکلیة الازلیة والمتجددة لشموله الممکن والمتنع والواجب وتعلقات فیما لا یزال مختصة بالمتجددات باعتبار انها متجددات فی زمان الحال او الاستقبال وهذه التعلقات حادثة متناهیة بالفعل ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهیها سواء کانت مجتمعة او متعاقبة فی الوجود لان کل ما هو موجود متناه ولا یلزم من تغیر المتجددات بحسب تجدد الازمان تبدل ذات الواجب من صفة الی صفة حتی یلزم تغیر ذاته لان ذلک لا یوجب تغیرا فی صفة العلم بل فی تعلقاتها التی هی امور اضافیة ولا مشاحة فیه هذا ما علیه الجمهور وذهب بعض المحققین الی ان علمه تعالی بالمتجددات بانها وجدت العلم بانها ستوجد واحد فلا حاجة الی اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالی بالمتجددات باعتبار وجودها فان من علم ان زیدا سیدخل الدار غدا فعند حصول الغد یعلم بهذا العلم انه دخل الدار الان او کان علمه مستمرا بلا غفلة تزلیة له وانما یحتاج احدنا الی علم آخر متجدد فیعلم انه دخل الان لان العلم یزول بالغفلة عن الاول والباری تعالی یتنزه عنها فیکون علمه بانه وجد عین علمه بانه سیوجد وانما قال تناهیة بالفعل لان ما لا تتعلقات غیر متناهیة بالقوة بمعنی انه لا تقف الی حد لا یتصور فوقه تعلق آخر لان متعلقاتها ایضا غیر متناهیة بهذا المعنی علی ما مر فی تحقیق ان مقدورات الله تعالی غیر متناهیة وبما قررنا اندفع ما قاله الفاضل الجیشی من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها ستوجد او باعتبار انها وجدت الان وقبل متناهیة بالفعل بیان التطبیق فیکون تعلقات العلم بذلک ایضا متناهیة سواء کانت التعلقات ازلیة او متجددة اذ لیس معنی قوله للعلم تعلقات قدیمة غیر متناهیة بالفعل بالنسبة الی الازلیات والمتجددات ان للعلم تعلقات غیر متناهیة بالنسبة الی کل واحد من الازلیات والمتجددات حتی یرد ما ذکر بل معناه ان تعلقاته غیر متناهیة بالنسبة الی مجموع الازلیات

اقامۃ البرہان فکان الکلام ہہنا مبنیا علی ان تصور العالم موجود مع قطع النظر عن اعتبار وصف العلیۃ والمعلولیۃ
فان العلیۃ والمعلولیۃ غیر ظ بخلاف وصف الاضافۃ فی صورۃ الکل والجزء والعلیۃ والمعلولیۃ وکذلک فان
وصف الاضافۃ محقق لا فرضی فکان ابطال الشارح ہہنا کہ مبنیا علی اعتبار وصف الاضافۃ بالفعل لا علی قطع النظر عنہ
فلا اشکال انتہی کلامہ اقول کثیرا ما یصدق لوجود الکل ثم یطلب البرہان لوجود الجزء لخفاء کونہ جزءا فوصف الاضافۃ
فیہ ایضا فرضی قبل اقامۃ البرہان فالفرق المذکور غیر بین قولہ لکن یرد علیہ ان مجرد التغایر لا یجب عنہ بان
ما ہو المفہوم من عبارۃ الشارح ان التغایر یجب المفہوم شرط لافادۃ الحمل لا یفید بدونہ لانہ کاف فیہ ویمکن ان یقال
سمی التغایر فی المفہوم ان یکون مفہوم المحمول امرا زائدا علی المفہوم من الموضوع فالنقض بالمثال المذکور غیر وارد لکون
مفہوم المحمول جزءا من مفہوم الموضوع تامل واعلم ان تفسیر الحمل بالاتحاد فی الہویۃ والتغایر فی المفہوم لا یصح فی
المعدولیات فیقبل شرط الحمل الاتحاد ذاتا بالمعنی ان الصدق علیہ ذات واحدۃ والتحقیق ما ذکرنا فی حواشی شرح التجرید
ان الحمل فی الذاتیات ہو الاتحاد فی العرضیات ہو الاتصاف کذا قیل قولہ بدل لون انافیۃ والتصحیف فضل وقع فی عامۃ
نسخ الحواشی بدل لون النافیۃ لعلی ہذا قولہ فضل بالضاد المعجمۃ ومعناہ حینئذ انہ تصحیف فاضل ای زائد لا فائدۃ فیہ یؤیدہ
ما نقل عنہ من تمثیل ان النافیۃ حیث قال کما فی قولہ تعالی ان کل نفس لما علیہا حافظ لان لما یمنع الاستناد لدخولہ علی
الاسم ثم کلامہ وفی بعض النسخ بدل لون النافیۃ باللام المتصلۃ مع النون قولہ فضل بالضاد المعجمۃ فمعناہ التصحیف لغیر سبب
فضل لہا عن النون وفی بعض النسخ لتصحیف مخل قولہ اذ لا یمکن عطفہ الخ مثل ان یقال انہ معطوف علی قولہ لصار بحسب المعنی
اذ لو کان لواحد غیرہا یلزم ان یکون الواحد غیر نفسہ ان یکون العشرۃ بدونہ او معطوف علی ضمیر کان علی ما وقع
فی بعض نسخ الشرح بدل لفظ صار فیکون المعنی لو کان کون العشرۃ بدونہ وکذلک تعسف وتکلف نقل عنہ تقدیر ان یقال
لزم ان یکون العشرۃ بدونہ وعلی ہذا یکون معطوفا علی قولہ لصار وعلی تقدیر ان النافیۃ یکون معطوفا علی قولہ لانہ من العشرۃ وحینئذ
لا یرد النقض بالملازم لانہ لا یصدق علیہ انہ من الملزوم انتہی یعنی انہ وان صدق علیہ اللازم انہ لا یکون دون الملزوم لکن
لا یصدق علیہ انہ من الملزوم فلا یرد النقض بہ علی الدلیل قولہ وینتقض ایضا الخ امی مع کونہ محتاجا الی التکلف ینتقض بالملازم
فان اللازم غیر الملزوم عند المعتزلۃ مع جریان الدلیل المذکور فیہ بان یقال لو کان اللازم غیر الملزوم لزم ان یکون الملزوم بدونہ
وہو محال فیلزم ان لا یکون اللازم غیرا ویمکن ان یقرر النقض التفصیلی بان یقال لانم انہ لو کان الواحد غیر العشرۃ یلزم ان
یکون العشرۃ بدونہ فان اللازم غیر الملزوم عندہم مع انہ لا یکون الملزوم بدونہ قولہ لا یقتضی المغایرۃ ای العینیۃ حتی یلزم من مغایرۃ الشیء
لہ مغایرتہ لنفسہ لا یخفی علیک ان لزوم مغایرۃ الواحد لنفسہ غیر موقوف علی ان کونہ جزءا من العشرۃ وعدم تحققہا بدونہ بل یستلزم ایۃ مغایرۃ

حیث قال بخلاف الصفات الحدثۃ فالمناسب ان یورد الاعتراض سوا نقا لما قررہ اولا وان ما ذکرہ من عدم
مغایرۃ الصفات الحدثۃ لم ینقل عن الشیخ الاشعری وان کان الدلیل یقتضیہ کیف وہو مخالف لما تقرر عندہ من
تجدد الاعراض اذ یتحقق حینئذ الانفکاک من جانب الموصوف بحسب الوجود وجانب الصفۃ بحسب التجیز قولہ وہو ایضا
جواب سوال تقدیرہ ان انفکاک الصفات اللازمۃ بل القدیمۃ عن الذات ممکن بالقیاس الی ذاتہا وان منع لزومہا
وعدمہا عن الانفکاک والامتناع بالغیر لانیافی الامکان الذاتی وحاصل الدفع ان المراد بامکان الانفکاک جواز
انفکاک احدہما عن الآخر بلا مانع عن وقوع ذلک الانفکاک یعنی الانفکاک الوقوعی وہو ہہنا منتف لان لزوم القدم
مانع عن وقوعہ فلا یکفی مجرد الامکان بحسب الذات نقل عنہ اقول ان لم یکن مجرد الامکان کافیا فی التغایر لزم ان
لا یکون الذات مغایرا للعرضی اللازم واقول فی جوابہ ان المراد بالانفکاک کما عرفت اعم سواء کان بحسب الوجود او بحسب التجیز
فافہم انتہی کلامہ یعنی ان العرض اللازم مغایر للمحل للتحقق الانفکاک بینہما من جانب احد فی التجیز لان حیز المحل مغایر لحیز
العرض کما لا یخفی قولہ لان الکلیتین آہ بیان للقرینۃ الدالۃ علی ان المراد العرض والمحل الجزئیین یعنی ان الکلام
فی الغیرین وہما لا یکونان الا موجودین فہذہ قرینۃ علی ان المراد العرض والمحل الجزئیین لان الکلیتین غیر موجودین
فی الخارج قولہ وعدم تصور ہذا العرض آہ لان العرض الجزئی من جملۃ مشخصات المحل الخاص فلا یمکن تصورہ من حیث
کونہ جزئیا بدون محلہ قولہ وبہ یظہر آہ ای بان اعتبار وصف الاضافۃ یستلزم ان لا یکون بین العلۃ والمعلول
تغایر یظہر خلافا لما ذکرہ بقولہ والعالم قد یتصور آہ لان تصور العالم بدون الصانع من حیث کونہ معلولا محال لانہ یستلزم
تصور احد المتضائفین بدون الآخر وتصورہ بالنظر الی ذاتہ مع قطع النظر عن وصف الاضافۃ غیر مفید فی کونہ
مغایرا للصانع لان وصف الاضافۃ معتبر علی ما اعترف بہ لسائل قول الجواب عما نقض بالعالم مع الصانع علی تقدیر
ارادۃ صحۃ الانفکاک من الجانبین قد تم بقولہ المراد امکان تصور وجود کل منہما مع عدم الآخر ولا یخفی انہ علی ذلک التقدیر
لا یرد النقض بالجزء مع الکل والصفۃ مع الذات بل ہو علی تقدیر ارادۃ الانفکاک من احد الجانبین فاعتبار وصف الاضافۃ انما ہو
جواب علی تقدیر اختیار الشق الثانی الا ان عبارۃ المشارح حیث عبر عن الجواب الثانی بقولہ بخلاف الجزء مع الکل ناقصۃ
عن اداء المقصود وموہمۃ بانہ تتمۃ الجواب السابق یدل علی ما قلنا قولہ المشارح فی الجواب لو اعتبر وصف الاضافۃ حیث یصلح
عما قبلہ فان ما قبلہ فی الجواب الاول قولہ ولو اعتبر آہ والجواب الثانی المشار الیہ بقولہ بخلاف الجزء مع الکل وبما ذکر علم انہ لا یظہر
من اعتبار الاضافۃ خلل فی قول المشارح والعالم قد یتصور موجودا تم تعلیلہ آہ لانہ جواب مستقل علی اعتبار الاضافۃ
تامل قال الفاضل المحشی انت خبیر بان وصف الاضافۃ فی صورۃ العالم بالنسبۃ الی الصانع کان فرضیا تقدیریا قبل

او للتقسیم لا للتردید تامل قولہ نعم یرد الاشکال آہ ای یرد الاشکال بالعالم مع الصانع لو اریدبالانفکاک من الجانبین
علی من قال بالغیران ما یمکن انفکاکہا فی عدم او فی حیز العدم امکان انفکاک الصانع عن العالم فی العدم
لاستحالۃ عدمہ تعالی ولا فی الحیز ایضا لامتناع تحیزہ وان کان یمکن انفکاک العالم فی الحیز والعدم جمیعا قولہ ان قلت
معلوم ارادوا آہ یعنی لعل مرادہم بجواز الانفکاک جواز ان لا یکون احدہما قائما بالآخر او قائما بالجملۃ وان لا یکون
متقوما وحاصلا بہ فلا یکون الصفات متغایرۃ للذات لامتناع ان لا یکون الصفات قائمۃ بذاتہ تعالی ولا الصفات
بعضہا مع بعض لعدم جواز ان لا یکون بعضہا قائما بالجملۃ البعض الآخر ولا الجزء بالنسبۃ الی الکل لامتناع ان لا یکون
الکل متقوما بہ ولا ینتقض بالعالم مع الصانع لان العالم غیر قائم بالصانع ولا بالجملۃ ولا متقوم بہ لامتناع ان
یکون الصانع محلا للعالم او محلا لجملۃ او جزء الشی وکذا لا یرد النقض بالعرض بالنسبۃ الی المحل لانہ یجوز ان لا یقوم
العرض بالمحل بان ینعدم مع بقاء محلہ فیکونان غیرین قولہ قلت مثلہ آہ حاصلہ ان لفظ امکان الانفکاک
لا یدل علی المعنی المذکور وہل ہذا الا تفسیر وتخصیص ماخوذ من خارج لاخراج موارد النقض فعلی ہذا یجوز تخصیص کل تعریف
اعم وتعمیم کل تعریف اخص لاجل تخصیص المساواۃ وہو فاسد کما لا یخفی قولہ علی انہ یرد آہ ای مع کونہ مما لا یلتفت
الیہ غیر صحیح فی نفسہ لانہ یرد علیہ التشخص فانہ علی تقدیر ان یکون موجودا غیر محلہ مع عدم جواز ان لا یکون محلہ
متقوما بہ وکذا الاعراض اللازمۃ علی تقدیر وجودہا لا یجوز ان لا تکون قائمۃ بمحلہا مع کونہ مغایرۃ لہا بالاتفاق
وانما قلنا علی تقدیر وجودہا لان الاعراض اللازمۃ غیر موجودۃ عند الشیخ الاشعری ضرورۃ ان الاعراض
لا یبقی زمانین وقیل فی توجیہ قولہ علی انہ یرد علیہ التشخص ان التشخص لا یجوز ان لا یکون قائما بالجملۃ مع انہ غیر محلہ
بالاتفاق وفیہ انہ حینئذ داخل فی الاعراض اللازمۃ فلا وجہ لافرادہ بالذکر ہذا لکن یرد علی کلام المحشی ان مادۃ
النقض لا بد ان تکون موجودۃ وعلی تقدیر وجودہا لعلہم ان یقولوا ان التشخص والاعراض اللازمۃ لا تکون مغایرۃ للمتشخص و
لمحالہا قولہ یرد علیہ انہم صرحوا بان الکلام آہ یعنی انہ لا یجوز وجود الذات بدون الصفۃ لانہم صرحوا بان الکلام بعدم
المغایرۃ انما ہو فی الصفات اللازمۃ علی ما صرح بہ فیما سبق من نقل الآمدی بل القدیمۃ علی ما صرح بہ الشارح وہذا
الاضراب انما ہو باعتبار کون القدیمۃ اخص من اللازمۃ من حیث المفہوم والا فمن حیث الصدق متلازمان ضرورۃ آہ
لا ازم سوی صفات الواجب بنا علی تجدد الاعراض ولا یوجد الذات بدونہا لانہا لازمۃ لہا وقد مر ہا تمنع الانفکاک عن الذات
قال بعض الفضلاء ان المراد بالصفات الصفات الحادثۃ ولعل ہذا علی ما ہو المشہور من مذہب الشیخ من ان کل صفۃ لا تغایر
الموصوف کالجزء مع الکل انتہی کلامہ فیہ ان الشارح قد صرح فی صدر الدرس بان الکلام فی الصفات القدیمۃ

التعیین علی ما عرفت وقد عرفت ایضا ان مجرد عدم الانفکاک بسبب الوجود کاف والنقض المذکور غیر وارد ولذا اکتفی الشارح بہ قولہ فانہم قالوا ہ قال الآمدی وذہب الشیخ الاشعری وعامۃ الاصحاب الی ان الصفات منہا ما ہی غیر الموصوف کالوجود ومنہا ما ہی غیرہ وہی کل صفۃ امکن مفارقتہا عن الموصوف کصفات الافعال من کونہ خالقا ورازقا ومنہا ما لا ہی عین ولا غیر وہی ما یمتنع انفکاکہ عنہ بوجہ من الوجوہ کالعلم والقدرۃ والارادۃ وغیر ذلک من الصفات النفسیۃ للہ تعالی بنا علی ان المتغایرین موجودان یجوز الانفکاک بینہما بوجہ من الوجوہ وعلی ہذا فتلک الصفات النفسانیۃ لما امتنع انفکاکہا بعضہا عن بعض لم یقل ان بعضہا عین الصفۃ الاخری او غیرہا کذا فی شرح المواقف وبما ذکرنا ظہر لک ان ما قال الفاضل الحشی الظاہر انہم لم یقولوا بمغایرۃ الصفات الحدثۃ لموصوفہا کلام لا یعبأ بقولہ وبہذا یظہر آفۃ ای وہن عدم قولہم بعدم مغایرۃ الصفات الحدثۃ ظہرا ان یستدل بالاسم السابق الخ انہ یقال فی اللغۃ والعرف ما فی الدار غیر زید مع انہ ازید او قدرۃ لیس بصحیح لانہ یدل علی ان الصفۃ الحدثۃ ایضا لا تغایر الموصوف او قد اتصف زید بالصفات الحدثۃ من القدرۃ والعلم والحیوۃ والمشیۃ وغیرہا مع صدق ذلک الکلام قولہ قد عرفت ان المراد آہ یعنی قد عرفت فی الحاشیۃ السابقۃ ان بتفسیر الشارح قولہ ویمکن ان یقدر ویتحقق وجود احدہما مع عدم الآخر بقولہ ای یمکن الانفکاک للاشارۃ الی التعمیم الانفکاک لا کما یفہم من تخصیصہ بالانفکاک فی الوجود فنقول المراد امکان الانفکاک من الجانبین والنقض بالعالم مع الصانع لانہ یجوز ان ینفک الصانع عن العالم فی الوجود او یمکن وجودہ مع عدم العالم وینفک العالم عن الصانع فی الخبر فان العالم متخبر فی خبرہ ولیس الصانع متخبرا فیہ لاستحالۃ التخبر علی ذاتہ تعالی وکذا لا یرد الاشکال بالعرض مع المحل او ینفک المحل عن العرض فی الوجود بل بعدم العرض مع بقاء المحل وینفک العرض عن المحل فی الخبر فان خبر العرض ہو المحل وخبر المحل مکانہ فما قالہ الفاضل الیحیی ان النقض بالعرض مع المحل باق لیس بشیء منشأہ قلۃ التدبر قال بعض الفضلاء ورد ہذا الجواب بان ہذا الاستقیم علی ما ہو مقرر محقق عندہم من ان کلمۃ او فی التعریف للتقسیم ورد بان حاصلہ ان المراد بان قسما من الحدود ہذا وقسما آخر ہذا فالمعنی حینئذ ان قسما من المتغایرین جاز ان یمکن الانفکاک بینہما من الجانبین فی الوجود وقسما منہما یمکن الانفکاک بینہما من الجانبین فی الخبر فیرد الاشکال علی ما ارتضاہ قول ہذا المجیب ان الکلام التعمیم مستفاد من کلمۃ او لیس کذلک کیف وہو غیر مذکور فی تعریف الشارح بل ہو مستفاد من ذکر لفظ الانفکاک فی التعریف غیر مفید بقید فی الوجود او فی الخبر حیث قال ای یمکن الانفکاک بینہما فالمعنی الخبر ان یمکن الانفکاک بینہما ای فرد کان من الانفکاک نعم لا یتم الجواب الذی ذکرہ الحشی اذا اتحدت کلمۃ او فی التعریف کما قال البعض ہم الخبر ان ما یمکن الانفکاک بینہما فی الوجود او فی الخبر اذ لا یمکن التعمیم حینئذ لان کلمۃ

ہذا المقام بل لا مر آخر و للفاضل الحشی و الجلبی فی تصحیح التفریع کلام لا یرضی بسماعہ الاذان الکریمۃ قولہ قالوا ای
یعنی واصحۃ التفسیر المذکور بانہ ماخوذ من العرف واللغۃ لانک اذا قلت ما فی الدار غیر زید فقد صدقت اذا لم یکن
فیہا شخص آخر مع انہ ازید منہ قدرۃ فلو کان الحجر غیر الکل و الصفۃ غیر الموصوف لکنت کاذبا و حاصل الجواب ان
المراد بالغیر فی قولنا غیر زید غیرہ من افراد الانسان و الا لزم ان لا یغایر زید ثوبہ و استعۃ الدار و ہو باطل **قولہ**
سواء کان بحسب الوجود آہ اشارۃ الی بیان وجہ تفسیر الشارح قولہ بحیث یتصور وجود احدہما آہ بقولہ ای یکون الانفکاک
بینہما یعنی انما فسرہ بہ اشارۃ الی بیان امکان الانفکاک بینہما اعم من ان یکون بحسب الوجود بان یتصور وجود احدہما
مع عدم الاخر او بحسب الخبر بان یتحیز احدہما فی حیز لم یتحیز الآخر فیہ لما یوہمہ قولہ یتصور وجود احدہما مع عدم الآخر
من اختصاص امکان الانفکاک بحسب الوجود **قولہ** فلا یرد النقض آہ لانہ و ان لم یمکن الانفکاک بینہما بحسب الوجود
لکونہما قدیمین و العدم نبا فی القدم علی ما مر لکن یمکن الانفکاک بینہما بحسب الخبر ضرورۃ انہما لو وجدا لکانا متحیزین بحیزین
قال بعض الفضلاء ہذا النقض انما یرد لو اراد بالامکان الامکان الوقوعی دون الذاتی اذ العدم نبا فی الامکان
الوقوعی لا الذاتی انتہی کلامہ اقول لو اراد بالامکان الامکان الذاتی لزم ان یکون الصفات غیر الذات لانہ
یمکن ان یتصور وجود الذات مع عدمہا بالامکان الذاتی لکونہا ممکنۃ علی ما ہو الحق و لو اراد بالامکان الانفکاک
من الجانبین لزم المغایرۃ بین الصفات بعضہا مع بعض لامکان وجود بعضہا بدون بعض آخر بحسب الذات
مع قطع النظر عن العلۃ قولہ لکن یرد الالہان المفروضان و کذا المجردان المفروضان کالعقول و النفوس التی
اثبتہا الفلاسفۃ لانہ لا یمکن الانفکاک بینہما فی الوجود لکونہما قدیمین و لا فی الخبر لعدم تحیزہما قولہ فلیتأمل وجہ
التأمل ان المراد بالانفکاک الانفکاک بحسب الوجود و النقصان المذکور مندفعان لعدم تحققہما و مادۃ النقض
یجب ان تکون متحققۃ لان الناقض مدعی لا بد لہ من اثبات مادۃ النقض و لا کیفیۃ مجرد الفرض و ما قالہ الفاضل الحشی
من ان النقض انما یرد بالممکن لا بالممتنع و لاشک ان تعدد الالہ ممتنع فلا یرد النقض بالالہین المفروضین بخلاف المجردین
القدیمین فانہما ممکنان نظرا الی انتفاء ما یستلزم الفساد لذاتہ علی تقدیر التسلیم کفایۃ امکان مادۃ النقض لا فرق فی الالہین و المجردین القدیمین
فی ان وجود کل منہما ممتنع بالنظر الی الدلیل عند المتکلمین ممکن بالنظر الی ذاتیہما مع قطع النظر عما سواہما کما لا یخفی قولہ الما
کان عدم الانفکاک آہ ای ان الشارح لما کان بصدد بیان ان الصفات لا تغایر الذات وجب علیہ بیان عدم الانفکاک بینہما
بحسب الخبر کما بین عدم الانفکاک بحسب الوجود لیتم البیان لانہ ترکہ لان عدم الانفکاک بینہما بحسب الخبر کان ظاہر ضرورۃ عدم
کونہما متحیزین فی حیزین آہ ای ان لم یکن عدم التحیز لکونہ ظاہرا مجرد عدم الانفکاک بحسب الوجود غیر کاف لانتفاء ضرورۃ

مرکبۃ من وحدات سبعۃ مثلا لکل مرتبۃ مثلا للعشرۃ عشر وحدات لاخمسۃ و لاستۃ و اربعۃ و لاسبعۃ و ثلثۃ الی غیر ذلک لامکان تصور العشرۃ بکنهها مع الغفلۃ عن جزءی الاعداد فانک اذا تصورت حقیقۃ کل وحدۃ من وحداتها من غیر تصور بخصوصیات الاعداد المندرجۃ تحتها فقد تصورت حقیقۃ العشرۃ بلاشبهۃ و ربما یستدل بان ترکیب العشرۃ من الاثنین و الثمانیۃ لیس باولی من ترکیبها من الثلثۃ و السبعۃ فان ترکبت عن بعضها لزم الترجیح بلا مرجح و ان ترکبت عن الکل لزم استغناء الشیء عما هو ذاتی له لان کل واحد منها کاف فی تقویمها فیستغنی عما عداها اجاب بعض الفضلاء بان المراد بالجزء ما هو فی حکم الجزء فی عدم الانفکاک لکنه عبر عنه بالجزء مبالغۃ و ترویجا او هو من قبیل اجراء الکلام علی متعارفهم المعروف قوله و قد یجاب ایضا بان القدیم آه یعنی منع للملازمۃ ای لانا لم نسلم لزوم تعدد القدماء لان القدیم ازلی قائم بنفسه غیر محتاج الی شیء و الصفات غیر قائمۃ بذواتها لاحتیاجها الی الذات فلا یکون قدیمۃ و ان کانت ازلیۃ و المراد بالازلی ما لا ابتداء لوجوده و بالقدیم الامر المعنی ما لا ابتداء له اصلا قوله و لو سلم منع لبطلان اللازم ای و لو سلم ان القدیم ما لا ابتداء لوجوده سوی کان قائما بنفسه او لا فلانسلم استحالۃ فان المستحیل تعدد القدماء بالقدم الذاتی و هو عدم الاحتیاج الی الغیر لاستلزامه تعدد الواجب بالذات و هو منافٍ للتوحید دون القدماء المطلقۃ الشاملۃ للقدیم الذاتی و الزمانی المفسر بما لا یکون مسبوقا بالعدم لعدم استلزامه تعدد الواجب لذاته قوله و لا یخفی انه لا یوافق مذهب المتکلمین لانهم القائلون بالقدیم الزمانی من مخترعات الفلاسفۃ المتفرع علی کونه تعالی موجبا بالذات قوله قد سبق نافیا ای قد سبق فی الشرح ان القول بامکان الصفات نیافی قولهم ان کل ممکن حادث بمعنی انه مسبوق بالعدم و لا یخفی علیک ان القول بخلافۃ هذه الکلیۃ اهون من القول بعدم امکانها لانه یستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف انتقاض تلک الکلیۃ و لذا خصصه المحققون بان کل ممکن مسبوق بالقصد و الاختیار فهو حادث و فی عبارۃ الشارح اشعار بذلک حیث قال و لاستحالۃ فی قدم الممکن آه قوله بقدم المشیۃ قالوا ان المشیۃ صفۃ واحدۃ ازلیۃ تتناول جمیع ما شاء الله بها من حیث انها حدثت و الارادۃ حادثۃ متعددۃ بتعدد المراد کذا فی شرح المقاصد قوله و فسره بقدرته علی التکلم قالوا التکلم المنتظم من الحروف المسموعۃ حادث و مع حدوثه قائم بذات الله تعالی و انه قول الله لا کلامه تعالی و انما کلامه قدرته علی التکلم و هو قدیم قوله حادث غیر محدث و فرقوا بینهما بان کل ما لا ابتداء ان کان قائما بذاته فهو حادث بالقدرۃ غیر محدث و ان کان مبائنا للذات فهو محدث بقوله کن لا بالقدرۃ کذا فی شرح المقاصد قوله فالتعریف المذکور آه ای المذکور بقوله و لصعوبۃ هذا المقام ذهب الکرامیۃ الی نفی قدم الصفات غیر الکلام و لو کان قائما بذاته فهو حادث عندهم و ذهب بعض المعتزلۃ الی نفی القدم لصعوبۃ المقام لوجب نفی الصفات مطلقا لان الصعوبۃ فی اثبات البعض الضمنی فعلم ان تفهیم قدمها لیس بصعوبۃ

كما في قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فان ترتب حكم القطع على السارق والسارقة يدل على
ان علة القطع السرقة كذلك فيما نحن فيه ترتب الحكم بالكفر على ما قالوا ان الله ثالث ثلثة يدل على ان علة
كفرهم هو القول بانه ثالث فان كان علة الحكم منحصرا في التزام تعين التزام الكفر منهم لانهم محكوم عليهم بالكفر
قوله وعبارة الشرح تشير الى الاول اى ان لزوم الكفر المعلوم كفر حيث قال لكن لزمهم ذلك قوله والاقنوم
آه الاقنوم الاصل قال الجوهري احسبها انها رومية قيل انها يونانية وكانهم سموا الامور الثلثة اصولا لانها صفات
منوط بها النظام العالم وجوده ولانها اصول الالوهية قوله وقد يوجه بانه ميل آه قال في شرح المقاصد اقتصارهم
على العلم والحيوة دون القدرة والسمع والبصر غيرها حالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحيوة و
السمع والبصر الى العلم انتهى ووجه رجوع القدرة الى الحيوة ان الحيوة عبارة عن صحة العلم والقدرة لكن تخصيص الرجوع
بالقدرة دون العلم حالة اخرى والاولى ان يقال كانه ميل منهم الى نفي ما سوى العلم والحيوة قوله لكن لا يلائمه قولهم
بالقدماء آه وكذا لا يلائمه انتقال اقنوم العلم الى عيسى لانه اذا كان عين الذات لا معنى لانتقاله قوله اذ لو قطع
النظر عن الاتحاد فاربعة اعني الذات والوجود والعلم والحيوة وان نظر الى اتحادها في الخارج فواحد هو الذات
يمكن ان يقال قولهم بالقدماء الثلثة باعتبار قطع النظر عن الاتحاد ولكن في ذات الواجب عندهم نفس الوجود
ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات قال القاضي في تفسيره يريدون بالاب الذات وبالابن العلم وبروح القدس
الحيوة قوله العدد هو الكم المنفصل آه الكم هو العرض الذي لا يكون لذاته الا بفرض فيه شيء غير شيء فان كان بين اجزائه حد مشترك اى
وضع يكون بداية لاحدها ونهاية للاخر كالنقطة بين الخطين والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين فهو متصل وان
لم يكن بين اجزائه حد فهو منفصل وهو العدد مثلا اذا قسمت العشرة الى ستة واربعة كان انتهاء الستة من العشرة الى السادس
وابتداء الاربعة من السابع لا من السادس لاشتراكه لانفصال بهذا المعنى في الواحد فلا يكون عددا واخلال ليس كما
اذ الوحدة تقتضي الانقسامة ولذا قالوا انه من قبيل الكيف على انه يمكن منع كونه عرضا لانه من الامور الاعتبارية عند
المحققين قوله ولذا فسره اى لاجل ان الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فسر العدد بما هو نصف مجموع حاشيتيه
اى جانبيه احدهما جانب فوقه والآخر جانب تحته فالواحد ليس بعدد اذ ليس له جانب تحته والاثنان عدد لانه نصف
الاربعة التي هي مجموع جانبيه اعني الواحد الثلثة وقس على ذلك قوله فكلام الشارح آه اى جعله للواحد من مراتب العدد انما
على هذا المذهب اذ هو على التغليب بمعنى اطلق اسم المراتب التي هي مراتب بعد الواحد على ما يشمله تغليبا للاكثر على الاقل قوله يرد عليه
اى يرد على جعل الشارح بعض المراتب جزءا من البعض انهم اتفقوا على ان جميع مراتب الاعداد انواع متخالفة بالماهية

اشار للان المقصود الاصلی بیان حکم الصفات لا الجواب اذ لا مدخل لقوله لا هو فی الجواب بل تتم هو بنفی المغایرة قوله
ولک ان تحمل کلام المصنف آه یعنی ان الشارح حمل کلام المص علی انه لا یلزم التعدد مطلقا ولا کثرة القدماء فورد علیه
الاعتراض الذی ذکره بقوله تقابل ان یمنع توقف التعدد علی تغایر ولک ان تحمل کلام المص علی انه لا یلزم قدم غیر الله
وان کان یلزم التعدد ولا محذور فی ذلک لعدم منافاته للتوحید لان المنافی له تعدد القدماء المتغایرة وهو لیس بلازم
فیکون عین ما ذکره الشارح بقوله والاولی ان یقال المستحیل آه لا یرد السوال الذی ذکره بقوله تقابل ان یمنع لان ذلک
السوال انما یرد علی تقدیر نفی التعدد مطلقا نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققین ان التقدیم اعم من
الواجب لصدقه علی صفات الواجب ولا استحالة فی تعدد الصفات القدیمة کما قاله الشارح فی هذا المقام جوابا
عن المعتزلة فافهم قوله وانما حمل الشارح آه ای انما حمل الشارح کلام المصنف علی نفی التعدد دون نفی قدم
الغیر لان المشهور بین القوم هو نفی التعدد مطلقا وفی قول الشارح والاولی دون ان یقول الصواب اشاره
الی ما ذکره الحشی قوله وان ملزوم الکفر المعلوم کفر ایضا یعنی کما ان التزام الکفر کفر کذلک لزوم الکفر المعلوم
کفر لان لزوم الشی مع العلم به التزام قوله ولذا قال فی المواقف آه فان تقییده بقوله والعلم به یدل بالمفهوم
المخالف علی انه ان علم به یکفر قوله ولا شک ان لزوم الذاتیة للانتقال من اجلی البدیهیات هذا انما یتم لو قالوا
بالانتقال بالمعنی الحقیقی واما لو قالوا بالاشراق والتعلق علی ما نقل عن بعض النصاری فلا فائدة فی تکفیرهم بما ذکره
بقوله علی ان قوله تعالی وما من الٰه الا الٰه واحد یعنی انهم انما کفروا لاثبات الالهة الثلثة لانهم اثبتوا القدماء الثلثة وسمی
اثباتهم الالهة الثلثة انهم سووا فی الثلثة فی الربوبیة واستحقاق العبادة علی ما صرح به الشارح وبنحو ضعف السند فی شرح
التلخیص لانهم یثبتون وجوب الوجود لکل من الثلثة تکیف وقد صرح فی البیان والمواقف انه لا خلاف فی مسئلة
توحید واجب الوجود الا الثنویة دون الثنویة ای النصاری فاذکره الحشی کانوا یقولون بالهة وذوات ثلثة مجانسة
او الاشتراک فی الالوهیة یعنی استحقاق العبادة لا یدل علی کونها ذوات مع انه لا حاجة الیه اذ القول بتعدد
المسبوق کاف فی تکفیرهم فالصواب کما قاله وذوات نقل عنه قال الامام الرازی فسر المتکلمون قول النصاری بان الثلثة
انهم یقولون یا قوم الاب هو الذات والقوم الابن وهو العلم والقوم الروح وهو الحیوة وهذا الجواب مبنی علی هذا التفسیر
انتهی کلامه یعنی الجواب المذکور بقوله وجوابه مبنی علی هذا التفسیر اما لو فسر قول النصاری ان الله ثالث ثلثة بان الله
الالهة الثلثة الله المسیح والمریم ویشهد له قوله تعالی ءانت قلت للناس اتخذونی وامی الهین من دون الله حتی یکفروا لم یتم
علیه تقسیم بذوات ثلثة قوله ایضا ترتب آه یعنی ان ترتب الحکم علی المشتق یدل علی ان مبدا الاشتقاق علة لذلک الحکم

لا علم له نفی کون العلم صفۃ حقیقیۃ له فالعالمیۃ ایضا کذلک فلا وجه لتخصیص العلم بالنفی بعد ان لم یعنی ا دون العالمیۃ
اذ هما متساویۃ الاقدام فی ذلک تامل فخذ ما صفا ودع ما کدر قوله وکذا قولهم عالم بالذات یعنی یابی ما ذکر قولهم
عالم بالذات وظاهر وقولهم علمه عین ذاته وعالمیته زائدة حیث جعلوا العلم عین ذاته والعالمیۃ التی هی تعلق مخصوص
زائدة علی ذاته اذ لو کان المراد انه لیس امرا تحقیقیا زائدا علی ذاته تعالی فی الخارج والعالمیۃ ایضا کذلک
فلا وجه لجعلها زائدة حیث جعلوا العلم عین ذاته والعالمیۃ التی هی تعلق مخصوص زائدة مع انهم ینفون العلم مطلقا
ویجعلون العالمیۃ معللة بذاته تعالی قوله فیه تامل آه ای فی دلالة صدور الافعال المتقنة علی وجود صفة العلم الخ
هی مبدا الانکشاف والتمیز تامل فان الصدور علی وجه الاتقان انما یدل علی ان فاعلها متصف بالاضافة الخ
هی الانکشاف وهی التی یسمیها المعتزلة العالمیۃ اما علی اتصاف فاعلها بصفة اخری التی هی مبدا لتلک الاضافة
فلا ولذا قال صاحب المواقف انه لا حجة علی ثبوت امر سوی الاضافة التی بها یصیر العالم عالما والمعلوم معلوما قال
المحقق الدوانی فی شرح العقائد العضدیۃ اعلم ان مسئلة زیادة الصفات وعدم زیادتها لیست من الاصول الخ
تتعلق بها تکفیر احد الطرفین وقد سمعت عن بعض الاصفیاء انه قال عند ذکر زیادة الصفات وعدمها
اشیاء لها ما لا یدرک الا بکشف ومن استدل فی غیر الکشف فانما یری له ما کان غالبا علی اعتقاده بحسب نظرة الفکر
والاری بأس فی اعتقاد احد طرفی النفی والاثبات فی هذه المسئلة قوله لهم ان یقولوا ای للقائلین بعینیۃ الصفات
ان یقولوا اتحاد المفهومین کمفهوم العلم والقدرة مثلا محال وهو لیس بلازم اذ لا نقول بان کونه قادرا عین کونه
عالما بل نقول ان ما یصدق علیه القدرة اعنی ذات الواجب تعالی یصدق علیه العلم فالملازم اتحاد الذاتین وهو
لیس بمحال اذ یجوز صدق المفهومات المتغایرة علی ذات واحدة قوله لهم ان یقولوا ای نحن ان نقول ان ما صدق
علیه العلم وکذا سائر الصفات فی شانه تعالی قائم بذاته لانه عین ذاته تعالی بخلاف ما یصدق علیه العلم فی شاننا فانه
فانه غیر قائم بذاتنا لکونه مغایرا لذاتنا ویجوز ان یکون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها بالغیر وبان یکون معقولا بتشبیک قوله
قد اقتصر علی الاول ای بیان نفی المغایرة بین الذات والصفات حیث قال لا هو ولا غیره ولم یقل ولا هی مغایرة قوله
لکن اشار ای اشار المصنف بنفی تعدد الذات الصفات القدیمۃ بنفی التغایر بینها الی ان التعدد فرع التغایر واذا کان التعدد
فرع التغایر فعلم الجواب عن لزوم بطلان التوحید بتعدد الصفات القدیمۃ ایضا اذ لیست مغایرة لبعضها مع بعض
کما انها لیست مغایرة للذات واما فاضل المحشی قال اشار آه ای شار بقوله فلا یلزم تکثر القدماء وهو خبط لا یلیق فی کلام المصنف قوله
فلا یلزم تکثر القدماء وحمله علی قول الشارح مما لا یلیق له قوله لان الغرض الاصلی عطف علی قوله لان الجواب آه انما قال

المشتق یقتضی ان یکون ذلک الشیٔ متصفا بماخذ الاشتقاق فمسلم لکن لا یتم غرضهم من اثبات وجود الصفات
بجواز ان یکون ذلک الماخذ من الامور الاعتباریۃ ویجوز اتصاف الشیٔ بالامور الاعتباریۃ فی الخارج اجاب عنہ
بعض الفضلاء بان المراد ہو الثانی والمقصود منہ ان المعنی الذی دل علی زیادۃ تلک الالفاظ قائم بذاتہ لا
کما زعمہ المعتزلۃ من انہ متکلم بکلام ہو قائم بغیرہ واما ثبوتہ فی نفسہ فلکون الاوصاف المذکورۃ من الامور العینیۃ کالسواد
والبیاض معلما علم ثبوت ماخذہ الاوصاف لموصوفہ وان الواجب لیس عالما وقادرا بذاتہ مثل کون الصوف
مصبغا بذاتہ بحکم المقدمۃ السابقۃ بالضرورۃ ثبوتہ فی نفسہ فکما ان اتصاف الجسم بالسواد یدل علی ثبوت السواد فی
الخارج اذ الوجود الرابطی فی الامور العینیۃ فرع الوجود النفسی فکذا الحال فیما نحن فیہ انتہی وفیہ ان کون ہذہ الاوصاف
من الامور العینیۃ غیر مسلم عند الخصم قیل ان الرد المذکور فی کلام المحشی قبیح اذ کلام الشارح نص فی الثانی
لا یحتمل الاول اصلا وفیہ انہ انما یتم لو کان الضمیر المجرور فی لہ متعینا لرجوع الی الشیٔ لکنہ یحتمل ان یکون راجعا الیہ
وان یکون راجعا الی المشتق فیحتمل کلام الشارح کلا الاحتمالین کما لا یخفی قولہ وقد فرغوا آہ تائید لان غرضهم من
ذلک اثبات کون الصفات موجودۃ قولہ لعل مرادہم آہ یعنی لعل المراد المعتزلۃ من قولہم عالم لا علم لہ انہ لیس العلم صفۃ حقیقیۃ
لہ بل اضافۃ وتعلق مخصوص بین العالم والمعلوم بہا یتمیز الاشیاء وتنکشف عندہ الا فالعلم مطلقا حتی یکون بمنزلۃ قولنا
اسود لا سواد لہ فحینئذ یکون راجعا الی ما ذہب الیہ جمہور المتکلمین من ان التعلق مخصوص بہا یصیر العالم عالما والمعلوم معلوما قولہ
قلت یا باہ قولہم آہ یعنی یا باعن ان یکون المراد بما ذکر انہم العالمیۃ لذاتہ تعالی فانہا لیست صفۃ حقیقیۃ ایضا عندہم بل اضافۃ
مخصوصۃ بہا یصیر العالم عالما والمعلوم معلوما علی ما قال فی المواقف من ان العالمیۃ عندہم نفس تعلق الذات للمعلومات
فلو اثبتوا العلم بمعنی الاضافۃ لذاتہ تعالی لکان معنی العالمیۃ الاتصاف بہذہ الاضافۃ لا نفس الاضافۃ فعلمہم
سیقولون العلم رئاسا ویجعلونہ نفس الذات ویثبتون لذاتہ تعلقا بالمعلومات یسمونہ العالمیۃ واعلم ان المراد بالعالمیۃ
ہہنا علی ما نقلناہ عن المواقف وصرح بہ المحشی فیما بعد حیث قال وہو اضافۃ التمییز والانکشاف التی یسمیہا
المعتزلۃ عالمیۃ ہو التعلق بین العالم والمعلوم ولم ینکرہ احد اذ لو انکرہ لزم عند انکارکونہ تعالی عالما وامّا العالمیۃ
التی ہی حال فقد اثبتہا البعض منہم من المعتزلۃ والقاضی الباقلانی من الاشاعرۃ وقال انہا صفۃ لذات الواجب لیست
موجودۃ ولا معدومۃ قائمۃ بموجود لہا تعلق بالمعلومات وہی لیست المرادۃ ہہنا اذ ہی لیست اضافۃ بل ذات اضافۃ
ولم یثبتہا احد سواہما وبما ذکرنا ظہر فساد ما قال الفاضل المحشی ہہنا فانہ مبنی علی عدم الفرق بین المعنیین فافہم
منہ وقیل فی توجیہہ ان اثبات العالمیۃ مالی عما ذکر لان العالمیۃ ایضا لیست صفۃ حقیقیۃ لہ فلو کان المراد من قولہم

هو القدرة آه یعنی ان للقدرة معنیین احدهما صحة الفعل والترک ای یصح منه الایجاد وترکه ولیس شیء منهما
لازما لذاته بحیث یستحیل الانفکاک عنه والی هذا ذهب الملیون وهو ینافی للایجاب وثانیهما ان شاء فعل
وان لم یشأ لم یفعل وهذا المعنی متفق علیه بین الفریقین الا ان الحکماء ذهبوا الی ان مشیة الفعل الذی هو الفیض والوجود
لازمة لذاته کلزوم العلم وسائر الصفات الکمالیة زعما منهم ان ترکه نقص فیستحیل انفکاکه عنه فتقدم الشرطیة
الاولی واجب صدقه ومقدم الثانیة ممتنع الصدق وکلتا الشرطیتین صادقتان فی حقه تعالی وصدق الشرطیة
لایستلزم صدق طرفیها ولا ینافی کذبهما وهذا المعنی لا ینافی الایجاب فان دوام الفعل وامتناع الترک بسبب الغیر
لا ینافی الاختیار بالنسبة الی ذاتها کما ان العاقل ما دام عاقلا یفیض علیه کلما قرب ابرة من عینیه لقصد الغمز منها
من غیر تخلف مع انه یفعله باختیاره وامتناع ترک الاغماض لسبب کونه عالما بضرر الترک لا ینافی الاختیار
فحاطنک بمن یکون علمه عین ذاته قوله فمتفق علیه بین الفریقین قد یقال کون القدرة بهذا المعنی متفقا علیه
محل بحث لان مشیة الله تعالی عندهم عبارة عن علمه تعالی بالاشیاء علی النظام الاکمل علی ما صرح به فی شرح المواقف
فی بحث ارادة الواجب تعالی فمعنی قولهم ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل ان علم فعل وان لم یعلم لم یفعل
ولما کان العلم لازما لذاته تعالی کان طرف الفعل لازما لذاته وهذا ینافی ان مقدم الشرطیة الاولی لازم له وعند
المتکلمین عبارة عن القصد فمعنی ان شاء فعل وان لم یشأ لم یفعل ان قصد فعل وان لم یقصد لم یفعل ولما لم یکن تعلق
القصد لازما لذاته لم یکن شیء من الطرفین لازما لذاته وهذا معنی عدم لزوم الشرطیة الاولی فلا یکون الاتفاق بین الفریقین
الا فی اللفظ قوله هذا انما یدل علی زیادة آه یعنی ان مدلول المشتق لیس الا المفهوم الحدثی الذی هو من جملة النسب و
والاعتبارات کالعالمیة والقادریة مثلا وصدق المشتق انما یدل علی زیادة ذلک المفهوم الحدثی ولا کلام فی زیادته
علی ذات الواجب انما الکلام والنزاع فی زیادة حقیقة ذلک المفهوم وما یصدق هو علیه علی ذاته یعنی انه کما ان فی
حقنا انکشاف الاشیاء لیس لمجرد ذواتنا بل یحتاج الی صفة زائدة هی العلم فهل فی حق الواجب کذلک ام ذاته تعالی کاف فی
ذلک الانکشاف وتترتب علی ذاته البحت ما یترتب علی صفة العلم فینا وکذا الحال فی سائر الصفات ولا شک ان ثبوت المشتق
لا یدل علی ذلک فمنشأ هذا الوجه عدم الفرق بین مفهوم المشتق وحقیقته قوله ان اراد اقتضاء ثبوت آه یعنی ان اراد بان ثبوت
المشتق للشیء یقتضی ثبوت ما اخذ الاشتقاق له انه یقتضی ثبوت الماخذ فی نفسه فی الخارج حتی یثبت کون الصفات
موجودة فلا نسلم ذلک فان اتصاف ذاته تعالی بالواجب والموجود لا یقتضی وجود الوجوب والوجود اللذین هما ماخذا
فی الخارج لانهما امران اعتباریان علی ما حقق وان اراد انه یقتضی ثبوت الماخذ للموصوفة یعنی ان صدق

قولہ لا یعلم الجزئیات یعنی انہ تعالی لا یعلم الجزئیات المادیۃ سواء کانت متغیرۃ او لا کالاجرام الفلکیۃ علی اشکالہا من حیث انہا جزئیات مائۃ من فرض الاشتراک بین کثیرین لان ادراکہا علی الوجہ المذکور لا یمکن الا بالآلات الجسمانیۃ واللہ تعالی منزہ عن ذلک بل یعلمہا من حیث ہی کلیات غیر مائۃ عن الشرکۃ علی ما ہو شانہ کل ما یحصل بطریق التعقل ہذا کما یعلم المنجم بان فی ساعۃ کذا خسوفا فانہ قد یعلم الخسوف الجزئی لا علی الوجہ الجزئی لان ما علم لا یمنع العقل المجرد تصورہ عن حملہ علی خسوفات متعددۃ وان کان فی الخارج لا یتعدد الا علی ذلک الخسوف بل لا بد فی ذلک من المشاہدۃ او الاحساس وہو انما یحصل ذلک بعد ذلک الخسوف وہذا التعقل مستمر قبل وقوعہ وبعدہ فحاصل مذہب الفلاسفۃ ان اللہ یعلم الاشیاء کلہا بطریق التعقل لا بطریق التخیل والاحساس لفقدان الآلۃ فلا یغرب عن علمہ تعالی مثقال ذرۃ فی الارض ولا فی السماء ولکن لما کان علمہ تعالی بطریق التعقل لم یکن ذلک مانعا عن وقوع الشرکۃ ولا یلزم من ذلک ان لا یکون بعض الاشیاء معلوما لہ تعالی عن ذلک بل ما ندرکہ علی وجہ الاحساس والتخیل یدرکہ تعالی علی وجہ التعقل فالاختلاف فی طریق الادراک لا فی المدرک ہذا ما افادہ العلامۃ الدوانی فی تصانیفہ والیہ اشار المحقق الطوسی فی شرح الاشارات والمشہور من مذہبہم انہ لا یعلم الجزئیات المتغیرۃ من حیث انہا جزئیات بل علی الوجہ الکلی واما الجزئیات الغیر المتغیرۃ فیعلمہا من حیث انہا جزئیات ووجہہ بعض الافاضل بان معناہ انہ لا یعلم الجزئیات المتغیرۃ بخصوصیۃ تغیرہا بحسب الازمنۃ بانہا واقعۃ الآن او غدا او امس فلزمہ لو کان عالما کذلک فاما ان تغیر العلم بتغیر المعلوم فیلزم تغیر ذاتہ تعالی من صفۃ الی صفۃ وان لم یتغیر یلزم الجہل بل یعلمہا بحیث لا مدخل للزمان بحسب الامور الثلثۃ وہذا العلم یکون مستمرا لا تغیر اصلا کالعلم بالکلیات وتوضیحہ انہ تعالی لما لم یکن مکانیا کان النسبۃ الی جمیع الامکنۃ علی السواء فلیس بالقیاس الیہ قریب وبعید ومتوسط کذلک لما لم یکن زمانیا کان النسبۃ الی جمیع الازمنۃ علی السواء فلیس بالقیاس الیہ بعضہا ماضیا وبعضہا حاضرا وبعضہا مستقبلا وکذا الامور الواقعۃ فی الزمان فالموجودات من الازل الی الابد معلومۃ لہ کل فی وقتہ ولیس فی علمہ کان وکائن وسیکون بل ہی دائما حاضرۃ عندہ فی اوقاتہا بلا تغیر اصلا فعلی ہذا یکون قولہم انہ لا یعلم الجزئیات راجعا الی ان علمہ تعالی لیس زمانیا بید انہ لکن قال الامام ان اللائق باصولہم انہ تعالی لا یعلم الجزئیات المادیۃ سواء کانت متغیرۃ او لا لما یلزم فی الاول من تغیر العلم وفی الثانی من الافتقار الی الآلۃ الجسمانیۃ وبالجملۃ لیس مرادہم ما توہم البعض من ان علمہ تعالی محیط بسائر الجزئیات احکامہا وخصوصیاتہا واحوالہا ہذا خلاصۃ الکلام الملتقط من فوائد علماء الکلام قولہ لما فی الایجاد

الثانیۃ صحیحۃ اعنی قولہ لو لم یتصف بصفات الکمال یلزم النقص والحدوث لان رفع الایجاب الکلی یستلزم السلب الجزئی ولا یلزم من انتفاء بعض صفۃ الکمال الحدوث لجواز ان یکون متصفا بالوجوب قلت فحینئذ یلزم تعدد الواجب وقد عرفت بطلانہ وقال بعض الفضلاء ہذا مبنی علی ما قیل انہ اذا لم یکن متصفا بجمیع صفات الکمال لا یکون واجبا لان الوجوب معدن کل کمال ومبعد کل نقصان فیکون حادثا لانہ حینئذ یکون ممکنا وکل ممکن حادث وقد عرفت ما فیہ آنفا قولہ وایضا صفۃ الکمال آہ توجیہ آخر لاثبات الملازمۃ یعنی ان صفات الکمال العلم التام والقدرۃ التامۃ ونحوہما لا مطلق القدرۃ والعلم مثلا وہی صفات لا توجد الا فی الواجب قولہ یرد ان ہذا التصریح آہ یعنی ان مقصود الشارح من قولہ وقد صرح ان تصریح صاحب البدایۃ فی کتابہ ان قرأ بصیغۃ المعلوم او تصریح القوم ان قرئ علی صیغۃ المجہول بان المماثلۃ انما تثبت بالاشتراک من جمیع الوجوہ ینافض قولہ فلا یماثل علم الخلق لوجہ من الوجوہ فانہ یدل علی ان الاشتراک بین الشیئین فی بعض الوجوہ کاف فی مماثلتہما ووجہ التوفیق ان المراد بالاشتراک من جمیع الوجوہ فیما بہ المماثلۃ ہذا ویمکن ان یکون معنی قولہ فلا یماثل علم لا الخلق لوجہ من الوجوہ المبالغۃ فی نفی المماثلۃ یعنی انہ لیس لاثبات المماثلۃ وجہ اصلا فیکون قولہ وقد صرح بیانا لتوئیدا لقولہ لا یماثل والمعنی فلا یکون لاثبات المماثلۃ وجہ اصلا والحال انہ صرح بانہا انما تثبت بالاشتراک فی جمیع الاوصاف قولہ یرد علیہ انہ یجوز آہ یعنی ان الظاہر ان المراد بالشیٔ الموجود علی ما ہو المتعارف بینہم فحینئذ یرد علیہ انا لا نسلم انہ لو خرج عن علمہ شیٔ یلزم النقص والافتقار لجواز ان یکون بعض الاشیاء مما لا تعلق للعلم بہ لعدم کونہ قابلا لہ کذات الواجب مثلا عند من یقول بانہ لا یعلم ذاتہ لان العلم یستدعی المغایرۃ بین العالم والمعلوم کما ان القدرۃ لا تعلق بالممتنعات لعدم کونہا قابلۃ لہا ولا یلزم النقص والافتقار بما جرزنا اندفع ما قالہ الفاضل الچلپی یرد علیہ ان المراد شمول العلم بالنسبۃ الی جمیع الموجودات فان الشیٔ عندنا الموجود وما ثبت عندنا قدرۃ الواجب ان جمیع الموجودات صادرۃ عنہ بطریق الاختیار والایجاد بالاختیار یستدعی العلم السابق بالضرورۃ فلا نقص بما بادہ انتہی اورد بہا المحشی لان کل ما یوجد یجب تعلق علمہ بہ لان تعلق القدرۃ انما یستدعی العلم السابق بالامور الموجودۃ التی تتعلق بہا القدرۃ اعنی الممکنات دون الواجب بذاتہ ولو حمل الشیٔ فی عبارۃ المتن علی ما یصح ان یعلم ویخبر عنہ او الممکن لم یرد ما ذکرنا کما لا یخفی لکن لا یحصل الرد علی الدہریۃ القائلین بعدم تعلق علم اللہ تعالی بذاتہ لانہ غیر داخل فی الممکن ولیس مما یصح تعلق العلم عندہم ومما یجب ان یعلم ان عبارۃ المتن قاصرۃ عن اداء المقصود بالنسبۃ الی العلم ان حمل الشیٔ علی الموجود او الممکن لان دائرۃ العلم اوسع مما ذکر لشمولہ الممتنع ویستلزم ان یکون الممتنعات متعلق القدرۃ ایضا ان اریدبہ بما یصح ان یعلم

الوہمی فی الازل وکل ذلک محال علیہ تعالی او اراد بتقدم الخیر تقدم التخیر وہو محال عند المتکلمین اذ یلزم حینئذ
تناہی الاکوان الغیر المتناہیۃ فی الازمنۃ الماضیۃ الغیر المتناہیۃ ویبطلہ برہان التطبیق انتہی کلامہ یرد علیہ انا لا نسلم
لزوم الوضع الذی یشیر الیہ بالاشارۃ الحسیۃ وان الاحتیاج الی الامر الوہمی ینافی وجوبہ الذاتی لجواز ان یکون
مقتضی ذاتہ کسائر الصفات وعلی تقدیر التسلیم فلا حاجۃ الی التطویل بل یکفی ان یقال انہ تعالی لیس بمتخیر والا لزم احتیاجہ
الی الخیر وہو ینافی الوجوب لنا ایضا انہ یلزم تناہی الاکوان الغیر المتناہیۃ بجواز ان یکون لہ تعالی کون احدث فی ذلک الخیر مستمر من
الازل الی الابد وانما یلزم لو کان کونہ تعالی من قبیل الاعراض الحادثۃ التی لا تبقی اثنین قولہ والاکوان من الموجودات
العینیۃ آہ یعنی علی ما مر من ان المتکلمین وان انکروا الاعراض النسبیۃ باسرہا الا انہم قالوا بوجود الاکوان الاربعۃ الحرکۃ
والسکون الاجتماع والافتراق قولہ ہذا التردید آہ دفع لما یتوہم من ان الترديد المذکور قبیح اذ لا یتصور زیادۃ الشیء
علی حیزہ او نقصانہ فی جمیع المذاہب کما یشہد بہ الرجوع الی معناہ حاصل الدفع ان ہذا الترديد لاظہار بطلانہ علی جمیع
التقادیر المحتملۃ عند العقل سواء ذہب الیہا احد ولا وقیل انہ ترديد بالنسبۃ الی المعنی اللغوی لا یتخیر اذ ہم یطلقونہ علی الزائد والناقص
یقال زید فی المسجد وعلی الکرسی قولہ ثم ان ہذا الدلیل ای ہذا الدلیل علی وجہ قررہ الشارح مبنی علی بناء الابعاد
وانما قلنا ذلک لو قربانہ اما ان ینقص عن الخیر فیکون متناہیا او لیساویہ او یزید علیہ فیکون متخیرا لا یکون معینا
علیہ کما لا یخفی قیل ان الدلیل المذکور مبنی ایضا علی انہ لیس جزء لا یتجزی لانہ یترکب عنہ غیرہ لانہ احقر الاشیاء وجنسہا
والا فیجوز ان یکون ناقصا من الخیر ولا یکون متناہیا اذ التناہی من خواص المقدار والجوہر الفرد لا مقدار لہ قلت
وجہ ضعفہ آہ حاصلہ منع الملازمۃ یعنی لا نسلم انہ لو اتصف اجزاؤہ بصفات الکمال یلزم تعدد الواجب فان الاتصاف
بالعلم والقدرۃ واخواتہما لا یستلزم الاتصاف بوجوب الوجود حتی یلزم ما ذکر وبعض الافاضل بین وجہ ضعفہ بمنع
الملازمۃ الثانیۃ یعنی لا نسلم انہ لو لم یتصف اجزاؤہ بجمیع صفات الکمال یلزم نقص الواجب حدوثہ وانما یلزم لو
لم یتصف المجموع ایضا وفیہ ان نقص الجزء لیستلزم حدوثہ وحدوث الجزء لیستلزم حدوث الکل انتہی کلامہ اقول
کون عدم الاتصاف ببعض الصفات نقصانا بالنسبۃ الی الجزء ممنوع لا بد لہ من دلیل وعلی تقدیر التسلیم فثبوت ان
نقص الجزء لیستلزم حدوثہ موقوف علی ما اشتہر من ان النقصان من سمات الحدوث وان وجوب الوجود معدن
کل کمال ومبعد کل نقصان لکن لم یقم علیہ دلیل یعتد بہ قولہ ویرد علیہ انا نمنع الملازمۃ المجموعۃ یعنی المراد باتصاف
الکمال جمیعہا علی ان یکون الاضافۃ للاستغراق ولا شک ان الاتصاف بجمیع صفات الکمال یستلزم تعدد الواجب
لان من جملۃ تلک الصفات وجوب الوجود بل ہو اصل بالنسبۃ الیہا فان قیل علی ہذا لا یکون الشرطیۃ

المصنف ای جنس من الاجناس ہو الجنس اللغوی یعنی الامر الشامل لا الجنس المنطقی ای المقول علی المختلفین بالحقائق علی ما یدل علیہ ما نقل من المفتاح و الجنس اللغوی اعم لشمولہ الحقیقۃ النوعیۃ ایضا فانہم یعدون الشخص جنسا واذا کان المعتبر فی المجانسۃ الجنس اللغوی الشامل لانواع الحقیقۃ فلا یلزم من اتصافہ تعالی بالمجانسۃ اللغویۃ ترکیب فی ذاتہ بجواز ان یکون لہ تعالی حقیقۃ بسیطۃ و لا یکون لہ فصل مقوم فان قیل اذا کان لہ حقیقۃ نوعیۃ بسیطۃ فلا بد لہ من تعین ممیز عما یشارکہ فیلزم الترکیب فی ہویتہ لان ما بہ الاشتراک غیر ما بہ الامتیاز قلت یجوز ان یکون ذلک التعین امرا عدمیا غیر داخل فی ہویتہ تعالی قال و اجاب بعضہم اولا عن الاعتراض المذکور بان المراد بالمجانسۃ المجانسۃ بالمعنی العرفی ای المشارکۃ فی الجنس الاصطلاحی و لاشک ان ثبوت الجنس الاصطلاحی لہ تعالی یستلزم الترکیب فی ذاتہ تعالی لا بالمعنی اللغوی و ہو المشارکۃ فی الجنس اللغوی حتی یرد ما ذکروا بقرینۃ قولہ یوجب التمایز بفصول مقومۃ و اما قولہ لان ما ہو آہ فہو اشارۃ الی بیان المناسبۃ بین المعنی العرفی و اللغوی لان ہذا المعنی مراد و یویدہ ما سیاتی من قولہ و لا یماثلہ شئ فتامل قولہ یعنی ان البعد امتداد آہ یعنی ان کلمۃ ال لیست للشک المنافی للتعریف بل للتقسیم الحدودی فالحاصل ان البعد امتداد لہ نوعان احدہما القائم بالجسم و ہو بعد الجسم التعلیمی و الثانی الامتداد المجرد عن المادۃ القائم بنفسہ بحیث لو لم یشغلہ الجسم لکان خلاء و ہذان النوعان عند من یقول بوجود الخلاء ای البعد المجرد الذی یشغلہ الجسم و الخلاء و ان کثر اطلاقہ علی المکان الخالی عن الشاغل لکن قد یطلق علی البعد المجرد کما وقع فی ہدایۃ الحکمۃ حیث قال المکان اما الخلاء او السطح و اما عند القائلین بانہ ہو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاہر من المحوی المنافین لوجود البعد المجرد فالبعد النوع الاول فقط اعنی الامتداد القائم بالجسم قولہ و ہذا التعریف آہ یعنی تعریف البعد بالامتداد القائم بالجسم و بنفسہ انما ہو للبعد الموجود الذی اثبتہ الحکماء حیث قالوا بوجود المقدار اذ القیام انما یتصور فیہ و اما تعریف البعد بالموہوم الذی ہو لا شئ محض کما ہو مذہب المتکلمین المنافین للمقدار فیعرف بالمقابلۃ علیہ بان یقال البعد امتداد موہوم مفروض بالجسم او فی نفسہ صالح لان یشغلہ الجسم منطبق علیہ بعده الموہوم قولہ و ہذا مبنی علی وجود الخلاء یعنی لزوم قدم الخلاء انما ہو عند من یقول بوجود الخلاء کما ہو مذہب الحکماء و ان القدم و الحدوث انما یکونان من صفات الموجود و اما عند المتکلمین القائلین بانہ موہوم محض فلا یلزم من کونہ فی الازل عدمہ فلا یتم استدلالہم علی مذہبہم فلا یکون دلیلا تحقیقیا و لو اراد بالقدم ہہنا معنی الازل فاستحالۃ ازلیۃ المعدوم مما لا کیف ان الاعدام الازلیۃ غیر متناہیۃ قال الفاضل المحشی و لعل الشارح اراد بقدم الخلاء ازلیۃ و ہذا ایضا محال فی حقہ تعالی اذ یلزم حینئذ ان یکون للمتحیز حیز معین ازلیۃ یشار الیہ بالاشارۃ الحسیۃ و ان کان مرادہما و ان یکون واجب متحاجا الی ذلک الحیز

وکذا فی جواز اطلاق الجواد علیہ مع عدم جواز اطلاق السخی الذی یرادفہ وکذا یجوز اطلاق العالم علیہ مع
عدم جواز اطلاق العارف والفقیہ والعاقل والفطن لان المعرفۃ قد یراد بہا علم لیسبقہ غفلۃ والفقہ فہم غرض
المتکلم من کلامہ وذلک مشعر بسابقیۃ الجہل والعقل علم مانع من الاقدام علی ما لا ینبغی ماخوذ من العقال وانما یتصور فیمن
یدعوہ الداعی الی ما ینبغی والفطانۃ سرعۃ الادراک فتکون مسبوقۃ بالجہل قولہ وقیل الطبب آہ ای قیل فی بیان وجہ النظر
انا لا نسلم ان الاذن بالشی اذن لمرادفہ فان الطیب لا یطلق علیہ تعالی مع جواز اطلاق السخی قولہ لکن یعتبر فی
التجزی آہ علی ما یشعر بہ لفظ التجزی فان معناہ قسمۃ الشی الی اجزائہ قال بعض الفضلاء ذلک معتبر فی الانحلال ایضا
عبارۃ عن بطلان الصورۃ وزوالہا بخلاف التبعض والتجزی فانہ بمعنی مطلق الانقسام انتہی کلامہ ولا یخفی انہ یلزم
علی ہذا ان یکون ذلک معتبرا فی التجزی والتبعض ایضا علی ما فسرہما الشارح لاعتبارہ الانحلال فیہما حیث قال باعتبار
انحلالہ الیہما متبعضا ومتجزیا قولہ لان معنی ما ہو آہ تعلیل لقولہ ای مجانسۃ الاشیاء یعنی انما فسرنا الماہیۃ بالمجانسۃ لان
معنی ما ہو سوال عن الجنس فمعنی المائیۃ المنسوب الیہا ما یقع جوابا عنہ وہو الجنس فیکون المعنی ولا یوصف بان
لہ جنسا ولا یقال انہ مجانس لشی من الاشیاء قولہ صرح بہ السکاکی یعنی صرح السکاکی وغیرہ بان السوال
عن الجنس حیث قال فی المفتاح واما السوال عن الجنس تقول ما عندک یعنی ای الاجناس من عندک وجوابہ انہ
انسان او فرس او طعام وکذلک تقول ما الکلمۃ وما الاسم وما الفعل وما الحرف وما الکلام قولہ وہذا ہو المعنی الذی
نفی عنہ ای وانما حمل کلمۃ ما علی معنی ای جنس من الاجناس مع ان لہا معان اخر ایضا مثل السوال
عن الحقیقۃ المختصۃ بالشی علی ما ذکرہ السید الشریف فی شرح المفتاح فی بیان قولہ تعالی وما رب العالمین فقال
رب السموات والارض وما بینہما ان کنتم موقنین انہ یحتمل ان یکون فرعون قد سال بما عن خصوصیۃ ذاتہ تعالی
ای شی علی الاطلاق تفتیشا عن حقیقۃ الخاصۃ ما ہی واجاب موسی علیہ السلام بالوصف تنبیہا علی ان خصوصیۃ
تلک الحقیقۃ مجہولۃ عن عقول البشر والسوال عن الوصف علی ما ذکرہ فی المفتاح حیث قال وسیان بما عن الوصف تقول
ما زید وجوابہ الکریم ونحوہ لانہ المعنی الذی نفی عنہ تعالی لاستلزامہ لترکیب الممتنع للوجوب انتہی السوال عن الحقیقۃ
المختصۃ والوصف فلا تعلق غرضنا بنفی ذلک بل ہو متصف بہ عند المتکلمین وانما قال غرضنا لان الفلاسفۃ لہم
غرض متعلق بذلک فی الجملۃ حیث لا یوصف بالحقیقۃ عندہم والاوصاف المتغایرۃ عین الموجود تعالی فان الواجب عندہم
ہو الوجود المجرد وفسر الفاضل الحلبی قولہ مثل السوال عن الحقیقۃ بالحقیقۃ النوعیۃ ویخدشہ انہ لیس بمغایر للاول بل ہو
داخل فیہ لان المراد بالجنس الجنس اللغوی قولہ ولکن یدان یقال آہ یعنی انہ یقال التقریب لیس بتام لان المعتبر فی المائیۃ

کلام الشارح قولہ یعنی ان تفسیرہ یعنی فی قولہ کما فی صفات الباری اشارۃ الی ان تفسیر القیام بالتبعیۃ فی التحیز غیر جار فی قیام صفات الواجب بذاتہ تعالی لعدم کونہ تعالی متحیزا ودفع ہذا بان عدم جریانہ لا یضر لانہ تعریف لقیام الاعراض والصفات لیست باعراض قولہ ہذا رد اجمالی یعنی انہ نقض اجمالی للدلیل الذی محدودہ علی امتناع بقاء الاعراض وتقریرہ ان لیکن مجموع مقدمات فاسد لانہ یستلزم المحال اعنی مخالفۃ الضرورۃ قولہ لان اصحابنا جعلوا الخ نقل عنہ محصلہ انہ لما کان بقاء الاجسام ضروریا مع جواز عدم بقائہا عند الحکم کان الحکم ببقاء الاعراض ایضا ضروریا مع جواز عدم بقائہا اذ احتمال عدم البقاء موجود فی الاعراض والاجسام ولا تفرقۃ بینہا حتی یحیل احدہما بالبضرورۃ عند العقل والآخر غیر بالغ ومن ادعی التفرقۃ فلیبین انتہی کلامہ اقول یمکن بیان التفرقۃ بان عدم بقاء الاجسام البعد عند العقل بل محال لانہ یستلزم سقوط التکلیف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا یعد فی تجددہا فلذا حیل الاصحاب الحکم ببقاء الاجسام ضروریا یحکم بدیہۃ العقل دون الحکم ببقاء الاعراض بل جعلوہ من احکام الحس والحس لا یمیز بین الاشال کمال التمییز کما فی المتن قولہ فیلزم ان یکون الخ ای فلو کان الواجب جوہرا یلزم ان یکون ممکنا ہف ویلزم ان یزید وجودہ الخاص علی ماہیتہ لان وجودات الممکنات زائدۃ علی ماہیاتہا عندہم مع ان وجودہ الخاص عین ماہیتہ کما قالوا فلا یرد ما قیل ان الوجود المطلق زائد فی الواجب ایضا وما ہو عینیۃ ہو وجودہ الخاص قولہ للقطع بتغائر المفہومات فان اللہ علم للجزئی الحقیقی والوجوب المستفاد یکون وجودہ من ذاتہ والقدیم ما لا یکون مسبوقا بالعدم قولہ وایضا الخ ای یرد ایضا انا لا نسلم ان الاذن بالاذن لمرادفہ ولازمہ لاحتمال ان یکون ذلک لمرادف واللازم موہمین للنقض ولا یجوز الاکتفاء فی عدم ایہام الباطل بمبلغ ادراکنا لاحتمال عدم اطلاعنا علی وجہ ایہامہ فالتوقف واجب حتما لعظم الخطر فی ذلک کما ہو مذہب الشیخ الاشعری ومتابعیہ اعلم انہ لا کلام فی جواز اطلاق اسماء الاعلام الموضوعۃ فی اللغات لہ بل انما النزاع فی الاسماء الماخوذۃ من الصفات والافعال فذہب المعتزلۃ والکرامیۃ الی انہ اذا دل العقل علی اتصافہ تعالی بصفۃ وجوبیۃ او سلبیۃ جاز ان یطلق علیہ تعالی اسم یدل علی اتصافہ تعالی بہا سواء ورد بذلک اذن الشرع او لا وکذا الحال فی الافعال وقال القاضی ابو بکر ہنا کل لفظ دل علی معنی ثابت فیہ جاز اطلاقہ علیہ بلا توقیف اذا لم یکن موہما محالا یلیق بہ تعالی وقد تعال لا مدیع ففی ذلک لا یہام من الاشعار بالتعظیم حتی یصح الاطلاق بلا توقیف وذہب الشیخ ومتابعوہ الی انہ لا بد من التوقیف وہو المختار وذلک لاحتیاط احترازا عما یوہم باطلا لعظم الخطر فی ذلک فلا یجوز الاکتفاء فی عدم ایہام الباطل بمبلغ ادراکنا بل لا بد من الاستناد الی اذن الشرع کذا فی شرح المواقف قولہ ولا شک فی جوازہ آہ

علی النمط البدیع انما یدل علی اتصافہ بالصفات المذکورۃ اذا کان بلا واسطۃ لکن یحتمل ان یحدثہ بواسطۃ
مختار صادر عنہ بطریق الایجاب من غیر قصد و ارادۃ کما ہو مذہب قدماء الفلاسفۃ حیث ذہبوا الی ان العالم
صادر عنہ من غیر قصد و شعور کحرکۃ المرتعش فیکون ذلک لوسطۃ قادر مرید عالما دون الوجب لان الایجاب
بلا قصد لا یدل علی ثبوت العلم و لا علی غیرہا کما لا یخفی و انما قیدنا الایجاب بلا قصد لان الایجاب بتوسط الارادۃ
کما ہو مذہب المتاخرین من الفلاسفۃ حیث ذہبوا الی انہ فاعل مختار یعنی انہ ان شاء فعل و ان لم یشاء لم یفعل
لکن الشرطیۃ الاولی لازمۃ الوقوع و الثانیۃ ممتنعۃ بالنسبۃ الی ذاتہ لا یدل علی نفی الصفات المذکورۃ و لذا اثبتوہا
و قالوا انہا عین الذات قولہ لان ذلک الخ متعلق بقولہ لا یرد یعنی لا یرد ما یقال لان ذلک لوسطۃ من جملۃ العالم مقدورۃ
کونہ ماسوی اللہ تعالی اذ لا یجوز ان یکون صفۃ من صفاتہ فیکون حادثا بحدوث العالم بجمیع اجزائہ فلا یصدر عن القدیم
بالایجاب لان اثر الموجب القدیم لا یکون حادثا قولہ و لا یخفی آہ یعنی لا یخفی ان ہذا الجواب انما یتم اذا بین ان جمیع
ما سوی اللہ تعالی حادث و لم یقتصر علی بیان حدوث ما ثبت وجودہ من الممکنات لکن لم یثبت فیما سبق فیجوز ان یکون
ممکنا من الممکنات غیر معلوم الوجود و الحدوث کالمجردات مثلا صادرا عنہ بطریق الایجاب فحال الحدوث العالم بتوسطہ
قولہ ثم ان اعتبار آہ یعنی انما اعتبر لشارح النمط البدیع و النظام المحکم لان لہ مدخلا فی بداہۃ الحکم و الا فیمکن ان
یستدل بحدوث العالم علی القدرۃ و الاختیار لان اثر الموجب القدیم لا یکون حادثا و بثبوت القدرۃ و الاختیار علی ثبوت
العلم فان صدور الفعل بالقصد و الاختیار لا یتصور الا مع العلم و بثبوتہما علی ثبوت الحیوۃ اذ لا معنی للحیوۃ الا صفۃ
توجب صحۃ العلم و القدرۃ قولہ و ظاہر کلام الشارح الخ یعنی ان ظاہر کلام الشارح یدل علی ان تصور الواجب
بالعنوان المذکور یوجب ثبوت السمع و البصر الضروریا بداہۃ لکن فیہ تامل اذ لا دلالۃ للاحداث علی وجہ الاتقان علیہما
اذ یکفی فی ذلک العلم بالمسموعات و المبصرات و اجیب بان المراد بالسمع و البصر ادراک المسموعات و المبصرات المقصود
ہہنا بیان جریان ہذہ المشتقات علیہ تعالی و اما ان مبادیہا موجودۃ متغایرۃ فذلک مطلب آخر یجی بعد ہذا
فی قولہ الصفات ازلیۃ و ہی العلم آہ قولہ و علی ہذا آہ ظاہر کلام المحشی یدل علی ان ہذا المنع لیس مندرجا فی عبارۃ
الشارح و لیس کذلک فان المعنی ہہنا یعنی ما یقابل الذات و ہو بہذا المعنی لا یطلق الا علی الامر الموجود فالمعنی ہذا مبنی علی
ان بقاء الشیء امر موجود زائد علی وجودہ فی قولہ و الحق ان بقاء الشیء آہ اشارۃ الی کلا المعنیین اذ کونہ عبارۃ
عن عدم الزوال یدل علی انہ امر عدمی لیس بموجود و کون حقیقۃ الوجود بالنسبۃ الی الزمان الثانی یدل علی انہ
ہو الوجود لکن بعد اعتبار النسبۃ الی الزمان الثانی یعبر عنہ بالبقاء للاہم الان یقال مقصودہ التصریح باعلم ضمنا فی

بقولنا کل ما ہو قدیم فہو واجب لذاتہ القدیم بالذات وہو ما لا یکون محتاجا الی شیٔ اصلا والصفۃ القدیمۃ لیست
بقدیمۃ بالذات بل محدثۃ بالذات لاحتیاجہا الی موصوفہا فیکون داخلۃ فی کون وجودہا متعلقۃ بایجاد شیٔ
فلا یلزم المحالۃ فیرد علیہم انہ لا یثبت حینئذ حکمہم بان الصفات واجبۃ بالذات لعدم کونہا قدیمۃ بالذات قولہ
واما الاعراض الخ یعنی واما ما قالوا من ان الاعراض غیر باقیۃ لان بقاءہا یستلزم قیام المعنی بالمعنی لان بقاءہا
غیرہا لانفکاکہ عنہا فی حال الحدوث فانہا فی اول زمان الحدوث موجودۃ ولیست بباقیۃ ضرورۃ ان البقاء انما یحصل فی
زمان الثانی لانہا عبارۃ عن الوجود فی الزمان الثانی واستمرارہ علی ما سیجیٔ فی الشرح قولہ لکن یرد ان البقاء الخ یعنی
یرد علی قولہ بان بقاء الصفۃ لنفسہا انہ ان اریدبکونہ لنفسہا الاتحاد فی المفہوم فذلک مما لا یخفی فسادہ لان البقاء
یضاف الی الصفۃ فیقال بقاء العلم والقدرۃ فکیف یکون نفس المضاف الیہ بحسب المفہوم وکذا یقال صفۃ باقیۃ
وصیغۃ الباقی یقتضی زیادۃ البقاء کالعالم یقتضی زیادۃ العلم وان اریدبہ عدم الزیادۃ فی الوجود الخارجی یعنی
انہ لیس فی الخارج امر وراء الصفۃ یسمی بالبقاء بل ہو امر اعتباری یحصل فی العقل من نسبۃ وجودہا الی الزمان
الثانی فلا شک فی صحتہ لکن لم یجوزوا نفیہ البقاء بہذا المعنی فی الاعراض ولم لم یقولوا بان الاعراض
باقیۃ ببقاء ہو نفسہا یعنی انہا لیست فی الخارج الا الاعراض واما البقاء فلیس امرا موجودا فی الخارج زائدا
حالا فیہا کحلول السواد فی الجسم بل ہو امر اعتباری یحصل فی العقل من نسبۃ وجودہا الی الزمان الثانی حتی
لا یلزم القول بتجدد الاعراض فی کل آن الذی ہو مصادم للمشاہدۃ الحس کونہا منفکۃ عن البقاء حال الحدوث
وحصول الاتصاف بہ بعدہ انما یفید الزیادۃ فی العقل لا فی الوجود الخارجی بان یکون للاعراض وجود فیہ وللبقاء
وجود آخر ایضا فان تجدد الاتصاف بصفۃ لا یقتضی کونہا موجودۃ فی الخارج بجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتباریۃ
التی لا تحقق لہا فی الخارج کمعیۃ الباری تعالی مع الحوادث فانہ متصف بہ مع عدم کونہا موجودۃ فی الخارج والا
لزم کونہ محل الحوادث تامل فانہ دقیق قولہ علی ما سیجیٔ فی التکوین حیث قال من قال ان التکوین عین المکون اراد
ان الفاعل اذا فعل شیئا فلیس ہہنا الا الفاعل والمفعول واما المعنی الذی یعبر عنہ بالتکوین والایجاد ونحوہما
فہو امر اعتباری یحصل من نسبۃ الفاعل الی المفعول ولیس امرا متحققا مغایرا للمفعول فی الخارج قولہ یعنی ان
تصور الواجب الخ یعنی قد علم مما سبق ان الواجب محدث بجمیع اجزاء ما سواہ فاذا تصور بعنوان انہ محدث بجمیع
ما سواہ علی النمط البدیع والنظام الحکم علم بثبوت الصفات المذکورۃ بالبداہۃ فان کونہ لا اثر علی النمط البدیع
یدل علی العلم وکونہ حادثا یدل علی القدرۃ والارادۃ وکونہ عالما قادرا یدل علی الحیوۃ فلا یرد ما یقال ان احداثہ لعالم

عدم تمامیۃ فی نفسہ لتوقفہ علی القول بان الایجاب لیس نقصا فی صفاتہ وبان قولہم علۃ الاحتیاج ہو الحدوث
دون الامکان انما ہو فی غیر الصفات وان قولہم کل ممکن حادث انما ہو فیما اذا کان صادرا بالقصد والاختیار
وکل ذلک تخصیص فی احکام العقلیۃ مع عدم تحمل العبارۃ لہ لان ضمیر قولہ لذاتہ راجع الی الموصول فی الواجب
کما ان حمل اللہ علیہ بحیلۃ ایجابہ لذاتہ کذلک حمل الصفات علیہا یجعلہا واجبۃ لذاتہا بلا تفاوت لا یطابقہ الاستدلال
المذکور فان قولہ لکان جائز العدم فی نفسہ صریح فی ان المراد ان کل ما ہو قدیم فہو واجب لذاتہ یعنی ان فی آ
وحقیقتہ یقتضی لوجودہ من غیر احتیاج الی شیٔ اصلا او جواز العدم فی نفسہ ان یقابل لوجوب بہذا المعنی قولہ
یدل علی ان وجوداہ یعنی قولہم ان المحدث ما تعلق وجودہ بایجاد شیٔ آخر یدل علی ان الصفات القدیمۃ لا تعلق
وجودہا بایجاد شیٔ لعدم کونہا محدثۃ وہذہ جہالۃ بینۃ فان بدیہۃ العقل حاکمۃ بان الصفات محتاجۃ فی وجوداتہا
موصوفہا فان قلت ما الحکم بالضرورۃ ہو احتیاج الی وجود الموصوف لا الاحتیاج الی ایجادہ والا لزم کون الصفات
مخلوقۃ قلت ما ذکر جہالۃ قلت لیس المراد بالایجاد ہہنا الا الخروج من العدم الی الوجود فانہ غیر لازم من الاحتیاج
الی الخصص بل مدخلیتہ فی الوجود ہذا بل اقتضاء الوجود ولا شک ان وجود الصفۃ متعلق باقتضاء الموصوف ووجودہا
ہذا ورد علی الاستدلال بحث قوی وہو ان الاحتیاج الی اقتضاء المخصص وجودہ لا یستلزم الحدوث بمعنی سبوق
العدم علیہ الذی ہو مناف للقدم بمعنی عدم المسبوقیۃ بالعدم بجواز ان یکون ذلک لاقتضاء بطریق الایجاب
وما ذکروا من ان کل ما ہو محتاج فی وجودہ الی شیٔ فہو مسبوق بالعدم لیس بصحیح علی الاطلاق بل فیما اذا کان صادرا
عنہ بالاختیار والتمسک بان کل ما سوی اللہ حادث والمحتاج الی المحدث حادث لا یجدی نفعا لجواز ان یکون
المخصص امرا عدمیا ازلیا قال بعض الفضلاء الجہالۃ البینۃ انما یلزم اذا کان محمولا علی ظاہر کلامہم اما اذا کان
محمولا علی التاویل المذکور ویکون المراد انہ لو لم یکن واجبا لذاتہ ای الذات الواجب لکان محتاجا الی مخصص
مباین مفارق فیکون محدثا اذ لا یعنی بالحدث الا ما یکون محتاجا فی وجودہ الی ایجاد شیٔ آخر مغایر لہ والصفات لیست
غیر الذات فلا یکون محدثۃ فلا تلزم الجہالۃ البینۃ اذ لا یلزم من ان لا یتعلق وجودہا بایجاد شیٔ اصلا انتہی کلامہ لا یخفی علیک ان ہذا
التوجیہ مع استلزامہ استدراک قولہ الا لکان جائزا فی نفسہ بل مأبی عنہ ومع ورود الاعتراض السابق علیہ یرد علیہ ایضا لانا
انہ لو لم یکن واجبا لذاتہ تعالی لکان محتاجا الی المخصص مباین مفارق لم یجز ان یکون محتاجا الا امر لیس غیر الذات ولا علیہ
کان یکون قدیما صادرا عن ذات الواجب تعالی بتوسط صفۃ واجبۃ بذاتہ تعالی فلا یلزم حدوثہ ولا کونہ واجبا لذاتہ
تأمل فانہ من مطارح الاذکیاء قولہ ان قالوا آہ یعنی ان قالوا فی دفع الجہالۃ المذکورۃ ان المراد

اما الملازمۃ فلان التعدد یستلزم امکان التمانع وہو یستلزم عدم التکون بالامکان مع وجود العلۃ التامۃ واما
انتفاء اللازم فلما تقرر من ان عدم المعلول مع وجود علتہ التامۃ ممتنع والالم تکن العلۃ التامۃ تامۃ قولہ
فیلزم آہ اذ لا کان کلمۃ لو لا تفید الا الدلالۃ علی ان انتفاء الثانی لانتفاء الاول فی الزمان الماضی یلزم ان یکون
کلا الانتفاءین الماضیین اعنی انتفاء التعدد وانتفاء الفساد امرین مستمرین معلومین للسامع لکن قصد بادخال لو
علیہا تعلیل الثانی بالاول کما ان قولک لو جئتنی لاکرمتک یدل علی ان کلا الامرین معلوم الانتفاء عند السامع
لکن انتفاء الثانی لاجل انتفاء الاول وہو لیس بمقصود من الاستدلال بل المقصود منہ بیان تحقق انتفاء الاول بحسب
جمیع الازمنۃ الماضیۃ والحالیۃ والاستقبالیۃ بدلیل تحقق انتفاء الثانی المقرر عند السامع والآیۃ لا تفید
فلا یکون استدلالا قولہ لو سلم الدلالۃ آہ یعنی ولو سلم دلالۃ الآیۃ علی ان انتفاء التعدد فی الزمان الماضی لسبب انتفاء
الفساد فیہ لتم المقصود اعنی اثبات وحدۃ الصانع مطلقا بدلیل انتفاء الفساد فی الماضی لانہ اذا اثبت انتفاء التعدد
فی الزمان الماضی یکون ما جاء بہ التعدد فی الحال والاستقبال حادثا والحادث لا یکون الہا فلا یکون ما جاء بہ التعدد
الہا فیکون الصانع واحدا قولہ قد ادار المتکلمین آہ یعنی ان ما وقع فی کلام البعض من الحکم بترادف الواجب والقدیم
مستقیم بان یکون المراد بہ التساوی فی الصدق دون ما ہو المشہور من الاتحاد فی المفہوم فان قد ما المتکلمین قد یریدون
بالترادف التساوی فی الصدق حیث ذکر الشیخ ابو المعین ان الایمان والاسلام من الاسماء المترادفۃ
یعنی انہ یصدق کل منہما علی الآخر ثم بین لکل منہما مفہوما علی حدۃ وما قیل من انہ یحتمل ان یکون لکل منہما والاجل
معنیان احدہما مشترک مبناہ الآخران متغایران والترادف باعتبار المشترک وعدمہ باعتبار المتغایرین
فانما یتم لو لم یتعین علی ما ینبغی فجرد احتمال ولیس فی عبارۃ ولا فی عبارۃ القوم ما یشعر بکونہما من الالفاظ المشترکۃ قولہ یرد علی
ظاہرہ آہ ای یرد علی ہو المفہوم من ظاہر ہذا التصریح من ان وجود الصفات کوجود الواجب مقتض ذاتہا من غیر احتیاج
الی شیء فیرد علیہ ان کل صفۃ محتاجۃ فی وجودہا الی موصوفہا فکیف یکون واجبۃ لذاتہا قولہ وسیجیء تاویلہ آہ
تاویل التصریح المذکور ہو ان المراد من کونہا واجبۃ لذاتہا انہا واجبۃ لذات الواجب تعالی یعنی ان ذاتہ تعالی
کافیۃ فی اقتضائہا من غیر احتیاج الی امر وما لم یکن تعالی موجبا فی صفاتہ لم یلزم کونہ محل الحوادث ولا شک ان
الواجب الذاتی بہذا المعنی اعنی عدم الاحتیاج الی الغیر لا ینافی احتیاجہا الی موصوفہا فحینئذ لا یرد الذکر وہذا حاصل
ما نقل عنہ لکن لا یرد علی ما طبعہ لان معنی کون الشیء موجودا بذاتہ ان لا یحتاج الی الغیر فی وجودہ اصلا لا بمعنی عدم الاحتیاج
الی شیء اصلا فیکون الصفات واجبۃ لانہا لیست غیر الذات انتہی کلامہ وانت خبیر بان ہذا تاویل مع

یعنی ان لا یوجد ہذا المحسوس لان التعدد یستلزم امکان التمانع المستلزم لان لا یکون احدہما صانعا المستلزم لعدم تکون العالم کلا علی تقدیر الاجتماع وبعضا علی تقدیر التوزیع فمعنی قولہ فیلزم العدام الکل آہ انہ علی تقدیر ان یکون التاثیر علی سبیل الاجتماع او التوزیع یلزم عدم وجود الکل والبعض عند عدم کون احدہما صانعا الذی یستلزمہ امکان التمانع الذی یستلزمہ تعدد الصانع وبہا حرر نا لک ظہر ان ما قالہ المحشی المدقق فیہ انہ یجوز ان لا یعدم کون احدہما صانعا فلا یلزم العدام الکل ولا البعض وان اریدانہ یلزم العدام الکل او البعض بالامکان فانتفاء اللازم مم لیس بشئ منشاءہ قلۃ التدبر فان عدم کون احدہما صانعا لازم لامکان التمانع الذی ہو لازم لامکان التعدد کما لا یخفی والفاضل الجلبی لم یحم حول المقصود فوقع فیما وقع واعلم انہ یمکن حمل قولہ لا یقال الملازمۃ قطعیۃ علی ہذا التوجیہ حینئذ لا یتم الجواب المذکور کما لا یخفی علی المتامل من انہا یتم بما تبین من تحریر الکلام وتقریر المرام بعون الملک العلام قولہ ویمکن ان یوجہ الملازمۃ آہ ای یمکن توجیہ الملازمۃ فی الآیۃ بحیث یفید نفی تعدد الصانع علی سبیل القطع مطلقا سواء کان مؤثرا بالفعل او لا وہو ان یقال المراد بالفساد عدم التکون بالفعل والمعنی لو امکن تعدد الواجب الذی من شانہ التاثیر والایجاد ولم یکن العالم ممکنا فضلا عن ان یکون موجودا الان وجودہ فرع امکانہ لکونہ حادثا والا آی وان کان العالم ممکنا حین تعدد الواجب لامکن التمانع ہہنا ضرورۃ کون کل منہما قادرا تاما وتحقق مقدورہما اعنی امکان المصنوع لکن امکان التمانع محال لاستلزامہ المحال علی ما مر فلا یکون العالم ممکنا لان امکان التمانع لازم لمجموع الامرین اعنی التعدد وامکان شئ من الاشیاء فاذا کان التعدد مفروضا یلزم ان لا یکون شئ من الاشیاء ممکنا حتی لا یلزم امکان التمانع الذی ہو محال وبہا حرر نا اندفع ما قیل ان علم امکان العالم لا یستلزم الفساد بمعنی عدم التکون بجواز کونہ واجبا لان عدم کون العالم واجبا معلوم بطلانہ مما سبق من کونہ بجمیع اجزائہ حادثا اذ الواجب لا یکون حادثا ولا یخفی علیک انہ یمکن حمل ما نقلہ المحشی من شرح المقاصد علی ہذا التوجیہ بان یکون المراد بقولہ لم تکونا السماء والارض لم یمکن تکونہما ویکون التردید علی تقدیر التمانع الفرضی بہذا ظہر عندک ما یرد علی ما نقل عنہ تقریر الدلیل ہکذا لو وجد صانعان لامکن التمانع بان یرید کل منہما ایجاد المصنوع علی وجہ الاستقلال فامکن ان لا یوجد المصنوع مع وجود علۃ التامۃ وارادۃ کل منہما لامتناع ان یوجد بہما وبکل منہما او باحدہما لکن حمل الفساد فی الآیۃ علی ہذا المعنی مما لا یخفی بعدہ انتہی کلامہ قولہ لامتناع آہ دلیل قولہ فامکن ان لا یوجد المصنوع ووجہ البعد ان ارادۃ عدم التکون من الفساد خلاف الظاہر فکیف بتقییدہ بالامکان ثم تقییدہ بمع وجود علۃ التامۃ قولہ لتم الامر یعنی لتم امر الدلیل ہو کونہ حجۃ قطعیۃ لتحقق الملازمۃ وانتفاء اللازم قولہ

وقوع التمانع فی الحکم عادۃ علی ما فی الشرح قولہ واما علی الاطلاق آہ یعنی ان التردید المذکور اما ان یکون
علی الاطلاق بدون اعتبار التمانع علی ما ہو الظاہر القریب الی الفہم الغیر المحتاج الی البیان فحینئذ یختار الشق
الاول وہو ان تکونہما واقعۃ لمجموع القدرتین وتوکم انہ ینافی کمال القدرۃ قلنا یجوز ان یکون وقوعہ لمجموع القدرتین
بحیث یتعلق الارادۃ علی ہذا الوجہ ای بان یکون للقدرۃ الاخری مدخل فیہ وہذا لا ینافی کمال القدرۃ فی نفسہا
وانما المنافی لہ ان یتعلق الارادۃ بوجود المقدور بحیث لا یکون للقدرۃ الاخری مدخل فیہ وکان واقعا لمجموعہما
فانہ یلزم نقصان القدرۃ لان کمال القدرۃ انما یکون علی وفق الارادۃ قولہ کما فی افعال العباد عند
الاستاذ فانہ ذہب الی ان افعال العباد واقعۃ لمجموع قدرۃ اللہ تعالی وقدرۃ العبد وان قدرۃ اللہ وان کانت
کاملۃ کافیۃ فی حصولہا الا ان ارادۃ تعالی تعلقت بان یکون لقدرۃ العبد ایضا مدخل فیہا قولہ وکذا یمکن
اختیار الثالث وہو ان یکون التکون احدہما ولا نسلم انہ یستلزم الترجیح بلا مرجح لم لا یجوز ان یکون المرجح ارادۃ
احدہما الوجود بتوسط قدرۃ الاخر او تفویض احدہما بارادۃ تکوین جمیع الامور الی الآخر وکذا یجوز ان یکون
کل منہما مستقلا فی الایجاد لکن ارادۃ احدہما وجودہ فوجد ولم یرد الآخر وجودہ لا عدمہ ولا استحالۃ فی ذلک قولہ
والتحقیق فی ہذا المقام ای التحقیق فی ان الآیۃ حجۃ قطعیۃ او اقناعیۃ انہ ان حمل الآیۃ علی نفی تعدد الصانع مطلقا سواء کان
مؤثرا بالفعل او لا فہی اقناعیۃ لا تفید القطع فانہ سوء ادب یفضی الی الخروج عن ہذا النظام او عدم التکون یرد منع الملازمۃ
ان اراد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اراد بالامکان علی ما بینہ الشارح لکن الظاہر من منطوق الآیۃ نفی تعدد
الصانع المؤثر فی السماء والارض حیث قال اللہ تعالی لو کان فیہما آلہۃ الا اللہ الآیۃ فانہ لیس المراد بالظرفیۃ
المعنی الحقیقی ای التمکن لان الالہ منزہ عن التمکن فیکون المراد التصرف والتاثیر فیہا والمعنی انہ لو کان المؤثر
فیہما آلہۃ لفسدتا ای لم تکونا فالحق حینئذ ان الملازمۃ قطعیۃ والآیۃ حجۃ قطعیۃ اذ تاثیر الالہین فی تکونہما علی
سبیل التوارد بان یوجد کل منہما علیحدۃ محال لامتناع التوارد فتاثیرہما فی تکونہما اما علی سبیل الاجتماع بان
یکون تکونہما بمجموع قدرتیہما او علی سبیل التوزیع والتقسیم بان یکون المؤثر فی بعض منہما الہ وفی بعض آخر الآخر
فنقول لم لا یمکن الہان مؤثران فیہما علی سبیل التوزیع والاجتماع لکن التمانع مبنیا ضرورۃ کون کل منہما صانعا تاما
القدرۃ لکن امکان التمانع محال لاستلزامہ الخ فلا یکون احدہما صانعا واذا لم یکن احدہما صانعا یلزم العدم کل من السماء
والارض وعدم وجودہما ان کان التاثیر علی سبیل الاجتماع ضرورۃ العدم جزء علۃ الکل المستلزم لانعدام علۃ او لانعدام
البعض ان کان علی سبیل التوزیع لانتفاء علۃ التامۃ فعلی تقدیر تعدد المؤثر فی العالم یلزم ان لا یصنعہما

یجوز التخلف عنها والمتعلق بطاعۃ الفاسق وایمان الکافر التفویضیۃ دون القسریۃ فلا استکال قولہ وہو لا یستلزم انتفاء المصنوع آہ یعنی ان امکان التمانع لکونہ محالا انما یستلزم ان یکون التعدد المستلزم لہ محالا لا ان لا یوجد مصنوع بالفعل بجواز ان یوجد بارادۃ احدہما ابتداء من غیر وقوع التمانع فان الامکان لا یستلزم الوقوع فعلی ہذا التقدیر ضمیر قولہ یستلزم آہ راجع الی امکان التمانع ویحتمل ان یکون راجعا الی عدم تعدد الصانع فالمعنی ان امکان التمانع انما یستلزم عدم تعدد الصانع وہذا لا یستلزم انتفاء المصنوع بل المستلزم لہ ہو ان لا یکون واحد منہما صانعا بمعنی السلب الکلی الذی یستلزمہ وقوع التمانع ومال الجواب علی کلا التقدیرین واحد وہو منع الملازمۃ کما لا یخفی تامل فانہ دقیق قولہ وہذا الجواب یعنی آہ یعنی ان الظاہر المتبادر من قولہ عدم تکونہما عدم التکون بالفعل اذ حاصل الجواب علی ما عرفت انا لا نسلم ان امکان التمانع یستلزم عدم تکونہما بالفعل فان امکان التمانع لا یستلزم وقوعہ فیجوز ان یوجد بارادۃ احدہما قبل وقوعہ قولہ فمعنی قولہ آہ ای اذا عرفت ان ہذا الجواب مبنی علی الظاہر فاعلم ان مبنی العلاوۃ انہ یمکن ان لا یبنی علی الظاہر المتبادر بل یفصل ویقال ان اردتم بلزوم عدم التکون عدم التکون بالفعل فنمنع الملازمۃ فان المستلزم لا لوقوع لا الامکان فیجوز ان یوجد بارادۃ احدہما قبل وقوعہ وان اردتم بعدم التکون بالامکان فالملازمۃ مسلمۃ فان امکان التمانع یستلزم امکان عدم التکون لکن لا نسلم بطلان اللازم بل لا بد لہ من دلیل قولہ فتدبر ای تدبر فیما قلنا من تحریر العلاوۃ حتی یظہر لک انہ لا یستلزم دفع ما قیل ان الناقل علی العلاوۃ منع الملازمۃ فلا یسلم لارادہ بعینہ فی العلاوۃ قولہ لو تعدد الالہ لم تکن السماء والارض ای لم تکونا بالفعل کما ہو الظاہر المتبادر قولہ واما الثالث آہ لان مقتضی القادریۃ ذات الالہ ومصحح المقدوریۃ امکان المقدور فنسبۃ الممکنات الی الالہین المفروضین علی السویۃ فانی دفع ما قیل انہ یجوز ان یکون لبعض الممکنات خصوصیۃ بنسبۃ الی احدہما فلا یلزم الترجیح بلا مرجح قولہ ویرد علیہ ان الترد یدالمذکور بقولہ لان تکونہما بالمجموع آہ اما علی تقدیر التمانع المفروض بان یکون تحریر الدلیل ہکذا لو امکن الالہان لم تکونا السماء والارض لانہ یکفی التمانع بینہما فی ایجادہما بان یرید کل واحد من الالہین ایجادہما علی سبیل الاستقلال فعلی تقدیر التمانع تکونہما لا بالمجموع القدرتین فیلزم نقض قدرتیہما لان ارادتیہما قد تعلقت بایجادہما علی سبیل الاستقلال والقدرۃ لم تف بہ بکل منہما فیلزم التوارد علی واحد منہما فیلزم الترجیح بلا مرجح یرد علیہ منع الملازمۃ بانا لا نسلم انہ لو تعدد الالہ لم تکونا السماء والارض لان وجود الالہین لا یستلزم وقوع التمانع فی الایجاد عقلا حتی یلزم المحال بل امکانہ وہو لا یستلزم الوقوع فیجوز ان تکونا قبل وقوع التمانع بارادۃ واحدۃ منہما او تفویض احدہما الی الآخر وانما قال عقلا لان تعدد الحاکمین المستقلین یستلزم

یکون یا ممکن الصرف لعدم تقدم احدہما علی الآخر قولہ ای لا تدافع آہ یعنی ان المراد بالتضاد المعنی اللغوی وہو المنافات مطلقا دون المعنی الاصطلاحی لما سیجئ وان الکلام علی حذف المضاف اعنی فقط التعلق لان الکلام فیہ حیث قال وکذا تعلق الارادۃ بکل منہما امر ممکن فی نفسہ قولہ ولم یرد بالتضاد آہ یعنی لم یرد بالتضاد کون الامرین الموجودین بحیث لا یجتمعان فی محل واحد من جہۃ واحدۃ ولا یتوقف تعقل احدہما علی تعقل الآخر لان حصول الضدین فی محلین جائز فعلی تقدیر تحقق التضاد بین تعلقیہما لا خلل فی صحۃ الدلیل لتمام تعلقیہما ضرورۃ کون متعلق احدہما السکون ومتعلق الآخر الحرکۃ فیجوز حصول نیک التعلقین وتتم الدلیل بلا حاجۃ الی نفی التضاد بینہما قولہ وایضا المانع آہ ای وایضا یرد علی تقدیر ارادۃ المعنی الاصطلاحی ان المانع من الاجتماع فی محل واحد لا ینحصر فی التضاد فان کل واحد من التضائف والعدم والملکۃ والایجاب والسلب ایضا مانع من الاجتماع فنفی التضاد بین تعلق الارادتین لا یکفی فی جواز اجتماعہما قال بعض الافاضل خص التضاد بالنفی لان التعلقین وجودیان فلو ثبت بینہما تنافٍ لکانا متضادین وفیہ انہ لو کان المنفی بین التعلقین التضاد ولکان المثبت بین المرادین اعنی الحرکۃ والسکون ایاہ ایضا ولیس کذلک کما لا یخفی قولہ ای دلیلہما آہ یعنی لیس المراد بالامارۃ الدلیل الظنی حتی یرد بان الظنی لا یفید فی المطالب الیقینیۃ مخصوصا فی اثبات التوحید قولہ اذ یلزم آہ ای یلزم العجز الاحتیاج الی الغیر فی تنفیذ القدرۃ وعدم سد الغیر طریقہ والاحتیاج الی الغیر مطلقا سواء کان فی الوجود او فی الایجاد او فی شیء آخر نقص یستحیل علی ذات الواجب فان الاجماع منعقد علی ان وجوب الوجود یعدد کل کمال ویبعد کل نقصان واذا کان الاحتیاج مستحیلا علی ذات واجب الوجود لا یکون العاجز واجبا فیکون حادثا وممکنا وبما قرروہ المحشی اندفع ما قیل من ان اللازم الاحتیاج فی الایجاد وہو لا یستلزم الحدوث والامکان بل یستلزم لہ الاحتیاج فی الوجود وہو غیر لازم لکن یرد علیہ ان ہذا انما یتم علی من یقول بالحجیۃ الاجماع واما لا نسلم ان الاحتیاج مطلقا نقص فان الواجب یحتاج فی ایجادہ الی امکان المعلول تامل ولا یخفی علیک ان قول الشارح وہو من امارۃ الحدوث آہ یدل علی ان المدعی اثبات عدم تعدد الواجب مطلقا والا فلا حاجۃ الی ہذہ المقدمات لانہ اذا لزم العجز ثبت امتناع وجود الصانعین القادرین علی الکمال فتقسیر قولہ ولو کمل آہ بقولہ ای صانعان قادران علی الکمال لیس بشیء قولہ ان قلت آہ حاصلہ انا لا نسلم ان عدم حصول مراد احدہما یستلزم عجزہ والازم ان یقول المعتزلۃ بعجزہ تعالی لانہم قائلون بان اللہ تعالی اراد طاعۃ الفاسق وایمان الکافر ومع ذلک لا یحصل قولہ قلت العجز تحت آہ حاصلہ ان المعتزلۃ لم یقولوا بالعجز تعالی لان الارادۃ عندہم قسمان ارادۃ قسر لا یجوز التخلف عنہا وارادۃ التفویض

بین ایجاب الصفات وبین ایجاب ماعداہا بان الاول کمال الثانی نقص مشکل قیل الفرق واضح لان صفات الواجب کمالات لہ لان الخلو عنہا نقص بخلاف غیرہا ولاشک ان ایجاب الکمالات لایکون نقصا بخلاف ایجاب غیر الکمالات اقول فاضۃ الوجود علی الممکنات خیر وکمال فیلزم ان یکون بطریق الایجاب والقول بان کمال السلطنۃ یقتضی ان یکون الواجب قبل شئ وبعدہ مما لایعتد بہ فی المقامات الیقینیۃ علی ان کون الخلو عن الصفات نقصا فی ذاتہ تعالی ممنوع لابدلہ من دلیل قولہ ہہنا بخلاف الاول النقض الاجمالی بان یقال ولیکم بجمیع مقدماتہ غیر صحیح لانہ جار فی ہذہ المادۃ مع تخلف المدلول علیہ ولانہ یستلزم المحال اعنی عدم وجود الواجب المختار بان یقال لو امکن الواجب المختار لامکن تعلق ارادتہ باعدام ما صدر عن ذاتہ بطریق الایجاب اعنی صفاتہ تعالی لکونہ امرا ممکنا فی نفسہ فکل ممکن مقدور للہ تعالی فلانخلو اما ان یحصل کل من مقتضی الذات اعنی وجود تلک الصفۃ ومقتضی الارادۃ اعنی عدمہا فیلزم اجتماع النقیضین وانہ محال اولا یحصل احدہما فلانخلو اما ان لایحصل مقتضی الارادۃ فیلزم عجز الواجب لکنہ منافی للالوہیۃ او لایحصل مقتضی الذات فیلزم تخلف المعلول عن علۃ التامۃ وہو بط اجاب بعض الفضلاء بانا نختار انہ لایحصل مقتضی الارادۃ فقولکم یلزم العجز قلنا لانم لزوم العجز المنافی للالوہیۃ لان ذلک العجز والانسداد جاء من قبل ذاتہ والعجز الذی من قبل الذات لاینافی الالوہیۃ بل المنافی لہا العجز الذی یکون لسد الغیر طریق القدرۃ علیہ قولہ والثانی الخ ای البحث الثانی النقض التفصیلی اعنی منع مقدمۃ معینۃ وہو لزوم العجز یعنی لانم انہ لو حصل مراد احدہما دون الآخر یلزم عجز الآخر لما ان عدم القدرۃ علی الممتنع بالغیر لیس بعجز لانہ لیس محلا للقدرۃ اذہی تتعلق بالممکنات الصرفۃ الا تری انہ تعالی لایقدر علی اعدام المعلول مع وجود علۃ التامۃ ولاشک ان ارادۃ احدالامرین وجود الحرکۃ مثلا تحیل عدمہ تجعلہ ممتنعا فعدم قدرۃ الآخر علیہ لایکون عجزا اجاب عنہ بعض الفضلاء بان عدم القدرۃ علی الممکن الذاتی مبنا علی سد الغیر طریق القدرۃ علیہ عجز منافی للالہیۃ ولاشک ان عدم القدرۃ علی عدم المعلول الممکن الذاتی بواسطۃ وجود العلۃ التامۃ ہو لیس الا العجز بتعجیز الغیر ایاہ انتہی کلامہ وفیہ انہ یلزم علی ہذا ان یکون الواجب قادرا علی اعدام المعلول مع وجود علۃ التامۃ دفعا للعجز وہذا یستلزم جواز تخلف المعلول عن علۃ التامۃ وہو خلاف مقرر القوم تامل قولہ الجواب الخ ہذا جواب بتخصیص الدلیل بحیث لاجبر فی مادۃ النقض فلایرد علیہ المنع یعنی انا نفرض تعلق ارادۃ الالہین معا ونقول ان امر ارادتہ لو امکن الامکن التمانع بان یرید احدہما حرکۃ زید فی زمان ارادۃ الآخر سکونہ ولاشک انہ لاجبر فی صورۃ النقیض لان ما یقتضیہ الذات متقدم علی ما یقتضیہ توسط الارادۃ قولہ ولاتم الحال المذکور ایضا لان کل واحد من تعلق الارادتین حینئذ

فی الامور المذکورۃ واما اذا کان ضمیر ہو مبتدأ راجعا الی الذی سألتمونی واللہ خبرہ واحد بدلا منہ او خبر بعد خبر
علی ما فی الکشاف عن ابن عباس رضی اللہ عنہما قالت قریش یا محمد صف لنا ربک الذی تدعونا الیہ فنزلت
یعنی الذی سألتمونی عن صفتہ ہو اللہ احد فلا یاتی التوہم المذکور کما لا یخفی قولہ فلا یرد احتمال ان یکون
یعنی اذا کان المراد بالاثنین الصانعین القادرین علی الکمال لا یرد منع الملازمۃ بان معنی الآیۃ وجوب الوجود
علی ما مر ولا یلزم من امکان الواجبین امکان التمانع بینہما انما یلزم لو کان صانعین قادرین علی الکمال لکن
لم لا یجوز ان یکون احدہما قادرا کاملا والآخر بخلافہ بان یکون معطلا او موجبا او ناقصا وحینئذ لا یکون التمانع بینہما امرا
تقدیر کون احدہما معطلا او ناقصا فظاہر واما علی تقدیر کونہ موجبا فلانہ یجوز ان یکون الآثار الصادرۃ عنہ بطریق
الایجاب ای الآثار الصادرۃ علی الآخر بتوسط القدرۃ فان قیل یجوز استناد المتضادین من الکیفیتین الی القادر
لا یجوز الی الموجب لان مقتضی الذات لا یکون الا احدہما قلت یجوز بتوسط شروط حادثۃ فیجوز ان یکون اختیار الواجب
المختار شرطا لایجادہ بالاقتضاء فکل ما یختارہ المختار یکون مقتضی الذات الموجب بالایجاب قولہ فقولہ فی تقریر المدعی
آہ ای اذا کان المراد بالاثنین فی الدلیل الصانعین القادرین علی الکمال فقولہ لا یکون آہ محل تامل لانہ یدل علی
ان المدعی نفی تعدد الواجب مطلقا والدلیل المذکور انما یدل علی نفی تعدد الصانع القادر علی الکمال الذی ہو خاص
من الواجب مطلقا قولہ الا ان یقال آہ ای الا ان یخص المدعی ایضا ویقال ان المراد بقولہ ولا یمکن ان
یصدق آہ الوجوب علی وجہ الصنع والقدرۃ الکاملۃ فحینئذ یکون الدلیل مطابقا للمدعی قولہ او یقال ای
ولا یخصص المدعی بل یترک علی حالہ ویبین باستلزام الدلیل بان التعطل والایجاب نقصان القدرۃ نقصان
یجب تنزیہ الواجب عنہا فلا یکون الموجب المعطل ناقص القدرۃ واجبا فالواجب لا یکون الا صانعا قادرا علی الکمال
فلو امکن واجبان لامکن صانعان قادران علی الکمال یمکن التمانع بینہما قولہ لکن یرد علیہ آہ لکن یرد علی ہذا البیان
انہ لو کان الایجاب نقصانا فلم قلتم بان صفاتہ تعالی قدیمۃ صادرۃ عنہ بطریق الایجاب قیل ذاتہ تعالی لیست
فاعلۃ لصفاتہ حتی یلزم ان یکون تعالی موجبا بالنسبۃ الیہا ومختارا اذ علۃ الافتقار عندہم ہو الحدوث وصفاتہ
لیست بحادثۃ فلا یکون لہا فاعلا ولا یخفی انہ لیس بشیء لانہ اذا لم یکن مستندا الی ذاتہ تعالی یلزم تعدد الواجب لذاتہ
اذ کل موجود لا یخلو من ان یکون وجودہ من ذاتہ او من غیرہ فاذا انتفی الثانی تعین الاول ویلزم الوجوب ولذا قال
فی شرح المقاصد استناد الصفات عندنا الی ذاتہ تعالی لیس الا بطریق الایجاب وتمام علۃ الاحتیاج ہو الحدوث ثم نمنع ان
یخصص ہذا الصفات وسیجیء فی مباحث الصفات کلام لا یلیق ہذا المقام قولہ والفرق بین آہ

بالفعل علی سبیل التفصیل ممتنع الوقوع فیکون تناهیۃ بالنسبۃ الی علم اللہ تعالی وان کانت غیر متناهیۃ بالنسبۃ
الی وجودہا مفصلۃ واعلم ان ما قالہ المعترض من ان عدم تناہی المعلومات لیس بمعنی عدم الانتہاء الی حد علی
اطلاقہ غیر صحیح ضرورۃ انہ عالم بالجزئیات المتجددۃ علی وفق تجددہا علی ما ہو رای الاصحاب لانک ان الجزئیات
المتجددۃ لا تنتہی الی حد اذ نعیم الجنان لا انقطاع لہا فعدم التناہی فی صورۃ العلم والمعلومات بکلا المعنیین
بالفعل وبمعنی عدم الانتہاء الی حد متحقق ولذا قال الشارح فی شرح المقاصد ان علمہ تعالی غیر متناہ بمعنی انہ
لا ینتہی الی حد لا یتصور فوقہ حد ویحیط بالامتناہی کمراتب الاعداد ونعیم الجنان قولہ فیہ اشارۃ آہ یعنی فی غایۃ الوضوح
فی وجوب الوجود اشارۃ الی دفع استدراک یتوہم من ظاہر عبارۃ المصنف وہو ان اللہ علم للجزئی الحقیقی فثبوت
الوحدۃ لہ ضروری اذ الجزئی الحقیقی لا یکون الا واحدا فلا معنی لذکرہا وجعلہا من مسائل الفن فانہا لا تکون الا نظریۃ
وبما حررنا اندفع ما قالہ الفاضل المحشی من ان توہم الاستدراک جار فی الصفات الآتیۃ لہ تعالی ایضا
من الحی العلیم السمیع القادر لان ہذہ الصفات کانت مشہورۃ فی ضمن ہذا الاسم فلا حاجۃ الی ذکرہا لان الصفات
الآتیۃ وان کانت مشہورۃ فی ضمن ہذا الاسم لکنہا لیست ضروریۃ الثبوت لہ فلا بد من ذکرہا وجعلہا من مسائل
الفن بخلاف ما نحن فیہ قولہ وحاصل الدفع ان المراد آہ یعنی حاصل الدفع ان الضروری ہو ثبوت الوحدۃ للجزئی
الحقیقی فی ذاتہ الشخصیۃ دون صفتہ والمراد بالوحدۃ ہہنا الوحدۃ فی صفتہ اعنی وجوب الوجود لا فی ذاتہ لان
ہو جزئی حقیقی بالتقریر ظاہر عبارۃ المحشی وانت خبیر بان دفع التوہم بالغایۃ المذکورۃ انما یتم اذا کان المراد
بلفظۃ اللہ فی قولہ والمحدث للعالم ہو اللہ تعالی الجزئی الحقیقی اما اذا کان المراد بہ واجب الوجود مطلقا علی ما
بینہ الشارح فحینئذ یکون وصفہ بالواحد بمنزلۃ وصفہ الواجب بہ فالتوہم المذکور مندفع بتلک الارادۃ لا بارادۃ ما ذکرہ
فی صفۃ الواجب اذ یقال حینئذ لیس المراد باللہ الجزئی الحقیقی حتی یکون ثبوت الوحدۃ لہ ضروریا بل واجب الوجود
مطلقا وثبوت وحدانیۃ محتاج الی الدلیل فالاوجہ ان یقال فیہ اشارۃ الی ان التوحید ہو عدم اعتقاد الشریک
فی وجوب الوجود علی ما قال فی شرح المقاصد من ان التوحید عبارۃ عن عدم اعتقاد الشریک فی الالوہیۃ
وخواصہا واراد بالالوہیۃ وجوب الوجود بخواصہا الامور المتفرعۃ علیہ من کونہ خالقا للاجسام مدبرا للعالم
مستحقا للعبادۃ قولہ وہذا التوہم مع دفعہ آہ قیل ہذا علی تقدیر ان یکون ہو اللہ مبتدأ واحد خبرہ
فحینئذ یرد ان اللہ علم للجزئی الحقیقی فثبوت الوحدۃ لہ ضروری فلا فائدۃ للحکم ومدفوع بان المراد وحدتہ فی صفۃ الوجوب
وما یتفرع علیہ من استحقاق العبادۃ وخلق العالم وتدبیرہ لا فی ذاتہ ردا علی الکفار الذین اعتقدوا اشتراک معبوداتہم للہ تعالی

قیل فیلزم الجہل علی اللہ تعالی قلت الجہل عدم العلم بما یصح تعلق العلم بہ کما ان العجز عدم تعلق القدرۃ بما یصح ان یتعلق
بہ فتأمل قولہ وتوضیحہ آہ ای توضیح عدم ورود النقض علی برہان التطبیق بالاعداد والمقدورات والمعلومات
المشار الیہ بقولہ وذلک آہ ان التناہی واللاتناہی فرع الوجود سواء کان فی الخارج او فی الذہن فلا شیء من الوجود
لا یتصف بالتناہی وعدمہ فالاعداد والمقدورات والمعلومات مع قطع النظر عن الوجود لا یکون متناہیا ولا لاتناہیا
والمتصف منہا بالوجود لیس الا قدر متناہیا اما فی الذہن فلانہ لا یقدر علی استحضار ما لا یتناہی واما فی الخارج فلان
کل ما ہو موجود فی الخارج متناہ فعلی کل تقدیر لا یجری التطبیق بینہما لعدم کونہا غیر متناہیۃ حتی نفرض الجملتین
یلزم تناہی ما لا یتناہی، قال بعض الفضلاء کون التناہی واللاتناہی فرع الوجود محل تامل بل الظاہر عدمہ ایضا اذ الاعداد
من الموجودات الخارجیۃ عند جمہور الحکماء انتہی کلامہ اقول الجواب عن الاول ان التناہی واللاتناہی ہہنا
لیس بمعنی الایجاب والسلب بل بمعنی العدم والملکۃ الذین لا یتصف بشیء منہما الواجب والوحدۃ والنقطۃ و
العدم والملکۃ یکون وجودیا فی الجملۃ وعن الثانی ان ہذا الجواب انما ہو علی طریقۃ المتکلمین والاعداد عندہم
من الامور الاعتباریۃ واما عند الحکماء فعدم جریان برہان التطبیق بینہا لعدم الترتیب بینہا لا لعدم الوجود
بناء علی ما قالوا من انہ لا شیء من المراتب جزء لما فوقہ بل کل مرتبۃ مرکبۃ من وحدات سبقتہا ملک المرتبۃ بدل علی
ما قدمنا کلام السید السند فی المواقف علی ان المحقق الدوانی صرح فی حاشیۃ التجرید بان الاعداد من الامور الاعتباریۃ
عند المحققین من الحکماء وان جعلہا من اقسام الکم باعتبار فرض وجودہا قولہ وما یقال انہا غیر متناہیۃ آہ جواب
سوال مقدر کانہ قیل فاذا لم تکن الاعداد والمعلومات والمقدورات غیر متناہیۃ بشیء من التقدیرین فما معنی
عدم تناہیہا وحاصل الدفع ان اطلاق اللاتناہی علیہا مجاز باعتبار انہا لو وجدت باسرہا لکانت غیر متناہیۃ قال البعض
الفضلاء وعدم تناہی المعلومات لیس بمعنی عدم الانتہاء الی حد کما فی المقدورات بل عدم التناہی فی صورۃ العلم
والمعلومات بالفعل والا یلزم الجہل اقول انما یلزم الجہل لو کان المراد انہا لا تنتہی بحسب تعلق العلم الی عدد لیس کذلک
بل المراد ان العلم بما یمکن ان یتعلق العلم بہ فہو حاصل لہ تعالی بالفعل من غیر ان تتوقف علی امر لکن تلک المعلومات
لا تتصف بہذا الاعتبار بالتناہی واللاتناہی لکونہا فرع الوجود بل القاؤہا بعدم التناہی انما ہو باعتبار انہا
لا تنتہی فی الوجود الی حد معین لو انہا لو وجدت باسرہا لکانت غیر متناہیۃ ولا شک انہ لا یستلزم الجہل
کما لا یخفی نعم یرد ان یقال ان علمہ تعالی لما کان متعلقا بالمعلومات غیر متناہیۃ امکن جریان التطبیق
بینہا باعتبار الوجود الفعلی فیلزم تناہیہا وقد مر الجواب عنہ بانہ یجوز تعلق العلم بہا علی سبیل الاجمال ویکون التعلق

اولا یقع فعلی الاول یلزم التساوی وعلی الثانی التناہی قولہ فیجری فی الحرکات الفلکیۃ بناء علی مذہب المتکلمین ظاہر فانہا اکوانات متعددۃ وجود کل مسبوق بعدم الآخر واما علی تحقیق مذہب الحکماء من ان الحرکۃ القدیمۃ عندہم اعنی الحرکۃ بمعنی التوسط بین المبدأ والمنتہی امر واحد عارض للافلاک مستمر من الازل الی الابد لا تعدد فیہ اصلا فلا یجری فیہا وکذا الحرکۃ بمعنی القطع فانہ امر موہوم لا وجود لہ عندہم اصلا قولہ فانہ ینقطع بانقطاع الوہم آہ یعنی ان التطبیق لا یجری فی الامور الاعتباریۃ فانہ لا بد فی جریانہ من تحقق احاد السلسلۃ فی نفس الامر لیحصل العقل منہا جملتین ویفرض وقوع الانطباق بینہما فیلزم تناہی الاتناہی فی نفس الامر والتناہی انما کان فیما یتحقق فیہ الامور الاعتباریۃ لا تحقق لہا الا فی الخارج وہو ظاہر ولا فی الذہن لان احاد السلسلۃ الغیر المتناہیۃ لا تتحقق الا بلاحظتہا مفصلا اذ بالملاحظۃ الاجمالیۃ لا یکون الاحاد حاصلۃ فیہا الا بوجود واحد وہو العلم الاجمالی المتعلق بہا والذہن لا یقدر علی استحضار ما لا نہایۃ لہ مفصلا فینقطع ملاحظۃ الاحاد فی حد فینقطع التطبیق ولا یلزم تناہی ما لا یتناہی فی نفس الامر لعدم تحققہا فیہ قال الشارح فی شرح المقاصد والحق ان تحصیل الجملتین من سلسلۃ واحدۃ ثم تقابل جزء من ہذہ بجزء من تلک انما ہو بحسب العقل دون الخارج فان کفی فی اتمام الدلیل حکم العقل بانہ لا بد من ان یقع ما زاحذ من ہذہ جزء من تلک فالدلیل جار فی الامور الاعتباریۃ والموجودۃ لان العقل ان یفرض ذلک فی الکل علی سبیل الاجمال وان لم یکف ذلک بل اشترط ملاحظۃ اجزاء الجملتین علی التفصیل لم یتم الدلیل فی الموجودات المترتبۃ المجتمعۃ اذ لا سبیل للعقل الی ذلک انتہی کلامہ قیل ان تحصیل الجملتین والتطبیق وان کان بحسب العقل لکن احاد السلسلتین لا بد ان یکون موجودۃ لیکون الجملتین موجودتین ویکون وقوع کل واحد منہما بازاء اخری امرا ممکنا یظہر من فرض وقوعہ الخلف تامل فی ہذا المقام فانہ من مزالق الاقدام قولہ ولو سلم عدم الانقطاع اولا سلم عدم انقطاع اعتبار العقل علی سبیل التعاقب بان یکون النفوس قدیمۃ ومتعلقۃ بالابدان الغیر المتناہیۃ علی سبیل التناسخ فلا ضرر لان کل ما دخل تحت الوجود الوہمی بالملاحظۃ علی سبیل التعاقب یکون متناہیا وانما فالتطبیق لا یستلزم تناہی ما لا یتناہی قولہ ونظیرہ نعیم الجنان فان معنی لا تناہیہا علی ما مر عدم الانتہاء فی الوجود الی حد لا یوجد فوقہ آخر مع ان الموجودۃ منہ یکون متناہیا وانما قولہ لکن یشکل بالنسبۃ الی علم اللہ تعالی آہ حاصلہ ان مراتب الاعداد الغیر المتناہیۃ ونسبۃ الانطباق بینہما معلومۃ للہ تعالی علی سبیل التفصیل لشمول علمہ الممکن والممتنع فعلی تقدیر التطبیق یلزم تناہی ما لیس بمتناہ فی الوجود العلمی لہ تعالی ہذا خلف قولہ فان قیل نقل عنہ وجہ تامل ان علمہ تعالی ان تعلق بالممکن لا یمتنع العلم بہ کما ان قدرتہ تعالی انما تتعلق بما لا یمتنع وجودہ وامکان تعلق العلم بالمراتب الغیر المتناہیۃ مفصلۃ لم انتہی فان

لان الابدان التی ہی شروط حدوثہا عند القائل بعدم تناہیہا متناہیۃ لتناہی الابعاد التی یشغلہا الابدان
فنفی انطباق اجزاء الزمان بحصل انطباق المتناہی من النفوس المتناہیۃ وہو کاف فی جریان البرہان
المذکور کما لایخفی وبما ذکرنا اندفع ما قیل ان ہذا الاشتراط لایتم علی قول من ذہب الی انہا حادثۃ قبل حدوث
الابدان لقولہ علیہ السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفی مأۃ عام لان القائل بحدوث النفس قبل البدن
بعض المسلمین وہم لایقولون بعدم تناہیہا قبل ذہب بعض الحکماء الی قدمہا بالشخص عدم تناہیہا وبرہان
التطبیق علی الوجہ الذی قررہ المحشی لایبطل عدم تناہیہا علی ہذا المذہب انتہی اقول القائل بقدمہا
بالشخص افلاطون ومن تبعہ لایقول بعدم تناہیہا والقائل بقدمہا بالنوع مع عدم تناہی افرادہا المتعاقبۃ
بتعاقب الابدان ہو ارسطو ومن تبعہ فلیتم علیہ کما مر والقول بقدمہا بالشخص مع عدم تناہیہا ینقل عن عدد
من الحکماء فی الکتب المشہورۃ اللہم الا ان یکون مذہبا مرجوحا لایعبا بہ قولہ ای فی الجملۃ سواء کانت مجتمعۃ مرتبۃ
او غیر مرتبۃ او متعاقبۃ ہذا عند المتکلمین واما عند الحکماء فلایجری الا فی الموجودات المجتمعۃ المترتبۃ قالوا اذا کانت
الاحاد موجودۃ فی نفس الامر معا وکان بینہا ترتب فاذا جعل الاول من احد الجملتین بازاء الاول من الاخری کان الثانی
بازاء الثانی وہکذا وتم التطبیق واذا لم یکن موجودا معا لم یتم لان الامور المتعاقبۃ معدومۃ لایوجد منہا فی کل
زمان الا واحد ففی کل زمان نفرض التطابق لایمکن الا باعتبار فرض وجود الاحاد فلاتطابق فیہا بحسب
نفس الامر فینقطع بانقطاع الاعتبار وکذا الامور الموجودۃ المجتمعۃ الغیر المرتبۃ اذ لایلزم من کون الاول
بازاء الاول کون الثانی بازاء الثانی وہکذا الا اذا لوحظ کل واحد من الاولی واعتبر کل بازاء کل واحد من الاخری لکن
استحضار النفس لانہایۃ لہ مفصلۃ محال فینقطع بانقطاع الاعتبار وتوضیح ذلک تبوہم التطبیق من الجملتین المتساویتین
علی الاستواء وبین اعداد الحصی فان فی الاولی اذا طبق اول احدہما باول الاخری کان کافیا فی وقوع اجزاء کل
منہما بمقابلۃ اجزاء الاخری بخلاف الحصی فانہ لابد فی تطبیقہا من اعتبار التفصیل واعترض علیہ المتکلمون بانہ لانجلو
اما ان یتوقف التطبیق علی ملاحظۃ الاحاد مفصلۃ وجعل کل جزء من احدہما بازاء جزء اخری او یکفی ملاحظۃ وقوع
اجزاء احدہما بازاء اجزاء الاخری علی سبیل الاکمال فان کان الاول یلزم ان لایجری فی الامور المترتبۃ
لان الذہن لایقدر علی ملاحظۃ الامور الغیر المتناہیۃ مفصلا سواء کانت مجتمعۃ اولا وایضا التطبیق بہذا الوجہ
یعم المعدوم والموجود فلا وجہ لتخصیص الموجودات وان کان الثانی فہو متحقق فی الامور المتعاقبۃ
ایضا وحکم الفصل بعد ملاحظۃ الجملتین مجملا حکما اجمالیا بانہ اما ان یقع بازاء کل جزء من احدہما جزء من الاخری

قولہ وہی لا تکون آہ اذ العلل لا تکون الا مجتمعۃ لان الکلام فی العلل الموجودۃ وہی تجب اجتماعہا مع المعلول فحینئذ یکون الدلیل المذکور مختصا بالامور المجتمعۃ ایضا قولہ وہذا البرہان آہ ای برہان التطبیق یعم ابطال التسلسل فی جانبی العلل والمعلولات المجتمعۃ فی الوجود اما مرتبۃ طبعا کما فی سلسلۃ العلل والمعلولات او وضعا کما فی الابعاد او غیر مرتبۃ کما فی النفوس او المتعاقبۃ کالحرکات الفلکیۃ وانیۃ وہب المتکلمون والحکماء اشترطوا الاجتماع والترتیب فلا یجری عندہم فیما لیس فیہ الترتیب والاجتماع قولہ وبہ یبطل عدم تناہی النفوس الناطقۃ آہ ای ببرہان التطبیق یبطل عدم تناہی النفوس الناطقۃ المفارقۃ الذی ذہب الیہ ارسطو ومن تبعہ حیث قال ان النفس الناطقۃ قدیمۃ بالنوع وافرادہا المتعاقبۃ ازلا وابدا حادثۃ بحدوث الابدان التی ہی شروط فیضانہا من المبدأ القدیم المفارقۃ عن الابدان غیر متناہیۃ الا تناہی الابدان التی فاضت علیہا لاستنادہا الی اقتضاء الادوار الفلکیۃ التی ہی لا تتناہی ولا استحالۃ فی عدم تناہیہا اما الابدان فلانہا متعاقبۃ علی حسب تعاقب الحرکات واما النفوس فلانہا وان کانت باقیۃ بعد الافتراق عن الابدان فیلزم اجتماع الامور الغیر المتناہیۃ فی الوجود لکن لیس بینہا ترتیب طبیعی او وضعی وانما قید بالمفارقۃ عن الابدان لان المتعلقۃ بالابدان متناہیۃ عندہ ایضا لتناہی الابدان ضرورۃ تناہی الابعاد قولہ لانہا مرتبۃ آہ دلیل لقولہ وبہ یبطل یعنی ببرہان التطبیق یبطل عدم تناہی النفوس الناطقۃ المفارقۃ علی تقدیر اشتراط الترتیب فی جریانہ ایضا کما ذہب الیہ الحکماء لانہا وان لم تکن مرتبۃ بحسب الذات لکنہا مرتبۃ بحسب اضافتہا الی الازمنۃ التی حدثت فیہا الترتیب تلک الازمنۃ فنقول لو کانت النفوس الناطقۃ غیر متناہیۃ فلنفرض جملۃ مبتدأۃ حادثۃ فی الیوم متسلسلۃ الی غیر النہایۃ وجملۃ مبتدأۃ حادثۃ فی الامس کذلک ثم تطبق بہما علی حسب تطبیق الازمنۃ فان وقع بازاء کل جزء من اتمامۃ جزء من اتمامۃ لزم کون اتمامۃ کالزائد والا فیلزم تناہیہما قولہ وما ذکرہ بعض الافاضل آہ یعنی ما ذکرہ بعض الافاضل فی عدم جریانہ فی النفوس المفارقۃ بان ہذا انما یتم اذا کانت النفوس الحادثۃ فی الازمنۃ المتعاقبۃ متساویۃ فی العدد بحسب تطبیق الازمنۃ المترتبۃ بحصل التطبیق بینہما لکنہا لیست کذلک اذ قد یحدث جملۃ من النفوس فی زمان جملۃ اخری اقل من الاولی او اکثر فی زمان اخر بحسب تفاوت الابدان الحادثۃ فی العدد وقد یحدث احاد النفوس فی ازمنۃ مترتبۃ لتحقق الابدان فیہا فحینئذ لا یحصل الانطباق فی افراد النفوس بانطباق اجزاء الزمان فجوابہ ان ہذا انما یدل علی امتناع تطبیق فرد بفرد وہو غیر لازم فی التطبیق بل یکفی فیہ تطبیق المتناہی بالمتناہی قل او کثر فکیف فی انطباق النفوس بانطباق اجزاء الزمان المترتبۃ وان کانت الاخیرۃ [illegible] لان کل جملۃ من النفوس یوجد فی زمان واحد متناہی

لانا نقول لیس مراد الشارح من ایراد لفظ الاشارۃ انہ لیس من ادلۃ بطلان التسلسل وانہ اشارۃ الیہ ولا یکون
ہذا الدلیل حینئذ مستلزما لبطلان التسلسل فضلا عن الافتقار او کون ہذا الدلیل اشارۃ وایماء الی دلیل الاستلزام
کونہ مستلزما للنتیجۃ ذلک الدلیل بل مقصودہ انہ واحد من ادلۃ ابطال التسلسل الا انہ اورد لفظ الاشارۃ لانہ لیس صریحا
فی ابطال التسلسل اذ لم یقم علیہ بل علی اثبات الواجب فیکون اشارۃ الیہ ولا یخفی انہ حینئذ یلزم الفساد علی تقدیر
حمل الابطال علی اقامۃ دلیل علی البطلان ہذا والحق ان معنی الابطال اقامۃ الدلیل علی البطلان کما یشہد
بہ الفطرۃ السلیمۃ وقول الشارح بل ہو اشارۃ الی احد ادلۃ ابطالہ محمول علی المسامحۃ ولہذا غیرہ فی بعض النسخ الی
البطلان فالایراد المذکور فی غایۃ القوۃ ہذا غایۃ تنقیح الکلام واللہ الموفق لنیل المرام قولہ یتم بالجزء وخرج العلۃ
الخ یعنی اذا ثبت ان الممکنات لا یجوز ان یکون علتہا نفسہا ولا بعضہا بل یجب ان یکون خارجا عنہا ثبت
الواجب لان الموجود الخارج عن الممکنات لیس الا الواجب ولا موجود سوی الواجب والممکن قولہ واما انقطاعہا
ای واما انقطاع تلک السلسلۃ وعدم کونہا غیر متناہیۃ فبتحصیل بضع مقدمات آخرا الی الدلیل المذکور وہی ان یقال
ذلک لامر الخارج عن السلسلۃ یکون علۃ لبعض الممکنات ضرورۃ کونہ علۃ للسلسلۃ وذلک البعض المستند الی الواجب
طرف ونہایۃ للسلسلۃ اذ لو کان فی اثنائہا فلا یخلو اما ان یکون الممکن الذی فوقہ علۃ للواجب وعلۃ لذلک البعض
علی الاول یلزم ان یکون الواجب معلولا ودخولہا فرض خارجا عن السلسلۃ وعلی الثانی یلزم توارد العلتین
المستقلتین علی معلول واحد الکل بطریقین ان یکون ذلک البعض نہایۃ لسلسلۃ الممکنات فینقطع السلسلۃ عندہ
وہا ذکرنا ظہر ان فی تقریر الحشی نقصانا کما لا یخفی قولہ فظہر آہ ای فظہر مما ذکر ان ابطال التسلسل مفتقر الی
اثبات الواجب ضرورۃ کون دلیلہ مقدمۃ من مقدمات دلیلہ فیکون امرا الافتقار بالعکس لا کما زعم الشارح من ان
دلیل اثبات الواجب مفتقر الی ابطال التسلسل قولہ واعلم انہ یمکن آہ انما ترک الشارح ذکرہ اما لان التسلسل
لازم للدور وبطلان اللازم یستلزم بطلان الملزوم واما لانہا یذکران معا فذکر احدہما مشعر بذکر الاخر قولہ
وہما باطلان لانہ یستلزم کون الشیء علۃ لنفسہ ولعلتہ فانہ اذا کان المجموع علۃ للمجموع یکون علۃ لکل واحد من
الجزئین اللذین ہما علۃ للمجموع فیکون علۃ لنفسہ ولعلتہ وکذلک اذا کان کل واحد منہما علۃ المجموع لانہ یکون
علۃ لنفسہ وللامر الثانی الذی ہو علۃ لہ فان علۃ المجموع علۃ لکل واحد من اجزائہ وفی ہذا المقام ابحاث کثیرۃ
لا یلیق المقام ایرادہا قولہ فینقطع التوقف آہ لعدم توقف ذلک الخارج علی واحد منہا قولہ البرہان السابق آہ وہو
ان سلسلۃ المعلولات لا بد لہا من علۃ خارجۃ فینتہی السلسلۃ عندہا واما بطلان عدم تناہی المعلولات فلا یدل علیہ

مبدأ و مدلولا للعالم وعندی ان الاول اظہر واقرب الی الفہم وفی بعض النسخ بدل کلمۃ اذ فی قولہ اذ لا یکون
او الفاصلۃ والمعنی انہ اذا لم یدل علی نفسہ یلزم ان لا یکون مبدأ لہ وان لا یکون من العالم وعلی کلا التقدیرین
یلزم التناقض لفرض کونہ مبدأ ومن العالم ولا یخفی انہ تصحیف اذ لا معنی للترديد لتحقق لزوم کلا الامرین فلا فائدۃ
فی ایراد کلمۃ حینئذ فی اللازم الثانی وترکہ فی الاول قولہ الاول طریقۃ الحدوث آہ حاصل الاول ان مبدأ
العالم لو کان جائزا لکان من جملۃ العالم الذی ہو محدث فلا یصلح مبدأ لہ والا لکان الشیٔ علۃ لنفسہ لکونہ محدثا
وحاصل الثانی ان مبدأ الممکنات لو کان جائزا لکان من جملۃ الممکنات فلم یصلح مبدأ لما قولہ ووجہ القرب ظاہر
اذ لا فرق بینہما الا بحسب الحدوث والامکان لکن الثانی اقوی علی ما بین فی موضعہ قولہ ابطال التسلسل آہ
یعنی معنی ابطال التسلسل اقامۃ دلیل ینتج بطلانہ سواء اقیم علی بطلانہ اولا واذا کان معنی الابطال ما ذکر فی
اقامۃ دلیل ینتج آہ فالتمسک فی اثبات الواجب باحد ادلۃ بطلان التسلسل افتقار الی اقامۃ دلیل ینتج بطلانہ
فیکون افتقارا الی البطالۃ اذ لا معنی للابطال اقامۃ دلیل ینتج البطلان وہو متحقق فیکون محصول قول الشارح وقد یتوہم ان
ہذا دلیل آخر قد یتوہم ان ہذا دلیل علی اثبات الواجب من غیر افتقار الی اقامۃ دلیل ینتج بطلان التسلسل لیس کذلک
بل ہذا الدلیل من جملۃ ادلۃ بطلان التسلسل فالافتقار فی اثبات الواجب الی اقامۃ الدلیل ینتج
بطلان التسلسل فلا یکون دلیلا من غیر افتقار الی ابطال التسلسل فلا یرد علیہ ما قیل ان الافتقار غیر الاستلزام
وما ذکرہ الشارح بقولہ بل ہو اشارۃ الی احد ادلۃ بطلان التسلسل انما یفید ان ہذا الدلیل مستلزم وینتج بطلان التسلسل لا
الاحتیاج فی اثبات الواجب بہذا الدلیل الی ابطالہ والمدعی ہذا لان ہذا الدلیل اذا کان اشارۃ الی احد
ادلۃ اقامتہا ینتج بطلان التسلسل یکون الافتقار الیہ افتقارا الی ابطالہ قولہ وفی قولہ ابطال التسلسل آہ
یعنی فی اختیار الشارح لفظ الابطال فی قولہ بل ہو اشارۃ الی احد ادلۃ ابطال التسلسل دون ان یقول بطلانہ
اشارۃ الی ان معنی الابطال اقامۃ دلیل ینتج البطلان مطلقا اذ لو کان معناہ اقامۃ الدلیل علی بطلان التسلسل
لا یصح العبارۃ المذکورۃ اذ یصیر المعنی بل ہذا الدلیل اشارۃ الی احد ادلۃ اقیمت علی بطلان التسلسل ولا یخفی فسادہ
لان ہذا الدلیل لم یقم علی بطلانہ بل علی اثبات الواجب نعم انہا احد من ادلۃ اقامتہا ینتج بطلانہ لا یقال
انما یلزم الفساد المذکور لو کان عبارۃ الشارح بل ہو من احد ادلۃ ابطال التسلسل ولیس کذلک فان عبارتہ صریحۃ
فی انہ اشارۃ الی احد ادلۃ ابطال التسلسل ولا خفاء فی ان کون ہذا الدلیل مقاما علی اثبات الواجب
لا ینافی کونہ اشارۃ الی دلیل اقیمت علی بطلان التسلسل بل ینافیہ کونہ نفس ذلک الدلیل علی ما عرفت

من جملۃ مطلق العالم فلا یصلح محدثا بالذات لشیٔ منہ لاحتیاجہ الی العلۃ مما لا یساعدہ کلام الشارح لان قولہ
ضرورۃ امتناع آہ صریح فی ان المراد ہو انہ لابد من استنادہ الی محدث مطلقا سواء کان بالذات
او بالغیر لانہ الضروری واما انہ لابد من استنادہ الی محدث مستغن عن الغیر فلا لانہ مبنی علی بطلان التسلسل الآتی
لو کان المراد ما ذکر لیکفی ان یقال لو کان جائز الوجود ولم یصلح محدثا للعالم ولا حاجۃ الی قولہ لکان من جملۃ
العالم ولانہ حینئذ یکون الاستدلال عائدا الی طریقۃ الامکان فلا یصح قولہ وہذا قریب آہ ہذا تقریر کلام المحشی
علی ما سمعتہ من الاستادین ویرد علیہ ان حمل المحدث علی الحدث بالذات بالمعنی المذکور یجعل الحکم علیہ بقولہ ہو البین
بنفسہ بدیہیا اذ یصیر المعنی ان الموجد المستغنی عن الغیر ہو الذات الواجب الوجود فلا یکون من المسائل المطلوبۃ
بالذات ولا یحتاج الی الاستدلال وقال الفاضل الچلپی یعنی حمل المحدث فی قولہ والعالم بجمیع اجزائہ محدث
علی الحدث بالذات فیصیر محصول الاستدلال انہ لو لم یکن صانع العالم واجب الوجود لکان جائز الوجود
محتاجا الی الغیر فیکون من جملۃ العالم الذی ثبت حدوثہ الذاتی فلم یصلح محدثا لذلک العالم ویندفع الاعتراض
المذکور لان جائز المباین للواجب یجب ان یکون من العالم الحادث بالذات سواء کان حادثا زمانیا او دہریا
مما لا یساعدہ کلام الشارح وان جاز نظرا الی ظاہر عبارۃ المصنف حیث صرح ہناک بان المراد بالحدوث الخروج
من العدم الی الوجود بمعنی انہ کان معدوما فوجد فلا یتم الدلیل انتہی کلامہ وفیہ ان المتکلمین لم یقولوا بالحدوث
الذاتی علی ما صرح بہ الشارح فی بحث التکوین بقولہ ان ہذا مبنی القدیم والحادث بالذات علی ما یقول الفلاسفۃ
واما عند المتکلمین فالحادث ما لوجودہ بذاتہ ای یکون مسبوقا بالعدم والقدیم بخلافہ فالتوجیہ المذکور لیس بصحیح
انہ مما لا یساعدہ کلام الشارح قولہ والشیٔ لا یدل علی نفسہ یعنی لو کان جائز الوجود لکان من جملۃ العالم ولو کان
من جملتہ یصلح دلیلا علی وجود المبدأ لان العالم اسم لما یصلح کل جزء منہ دلیلا علی وجود المبدأ لکنہ لا یصلح دلیلا
علی وجود المبدأ اذ الشیٔ لا یکون دلیلا علی نفسہ فلا یکون مبدأ ومدلولا للعالم او لا یکون حینئذ ای حین عدم
دلالتہ علی نفسہ من العالم فاذا لم یکن من العالم لم یکن مبدأ لہ علی ما تقتضیہ الملازمۃ التی فی قولنا لو کان
جائز الوجود لکان من جملۃ العالم فیلزم حین کونہ مبدأ ان لا یکون مبدأ وان یکون من العالم وان لا یکون منہ
وانہ تناقض ویحتمل ان یکون معنی قولہ او لا یکون حینئذ من العالم انہ لا یکون حین کونہ مبدأ ومدلولا من العالم
الذی ہو علامۃ ودلیل واذا لم یکن من العالم لا یکون مبدأ وقد کان حین کونہ مبدأ ومدلولا من العالم الذی ہو
علامۃ ودلیل فیلزم حین کونہ مبدأ ان لا یکون مبدأ وان یکون من العالم وان لا یکون منہ فانہ تناقض فلا یکون

واجبۃ لذاتہا وللغیر ہا علی ما یجئ من ان الصفات لیست عین الذات ولا غیرہا وحینئذ یرد انا لانم انہ اذا لم یکن
محدث العالم واجب الوجود لذاتہ لکان ممکن الوجود حتی یکون من جملۃ العالم لم لا یجوز ان یکون واجب الوجود
لذاتہ وللغیر فلا بد من الالتجاء الی ما ذکرہ المحشی علی ان ہذا فی الحقیقۃ قول بامکان الصفات کما لا یخفی
وبما ذکرنا ظہر الیسار کما قیل فی دفع الاعتراض المذکور من ان المراد بقولہ اذ لو کان جائز الوجود انہ لو کان
الذات جائز الوجود لکان من جملۃ العالم اذ کل ذات جائز الوجود یصدق علیہ انہا ما سوی اللہ تعالی مما یعلم بالصانع
بخلاف صفاتہ تعالی لانہ یرد حینئذ المنع المذکور بانا لانم انہ لو لم یکن الذات الواجب الوجود لکان الذات جائز الوجود
حتی یکون من جملۃ العالم لم لا یجوز ان یکون صفۃ من صفاتہ تعالی علی انہ یوہم ان المقصود نفی کون الذات
الجائز الوجود محدثا للعلم دون الصفۃ الجائز الوجود ولیس کذلک قولہ لکن یرد علیہ آہ یعنی ان اریدبالعالم فی
قولہ لکان من جملۃ العالم ما ثبت وجودہ وحدوثہ منعنا الصغری القائلۃ بانہ لو کان جائز الوجود لکان من جملۃ
العالم مستندا بانہ یجوز ان لا یکون منہ وان اریدبہ مطلق العالم منعنا الکبری المدلول علیہا بالنفاء فی قولہ
فلم یصلح محدثا للعالم ای ما ذا کان من جملۃ العالم لم یصلح محدثا لہ اذ المفروض محدثیۃ لما ثبت حدوثہ لا بجمیعہ
کما صرح بہ الشارح بقولہ ومعلوم ان المحدث لا بد لہ من محدث فیجوز ان یکون من جملۃ مطلق العالم ویکون
محدثا لما ثبت حدوثہ ولا یکون منہ فلا یلزم علۃ الشئ لنفسہ واشار المحشی الی المنع الاول بقولہ یجوز ان لا یکون
ما ثبت حدوثہ والی الثانی بقولہ فیصح کونہ محدثا لذلک والقصر علی انہ منع للشرطیۃ الاولی والثانیۃ تقصیر
فلا یمکن من المعاصرین ان الجواب بان ہذا الدلیل مبنی علی نفی الجزءیات لیس بتام لعدم تمامیۃ نفی الجزءیات کما مر
وکذا الجواب بان ہذا المنع لا یضر تا لانہ اذا کان جائز الوجود یجب انتہاؤہ الی الواجب لامکانہ فثبت الواجب لان
مقصود المحشی ان الاستدلال بطریق الحدوث غیر تام اذ لا یلزم من کونہ جائز الوجود کونہ ما ثبت حدوثہ حتی
لا یصلح لذلک وما ذکرہ المجیب استدلال بطریق الامکان لا کلام فی سلامتہ وعدم ورود المنع علیہ واجاب
بعض الفضلاء بان کون ذلک الجائز ما ثبت وجودہ وحدوثہ لازم اما وجودہ فلان علۃ الموجود لا یکون معدوما
بالاتفاق واما حدوثہ فلان کل ممکن حادث انتہی کلامہ ولا یخفی ان ہذا انما یتم اذا ثبت ان کل ممکن حادث
ودونہ خرط القتاد قولہ وحمل المحدث یعنی ان الجواب عن المنع المذکور باختیار الشق الثانی وحمل المحدث
فی قولہ المحدث للعالم ہو اللہ تعالی علی الحدث بالذات فیصیر حاصل الاستدلال المحدث بالذات ای ما یکون مخرجا
من العدم الی الوجود بذاتہ ولا یحتاج الی غیرہ اصلا للعالم ہو الذات الواجب الوجود اذ لو کان جائز الوجود لکان

فان الحیوان متصف بالضحک والاضحک باعتبار الجزئیات المختلفۃ من کونہ ناطقا ولا ناطقا قولہ وایضا لو صح آہ
نقض اجمالی وحاصلہ انہ لو استلزم بدایۃ کل واحد من الجزئیات بدایۃ المطلق لاستلزم نہایۃ کل واحد من
الجزئیات نہایۃ المطلق ولیس کذلک والالزم ان یوصف نعیم الجنان بالتناہی ضرورۃ ان کل جزئی یوجد منہا متناہ
فیلزم ان یکون مطلق نعیم الجنان متناہیا مع انکم لا تقولون بہ وبہا حرزنا ظہران ما قیل ان قیاس نعیم الجنان
علی الحرکات قیاس مع الفارق لان الموجود بالفعل فی کل مرتبۃ منہا متناہ ومع عدم تناہیہا انہ لا ینتہی
الی حد لا یوجد بعدہ مثلہا بخلاف الحرکات فان الموجود منہا بالفعل لو متعاقبۃ غیر متناہ لیس کذلک لان
ہذا الفرق لا یفید فی دفع النقض المذکور کما لا یخفی قولہ والاصوب ان یجاب آہ ای یجاب عن السوال المذکور
بان الجزئیات الموجودۃ من الحرکۃ متناہیۃ بناء علی برہان التطبیق فانہ جار فی الامور الموجودۃ مطلقا سواء کانت
متعاقبۃ او مجتمعۃ مرتبۃ او غیر مرتبۃ کما یجئ انشاء اللہ تعالی واذا کان جمیع الجزئیات متناہیۃ ذا بدایۃ یکون
المطلق کذلک فیلزم حدوثہ قطعا قولہ خصہ بالذکر یعنی خص الجسم بالذکر لان کلام المعترض منہ المقصود
دفع کلامہ لا بیان ماہیتہ والا فماہیۃ الخبر ما یشغلہ الجسم او الجوہر بخلاف المکان فانہ ما یشغلہ الجسم فقط قولہ ان قلت
ان الصفۃ وکذا آہ منع للملازمۃ وحاصلہ انا لا نم انہ لو کان جائز الوجود لکان من جملۃ العالم وانما یلزم ذلک لو کان
مغایرا للواجب لکن لم لا یجوز ان یکون ذلک الجائز الذی لستیندالیہ الحوادث صفۃ للواجب تعالی او مجموع ذات
الواجب وصفتہ فان کلا منہا جائز الوجود ضرورۃ احتیاج الصفۃ الی الذات وامکان الجزء یستلزم امکان
الکل ولیسا من جملۃ العالم لعدم کونہما سوی اللہ تعالی اما الصفۃ فظاہر واما المجموع فلانہ لیس الا الذات والصفۃ
وکل منہما لیس غیر الذات فلا یکون المجموع ایضا غیرہ لانہ لا مغایرۃ بین الکل والجزء قولہ قلت ہذا ایضا آہ
یعنی ثبوت الجائز الذی لا یکون مغایرا للواجب لا یضرنا لان فینا تسلیم المدعی اعنی ثبوت وجود الواجب تعالی
وہو لا یلزم سواء انتہی سلسلۃ الحدثان الیہ او الی صفۃ من صفاتہ او الی مجموعہما ضرورۃ ان تحقق الصفۃ وکذا المجموع بدون
الذات محال قولہ وکلامنا فی الجائز المباین آہ ای المقصود بالنفی فی قولنا اذ لو کان جائز الوجود الجائز المباین
والمغایر للواجب لا شک فی صحۃ الملازمۃ حینئذ فقولہ ہذا ایضا دفع مادۃ النقض وقولہ وکلامنا آہ تحریر او ثبات
للملازمۃ الممنوعۃ فہذا من تتمۃ الجواب فمن قال انہ جواب ثان لم یأت بشئ لعدم استقلالہ فی الجواب او اجاب
بعض الافاضل بانا لا نم کونہا ما یجوز وجودہ لانہم لم یقولوا بامکان الصفات لما ان کل ممکن محدث عندہم
انتہی اقول ہذا الجواب لا یدفع مادۃ الشبہۃ لانہا اذا لم تکن ممکنۃ فلا یخلو اما ان تکون واجبۃ لذاتہا وہو محال او

فان الدلیل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لایستلزم انتفاء اللازم لجواز کونہ اعم فیجوز ان یکون الشیء
یتحقق مع عدم الدلیل علیہ کالصانع مع عدم العالم قولہ علی ان حاصلہ ان اردت بقولہ لادلیل علی وجود الجزء
انہ لادلیل فی نفس الامر فمنوع لان عدم العلم لایستلزم عدمہ فی نفس الامر وان اردت انہ لادلیل عندنا فمسلم
لکنہ لایفید وجوب نفیہ بجواز ان یکون موجودا فی نفس الامر فلا یکون الجزء محالا دلیل علیہ یجب نفیہ قولہ و
عدم حضور الجمیع اہ جواب سؤال مقدر کانہ قیل لو لم یستلزم انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجمیع المشاہدۃ
فاجاب بانہ معلوم بالبدیہۃ لا بانتفاء دلیل الحضور والا لکان العلم بہ استدلالیا قولہ حدوث سائر الاعراض
یعنی ان قولہ حدوث الاعراض علی حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض یعنی باقی الاعراض
وہو ما لایکون حدوثہ معلوما بالمشاہدۃ ولا بالدلیل اذ لو کان علی ظاہرہ ویکون المعنی حدوث جمیع الاعراض
یلزم المصادرۃ لان حدوث بعض الاعراض دلیل حدوث الاعیان وحدوثہا دلیل حدوث جمیع الاعراض
فیکون حدوث بعض الاعراض دلیل حدوث نفسہ ضرورۃ دخولہ فی الجمیع قولہ فحدوث آہ ای اذا کان المراد حدوث
باقی الاعراض یکون حدوث بعض الاعراض کالحرکۃ والسکون مثلا دلیلا وحدوث البعض الآخر مما لایعلم حدوثہ بالمشاہدۃ
والدلیل کالاعراض القائمۃ بالافلاک مثلا مدلولا فلا مصادرۃ وعندی انہ لاحاجۃ الی تقدیر المضاف لان
اللازم ان یکون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجہ المشاہدۃ او الدلیل دلیلا علی حدوثہ المعلوم بوجہ کونہ قائما
بالحادث مثلا حدوث الحرکۃ والسکون المعلوم بالمشاہدۃ او الدلیل یکون دلیلا علی حدوث الاعیان و
حدوثہا دلیلا علی حدوث جمیع الاعراض من حیث کونہا قائمۃ بالحادث فلا لازم ان یکون حدوث الحرکۃ والسکون
المعلوم بالمشاہدۃ او الدلیل دلیلا علی حدوثہا المعلوم من حیث کونہا قائمین بالحادث قولہ یرد علیہ ان المطلق آہ حاصلہ
ان حدوث کل من الجزئیات انما یستلزم حدوث المطلق اذا کانت متناہیۃ فی جانب الماضی فیلزم من تحقق ابدیۃ ما تحقق
البدایۃ للمطلق ضرورۃ انہ لاوجود للمطلق فی الخارج الا فی ضمن الجزئیات اما اذا کانت الجزئیات غیر متناہیۃ فی جانب
الماضی فلا لان المطلق کما یوجد فی ضمن کل جزئی لہ بدایۃ فیاخذ من تلک الحیثیۃ ای من حیث تحققہ فی ضمنہ حکم
ذلک الجزئی اعنی البدایۃ کذلک یوجد فی ضمن جمیع الجزئیات التی لابدایۃ لہا ینبغی ان یوخذ بہذا الاعتبار حکمہا
ایضا اعنی عدم البدایۃ وحینئذ لایلزم حدوثہ لبقائہ فی الازمنۃ الماضیۃ فی ضمن تلک الجزئیات الغیر المتناہیۃ کما
لایخفی قولہ ولاستحالۃ فی اتصاف آہ جواب سؤال مقدر کانہ قیل انہ یلزم حینئذ اتصاف الواحد بالمتقابلین ای بالابدیۃ
واللابدایۃ وہو باطل وحاصل الدفع ان اتصاف المطلق بالمتقابلات جائز بحسب اختلاف الحیثیات والاعتبارات

الی مکان واستقر فیہ آنین یلزم ان یکون کونہ فی الآن الثالث حرکۃ لکونہ کونا اول فی المکان الثانی و
لایخفی علیک ان ہذا یرد علی ہذا التعریف علی تقدیر بقاء الاکوان یرد علی قولہ الا الکون ایضا وعلی تقدیر عدم
بقائہا یلزم ان لایکون الحرکۃ والسکون موجودین لعدم اجتماع الکونین فی الوجود اللہم الا ان یقال یکفی فی
وجود الکل وجود اجزائہ ولو علی سبیل التعاقب قولہ ان قلت جوازہ آہ یعنی ان ما ثبت قبل ان القدم ینافی طریانہ
العدم وجواز الزوال لایستلزم وقوع الزوال بجواز ان لایخرج من القوۃ الی الفعل فحینئذ یجوز ان یوجد سکون
قدیم مستمر الی الابد یمکن کونہ جائز الزوال فی نفسہ فلایلزم حدوثہ قولہ قلت جوازہ آہ یعنی جواز الزوال وان لم یستلزم
طریان العدم علیہ لکنہ یستلزم سبق العدم علیہ لان القدم ینافی طریان العدم مطلقا ای بالفعل و
بالامکان لان القدیم ان کان واجبا لذاتہ فظاہر انہ یمتنع عدمہ مطلقا وان کان غیر المستند الیہ بطریق
الایجاب بواسطۃ او بلا واسطۃ فلان امکان عدمہ یستلزم امکان عدم الواجب او امکان تخلف المعلول
عن علتہ التامۃ فجواز زوال السکون یکون منافیا لقدمہ فیکون مسبوقا بالعدم فیکون حادثا وہو آہ یعنی انما یستلزم
جواز الزوال سبق العدم ثبت المقصود اعنی اثبات حدوث السکون وان لم یستلزم طریان العدم ولایخفی علیک
ان ہذا انما یتم حیث یکون منافاۃ القدم للعدم ذاتیا کما فی الواجب لذاتہ فیمتنع زوالہ امتناعا ذاتیا فلایکون زوالہ ابدا
اما اذا کان المنافاۃ بالغیر کما فی القدیم المستند الی الموجب القدیم فلا یجوز ان یکون عدمہ ممتنعا بالغیر
وحکما بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمہ یمتنع عدمہ بالذات باثبات ان کل ما ہو قدیم فہو واجب لذاتہ علی ما ذہب الیہ
بعض المتاخرین لتم لکنہ لم یثبت قولہ والاستدلال بان المجرد آہ تقریرہ ان وجود المجرد ممتنع اذ لو وجد لشارکہ
العارض فی التجرد لکن الثانی باطل فالمقدم مثلہ اما الملازمۃ فظاہرۃ واما البطلان الثانی فلانہ لو شارکہ لامتاز عنہ بقید آخر
فیلزم التراکیب فی ذاتہ تعالی فیستلزم الامکان وہو محال تقریرا لجواب انا لانم ان ہذہ المشارکۃ تستلزم التراکیب لانہ
مشارکۃ فی العارض السلبی ای بمعنی التجرد عدم التحیز والمشارکۃ فی العوارض خصوصا فی السلبیۃ لاتستلزم التراکیب فانہ
یجوز ان یکون حقیقۃ بسیطۃ ممتازۃ عما عداہ بالذات مع شرکتہ فی العوارض وعلی تقدیر تسلیم انہ شارکہ فی امر ذاتی
فلانم ان ما بہ الامتیاز ایضا ذاتی حتی یلزم التراکیب لم لایجوز ان یکون متمیزا عن غیرہ خارجا عن حقیقتہ علی ما ذہب الیہ
المتکلمون ان التعین امر عدمی کما بین فی محلہ قولہ ومنہا ما یقال الا دلیل آہ تقریرہ ان المجردات لا دلیل علی
وجودہا وکل ما لا دلیل علی وجودہ یجب نفیہ فالمجردات یجب نفیہا اما الصغری فبابطال الدلائل علی وجودہا واما الکبری
فلانہ لو لم یجب نفیہ لجاز ان یکون بحضرتنا جبال شاہقۃ لانراہا وانہ سفسطۃ وتقریر الجواب انا لانم الکبری

الحکماء تم الجواب المذکور لکن بحث المحشی علی ما ذہب الیہ المتکلمون المستدلون بالدلیل المذکور لو سلم فیجوز ان یکون تلک الشروط العدمیۃ اعدادا للاضافات الاعتباریۃ فیزولہا لا یلزم وجود الامور الغیر المتناہیۃ قولہ او قیل آہ یعنی او قیل بدل قولہ فان کان مسبوقا بکون آخر فی ذلک الجزء فان کان مسبوقا بکون آخر فی حیز آخر فحرکۃ والا فسکون لم یرد سؤال ان الحدوث بانہ خارج عن الحرکۃ والسکون الآتی بقولہ فان قیل آہ لانہ حینئذ یکون واخلافی السکون لان معنی قولہ الآتی وان لم یکن مسبوقا بکون آخر فی حیز آخر فیجوز ان لا یکون مسبوقا اصلا بکون آخر کما فی ان الحدوث آہ لا یکون فی حیز آخر بل فی ذلک الجزء ہذا لکن یرد علیہ انہ یلزم حینئذ عدم اعتبار اللبث فی السکون وہو خلاف العرف واللغۃ ولذا اخرجہ الشارح عنہما قولہ یرد علیہ ان ما حدث آہ یعنی یرد علی ظاہر ہذین التعریفین علی ما ذہب الیہ البعض من ان الحرکۃ والسکون عبارۃ عن مجموع الکونین ان ما حدث فی مکان وہو الصقیہ آنین وانتقل منہ فی الآن الثالث الی مکان آخر لزم ان یکون کون ذلک الحادث فی الآن الثانی جزء من الحرکۃ والسکون فان ہذا الکون مع الکون الاول یکون سکونا ومع الکون الثالث یکون حرکۃ فلا تمتاز الحرکۃ عن السکون بالذات بمعنی انہ یکون الساکن بالذات فی ان سکونہ اعنی الآن الثانی شارعا فی الحرکۃ وذلک حالا یقول بہ احد بل حررنا لک اندفاع ما قیل ان المقصود من قول الشارح وہذا معنی قولہم الحرکۃ کون ان آہ ان الکلام لیس علی ظاہرہ بل محمول علی المسامحۃ والمراد ما ذکرہ فلا یرد ما اورد المحشی بقولہ ویرد علیہ آہ لان مقصود المحشی بیان سبب حمل ہذین التعریفین علی خلاف الظاہر بانہ یرد علی ظاہرہما الاعتراض والحق ما ذکرہ الشارح فلذا حملہما علیہ لانہ یرد علی تقدیر حملہما علی ذلک ما یرد ایضا ما قیل ان اشتراک الشیئین فی جزء لا یستلزم عدم تمایزہما بالذات عن الآخر وان اراد بالامتیاز الذاتی الامتیاز منفس الذات لا بالجزء فذلک غیر واجب فی الحرکۃ والسکون ولا تصریح منہم بہ او لیس المراد بعدم تمایزہما بالذات انہ لیس بینہما تمایز بحسب الحقیقۃ بل انہما لا یتمایزان بحسب الوجود الخارجی بان یکون تحقق کل منہما فی الخارج ممتازا عن الآخر فانہ یلزم حینئذ ان یکون الشیء فی الآن الثانی متصفا بالحرکۃ والسکون معا وذلک حالا یقول بہ احد قولہ والحق ان الحرکۃ کون الخ آہ ہذا بعینہ ما ذکرہ الشارح بقولہ فان کان مسبوقا بکون آخر آہ قولہ وہذا ظاہر ای کون ہذین التعریفین صحیحا ظاہرا عند تجدد الاکوان بحسب الآنات علی ما ہو مذہب الشیخ الاشعری من عدم بقاء الاعراض او حینئذ تحقق الکون الاول والثانی واما علی القول ببقاء الاکوان فضیۃ الاشکال ایضا او لا یعنی حینئذ لکون الکون اولا وثانیا بعدم تعدد المحل الا ان یعرض من تعدد ہا بتعالی الآنات لانہ یلزم ان احدث فی مکان واستقر فیہ آنین ان لا یکون کونہ فی الآن الثانی حرکۃ لعدم کونہ فی مکان ثان ولا سکونا لعدم کونہ کونا ثانیا وانہ فاسد

من تلک الشروط ولا یکون مستمرا یجوز ان یطرء علیہ العدم بان ینتفی شرط وجودہ الذی ینتہی الیہ جمیع شروطہ
بتعاقب شرط آخر لا یکون شرطا لوجودہ فلا یلزم تخلف المعلول عن علۃ التامۃ بل عن الناقصۃ وہو جائز نقولہ
ولا یلزم قدمہ یعنی لا یلزم استمرارہ وتسلسل ملک مثلا بان یکون سکون زید صادرا عن الموجب القدیم بتوسط
الحرکات الجزئیۃ الحادثۃ المتعاقبۃ المفروضۃ من مبدء معین الی غیر النہایۃ فی جانب الماضی بان یکون کل واحد
من تلک الحرکات الجزئیۃ شرطا لحصول سکون زید فی الزمان الماضی فیکون سکون زید غیر مسبوق بالعدم لتحققہ
فی جمیع الازمنۃ الماضیۃ الغیر المتناہیۃ ضرورۃ تحقق علۃ اعنی الموجب القدیم مع واحد من تلک الحرکات المتعاقبۃ
الغیر المتناہیۃ ولا یکون مستمر الطریان العدم علیہ لواسطۃ انتفاء شرط اعنی الحرکۃ الجزئیۃ التی ینتہی الیہا جمیع الحرکات
التی ہی شروط وجودہ بتعاقب حرکۃ اخری لیست من شروط وجودہ والفاضل الجلیبی حرر ہذا الاعتراض بما حاصلہ انہ
یجوز ان یکون ذلک الحادث الزمانی مستندا الی القدیم بتوسط استعدادات وشروط غیر متناہیۃ فلا یکون المستند
الی الموجب القدیم قدیما غیر مسبوق بالعدم ولا یخفی ان منع القدیم بہذا المعنی لا یفید شیئا اذ القدیم بہذا المعنی
معروض الکلام فی انہ ہل ینافی العدم ولذا فسروا الحسی بالمستمر بل فیہ تسلیم مدعی المعلل اذ مقصودہ اثبات الحدوث
الزمانی وقد اعترفتم بہ قولہ قلت یبطلہ برہان آہ یعنی ان لا یتناہی الامور المتحققۃ الوجود سواء کانت متعاقبۃ او مجتمعۃ
یبطلہ برہان التطبیق علی ما یجیء انشاء اللہ تعالی فلا بد ان یکون تلک الشروط منتہیۃ الی شرط یکون استنادہ الی الموجب بلا واسطۃ
فیکون قدیما مستمرا وحینئذ یکون کل ما ہو مستند الیہ بتوسط ایضا قدیما مستمرا غیر ممکن الزوال ضرورۃ امتناع تخلف المعلول
عن علتہ التامۃ فثبت ان کل ما ہو مستند الی الموجب القدیم مستمر قولہ نعم یرد ان یقال آہ یعنی یجوز ان یکون
القدیم مستندا الی الموجب القدیم بتوسط امر عدمی ثابت فی الازل کعدم حادث مثلا وحینئذ یکون ذلک المستند
غیر مسبوق بالعدم ویجوز ان یطرء علیہ العدم بزوال شرطہ اعنی ذلک العدم بان یوجد ذلک الحادث فیما لا یزال
بسبب تحقق جمیع ما یتوقف علیہ وجودہ فیکون انتفاؤہ بسبب انتفاء شرطہ لانتفاء علتہ حتی یلزم عدم الموجب القدیم
اجاب عنہ بعض الفضلاء بان ذلک لامر العدمی لا یخ اما ان یستند الی الموجب القدیم بالذات بلا واسطۃ او بواسطۃ شروطہ
العدمیۃ لا الی نہایۃ او الی التمنع بالذات وایا ما کان یمتنع زوال عدم الحادث اما علی الاول والثالث فظاہر واما علی
الثانی فلان زوالہ لا یتصور الا بزوال تلک الوسائط الغیر المتناہیۃ وزوالہا یستلزم وجود امور غیر متناہیۃ وہو باطل ببرہان
التطبیق انتہی کلامہ فیہ بحث لانا لا نسلم ان الامر العدمی یحتاج الی علۃ فان الاعدام غیر محتاجۃ الی سبب ذی علۃ لا یحتاج
علی ما ذہب الیہ الملیون الحدوث وہو غیر مستحق فی حال العدم نعم لو کان علۃ الاحتیاج الامکان کما ہو مذہب

حكما علا منافات بينهما لان كلام شرح التجريد في الامكان وكلام الشارح في الوقوع قوله ولك ان تستدل الخ
يعني لك ان تستدل على حدوث الاعراض بان العرض لا يبقى زمانين والامكان البقاء معناه قائما به فيلزم قيام العرض
بالعرض وهذا بط لكن تبعه الشارح ههنا لانه مسلك خاص للشيخ الاشعري غير تام عند غيره بين حدوثها بوجه مقبول
مع انه قد اشار اليه في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثها فلانها من الاعراض وهي غير باقية قوله
اذ القصد الى ايجاد الموجود الخ يعني ان اثر المختار يجب ان يكون حادثا اذ لو كان قديما لكان القصد الى ايجاده
حال وجوده والقصد الى ايجاد الموجود محال بالضرورة لانه تحصيل الحاصل فلابد ان يكون القصد مقارنا بالعدم
الاثر فيكون اثر المختار حادثا قطعيا قوله واعترض الخ حاصله ان اثر المختار انما يلزم ان يكون حادثا اذا كان
تقدم القصد على الوجود بحسب الزمان فيكون مقارنا بعدم الاثر وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل
على الوجود بحسب الذات كما ان تقدم الايجاد عليه كذلك فيجوز مقارنة القصد للوجود بحسب الزمان اذ لا منافاة
بين التقدم الذاتي والمقارنة الذاتية والمقارنة الزمانية كما يكون مقارنة الايجاد له بحسب الزمان وحينئذ لا يلزم
حدوثه لعدم سبق القصد عليه بالزمان ولا القصد الى ايجاد الموجود لعدم كونه موجودا بالوجود وقيل هذا الايجاد كما
لا يلزم شيء من ذلك من تقدم الايجاد عليه انما قيد القصد بالكامل اعني ما يكون مستلزما للمقصود وهو قصد الواجب
تعالى وتقدس احترازا عن القصد الناقص اعني قصد احد منافاته مقدم على ايجاد الوجود بالزمان ضرورة انه
يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمال الآلات وبالجملة ان القصد اذا كان كافيا في حصول
المقصود يكون معه بحسب الزمان فلا يلزم حدوث اثره واذا لم يكن كافيا فيتقدم عليه زمانا يفيض اثره حادثا
قطعا قوله اي مستمر الوجود لا يطرء عليه العدم وانما فسر القديم به لان القديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم ليس مقصودا
بالاثبات لانه مفروض بل المقصود بيان ان تقدم نيا في العدم فالحاصل ان ما يطرء عليه العدم لا يكون قديما اذ لو كان
قديما فاما ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب لذاته بطريق الايجاب والمستند الى الواجب
القديم لا يطرء عليه العدم والا لزم تخلف المعلول عن العلة التامة قوله ان قلت يجوز ان يستند الخ يعني ان طريان العدم
على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن العلة التامة لو كان ذلك القديم مستندا الى الموجب بلا واسطة او بواسطة شرط
قديم لكن لم لا يجوز ان يكون استناده اليه بتوسط شرط حادث على سبيل التعاقب بان يكون وجود كل منها شرطا لوجود
ذلك المستند ومعد لوجود الآخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل فحينئذ يكون ذلك المستند قديما
لعدم مسبوقية العدم عليه ضرورة تحققه في الازمنة الماضية الغير المتناهية لتحقق علة التامة اعني الموجب القديم مع جميع

والنوعیۃ بدون الاخری فلا یکون الحشر بجمیعہا بل انتفاء الصور والاعراض الشخصیۃ ومن البین ان المعدوم لا یعاد الا
بہذا البیان انما یتم علی تقدیر تمامیۃ امتناع اعادۃ المعدوم ودونہ خرط القتاد قولہ اولۃ دوامہا آہ یعنی ان الظاہر
المتبادر ان قولہ المبنی علیہا صفۃ لکثیر من اصول الہندسۃ فیکون المعنی ان فیہ نجاۃ عن کثیر من اصول الہندسۃ
التی یبتنی علیہا دوام حرکۃ السموات لکن ادلۃ دوامہا المتداولۃ فی الکتب المتعارفۃ غیر مبنیۃ علیہا ویمکن ان یتکلف
بان قولہ وکثیر من اصول الہندسۃ عطف علی قولہ قدم العالم وقولہ المبتنی صفۃ بعد صفۃ لقولہ اثبات الہیولی یعنی
مثل اثبات الہیولی والصورۃ التی یؤدی الی القدم ویبتنی علیہا دوام الحرکۃ فان دوام حرکتہا مبنی علی ان یکون قابلا للحرکۃ
المستدیرۃ وذلک مبنی علی ان لا یکون المسافۃ مرکبۃ من اجزاء لا تتجزی بل متصلا واحدا فی انفسہا علی ما بین فی محلہ قولہ
وقیل لا انما لم نجزم بہا بکلمۃ انما آہ یعنی ان کلمۃ انما فی تعریف العرض عبارۃ عن الممکن بقرینۃ انہ من اقسامہ الصفات لیست
بممکنۃ لان کل ممکن محدث والصفات قدیمۃ فیکون خارجۃ عن المقسم فلا حاجۃ الی اخراجہا بقولہ ویحدث فی الاجسام
لکن یرد علیہ انہ یلزم ان یکون الصفات واجبۃ اذ لا واسطۃ بین الممکن والواجب لکنہم التزموا ذلک وقالوا انہا
قدیمۃ واجبۃ لکن لا لذاتہا ولا لغیرہا بل لما لیست علیہا ولا لغیرہا والمحال تعدد الواجب لذاتہ ولا یخفی انہ لیستر مخص قولہ
واما لا انہا عرض آہ یعنی قیل ان قولہ ویحدث آہ لیس من تمام التعریف بل ہو حکم من احکام العرض غیر شامل
بجمیع افرادہ لان الصفات داخلۃ فی تعریف العرض ضرورۃ انہا ممکنۃ لاحتیاجہا الی ذات الواجب غیر قائمۃ
بذاتہا اما لان معنی القیام بالذات ہو التحیز بنفسہ ومعنی عدم القیام بالذات عدم التحیز بنفسہ فاما ان لا یکون متحیزا
کالصفات او متحیزا بالتبعیۃ کالاعراض فعدم القیام بالذات اعم من القیام بالغیر واما لان عدم القیام بالذات
وان کان مساویا للقیام بالغیر الا انہ مفسر بالاختصاص عند المحققین کما ذکرہ السید السند فی شرح المواقف فلا یصح
اخراجہا عنہ ولا یتم ان کل ممکن حادث بل ما یکون صدورہ بطریق الاختیار والصفات صادرۃ عنہ بطریق الایجاب
وہذا اما مذہب لبعض المتاخرین ودخولہا فی العرض لا یوجب جواز اطلاق العرض علیہا لانہا خلاف المقصود
اذ اطلاقہ شائع فی الحادث فلا یرد ان اطلاق العرض علی صفاتہ تعالی مما لم یرد بہ اذن الشارع فکیف یندرج تحتہا
قال الفاضل الچلپی فی توجیہہ اما لان الصفات اعراض محدثۃ فی ذاتہ تعالی کما ذہب الیہ الکرامیۃ فلا یجوز اخراجہا انتہی ویرد
ان ہذا التعریف تعریف الاصحاب فلا معنی لحملہ علی مذہب الکرامیۃ قولہ ذکر فی شرح التجرید قال بعض الافاضل المذکور فی
شرح التجرید ان الاعراض المحسوسۃ لا تحتاج الی اکثر من جوہر بمعنی انہ یمکن وجودہا بجوہر واحد اذ وجودہا غیر مشروط بالمزاج والترکیب عندنا
خلافا للفلاسفۃ وما ذکرہ الشارح منہا سن ان ہذا الاکوان من الاعراض لا توجد فی غیر الاجسام بمعنی انہ لم یجز عادۃ تعالی تخلیقہ فی غیرہا وان کان

کونہ ممکنا فیکون موجودا اذا تحت الافتراقات المفروضۃ الوجود فلم یکن ما فرضناہ مفترقا واحدا غیر قابل للافتراق
مرۃ اخری بل مفترقین مدا خلف وان لم یکن افتراقہ مرۃ اخری بوجہ من الوجوہ ثبت المدعی یعنی وجود جزء غیر
منقسم قولہ وعلی ہذا التقدیر لا یرد اعتراض الشارح وہو ما سیجیء بقولہ والافتراق ممکن لا الی نہایۃ فلا یستلزم الجزء
لانہ اذا کان الافتراق ممکنا الی غیر النہایۃ یکون جمیع تلک الافتراقات مقدورا للہ تعالی فلہ ان یوجد کلما فقت الجزء
قال بعض الفضلاء لیس معنی قولہم ان الافتراق ممکن الی غیر النہایۃ انہ یمکن خروج الانقسامات المتناہیۃ من القوۃ
الی الفعل بان یکون فی الوجود امور غیر متناہیۃ بالفعل فان ذلک بطلہ برہان التطبیق بل المراد من امتناعہ وقوعہ ان یفرض انقسام
واحد ولا یفرض احد لا یکون فیہ فرض شیء غیر متناہ فلا یوجد جمیع الانقسامات الغیر المتناہیۃ فلا یکون کل مفترق
واحد جزء لا یتجزی ولا یلزم من امکان افتراقہ مرۃ اخری خلاف المفروض انتہی والاولی ان یقال بطلان وجود
الانقسامات الغیر المتناہیۃ بالفعل بامتناع احتواء الجسم المتناہی المقدار علی الامور الغیر المتناہیۃ فی الخارج لا
ببرہان التطبیق لان الفلاسفۃ اشترطوا فی جریانہ الاجتماع والترتیب حتی جوزوا وجود الحرکات الغیر المتناہیۃ
علی التعاقب والتفوت المفارقۃ عن الابدان لعدم الترتیب فاذا کان کل واحد من الانقسامات الغیر المتناہیۃ المتحققۃ
فی الجسم بالقوۃ ممکنا یکون جمیعہا ممکنۃ مقدورۃ فیجوز خروجہا من القوۃ الی الفعل مجتمعۃ او متعاقبۃ علی ما لہم وحینئذ
یکون کل مفترق واحد جزء لا یتجزی ویتم الدلیل علیہم الزاما قولہ ان قلت النقطۃ حاصلۃ انتہم صرحوا بان
نہایۃ عارضۃ للخط والسطح بالذات فلا یوجد بدونہ اذ الاعراض الاولیۃ للشیء لا یوجد بدونہ ولا خط بالفعل فی الکرۃ
علی ما مر فلا نقطۃ فیکون ما بہ الالتیام جزء لا یتجزی قولہ تلک القضیۃ محلہ آہ یعنی ان قولہم النقطۃ نہایۃ الخط قضیۃ
فی قوۃ الجزئیۃ لا کلیۃ فان نہایۃ احد سطحی المخروط المستدیر اعنی السطح المبتدی من قاعدۃ المنتہی الی النقطۃ فی
جانب الراس لا امتداد فیہ نقطۃ بلا خط وکذا مرکز الکرۃ والدائرۃ نقطۃ بلا خط فیجوز ان یکون نہایۃ سطح الکرۃ نقطۃ
بلا خط ایضا وما قیل من انہ لا نقطۃ فی الکرۃ کما لا خط فالمراد انہ لا نقطۃ فیہا بالفعل ویجوز ان یحصل فیہا بعد التماس
کما یحصل فیہا بعد حرکتہا علی نفسہا من غیر ان یخرج عن مکانہا نقطتان غیر متحرکتین ہما قطبا الکرۃ والمخروط مثل یحیط
بہ سطحان احدہما قاعدتہ والاخر مبدأہ وینطبق علیہ الی ان ینتہی الی نقطۃ ہی راسہا فان کان مستدیرین
یسمی مصمتا وان کان مستدیرا والاخر مضلعا قولہ لانہ فی الاخرۃ آہ یعنی ان اثبات الہیولی والصورۃ یؤدی الی نفی الحشر لان
الحشر سواء کان بجمع الاجزاء الاصلیۃ المتفرقۃ او باعادتہا بعد العدم انما یکون فی دار الاخرۃ فبناء علیہ ستمر الاولی
وعدم رد المعاد وہذا اولی مما قیل فی بیانہ ان ملاک البدن لا یکون متفرق اجزائہ لامتناع وجود کل من الہیولی والصورۃ الجسمیۃ

قال بالفعل لان الخط المستدیر بالقوۃ موجود فیہا عندہم یعنی انہ لو قسم حصل الخطوط المستدیرۃ لانہا فی الکرۃ الحقیقیۃ
وانما قال عندہم لان بعض المتکلمین ذہبوا الی ان السطوح مرکبۃ من الخطوط الجوہریۃ فیکون الخط المستدیر
موجودا فیہا بالفعل عند ذلک البعض منہا بتحقق عبارۃ المحشی ولا یخفی انہ لا فائدۃ حینئذ فی تقیید الخط بالفعل
فی قول الشارح والا لکان فیہا خط بالفعل آہ فان وجود الخط المستقیم مطلقا حتی فی الکرۃ الحقیقیۃ اللہم الا ان
یکون بیانا للواقع وایضا انما یتم لو کان قید الاستواء فی قولہ علی السطح الحقیقی مرادا محمولا علی غفلۃ الشارح علی
ما قالہ بعض الافاضل والظاہر من عبارتہ ان المراد بالکون سطحا حقیقیا لا حسیا مطلقا سواء کان مستویا او غیر مستو
فحاصل الاستدلال انہ لو وضع الکرۃ الحقیقیۃ فی نفس الامر بحیث یحس علی السطح الحقیقی لم یکن المماسۃ الا بجزء غیر منقسم
لانہا لو کانت بجزئین لکان فی الکرۃ خط بالفعل مستقیم ان وضع علی السطح المستوی او غیر مستقیم ان وضع علی
غیر المستوی ولیس کذلک لان الکرۃ حقیقیۃ لان وجود الخط بالفعل فیہا فی الکرۃ الحقیقیۃ عندہم علی ما عموا فتدبر وا حفظ قولہ ورد
علیہ ان بالعقل جازم آہ یعنی ان جمیع مراتب الاعداد من الواحد الی غیر النہایۃ اکثر من المراتب التی بعد اے
ینقص العشرۃ من تلک المراتب وہی ما بعد العشرۃ فلفظ یعد علی صیغۃ المضارع المجہول من العد بمعنی الاسقاط
وخلاصتہ ان جمیع مراتب الاعداد اکثر مما یعد العشرۃ لشمولہا مرتبۃ الاحاد ایضا مع ان کلا منہا غیر متناہیۃ وقیل فی
توجیہہ ان جمیع مراتب الاعداد ای کل واحدۃ منہا اکثر من مرتبۃ تعد العشرۃ من تلک المرتبۃ مثلا مرتبۃ الاحاد اکثر
من مرتبۃ العشرات التی تعد العشرۃ من الاحاد ومرتبۃ العشرات اکثر من مرتبۃ المائۃ التی تعد العشرۃ من العشرات وفیہ
انہ تکلف بعید عن الفہم مع ان العبارۃ الائقۃ بہذا المعنی ان جمیع مراتب الاعداد اکثر من عشراتہا وفی بعض النسخ مما بعد
بلفظ الظرف المقابل للعقل فالمعنی ان جمیع مراتب الاعداد اکثر من مرتبۃ التی بعد العشرۃ اعنی احد عشرۃ الی ما لا یتناہی وکذا
تعلقات علمہ تعالی اکثر من تعلقات قدرتہ فان علمہ تعالی یتعلق بالواجب والممکن والممتنع بخلاف القدرۃ فانہ مختص بالممکن
مع کون کل منہا غیر متناہیۃ عندکم ولفظ التعلقات یجوز ان یکون علی معناہ وبمعنی المتعلقات واجیب عن ہذا
الاعتراض بان المراد ان القلۃ والکثرۃ فی الامور الموجودۃ لا یتصور بدون التناہی ومراتب الاعداد امور وہمیۃ والموجودۃ
من المعلومات والمقدورات متناہیۃ وفیہ بحث لان الاجزاء الموجودۃ فی الجسم ایضا متناہیۃ واما الاجزاء الممکنۃ
فہی لا تقف الی حد کما لا تقف الاعداد والمقدورات والمعلومات الیہ قولہ حاصل ہذا الوجہ ان کل ممکن یعنی ان کل واحد
من الافتراقات الغیر المتناہیۃ التی یقبلہا الجسم ممکن وکل ممکن مقدور اللہ تعالی فلہ تعالی ان یوجد جمیعہا فکل مفترق
واحد حادث من ایجاد تلک الافتراقات جزء لا یتجزی اذ لو امکن افتراقہ بوجہ ما مرۃ اخری لزم قدرتہ تعالی علیہ ضرورۃ

مع الجواب الذی ذکرہا الشارح فیما سیاتی بقولہ وہہنا ابحاث آہ طیب لیتے لان الاعراض الذی ذکرہ الشارح
منع صغری الدلیل عنی العالم اما اعراض او الجسام وجواہر بانا لانم انحصر المذکور بجواز کونہ مجردا والجواب باثبات
المقدمۃ الممنوعۃ بان المقصود حصر ما ثبت وجودہ فالمجردات خارجۃ عن المقسم الاعراض الذی ذکرہ الحشی بقولہ
لا یقال آہ اعراض علی ہذا الجواب بانا لانم ان المقصود حصر ما ثبت وجودہ لانہ ینافی غرض المص فہذا الاعتراض والجواب
متاخر عنہ بمرتبۃ کما یشہد بہ الفطرۃ السلیمۃ قال الفاضل الچلپی فی تقریر ہذا الاعتراض لا یقال نعم ان وجود الجوہر
المجرد وغیر ثابت لکن وجود جزء لا یتجزی مبرہن ثابت بالدلائل القطعیۃ فیحتمل ان یکون بعض منہا قدیما مستمرا یبطل
الدلیل علی حدوثہ ولا خفاء فی انہ ینافی غرض المص انتہی فیہ بحث لان احتمال وجود جزء لک متنع لان خلاصۃ
الدلیل علی ما یجیئ ان کل ما لم یکن فی الحیز فہو محل الحرکۃ والسکون وکل ما کان لک فہو حادث ولا شک ان وجود الجزء
بدون الکون فی الحیز متنع فیکون حادثا البتۃ فلا ینفی لعدم دلالۃ الدلیل علی حدوثہ قولہ وایضا وجود جوہر
مرکب آہ اعتراض علی قول الشارح ولم یقل وہو الجواہر احترازا عن ورود المنع آہ بان مثل ہذا المنع وارد علی
قولہ وانا مرکب من جزءین وہو الجسم بان یقال ان حصر المص المرکب فی الجسم مم بجواز ان یکون المرکب حاصلا
من جوہرین مجردین فلا یکون جسما فلم لم یلتفت الی ہذا المنع ولم یقل کالجسم قولہ لانا نقول الغرض بیان آہ ہذا
جواب عن الاعتراض الاول یعنی لیس غرض المص من قولہ العالم بجمیع اجزائہ الاجزاء مطلقا بل الاجزاء المعلومۃ
الوجود اذ المقصود منہ اثبات الصانع وصفاتہ وہو انما یعلم من اجزائہ المعلومۃ الوجود فعدم بیان حدوث
المحتمل من المجردات لا ینافی غرض المص قولہ واحتمال المرکب آہ جواب عن الاعتراض الثانی وحاصلہ ان المرکب
من المجردات وان کان محتملا الا انہ لم یذہب الیہ احد فلذا لم یلتفت الیہ المص واورد بعبارۃ تفید حصر المرکب فی
الجسم بخلاف المجردات فان کثیرا من الناس قائل بہا فالتفت الیہ واتی بعبارۃ التمثیل قولہ ای مستقیم آہ یعنی
ان تفسیر الخط بالمستقیم لیس للاصلاح بل ہو بیان للواقع اذ اللازم من وضع الکرۃ الحقیقیۃ علی السطح الحقیقی المستوی
علی تقدیر تماسہما بجزءین او اکثر وجود الخط المستقیم ضرورۃ ان ما بالمماسۃ من الکرۃ یکون منطبقا علی السطح فیکون
مستقیما لاستقامتہ وان کان وجود مطلق الخط بالفعل سواء کان مستقیما او غیر مستقیم منافیا للکرۃ الحقیقیۃ عندہم لان
وجود الخط بالفعل فرع التناہی فی الوضع وہو کون المقدار بحیث یشار الی طرفہ اشارۃ حسیۃ لانہ ظرف ونہایۃ عارضۃ
لہ والکرۃ الحقیقیۃ غیر متناہیۃ فی الوضع لعدم وجود نہایتہا فی الاشارۃ الحسیۃ وان کان متناہیا فی المقدار
بمعنی انہ یمکن ان یفرض بقدر محدود فاقیل ان وجود الخط المستدیر بالفعل لا ینافی الکرۃ الحقیقیۃ لیس بشیء وانما

وان کان نزاعا لفظیا یعنی انہ نزاع فی معنی لفظ الجسم بانہ ہل تحقق بمطلق الترکیب او بالترکیب من ثلثۃ او من ثمانیۃ فالشارح نفی النزاع اللفظی یعنی الراجع الی الاصطلاح وصاحب المواقف اثبتہ یعنی انہ نزاع فی اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغۃ فلا منافاۃ بین کلامیہما قولہ ای مطابقا للواقع آہ او معنی الانقسام الفرضی ہو فرض شی غیر شی بحسب التعقل کلیا ومعنی الانقسام الوہمی فرض شی غیر شی بحسب التوہم جزئیا وفائدۃ ایراد الفرض ان الوہم ربما یقدر علی استحضار ما یقسمہ بصغرہ اولانہ لا یقدر علی احاطۃ ما لا یتناہی والفرض العقلی لا یلیق تعلقہ بالکلیات المشتملۃ علی الصغیر والکبیر والمتناہی وغیر المتناہی کذا فی شرح الاشارات للمحقق الطوسی وبعضہم لم یفرق بینہما لکن عادۃ کلمۃ لا فی عبارۃ الشارح صریح فی الفرق ووجہ امتناع الانقسام الوہمی انہ لصغرہ لا یدرک الحس ولا یقدر علی استحضارہ واما وجہ امتناع انقسام العقلی فہو انہ امر غیر منقسم فی نفس الامر متصورہ بوجہ الانقسام لا یکون تصورا مطابقا لما فی نفس الامر کما اذا تصور الانسان بوجہ الحجریۃ فانہ وان کان ممکنا اذ للعقل ان یتصور المستحیلات والممتنعات لکنہ غیر مطابق لنفس الامر وہذا معنی قولہ ای مطابقا للواقع والا فللعقل فرض کل شی یعنی ان المراد بعدم انقسامہ فرضا عدم القسمۃ الفرضیۃ المطابقۃ لما فی نفس الامر لا عدم مطلق تصور العقل فیہ شیئا غیر شی لانہ غیر ممتنع فی شی من الاشیاء اذ للعقل فرض کل شی وتصورہ حتی عدم نفسہ وبما قررنا اندفع ما قال بعض الفضلاء انہ لا خفاء فی ان ہذہ الکلیۃ فی حیز المنع اذ لا یمکن فرض اشتراک الجزئی الحقیقی فی کثیرین اذ الفرض فیہ ممتنع کالمفروض کما مر بین فی محلہ لان الفرض الممتنع فی الجزئی الحقیقی بمعنی التجویز العقلی لا بمعنی التقدیر المعتبر فی تعریف المتصلۃ اعنی ملاحظۃ العقل وتصورہ فانہ غیر ممتنع فی شی من الاشیاء عند ما حققوہ ولو حمل الفرض فی عبارۃ الشارح علی معنی التجویز العقلی لم یکن حاجۃ الی تقییدہ بالمطابقۃ فانہ تجویز انقسامہ ممتنع کتجویز اشتراک الجزئی وان لم یکن تصورہما ممتنعین ولعل المحشی ترکہ لان الاولی ابقی المعنی قولہ وان امکن دفعہ ای وان امکن دفع منع حصر العین فی الجسم والجوہر بالمجردات ونحوہا بان المقصود بالتقسیم حصر العین الذی ثبت وجودہ المجردات ونحوہا لم یثبت عندنا نفی خارجۃ عن المقسم قولہ لا یقال احتمال جزء لا یدل آہ یعنی لانم ان المقصود حصر ما ثبت وجودہ ولو کان کذلک لبقی احتمال ان یکون جزء من اجزاء العالم اعنی المجردات لا یدل الدلیل علی حدوثہ وہذا نفی غرض المعترض اذ مقصودہ بیان حدوث العالم بجمیع اجزائہ الشاملۃ للموجودۃ والمحتملۃ الوجود وانما قلنا انہ یعنی احتمال جزء لا یدل الدلیل علی حدوثہ لان الدلیل المذکور علی ما سیجئ انما یدل علی حدوث ما لہ کون فی حیز والمجردات لا حیز لہا فلا یدل علی حدوثہا وما قال الفاضل المحشی من ان ہذا الاعتراض علی ہذا التقدیر مع الجواب بعینہ الاعتراض الاول

بالجسم وتخلل الفناء بينهما يصح المغايرة بحسب الذات وايضا امكان ثبوت الشئ في نفسه مغاير لامكان ثبوته لغيره لانه
كثيرا ما يتحقق الاول دون الثاني فان البياض يمكن ثبوته في نفسه مع انه لا يمكن ثبوته للمسود واذا كان الامكانان متغايرين
بتكيف يتحد الممكنات اعني الثبوتين ويمكن الجواب بان عبارة الشارح محمولة على التسامح كالمشهور والمقصود اتحادهما
في الاشارة الحسية مثل قوله يعني البعد المفروض آه يعني ليس المراد بالطول والعرض والعمق ما هو المتعارف
اعني الابعاد الثلثة المتقاطعة على زوايا قائمة بل يعني الاعم وهو البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان
تاليف الجسم من ثلثة اجزاء انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان تتالف اثنان ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل
مثلث جوهري من ثلثة خطوط جوهرية فالامتداد المفروض اولا طول وثانيا عرض وثالثا عمق قوله ليتحقق تقاطع الابعاد
آه اي ليمكن وجود الابعاد المتقاطعة فيه اذ لا يجب الابعاد الثلثة فضلا عن كونها متقاطعة كما في الكرة والاسطوانة
والمخروط المستديرين وكذا في قوله ليتحقق الابعاد الثلثة قوله ردا بان التقاطع آه يعني ان شرط التقاطع لا يوجب
اشتراط الثمانية لحصوله باربعة اثنان يتالف بان في الطول يقوم الجزء الثالث بجنب احدهما فيحصل العرض ويقوم الجزء الرابع
على الجزء الذي قام بجنبه الثالث فيحصل العمق بان يتالف مثلا جزء اب فيحصل الطول وقائم بجنب ب مثلا حينئذ فيحصل
العرض وقام د على ب فيحصل العمق فههنا ابعاد ثلثة احدها من اب والثاني من ب ج والثالث من د ب متقاطعة
على نقطة ب وهي الجزء المشترك بينها وبما ذكرنا ظهر لك اختلال عبارة المحشي فان قوله يقوم عليه رابع صفة لقوله
ثالث ولا شك ان قيام الرابع على الثالث لا يحصل به التقاطع وان حصل به الزوايا القائمة على هذه الصورة
والاوجه وفوقه رابع او يقال اي فوق احدهما رابع كما في المواقف اللهم الا ان يقال انه صفة لاحدهما المحذوف
الموصول اي الذي يقوم عليه رابع او يقال ان احدهما لعدم تعينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له
على نحو ما قال الفاضل الحلبي في حاشية المطول ان جملة كثيرا ما يؤتى في قولنا فلان كثيرا ما يؤتى صفة لفلان اما بتقدير الموصول
او بان علم الجنس في حكم النكرة ثم ان تقاطع الابعاد على القوائم في الخطوط الجوهرية حاصل اذا فرضت متجاورة ولو كان بينها
بعد فلا يرد ما قيل انه اذا كان احد الجواهر الملتقى لم يكن ضلع الزاوية خطا ومن الواجب ان يكون كذا افاده بعض
الافاضل قوله ان كان لفظيا راجعا آه المقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعا الى الاصطلاح وعدم مخالفته لما في
المواقف ودفع ما قيل من ان حاصل ما ذكره الشارح بقوله بل هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظ الجسم آه ان لفظ الجسم اطلق
على كذا وكذا ولا شك انه نزاع لفظي يعني انه ليس نزاعا لفظيا بمعنى كونه راجعا الى الاصطلاح بان يكون لفظ الجسم في اصطلاح
موضوعا للمركب من جزئين وفي اصطلاح من ثلثة وفي اصطلاح للمركب من ثمانية اذ لا مشاحة في الاصطلاح

والحیوانات القدیمۃ بالنوع فانہم صرحوا بان صورۃ العناصر باقیۃ علی حالہا فی امزجۃ المواليد ولذا تقبل کل واحد منہا بعد الافتراق بکرتہا وہی قدیمۃ بالنوع عندہم بحسب توارد افرادہا الشخصیۃ من العدم الی الوجود کالحرکۃ فیلزم قدم الصورۃ النوعیۃ المختصۃ بکل عنصر بالنوع بحسب توارد افرادہا والا لم یکن المواليد قدیمۃ بالنوع فلا یلزم من کون الصور النوعیۃ قدیمۃ بالجنس وتجویز حدوث نوع النار نعم انہ یجوز الانقلاب بحسب الکون والفساد فی الافراد الشخصیۃ من کل نوع فکان الشارح ترک ذکر جنس الجنس وقال ان الصور مطلقا قدیمۃ بالنوع میلا الی ہذا التحقیق المفہوم من الاشکال واراد بالنوع النوع الاضافی اعنی المندرج تحت الاعم فینصدق علی الصور النوعیۃ ویکون موافقا للمشہور قولہ مقیدہ بالاضافۃ آہ ای قید القیام باضافۃ الی العین او الممکن احترازا عن قیام الواجب لذاتہ فان معناہ استغناؤہ عن المحل لا ان یکون تحیزہ بنفسہ اذ لا تحیز للواجب قولہ ثم لا یخفی آہ یعنی ان تعریف قیام العین بالذات یصدق علی المرکب من عین وعرض قائم بذلک العین کالسریر المرکب من الخشب والہیئۃ العارضۃ لہا بسبب التالیف فانہ یصدق علیہ انہ متحیز بنفسہ غیر تابع تحیز شیء آخر مع عدم صدق المعرف اعنی قیام العین علیہ اذ المشہور انہ لیس بعین فکیف یصدق علیہ القیام بالذات المختصۃ بہا حرر لک اندفع ما قیل فی رفع ہذا النقض من ان الوحدۃ النوعیۃ معتبرۃ فی تقسیم العالم الی العین والعرض والصورۃ المفروضۃ انما ہی من اجناع التقسیم لان ہذا الجواب انما یتم لو قرر عبارۃ المحشی بانہ یتحقق فی الصورۃ المفروضۃ معنی القیام بالذات لیکون عینا مع انہ لیس بعین فیکون المقصود الطال انحصار التقسیم ولیس کذلک بل مقصودہ انہ یصدق علیہ تعریف قیام العین بالذات ولا یصدق المعرف لانہ یخص بالعین وہو لیس بعین وحینئذ لا فائدۃ فی اعتبار الوحدۃ النوعیۃ فی التقسیم کما لا یخفی وانما قال والمشہور ان یضم وہو الی انہ عین فانہ عبارۃ عن الاجزاء المخصوصۃ التی اعتبرہا العقل علی وضع ہیئۃ مخصوصۃ من غیر ان یکون الہیئۃ مقومۃ فانہا امر اعتباری غیر موجود فکیف یکون جزء للموجود واجیب عن الاشکال المذکور بان معنی التحیز بنفسہ ان لا یکون فی عرض التحیز لہ واسطۃ فی العروض والتحیز لذلک المجموع انما عرض بواسطۃ جزئہ الذی ہو العین لا ینقض تعریف قیام العرض اذ لا یصدق علی ذلک المرکب انہ متحیز بواسطۃ موضوعہ بل بواسطۃ جزئہ قولہ لیس امرا آخر حل عین وجودہ اعلم انہ قد اشتہر فیما بینہم ان معنی وجود العرض فی الموضوع ان یکون وجودہ فی نفسہ ہو وجودہ فی الموضوع وفسر السید الشریف فی شرح المواقف بعدم تمانعہما فی الاشارۃ الحسیۃ والشارح فسرہ بان یکون وجود العرض فی نفسہ ہو وجودہ فی موضوعہ قیامیۃ یعنی انہ لیس وجودہ امرا آخر غیر وجودہ فیہ وقیامہ بہ علی ما یدل علیہ قولہ بخلاف وجود الجسم فی الحیز فان وجودہ فی نفسہ امر وجودہ فی الحیز امرا آخر فلذا اعلل امتناع الانتقال بہ وردہ السید السند بانہ لیس بشیء اذ یقال وجد السواد فی نفسہ فقام

ازالہ بقولہ یقال عالم الاجسام فان فی اتیان الامثلۃ من الاجناس اشارۃ الی عدم جواز اطلاقہ علی الجزئیات
حینئذ معنی قولہ من الموجودات من اجناس الموجودات وفی اطلاق العالم علی کل واحد من الاجناس اشارۃ
الی انہ اسم موضوع للقدر المشترک ای بین جمیع الاجناس ای کونہ ماسوی اللہ تعالی فان القول بعدد الوضع
بحسب کل جنس کلفظ العین قول بلا دلیل وکذا جعل الوضع عاما والموضوع لہ خاصا فانہ مخصوص بمواضع
عدیدۃ واذا کان موضوعا لمعنی واحد مشترک بین جمیع الاجناس یجوز اطلاق العالم علی کل واحد من الاجناس
وعلی کلہا اطلاقا للکلی علی جزئیاتہ کاطلاق الانسان علی کل واحد من زید وعمرو وبکر وعلی کلہا قولہ لا انہ اسم
للکل عطف علی قولہ اسم للقدر المشترک ای فیہ اشارۃ الی انہ لیس اسما للمجموع والا لما صح جمعہ کما فی قولہ تعالی
رب العالمین والقول بالاشتراک بین الکل وکل واحد خلاف الاصل لا یصار الیہ بلا ضرورۃ داعیۃ الیہ قال
الشارح فی شرح الکشاف ہو اسم لکل جنس ولیس اسما للمجموع بحیث لا یکون لہ افراد بل اجزاء فیمتنع جمعہ
کلامہ فان قیل عبارۃ المصنف صریح فی ان العالم اسم للمجموع حیث قال بجمیع اجزائہ حادث دون جزئیاتہ ففی
تفسیر کلام المصنف بما ذکر نوع جزازۃ قلنا لا نسلم ذلک فان قولہ العالم بجمیع اجزائہ حادث قضیۃ کلیۃ معناہ
کل جنس یطلق علیہ مفہوم اسم العالم بجمیع اجزائہ حادث ففیہ اشارۃ الی ان کل جنس من الاجناس حادث مع حدوث
الاجزاء التی یترکب منہا فی الخارج ومعنی ترکبہ منہا فی الخارج ترکب جمیع جزئیاتہ منہا کما یقال جنس البیت
مرکب من الجدران والسقف فہو ابلغ فی الرد علی الفلاسفۃ ہذا وللفضلاء فی توجیہ عبارۃ المصنف وجوہ رکیکۃ
مخافۃ الاطناب ما ذکرناہ وفیہ اقرب الی الفہم والصواب قولہ والمشہور ان الصورۃ النوعیۃ آہ المقصود من ہذا ودفع ما یتجہ
من انہ کان علی الشارح ان یقول صورا بالکن بالنوع والجنس فان الفلاسفۃ قالوا ان الصورۃ الجسمیۃ للعناصر قدیمۃ
نوعہا یعنی ان الصورۃ الجسمیۃ طبیعۃ نوعیۃ لا تعدد الا بامور خارجۃ عنہا من کونہا فلکیۃ او عنصریۃ ناریۃ او مائیۃ غیر قدیمۃ
بحسب تواردہا وافرادہا الشخصیۃ فیجوز خلوہا العناصر عن افرادہا الشخصیۃ لا عن طبیعتہا النوعیۃ وان الصورۃ النوعیۃ قدیمۃ بمعنی
یعنی ان الصورۃ النوعیۃ طبیعۃ خبیثۃ متحققۃ فی ضمن العناصر انواعہا المقتضیۃ للآثار المختلفۃ غیر قدیمۃ بحسب تواردہا تلک الانواع
علیہا فیجوز خلوہا عن انواعہا بطریق الکون والفساد بان یخلع الہواء صورۃ النوعیۃ ویلبس الصورۃ الناریۃ وبالعکس حتی جوزوا
ان یکون نوع النار حادثا بسبب الحرکات الفلکیۃ عن نوع الہواء ولا یجوز خلوہا عن طبیعتہا الخبیثۃ وحاصل الدفع ان
المشہور وان کان الصورۃ النوعیۃ قدیمۃ بالجنس لکن تشکل علیہ بمقدار الصور الاسطقسات یعنی العناصر الاربعۃ فانہا
باعتبار ترکب الجسم منہا یسمی اسطقسات وباعتبار تحلیلہ الیہا عناصر امزجۃ المواد الثلاثۃ اعنی المعادن والنباتات

احتاج فی دفعہ الی ما ذکر قال الشارح الا ان تخصیص الصحۃ آہ لان الالہام لیس من اسباب المعرفۃ لفساد الثانی ایضا والتخصیص لوہم کونہا من اسبابہا قولہ وجوابہ انہ خلاف الظاہر لان المتبادر من اطلاق الصحۃ عند الفساد والمرض قولہ وفیہ استدراک آہ لانہ یکفی ان یقال من اسباب المعرفۃ بالشیٔ قیل المعرفۃ تشمل التصور والتصدیق والکلام ہہنا فی التصدیق فادرج لفظ الصحۃ اشارۃ الی ہذا قولہ والہام خلاف المقصود لان الصحۃ تقابل علی ما یقابل الفساد وعلی ما یقابل المرض وعلی الثبوت وعلی مطابقۃ الشیٔ للواقع نفی ارادۃ الثبوت منہا بلا قرینۃ والہام خلاف المقصود وقیل المراد بالشیٔ الحکم الذی ہو الوقوع واللاوقوع ومعنی صحۃ مطابقۃ للواقع وقد فسرہا فی شرح المقاصد فی بیان تحقیق معنی الصدق والکذب بہذا المعنی فظہر صحۃ الصحۃ وفائدۃ ایرادہا الاشارۃ الی ان المراد بالمعرفۃ التصدیق فتبصر ولا یخفی ان ما ذکرہ المحشی بقولہ وجوابہ یرد علیہ فان حملہ علی معنی المطابقۃ خلاف المتبادر وفیہ استدراک لانہ اذا کان المعرفۃ بمعنی العلم یکون المطابقۃ معتبرۃ فی مفہومہ والہام خلاف المقصود قولہ کلمۃ کان ہہنا غیر مرضیۃ لانہ جزم الشارح فیما سبق بان العلم عندہم لا یطلق علی غیر الیقینیات حیث حمل التجلی علی الانکشاف التام بمعنی عدم احتمال النقیض حالا ومآلا فلا معنی لایراد کلمۃ کان المشعرۃ بالظن قولہ فان قیل وجہ التامل ان عبارۃ المص لا یدل علیہ صریحا والعلم قد یطلق بمعنی الادراک مطلقا فیشملہا علی ما اشعر بہ قولہ فیما سبق ولکن ینبغی ان یحمل التجلی آہ حیث عمم التعریف اولا وخصصہ ثانیا فان قیل حصر الاسباب فی الثلثۃ قرینۃ صریحۃ علی ان لیس المراد بالعلم مطلق الادراک لان اسبابہ کثیرۃ کالحس المقرون والالہام والخبر الصادق والرویا قلت یجوز ان یکون الحصر للاسباب المعتدۃ بہا المفیدۃ للعلم بلا تخلف وہذا القدر کاف لایراد کلمۃ کان قولہ اشارۃ الی وجہ التسمیۃ ای انما ذکر ہذا القید فی التعریف اشارۃ الی وجہ التسمیۃ والمناسبۃ فان العالم مشتق من العلم بمعنی العلامۃ غلب فیما یعلم بہ کالخاتم لما یختم بہ ثم سمی بہ ما سوی اللہ تعالی من الموجودات لانہ یعلم بہ الصانع قولہ ولیس من التعریف ای لیس جزءا من التعریف حقیقۃ عند الشارح والا یلزم الاستدراک لانہ حمل الغیر علی المعنی المصطلح فخرج الصفات وصار التعریف جامعا ومانعا بدونہ والمشہور انہ جزء منہ بناء علی حمل الغیر علی المعنی اللغوی واخراج الصفات بہ او لا یعلم بہا الصانع وظنی ان المشہور اولی لان حمل الغیر علی المصطلح بعید عن الفہم وعلی تقدیر التسلیم یلزم استدراک قولہ من الموجودات لان غیر المصطلح لا یطلق عندہم الا علی الموجود قولہ یقال عالم الاجسام اشارۃ الی ان المراد آہ یعنی لما کان تعریف العالم بما ذکر موہما بخلاف المقصود من وجہین الاول جواز اطلاق العالم علی الجزئیات فانہا الموجودۃ بالذات والثانی اختصاص اطلاقہ علی المجموع حیث او ردصیغۃ الجمع وقال من الموجودات اسہال للموصول

ابیض او حیوان اسود لانہ وان لم یجز ان یکون بین القسم والاقسام عموم من وجہ لکنہ جاز بل القسم والاقسام بل متحقق الاتری ان الابیض الذی ہو قید محصل لقسم الحیوان اعم من وجہ من الحیوان وہذا القدر کاف کما لا یخفی قولہ نعم یرد علی التقسیم الثانی الخ یعنی نعم ان الضروری فی التقسیم الثانی محمول علی ما الحصل بدون فکر لکن لا سبب انہ لو لم یحمل علیہ یلزم التناقض بل لاجل انہ لو حمل علی ما الحصل باول التوجہ من غیر سبب مباشر لم یصح حصر ما حصل بنظر العقل فی الضروری والاستدلالی لخروج الحدسیات والتجربیات ضرورۃ انہا حصلت بنظر العقل وبتوسط مداخلتین فی الضروری لعدم حصولہا باول التوجہ بتوقفہا علی الحدس والتجربۃ ولا فی الاستدلالی لعدم احتیاجہا الی نوع فکر یحتاج فی دفعہ الی جعل قولہ من غیر احتیاج الخ تفسیر الاول التوجہ بتحصیل للضروری بمعنی آخر وہو ما حصل بدون فکر فالباعث علی حمل الضروری علی معنی آخر لیس لزوم التناقض علی ما ظن بل عدم استقامۃ الحصر انما لم یحمل التفکر فی قولہ من غیر احتیاج الخ تفکر علی المعنی اللغوی ای من غیر احتیاج الی سبب من اسباب المباشرۃ فیکون الحدسیات والتجربیات داخلۃ فی الاستدلالی ولم یحمل للضروری بمعنی ان لان تمثیلہ الضروری الحاصل باول التوجہ بقولہ الکل اعظم من الجزء بابی عن ذلک لاحتیاجہ الی الالتفات المقدور تصور الطرفین المقدور وبما حررنا لک ظہر ان ما قالہ الفاضل المحشی وانت خبیر بان ہذا الکلام اعتراف منہ بان الحدسیات والتجربیات وسائر الضروریات المقدورۃ کانت داخلۃ فی الضروری ولا شک ان الضروری باعتبار کونہ مقدورا حاصلا بمباشرۃ الاسباب قسم من الاکتسابی وقد کان الضروری قسما للاکتسابی فیلزم ان یکون قسیم الشیء قسما منہ فیحتاج الی جواب الشارح بعید عن المقصود بمراحل اذ لیس المقصود ان الضروری بالمعنی الاول شامل للحدسیات والتجربیات والضروریات المقدورۃ بل مقصودہ ان ما ذکرہ الشارح من ان فی حمل الضروریات علی المعنی الثانی دفعا للتناقض لیس بصحیح لعدم التناقض فی کلامہ بل فیہ دفع لبطلان الحصر اعلم ہذا ان ادراک واعلم ان المقصود المحشی من قولہ ولیت شعری کیف یتخیل التناقض ان من لاحظ عبارۃ البدایۃ کما ینبغی لا یتخیل التناقض الذی یفضی الی اعتبار المعنیین للضروری نعم فیہ ایہام التناقض لکنہ یرتفع بادنی تامل قولہ فیحتاج الی دفعہ آہ یعنی لو کان الالہام من الاسباب المفیدۃ للعلم بالنسبۃ الی عامۃ الخلق لبطل حصر الاسباب العامۃ فی الثلثۃ ویحتاج فی دفعہ الی ما یحتاج فی دفع النقض بالحدس والتجربۃ والوجدان وہو انہ لیس لہم غرض متعلق بتفاصیلہا وکان الحاکم فی جمیع ذلک العقل فلذا ادرجوہ فی العقل وان کان بمعاونۃ الحدس والتجربۃ والوجدان والالہام لکنہ لیس سببا لعامۃ الخلق فیکون دخلا فی القسم اذ القسم الاسباب العامۃ لسائر الخلق فلا

والضروری لیس کذلک وعن الثانی ان اللازم ما ذکر ان یکون الامور التی یتوقف علیہا العلم الکسبی غیر مقدورۃ الا ان یکون نفس العلم بہ غیر مقدورۃ قولہ وجہ التناقض آہ حاصلہ ان جعل الضروری اولا مقابلا للکسبی ثم جعلہ قسما من قسمۃ اعنی الحاصل بنظر العقل فیلزم کون قسیم الشی قسما من قسمۃ وہو یستلزم التناقض اذ یستفاد من الاول ان الضروری لیس بالکتسابی ومن الثانی انہ کتسابی وحاصل الدفع منع لزوم ما ذکر للتغایر بین التقسیم والقسم قولہ ولیت شعری آہ یعنی ان دفع التناقض فرع تخیلہ ومنہا لا یتخیل التناقض وان جعل الضروری لمعنی واحد وہو یقابل الاکتسابی لانہ انما یلزم لو کان المفہوم من عبارۃ البدایۃ ان الحاصل بنظر العقل المنقسم الی الضروری والاستدلالی قسم من المقابل لہ ولیس کذلک لانہ قد مر انہ لا یتصور حصول العلم سواء کان ضروریا او نظریا بدون سبب من الاسباب وصاحب البدایۃ قسم العلم الحاصل بسبب من الاسباب الی ما یحدثہ اللہ تعالی فی العبد بلا توسط اختیارہ وصرف اسبابہ والی ما یحدثہ بتوسط الاختیار وصرف الاسباب ثم قسم مطلق الاسباب الشاملۃ المباشرۃ وغیرہا المتحققۃ فی الضروری والاستدلالی علی ما ہو الظاہر من قولہ واسبابہ الی اسباب العلم من غیر تقیید بالمباشرۃ وغیرہا الی ثلثۃ اقسام ثم قسم الحاصل بالسبب الخاص منہا وہو نظر العقل ای توجہہ وملاحظتہ الی الضروری والاستدلالی ولا شک انہ لا یلزم من ذلک کون قسیم الشی قسما منہ اذ لیس نظر العقل من الاسباب المباشرۃ حتی یکون العلم الحاصل بہ علما حاصلا بسبب المباشرۃ فیکون دخلا فی الکسبی یکون الضروری قسما منہ فیلزم التناقض بل ہو شامل لنظر العقل وتوجہہ الذی لا یکون علی وجہ المباشرۃ کما فی الوجدانیات کالعلم بوجودہ وتغیر احوالہ فانہا حاصلۃ بلاحظۃ العقل التی لیست بمقدورۃ للعبد ویکون علی وجہ المباشرۃ کما فی النظریات والبدیہیات التی سوی الوجدانیات فانہا حاصلۃ بلاحظۃ العقل التی ہی حاصلۃ بالقصد والاختیار فما حصل منہ بدون المباشرۃ یکون ضروریا وما حصل منہ بالمباشرۃ یکون نظریا بالمعنیین المذکورین اولا وبہذا انتہی تحریر کلام المحشی قولہ ولو سلم آہ ان المقسم ہو الاسباب المباشرۃ لکنہ یجوز ان یکون من المقسم والقید التی حصلت الاقسام المختلفۃ بسببہا عموم من وجہ فیجوز ان یکون نظر العقل الذی لاجل تقیید السبب المباشرۃ جعل منہ قسم اعم من وجہ من السبب المباشر فان نظر العقل متحقق فی الوجدانیات ولیس بسبب المباشرۃ والسبب المباشر متحقق فی الحسیات والخبر الصادق ولیس بنظر العقل وکلاہما متحققان فی النظریات والمقسم للضروری والاستدلالی فی قولہ ثم الحاصل بنظر العقل ضروری بحسبان اول التوجہ آہ ہو العلم الحاصل لا اعم ای بنظر العقل الاعم الشامل للسبب المباشر وغیرہ فلا یکون الضروری داخلا فی الکسبی فلا یلزم التناقض اصلا وباحر زنا لک اندفع ما قیل لا یجوز ان یکون بین المقسم والاقسام عموم من وجہ یعرف ذلک من ملاحظۃ مفہوم التقسیم المراد بقولنا الحیوان اما ابیض او اسود والحیوان اما حیوان

الواجب فانہ وان کان یصدق علیہ انہ علم من شانہ الحصول ولیس تحصیلہ مقدورا للبشر علی ما ھو مذھب اھل الحق
من ان العلم بحقیقۃ الواجب ممکن غیر حاصل لمباشرۃ الاسباب یعنی انہ لم یجر عادۃ اللہ تعالی بخلقہ بعد استعمال اسباب العلم لان حقیقتہ
لیس بحاصل بالفعل فمن قال ان النقض بالعلم بحقیقۃ الواجب نمایرد علی مذھب من قال انہ لایمتنع العلم بحقیقۃ الواجب
لم یات بشیٔ لان القائل بامتناع العلم بحقیقۃ الواجب الحکماء وبعض من المتاخرین والمعروف بھذا التعریف جمھور
المتکلمین قال بعض الفضلاء الحصول معتبر فی ماھیۃ العلم ولا حاجۃ الی التقیید بالحاصل واطلاق العلم علی ما لیس بحاصل
لایجوز سیما علی ما لیس من شانہ ان یحصل انتھی اقول اعتبار الحصول فی ماھیۃ العلم انما یظھر علی ما عرفہ الحکماء من انہ
الصورۃ الحاصلۃ واما علی ما عرفہ المتکلمون من انہ صفۃ توجب تمیزا ونکشف بہ آہ فمن غیر محذور الجواز ان یکون تلک الصفۃ
حاصلۃ او غیر حاصلۃ وعلی تقدیر التسلیم فاطلاق العلم علی ما من شانہ الحصول مسامحۃ شائعۃ فیما بینھم فیجوز ان یکون
التقیید لدفع ذلک الایھام واما ان حقیقۃ الواجب لیس من شانہ الحصول فھو مذھب الحکماء وبعض المتکلمین والجمھور علی
خلافہ کما صرح بہ فی شرح المواقف قولہ لکن یرد آہ یعنی ان شارح المواقف عرف الضروری بما عرفہ الشارح واورج
الحسیات فیہ وبین وجہ الاندراج بان الحسیات لیست حاصلۃ بمجرد الاحساس المقدور لنا والاحصل الجزم
فی جمیع المواد مع تخلفہ فی وجدان الصفراوی السکر مرادرؤیۃ الاحوال الواحد اثنین ونحو ذلک بل لابد فی
حصولھا مع الاحساس من امور آخر لینظر العقل الی الجزم بسبب تحقق تلک الامور فی بعض المواضع دون بعض وتلک
الامور غیر مقدور لنا اذ لانعلم تفاصیلھا ولازمان حصولھا حصلت قبل الاحساس او مع الاحساس ولا کیفیۃ
حصولھا فلو کانت مقدورۃ لنا لکانت معلومۃ بخلاف النظریات فانھا حاصلۃ بمجرد النظر المقدور لنا ولیس الامر آخر
مدخل فیھا والقول بانہ یجوز ھھنا ان یکون امور یتوقف علیھا حصول الجزم ولا نعلمھا مفصلۃ مخالف لصریح العقل
والاجماع ان یکون البدیھیات الاولیۃ ایضا موقوفۃ علی امور لانعلمھا وفیما قررنا لک اشارۃ الی دفع شبھۃ
اوردت فی ھذا المقام ترکنا ایاھا صونا عن اطالۃ المرام قولہ وجوابہ ان الشارح آہ حاصلہ ان من اورج الحسیات
فی الضروری عرفہ بما لایکون القدرۃ مستقلۃ فی حصولہ والکسبی عرفہ بما یکون القدرۃ مستقلۃ فیہ فیدخل الحسیات فی الضروری
لتوقفھا علی امور غیر مقدورۃ کما مر ومن اورج الحسیات فی الکسبی عرفہ بما یکون للقدرۃ دخل فی حصولہ والضروری
بما لایکون کذلک فتدخل الحسیات فی الکسبی لحصولھا بالاحساس المقدور فان قیل کون القدرۃ مستقلۃ فی
الحصول خلاف المذھب وان النظریات قد یتوقف علی مبادی ضروریۃ فلایکون القدرۃ مستقلۃ فی حصولھا
لتوقفھا علی المبادی الغیر المقدورۃ قیل المراد بالاستقلال الاستقلال عادۃ یعنی ان الکسبی یتوقف علی مجرد قدرتنا عادۃ

البعض من ان جهل بعد بسبب قال الحس فهو حاصل بدون مباشرة الاسباب یعنی ان مباشرة الاسباب لیس مستقلا فی حصوله
کما لایخفی قوله الظاهر من عبارة المص آه یعنی ان المفهوم من مجموع عبارة المص وتقریر الشارح حیث ذکر المص الضروری
فی مقابلة الاکتسابی وفسره الشارح بالحاصل بمباشرة الاسباب بالاختیار ان الضروری ههنا فی مقابلة الاکتسابی
المفسر بما ذکر ومعناه ما لایکون حصوله بمباشرة الاسباب وهو الموعود بقوله وستعرفه قوله ویرد علیه الخ ای یرد
علی ما هو الظاهر ان المثال الذی ذکره للضروری لیس موافقا له بالمعنی المذکور لان حصوله موقوف علی الالتفات
المقدور وتصور الطرفین المقدور لکونه کسبیا فلا یصدق علیه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب بالاختیار قیل
ان المراد ما لایکون تحصیله مقدورا بعد الالتفات وتصور الطرفین کما یشیر الیه تمثیله لمباشرة الاسباب بصرف
النظر فی الاستدلالیات وتقلیب الحدقة والاصغاء فی الحسیات ولایخفی انه تکلف مع انه یلزم ان یکون الضروری
والکسبی قسمین للتصدیق دون التصور والاصطلاح علی خلافه قوله وانه یلزم آه عطف علی قوله ان المثال المذکور
ای یرد علی ما هو الظاهر انه یلزم علی تقدیر ان یکون الضروری ما یکون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان یکون حال البعض
من التجربیات والحدسیات متروک البیان مع انه من العلم الثابت بالعقل علی ما صرح به الشارح فی وجه حصر الاسباب
ضرورة انه لیس بضروری لعدم حصوله بادنی التوجه لتوقفه علی الحدس والتجربة ولا کسبی لعدم حصوله بالاستدلال
والکسبی من العلم الثابت بالعقل ما یثبت بالاستدلال وبما ذکرنا ظهر ضعف ما قاله الفاضل الچلپی من انا لانسلم ان الحدسیات
والتجربیات متروک البیان لدخولها فی الکسبی فان المراد بالکسبی ما یکون لمباشرة الاسباب مدخل فیه ولاشک ان
استعمال الحس وتکرار المشاهدة له مدخل فیها علی ما بین فی محله لان الکسبی من العلم الثابت بالعقل ما یکون بالاستدلال
کما یدل علیه قول المص وما ثبت منه بالاستدلال فهو اکتسابی وان کان الکسبی المطلق ما یکون حاصلا بمباشرة
سبب من الاسباب فتامل اقول ویمکن ان یقال ان التجربیات والحدسیات داخلة فی الضروری لان حصولها
وان کان بواسطة الحدس والتجربة لکن توسطهما غیر ملحوظ عند المشائخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصیلها علی ما مر فی وجه
حصر الاسباب ولذا جعلوها مما ثبت بالعقل وان کان للاستعانة الحدس والتجربة مدخل فیها قوله فالاولی آه یعنی
الاولی ان المراد بالبداهة عدم توسط النظر فالمعنی ما ثبت منه بدون توسط النظر فهو ضروری فیشمل الوجدانیات والحدسیات
والتجربیات وقضایا قیاساتها معها ویکون الاستدلالی والاکتسابی مترادفین وانما قال فالاولی اشارة الی ان ما
ذکره الشارح ایضا صحیح ولعل لوجه بانیا قوله کلمة ما عبارة آه یعنی ان المراد العلم الحاصل بقرینة ان الضروری من اقسام العلم
الحادث والحدوث یستلزم الحصول لا العلم الحاصل وما من شانه الحصول وان لم یحصل فلا یرد النقض بالعلم بحقیقة

بعنوان النظر المخصوص حتی لو فرض انہ لیس من افراد النظر کان ایضا مثبتا تلک الکلیۃ فیکون الموقوف علیہ افادتہ من حیث ذاتہ والا لازم من اثبات تلک الکلیۃ بالقضیۃ الشخصیۃ اثبات الحکم بافادۃ النظر المخصوص من حیث کونہ نظرا لان اندراج ہذا النظر تحتہا من حیث کونہ نظرا فیکون الموقوف افادتہ من حیث کونہ نظرا و لاخلل فیہ لتغائر المثبت والمثبت بالاعتبار وہذا خلاصۃ الجواب واما بیان انہ یجوز ان یکون القضیۃ الشخصیۃ من حیث اخذہ بعنوان شخصیۃ ضروریا وبعنوان کلیۃ نظریا فلا دخل لہ فی الجواب ولذا لم یتعرض لہ الشارح والمقصود منہ دفع ما توہم من ان ہذہ القضیۃ الشخصیۃ لاتکون ضروریۃ لدخولہا فی تلک الکلیۃ فتکون نظریۃ ثابتۃ بافادۃ النظر آخر لہا ویتکلم فیہ ایضا فاما ان یذہب الدور او التسلسل وحاصل الدفع ان تلک القضیۃ الشخصیۃ ضروریۃ اذا اخذ موضوعہا من حیث ذاتہ مع قطع النظر عن کونہ نظرا وہی بہذا الاعتبار مثبتۃ علی صیغۃ اسم الفاعل غیر مندرجۃ تحت الکلیۃ ونظریۃ اذا اخذ موضوعہ بعنوان الکلیۃ من حیث کونہ نظرا وہی بہذا الاعتبار مثبتۃ علی صیغۃ اسم المفعول مندرجۃ تحت الکلیۃ ولا محذور فی ذلک فان القضیۃ تختلف بدلتہ وکسبا باختلاف العنوان فان قولنا خالق العالم موجود فطری وقولنا واجب الوجود موجود بدیہی قولہ الاولی آہ یعنی ان قولہ باول التوجہ یدل علی ان المراد بالاحتیاج الی السبب صلا وقولہ من غیر احتیاج الی الفکر یدل علی ان المراد بالاحتیاج الی النظر اول تفسیر البداہۃ منافی لاخرہ فالاولی ان یقال بالاحتیاج الی سبب اصلا او العلم الحاصل باول التوجہ لاحتیاج الی سبب اصلا من الاسباب سوی التوجہ وانما قال والاولی لانہ یمکن ان یقال ان المراد بالفکر المعنی اللغوی فالمعنی من غیر احتیاج الی ملاحظۃ امر آخر من فکر او احساس او حدس او تجربۃ قولہ وحملہ بتفسیر الاول آہ یعنی حمل قولہ من غیر احتیاج الی التفکر بتفسیر دیانا لاول التوجہ فلیس المراد باول التوجہ ان لا یتوجہ الی شئ اصلا کما یفہم منہ ظاہرا بل ان لا یحتاج الی الفکر والترتیب لا یلائمہ تقریر الشارح لانہ یدل علی ان المراد بالضروری ما لا یکون لمباشرۃ الاسباب مدخل فی حصولہ حیث فسر الاکتسابی بالمقابل لہ بما یکون لمباشرۃ الاسباب مدخل فی حصولہ ولا یصح ان یقال ان ما حصل من غیر فکر ونظر فہو حاصل بدون مباشرۃ الاسباب بجواز ان یکون حصول بالحدس والتجربۃ الحاصلین باستعمال الحس قال بعض الافاضل فیہ بحث لان ما حصل بالحدس والتجربۃ خارج عن المقسم فان کل ذلک مما یتعلق بہ سوی العقل من الحس والتکرار اقول ہذا مخالف لما مر فی وجہ حصر الاسباب فی الثلثۃ من ان الحدسیات والتجربیات والبدیہیات والنظریات مرجع الکل لا العقل فاعدہ المفضی الی العلم المجرد الالتفات او بانضمام حدس او تجربۃ او ترتیب مقدمات فانہ صریح فی ان ما ثبت بالحدس والتجربۃ داخل فیما ثبت بالعقل وانما قال لا یلائم تقریر الشارح لانہ یلائم ما قررہ

ما سبق اثبات افادۃ النظر المخصوص بافادۃ النظر المخصوص ولا نسلم انہ اثبات الشیٔ بنفسہ لان معنی اثبات الحکم بالنظر انما
العلم بہ یستفاد من النظر بان یعلم المقدمات مرتبۃ فیعلم الحکم وہذا انما یتوقف علی کون النظر مفیدا لا علی العلم بافادتہ
الا تری انا نحصل کثیرا من النتائج بالانظار الصحیحۃ مع الغفلۃ عن العلم بکونہا مفیدۃ للعلم فالازم علی تقدیر اثبات تلک
القضیۃ الکلیۃ بالنظر المخصوص استفادۃ العلم بان النظر المخصوص مفید من نفس الحکم بکونہ مفیدا ولا عمل فی استفادۃ
العلم بالافادۃ من نفس افادتہ لعدم لزوم اثبات الشیٔ بنفسہ قولہ وقد زیفہ الشارح آہ وحاصل تزییفہ ان العلم
بان النظر مفید انما یستفاد من العلم بذلک النظر والعلم بافادتہ فیلزم استفادۃ العلم بافادتہ من العلم بافادتہ
فیعود المحذور لان النتیجۃ لازمۃ للدلیل والعلم باللازم انما یلزم من العلم باللزوم والعلم بتحقق اللزوم ولذا شرط الشیخ
فی الانتاج التفطن بکیفیۃ اندراج الاصغر تحت الاوسط لیتحقق لہ العلم بکیفیۃ افادتہ وما ذکرتہ من انا نحصل کثیرا من
العلوم بانظار صحیحۃ مع الغفلۃ عن العلم بکونہا مفیدۃ لا یدل علی عدم العلم بالافادۃ بل علی عدم العلم بالعلم
بالافادۃ کیف ولو لم یکن العلم بالافادۃ لما حکمنا بافادتہا لتلک النتائج قولہ ای توقف الشیٔ علی نفسہ الخ یعنی
لیس المراد من الدور معناہ الحقیقی وہو توقف الشیٔ علی ما یتوقف علیہ لعدم وجود التوقف من الجانبین ہہنا
بل المراد لازمہ اعنی توقف الشیٔ علی نفسہ او ہو اللازم من توقف افادۃ النظر علی افادتہ قال بعض الفضلاء
فی قولہ وانہ دور انہ یستلزم الدور الحقیقی لان العلم بان کل نظر صحیح مفید علی تقدیر اثباتہ بالنظر المخصوص
موقوف علی العلم بافادتہا والحال ان العلم بافادۃ ہذا النظر علی تقدیر اثباتہ بالنظر المخصوص موقوف علی العلم
بتلک الکلیۃ لانہ من فروعہا والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغری السہلۃ الحصول الیہ بان یقال
ہذا النظر صحیح وکل نظر صحیح مفید فہذا مفید فلا حاجۃ الی حمل الدور علی معناہ المجازی اقول فیہ بحث لانا لا نسلم
ان العلم بافادۃ النظر المخصوص موقوف علی العلم بتلک الکلیۃ وکون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بہذہ الکبری المضمرۃ
السہلۃ الحصول انما یدل علی استلزامہ ایاہ این الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتیجۃ مستفاد من الدلیل المعین
فلیس موقوفا علیہ بجواز ان یحصل بوجہ آخر نعم توقف الشیٔ علی نفسہ لازم لانا اذا اثبتنا الکلیۃ بالنظر المخصوص فقد
اثبتنا حکمہ بنفسہ ذلک لیس بدور حقیقۃ فلذا حمل المحشی علی المعنی المجازی قولہ حاصلہ انا ثبت الکلیۃ الخ یعنی لا نسلم
انہ یلزم من اثبات افادۃ النظر بافادۃ النظر اثبات الشیٔ بنفسہ لان المثبت ہو افادۃ النظر من حیث کونہ نظرا
والمثبت ہو افادتہ من حیث ذاتہ لانا اثبتنا القضیۃ الکلیۃ القائلۃ بان کل نظر صحیح مفید بالقضیۃ الشخصیۃ ان الکلیۃ
بان ہذا النظر من حیث ذاتہ مفید اذ المثبت لتلک الکلیۃ ہو النظر المخصوص من حیث ذاتہ من غیر ان یکون معبرا

بقولہ لان ہذا بالنسبۃ عدم المعلومیۃ آہ یتحقق التناقض وحاصلہ ان ہذا الحکم فی الحقیقۃ حکم من الالہیات لانہ راجع الی ذات اللہ وصفاتہ لا العلم بالنظر فیکون النظر فیہ بانہ لو کان ذات اللہ وصفاتہ معلوما بالنظر لما کثر الاختلاف وتناقض الاراء فیہ لکن اللازم منتف فالملزوم مثلہ نظر فی الالہیات فلو کان مفیدا للعلم بہ لکان النظر مفیدا للعلم فی الالہیات فیتناقض والفرق بین الاحکام الایجابیۃ والسلبیۃ فی افادۃ النظر مما لا یخفی لسماعہ آلاذان الکریمۃ قولہ لکن یرد آہ یعنی یرد علی ہذا الجواب انہ انما یلزم التناقض لو ادعوا ان النظر لا یفید شیئا من الظن والعلم واما اذا اعترفوا بافادتہ الظن علی ما نقلہ الامام من انہ لا نزاع لاحد فی افادۃ الظن وانما الخلاف فی افادتہ الیقین فلا تناقض لان لہم ان یقولوا ان نظرنا ہذا یفید الظن بان النظر لا یفید الیقین فی الالہیات لا العلم بہا حتی یتناقض قولہ یرد علیہ آہ حاصلہ انا لا نسلم انہ لو افاد شیئا لم یکن فاسدا لجواز ان یکون فاسدا فی نفسہ ومفیدا لالزام الخصم فانہ معترف بان النظر یفید العلم فہذا ایضا نظر فیفید العلم عندہ بانہ لا یفید العلم والحجج الالزامیۃ اعنی المرکبۃ من المقدمات المسلمۃ عند الخصم شائعۃ فی الکتب والقول بعدم افادتہا الالزام لعدم صدقہ فی نفس الامر قول بلا دلیل للاعیابہ قولہ ہذا انما ینفی العلم آہ اشارۃ الی ایراد اعتراض علی قولہ فان قیل آہ حاصلہ ان ہذہ الشبہۃ لا تستلزم المدعی لانہا علی تقدیر تمامہا انما تدل علی امتناع العلم بان النظر یفید العلم لا انہ لیس مفیدا فی نفسہ لان حاصلہا ان کون النظر مفیدا للعلم لا یمکن ان یکون ضروریا حاصلا بدون الاستدلال ولا ان یکون نظریا حاصلا بالاستدلال ولا شک انہ انما یلزم منہ ان لا یکون کون النظر مفیدا حاصلا انا حاصلا وہو لا یستلزم عدم کونہ مفیدا فی نفسہ والمدعی الثانی قولہ لکن القائل بنفسہا آہ اشارۃ الی دفع الاعتراض المذکور یعنی ان القائل بالافادۃ یدعی العلم بہا ایضا والمقصود الاستدلال وہو انما یترتب علی العلم ولانہ لا یمکن دعوی الشیء بدون العلم بہ والمنکر ینکر ہما معا ایدعی کون النظر مفیدا غیر معلوم لنا وانتفاء ہذا المجموع اما بانتفاء نفس الافادۃ او بانتفاء العلم بہا فاذا افادت الشبہۃ المذکورۃ انتفاء العلم ثبت مدعی المنکر وخلاصۃ الجواب انا لا نسلم ان مدعی المنکر نفی نفس الافادۃ بل نفی العلم بالافادۃ وہو لا یعدم الافادۃ او یعدم العلم بہا ولا یخفی علیک انہ لو تم ہذہ الشبہۃ لزم ثبوت نقیض ما ادعی المنکر لا ان مدعی الظن دون العلم قولہ ای اثبات افادۃ النظر آہ یعنی ان الکلام علی تقدیر المضاف والمعنی انہ یلزم اثبات افادۃ النظر المخصوص العلم بافادۃ ذلک النظر المخصوص لان اثبات القضیۃ الکلیۃ القائلۃ اعنی کل نظر صحیح مفید للعلم بالنظر المخصوص موقوف علی افادتہ العلم بہا ولا شک ان حکم ہذا النظر اعنی کونہ مفیدا مندرج تحت الکلیۃ المذکورۃ فاثبات تلک الکلیۃ بالنظر المخصوص یستلزم اثبات حکم ہذا المخصوص بنفس افادتہ العلم وانہ اثبات الشیء بنفسہ قولہ وقد یقال آہ حاصل ہذا الجواب ان اللازم

ویکون مسندا الی الغائبات ویجعل الادراک بمعنی الانکشاف والباء فی قولہ بہ للتعدیۃ فیکون المعنی جوہر منکشف لہ الغائبات
بلا وسائط آہ واعلم ان الشارح ذکر فی التلویح فی بحث الالہیۃ ان العقل یطلق علی القوۃ التی بہا الادراک وعلی
الجوہر المجرد والغیر المتعلق بالجسم تعلق التدبیر والتصرف وہو المشار الیہ بقولہ علیہ السلام اول ما خلق اللہ العقل
وان حال نفوسنا بالقیاس الیہ کحال لعباز نا بالاضافۃ الی الشمس کما ان باضافۃ نور الشمس یدرک المبصرات تلک
باضافۃ نورہ یدرک المعقولات فالاظہر ان یجعل التعریف المذکور تعریفا للعقل بہذا المعنی وانما ضعفہ لانہ بہذا المعنی
لیس مرادا ہہنا لان الکلام فی العقل الذی ہو من صفات المکلف وسبب لحصول علمہ قولہ والعرف واللغۃ علی
مغائرتہما آہ یعنی ان العرف واللغۃ یدلان علی مغائرۃ العقل والنفس فلذلک قال قیل اشارۃ الی ضعفہ قولہ
بہذا انما نتم لو کان القائل بہذا المعنی منکرا لاطلاق العقل علی القوۃ المذکورۃ اما لو کان قائلا بہا ویکون
مقصودہ من ہذا التعریف انہ یطلق العقل علی النفس ایضا کما یطلق علی قوتہا کما یدل علیہ قولہ علیہ السلام
اول ما خلق اللہ العقل فقال لہ اقبل فاقبل الحدیث وقولہ عم ان اللہ تعالی خلق العقل فی احسن صورۃ فقال اقبل
فاقبل فقال ادبر فادبر فقال انت اکرم خلق بک اکرم وبک اہین وبک اعذب وبک اثیب فالاولی ان یقال
انما اورد الشارح بقیل اشارۃ الی انہ بہذا المعنی غیر مراد ہہنا لانہ بہذا المعنی لیس سببا للعلم قولہ عدم تقییدہ
آہ یعنی عدم تقیید العلم بالضروری والاستدلالی ونحوہما بان یقول یفید العلم فی الالہیات او فی معرفۃ
الصانع مع اتیانہ معرفا بلام الاستغراق اشارۃ الی العموم یعنی انہ سبب لجمیع انواع العلوم فاندفع ما قال
الفاضل الحشی من ان عدم تقییدہ اشارۃ الی الاطلاق لا الی العموم لان معنی الاطلاق ہو عدم التقیید ومعنی
العموم ہو الاستغراق والذی یفہم من عدم تقییدہ ہو الاول دون الثانی قولہ ففیہ وبفرق المخالفین فتخصیص الشارح
السمنیۃ وبعض الفلاسفۃ قاصر لان المخالفین فرق الاولی منہم المنکرون لافادتہ مطلقا والثانیۃ المنکرون لافادتہ
فیما سوی الہندسیات والحسابیات والثالثۃ لافادتہ فی النظریات فقط والرابعۃ لافادتہ فی الالہیات فقط
والخامسۃ لافادتہ فی معرفۃ اللہ فقط قولہ ہذا دلیل بعض الفلاسفۃ آہ یعنی ان المراد بقولہ بنا علی کثرۃ الاختلاف آہ کثرۃ
فی الالہیات فہو دلیل الفلاسفۃ المنکرین لافادتہ فیہا فقط کما ہو المذکور فی المواقف ولیس دلیلا للسمنیۃ اذ دعواہم عام
یشمل جمیع النظریات من الہندسیات وغیرہما والدلیل مختص بما عدا الہیات اذ لا کثرۃ اختلاف فیہا فلو جعل
دلیلا لہم لم یکن مثبتا لدعواہم قولہ لان ہذه النسبۃ آہ لما کان قولہم النظر الصحیح لا یفید العلم فی الالہیات بسبب النظر مسئلۃ
من مسائل النظر لا الالہیات فافادۃ النظر للعلم بہذه النسبۃ لا تکون منافیا لدعواہم اثبت کونہ من الالہیات

یعلمون الاجماع وکیفیتہ کذا قیل قولہ ان قلت ہذا آہ یعنی تقدم فی وجہ حصر اسباب العلم فی ثلثۃ ان العقل لیس
آلۃ غیر المدرک حیث قال السبب ان کان من الخارج فہو الخبر والا فان کان آلۃ غیر المدرک فہو الحواس والا ای وان
لم یکن آلۃ غیر المدرک فہو العقل وتعریف العقل یدل علی انہ آلۃ غیر المدرک لانہ قال قوۃ للنفس بہا التہیؤ فاصریح
فی ان المدرک النفس والعقل واسطۃ فی ادراکہا مغایر لہا ضرورۃ ان قوۃ الشیٔ لیست عینہ قولہ قلت اہ حاصل الجواب
انا لا نسلم انہ یفہم من التعریف ان العقل آلۃ للنفس فان المفہوم منہ ان العقل قوۃ ووصف للنفس بہا التہیؤ للادراک
ووصف الشیٔ لا یسمی آلۃ لہ صلا اذ لا یقال فی العرف واللغۃ ان حرارۃ النار آلۃ لاحراقہ بل انما یطلق الآلۃ علی الامر
الذی ہو مغایر للفاعل فی الوجود وواسطۃ فی وصول اثرہ الی منفعلہ واما اطلاق الآلۃ علی العلوم العالیۃ کالمنطق
فان المنطق صفۃ للنفس والنفس مدرکۃ بالعلوم بسبب المنطق فلعلہ اطلاق مجازی
والا فان النفس لیست فاعلۃ للعلوم الغیر الالیۃ فیکون تلک العلوم واسطۃ فی وصول اثرہا الیہا لکن یبعد ان
اطلاق الآلۃ علی العقل بمعنی القوۃ شائع فی عبارتہم کما وقع فی الکشف الکبیر فی بحث الاہلیۃ مرارا کثیرۃ وان
یکون حینئذ ذکر غیر المدرک فی وجہ الحصر مستدرکا اذ یکفی ان یقال ان کان السبب خارجا فہو الخبر والا فان کان
آلۃ فہو الحواس وان لم یکن آلۃ فہو العقل فالظاہر من عبارۃ الشارح ان مقصودہ نفی کونہ غیر المدرک وان النفی
متوجہ الی القید وانما نفی الغیر عنہ مسامحۃ باعتبار ان لہ دخلا تاما فی الادراک فانہ سلطان القوی المدراکۃ فکانہ
المدرک ونظیرہ قولہم القدرۃ صفۃ مؤثرۃ علی وفق الارادۃ کذا افادہ بعض الافاضل ولا یخلو عن تعسف قولہ واما
حمل الغیر علی المصطلح فبعید ای واما الجواب عن السوال المذکور بان المراد بالغیر المذکور فی وجہ الحصر الغیر المصطلح
وہو ما یمکن انفکاکہ عن الآخر فی الوجود فالمعنی ان لم یکن آلۃ یمکن انفکاکہ فی الوجود عن المدرک فہو العقل فلا یسلم
ان نفی الغیریۃ عن العقل بہذا المعنی لا ینافی کونہ قوۃ ووصفا للنفس لان وصف الشیٔ لیس مغایرا لہ بہذا المعنی
کما انہ لیس علیہ فبعید عن الفہم لان المتبادر من اطلاق الغیر ہو اللغوی ای ما یکون مغایرا فی المفہوم وعلی تقدیر
التسلیم فہو غیر صحیح لان نفی الغیریۃ بالمعنی المذکور انما ہو عن الصفات القدیمۃ واما الصفات المحدثۃ فمغایرۃ للموصوف
لانہ یمکن وجودہا مع عدم الآخر بان یعدم الصفۃ ویبقی الموصوف علی ما سیجیٔ بالتفصیل ان شاء اللہ تعالی والعقل مع النفس کذلک
قولہ بہا ہو النفس بعینہا اذ بہا یدرک الغائبات والمحسوسات جمیعا واما العقل فمغایر للنفس فلا یدرک الا الغائبات
اذا ادرک المحسوسات بالحواس مثلا لکن قولہ یدرک یصیر فی انہ مغایر للنفس لان النفس مدرک لا مدرک بہ اللہم الا ان یقال
بالغایۃ الاعتباریۃ او یجعل الباء زائدۃ من قبیل کفی بالمرء کیلا ولک ان تقرر قولہ یدرک علی صیغۃ المعلوم

مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرین وعدم امکان تواطئهم علی الکذب وبهذا یتفاوت عدد المخبرین فی التواتر
بحسب المقامات فرب عدد یفید العلم فی مقام دون آخر فتکلیف اعتبر مع قطع النظر عن القرائن فی الخبر الصادق
لان منشاء العلم لیس ملاحظة احوال المخبرین والقرائن الدالة علی صدقهم بل اجتماعهم من غیر دخل للقرائن
والاحوال فیه فرب اجتماع یخلق الله العلم عقیبه فی مقام ولا یخلقه بعده فی مقام آخر من غیر تاثیر للحال والمقام
فیه قال بعض الفضلاء لعل وجه قطع النظر عن القرائن دون الدلائل هو ان القرائن لیست مما یمکن ان یضبط
لا اجمالا ولا تفصیلا اما اجمالا فظاهر واما تفصیلا فلکثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف الدلائل
فانها لیست کذلک اقول فیه بحث لانه یمکن ضبط القرائن اجمالا بان یعتبر القرائن المفیدة للیقین بالنسبة الی
کل شخص والخبر المقرون بها یفید الیقین بالنسبة الیه فقال ایضا ان المراد بالقرائن فی قوله مع قطع النظر عن
القرائن ما یعم الدلیل والقرینة فالمعنی المراد خبر یکون سبب العلم لمجرد کونه خبرا مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنه من
الدلائل والقرائن خبر الرسول انما یفید العلم لمجرد کونه خبرا لان وجه دلالته هو کونه خبر الرسول فیکون الاستدلال
بنفس الخبر لکن بالنظر فی احواله کما فی العالم بالنسبة الی الصانع فیکون سبب الخبر هو مجرد کونه خبر الرسول بخلاف
القرائن فانها امور خارجة عن الخبر تأمل انتهی اقول وجه التامل انه علی هذا یدخل الخبر المقرون ایضا فی الخبر الصادق
او یصدق علیه انه انما یفید العلم لمجرد کونه خبرا لان وجه دلالته هو کونه خبرا مقرونا فیکون الاستدلال بنفس الخبر لکن
بالنظر فی احواله قوله لانه کذلک ای لان خبر اهل الاجماع کالخبر المتواتر فی کون کل منهما خبر قوم لا یحتمل عند
العقل تواطئهم علی الکذب ولا فرق بینهما الا باعتبار ان کونه خبر قوم کذلک ثابت فی المتواتر بالبدیهة من غیر نظر وفی خبر
الاجماع بطریق النظر فی الدلیل مثل قوله علیه السلام لا تجتمع امتی علی الضلالة وقوله تعالی ومن یشاقق الرسول من بعد ما تبین
له الهدی ویتبع غیر سبیل المومنین نوله الایة وفیه انه اذا کان خبر اهل الاجماع یفید العلم الاستدلالی فلا یصح جعله واخلاجه
المتواتر المحکوم علیه بانه یوجب العلم الضروری اللهم الا ان یقال ان ذلک الحکم ایضا بطریق المسامحة ای یوجب العلم الضروری وما فی
حکمه قوله وحاصل الجواب ان الحصر مبنی آه یعنی خلاصة الجواب ان حصر الخبر الصادق فی النوعین مبنی علی التجوز فان المراد
المتواتر وما فی حکمه وخبر الرسول وما فی حکمه لا علی التحقیق اذ هو فی الحقیقة خمسة انواع وفیه اشارة الی ان مقصود الشارح من
ادخال خبر الله والملک فی خبر الرسول وخبر اهل الاجماع فی المتواتر بیان ان الحصر مبنی علی المسامحة لا ارادة ما فی حکمهما مع
بیان کیفیة الرجوع علی ما قرره وعلی طریق آخر بان یرجع خبر الاجماع الی خبر الرسول فانه خبر الاجماع بعینه خبر الرسول
علم من طریق الاجماع ویمکن اخراجه عن المقسم اذ لیس هو مفیدا بالنسبة الی عامة الخلق بل بالنسبة الی الخواص الذین

فی خلاصۃ الیلبی انہ قال ابن الصلاح رحمہ اللہ علیہ من سئل عن ابراز امثال المتواتر فی الاحادیث اعیاہ طلبہ
وحدیث من کذب علی متعمدا فلیتبوأ مقعدہ من النار تراہ مثالا لذلک فانہ نقلہ من الصحابۃ العدد الجم قولہ انما
قطع النظر عنہا آہ یعنی انما قطع النظر عن القرائن فی افادۃ الخبر الصادق ولم یقطع النظر عن الدلائل فخرج الخبر
المقرون ببقی خبر الرسول واخلاع کون کل واحد منہما امرا خارجا عن الخبر موجبا لصدقہ لان الوجہ فی عد الخبر الصادق
سببا للعلم استفادۃ معظم المعلومات الدینیۃ منہ والا فالخبر لیس سببا للعلم بل المفید لہ العقل والخبر الصادق طریق لہ
علی ما مر فی وجہ الحصر والخبر الذی ہو مع الدلیل کخبر الرسول داخل فی ہذہ الاستفادۃ فلذلک لم یعتبر قطع النظر
عن الدلائل کیلا یخرج منہ ذلک بخلاف الخبر المقرون اذ لا یستفاد منہ شیء من المعلومات الدینیۃ فلا وجہ لادخالہ
فیہ وجعلہ سببا سوی العقل فاعتبر قطع النظر عن القرائن قولہ وقد یوجہ آہ یعنی قد یبین وجہ قطع النظر عن القرائن
دون الدلائل بان القرائن تنفک عن الخبر ویبقی مع انتفاء الخبر کما اذا تحقق تسارع القوم الی دار زید مع عدم الخبر
بقدومہ بخلاف الدلائل فانہا لا تنفک عن الخبر بل کلما تحقق الدلائل تحقق الخبر فالقرائن لا تدل علی تحقق الخبر بالنسبۃ
الی جمیع الاوقات والاذہان فلا یکون الخبر المقرون مفیدا دائما فلذلک قطع النظر عنہا واسقطہ الخبر المقرون عن
درجۃ الاعتبار فی الخبر الصادق بخلاف الدلائل فانہا دالۃ علی تحققہ فی جمیع الاوقات بالنسبۃ الی جمیع الاذہان
فیکون الخبر المدلل مفیدا للعلم دائما فلم یقطع النظر عنہ قال الفاضل المحشی فی توجیہ قولہ بان القرائن قد تنفک عن
الخبر آہ ان الخبر بقدوم زید عند تسارع قومہ یفید العلم وعند عدم تسارع قومہ لا یفیدہ لکن تسارع قومہ لا یلزمہ الخبر
المذکور بل ینفک عنہ بخلاف الدلائل فان دلیل خبر الرسول یلزمہ ولا ینفک عنہ وہو ان ہذا خبر الرسول وکل ما ہو
شانہ فہو صادق اقول فیہ بحث لان الخبر المقرون یلزمہ القرینۃ ولا ینفک عنہ اصلا والخبر المذکور لم یکن
کذلک قولہ ولیس کذلک یعنی لیس الامر کما قال الموجہ والمراد بالقرینۃ ہہنا ما یدل علی صدق الخبر دلالۃ قطعیۃ بحیث
لا یحتمل تخلفہ عنہا علی ما یدل علیہ قول الشارح مع قطع النظر عن القرینۃ المفیدۃ للیقین بدلالۃ العقل لا شک
ان القرینۃ القطعیۃ الدالۃ لا تنفک عن الخبر کما لا ینفک الدلیل عنہ قال الفاضل المحشی ای لیس ہذا التوجیہ صحیحا فی
نفس الامر فان دلیل الخبر المتواتر وقرینۃ لا تلزمہ لا تنفک عنہ فی بعض المواد وفی بعض الاشخاص او فی بعض الاذہان مع ان
الخبر المتواتر کان مقبولا معدودا من اسباب العلم اقول فیہ بحث لان الخبر المتواتر یفید العلم الضروری عند المصادفۃ شاع حصول
العلم عقیبہ لاجماع ورب اجماع یخلق اللہ العلم عقیبہ ورب اجماع لا یخلقہ اللہ فلا یکون افادتہ بالدلیل والقرینۃ فلا معنی لقولہ
فان دلیل الخبر المتواتر وقرینۃ تنفک عنہ وبما ذکرنا اندفع ما قیل بقی اشکال قوی وہو ان الخبر المتواتر ایضا لا یفید الیقین

الحاصل بخبر الرسول ايضا في غاية القوة والكمال قال بعض الفضلاء هذا مخالف لرأي المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات في القوة والضعف كما سيجئ في بحث الايمان اقول رأي المصنف نفي الزيادة والنقصان عن اليقينيات لا نفي القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين اليقينيات بديهي الا ترى ان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام تأمل قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق آه لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم اثنان يضا هي العلم اثنان آه بالمعنى الاخص حاصل لانه المناسب للمقام اقول هذا التوجيه في غاية البعد اما اولا فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد صرح في قوله واسباب العلم ثلثة انه لا يطلق العلم عندهم الا على اليقينيات واما ثانيا فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم الضروري ويوجب العلم الاستدلالي مع انه الاقدم والاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه يجب حينئذ ذكره متصلا لقوله والعلم اثنان واما رابعا فلانه لا معنى لاتيان انفاء المشعر بانه قد ذكر له ما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله والاكثار جهلا آه قوله وكانه اشارة آه يعني ان قول المصنف العلم اثنان بحر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة اليقين اشارة الى ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة اليقين بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بحر ونظر العقل فان فيه شائبة الوهم اذ الوهم له استيلاء على جميع القوى فيتصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة فلا يكون العلوم العقلية خالية عن شائبة الكدورة قال الفاضل البكيلي هذا مخالف لما تقرر في الاصول من ان الادلة النقلية ظنيات لا تحتاج الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان المقصد المتلفظ بالعبارة ما دليل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا الى اليقين بشيء من ذلك سبيل اقول مراد ما بكون الادلة النقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية اليقين انه يفيده بعد ان يحصل العلم بوجه ولانها بطريق القطع ولا شك انه بعد اليقين بجميع الامور التي لها مدخل فيه ولانها يفيد العلم الضروري هو اقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه واليقين بوجه ولانها يحصل في بعض المواضع كما ذكر في شرح المواقف تأمل قوله والا فهذا الحديث مشهور آه قيل كلام الشارح ظ في ان هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد وهو رحمه الله تعالى ثقة فلا اعتداد بالقول بانه ليس بمتواتر الا بعد تصحيح النقل من هو اوثق منه انتهى ذكره في الكافي ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وذكر في شرح الهداية ان هذا الحديث في نفسه من غير الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجمعت على قبوله والعمل بموجبه ويؤيده ما ذكره السيد السند قدس سره

فی الحال لا فی المآل توجہ علیہ ما اورد بقولہ وفیہ ما فیہ فجوابکم جوابنا اقول لا یخفی ان ہذا الترديد لان ما ہو مطابق فی
الحال والمآل وما ذکر من لزوم لغویۃ ذکر الثبات فمنشاؤہ عدم التدبر فان تقلید المصیب جزم مطابق فی الحال
والمآل ولیس ثباتا وہذا اظہر من الشمس فکیف خفی علیہ ومن العجب انہ لم یطلع علی غیر وجہ النظر وقال وما
ہو جوابکم فہو جوابنا قولہ لا یخفی ان قولہ یوجب آہ یعنی ان قول الشارح فہو علم لمعنی الاعتقاد المطابق آہ یدل علی
ان مقصود المصنف من قولہ والعلم الثابت بہ لیعنی العلم الثابت آہ ان العلم الحاصل من خبر الرسول علم بمعنی الیقین
ولا یخفی انہ علی ہذا التقدیر یصیر قولہ والعلم الثابت آہ مستدرکا لان قولہ وہو یوجب العلم الاستدلالی مغن عنہ
اذ یفہم منہ ان العلم الحاصل بہ علم بمعنی الیقین اذ لا معنی للعلم عندہ سواہ وانما قلنا ان قولہ فہو علم آہ یدل علی ذلک
لانہ اورد بالفاء الدال علی انہ فذلکۃ لما قبلہ ای اذا کان العلم الثابت بخبر الرسول مشابہا للعلم الثابت بالضرورۃ فی
التیقن والثبات یکون علما بمعنی الاعتقاد المطابق الجازم الثابت واستدل علیہ بقولہ والا لکان جہلا آہ
ای انہ لم یکن بمعنی الاعتقاد المذکور لکان جہلا او ظنا فلا یکون مشابہا للعلم الضروری فی التیقن او تقلیدا
فلا یکون مشابہا لہ فی الثبات فانہ صریح فی ان المقصود من قولہ والعلم الثابت آہ ان العلم الحاصل علم بمعنی
الیقین وغایۃ ما یتکلف فی الاعتذار عن ہذا الاعتراض ان یقال ان المقصود من قولہ والعلم آہ دفع ایہام حمل
العلم فی قولہ یوجب العلم الاستدلالی علی مطلق الادراک فانہ وان لم یکن للعلم عندہم معنی سوی الیقین الا
ان استعمالہ بمعنی مطلق الادراک مشہور فی الکتب متداول بین الناس وان ما قیل من ان لا دلالۃ للنقلیۃ الا الظن
کان موہما لارادتہ واما ما قالہ الفاضل المحشی من ان العلم فی قولہ یوجب العلم الاستدلالی محمول علی التعریف المذکور
ای صفۃ یتجلی بہا المذکور آہ وہو شامل للیقینیات وغیرہا فلا یکون قولہ والعلم الثابت لغوا فلیس بشیء لان تعمیم
التعریف المذکور خلاف الاصطلاح اذ العلم مختص بالیقین عندہم کما مر وعلی تقدیر التسلیم فانما یصح حمل العلم فی
قولہ یوجب العلم آہ علی تقدیر ان یکون العلم فی قولہ واسباب العلم ثلثۃ ایضا محمولا علی المعنی الاعم وہو بعد والالم ینحصر
الاسباب فی الثلثۃ وحینئذ یجب التصریح فی الحواس والخبر المتواتر والعقل بانہ یوجب العلم بمعنی الیقین قولہ وایضا سائر العلوم
النظریۃ آہ یعنی ویرد علی تقدیر حمل قول المصنف علی المعنی الذی ذکرہ الشارح انہ لا وجہ لتخصیص العلم الحاصل بخبر الرسول
بالذکر فان جمیع العلوم الحاصلۃ بالنظر والاستدلال علم بالمعنی المذکور ویمکن ان یقال وجہ التخصیص الرد علی من
قال ان الدلائل النقلیۃ لا تفید الیقین قولہ والاقرب ان مرادہ آہ یعنی ان الاقرب الی الفہم ان مراد المصنف من قولہ
والعلم الثابت آہ انہ کما ان الیقین والثبات فی العلم الضروری فی غایۃ القوۃ والکمال کذلک الیقین والثبات فی العلم

لانہ لیس المراد بالعموم عموم الکلی لجزئیاتہ بل عموم الکل لاجزائہ ولاشک ان الثبات لیس داخلا فی الجزم المطابق
وان الکل یدل علی اجزائہ والاظہر ان یقال ہذا المعنی یعتبر فیہ الثبات قولہ اللہم الا ان یراد آہ ای اللہم الا ان
یحمل علی خلاف الظاہر ویراد بعدم احتمال النقیض فی نفس الامر بان لایکون نقیضہ ممکنا فی ذاتہ فیخرج الجہل المرکب
وتقلید المخطی لان نقیضہما محتمل فی نفسہ وعدم احتمال النقیض عند العالم بان لایجوز وقوع نقیضہ بدلہ و
بحض عدم الاحتمال عند العالم بعدمہ فی الحال فیخرج الظن ولا یغنی ذکر الثبات لان معناہ عدم الاحتمال فی
المال فیخرج بہ تقلید المصیب قولہ وفیہ ما فیہ وجہ النظر ان تعمیم عدم الاحتمال بحیث یعم عدم الاحتمال فی نفس الامر
غیر معقول لان معنی عدم احتمال النقیض ہو عدم التجویز العقلی لا ما یعمہ والامکان الذاتی علی ما مر فی تعریف العلم الا
لزم خروج العلوم العادیۃ عن الیقینیات لاحتمال نقائضہا فی انفسہا فان جعل احد معلوم لنا یقینا انہ لم ینقلب
وسابع احتمال نقیضہ فی نفسہ وان کان غیر محتمل عند العالم فانہ لایجوز عند العقل وقوع نقیضہ بدلہ وعلی
تقدیر تسلیم التعمیم فلا وجہ لتخصیص عدم الاحتمال عند العالم بالحال ولا قرینۃ تدل علیہ بما ذکر فالک ظہر ان
ما قالہ الفاضل المحشی من انہ لیس فی ہذا التوجیہ من بعد بل فیہ من الحسن ما فیہ لان معنی التیقن فی اللغۃ ہو زوال الشک
علی ما ذکر فی الصحاح وہذا ہو معنی عدم احتمال النقیض عند العالم واما کونہ فی الحال فہو المتبادر من العبارۃ فاذا
قلنا بذا الادراک یشابہ ذلک الادراک فی الیقین یتبادر منہ انہ کذلک فی الحال مع قطع النظر عن ثباتہ فی المآل
فلا بد من ذکر الثبات لیظہر انہ لایزول بتشکیک المشکک فی المال فی غایۃ البعد لان منشاء البعد لیس ارادۃ عدم
الاحتمال عند العالم بل تعمیم عدم الاحتمال بحیث یعم عدمہ فی نفس الامر وعند العالم کما عرفت مع ان دعوی
التبادر المذکور لابد لہ من دلیل قولہ فالاولی آہ ای الاولی ان یفسر التیقن بالجزم المطابق سواء کان ثابتا او
غیر ثابت فیخرج بہ الظن والجہل المرکب وتقلید المخطی وبالثبات الجزم المطابق الذی لیس بثابت وہو تقلید المصیب
لکن تفسیر التیقن بما ذکرہ خلاف المتعارف والاولی ان یفسر التیقن بعدم احتمال النقیض عند العالم فی الحال
فیخرج الظن والثبات بعدم الاحتمال فی المال بان لایزول بتشکیک المشکک ولا بعد الاطلاع علی دلیل یخالف
فیخرج التقلید لزوالہ بالتشکیک والجہل لاحتمالہ الزوال بعد الاطلاع علی دلیل یخالفہ لعدم مطابقۃ الواقع
علی ما مر فی تعریف العلم وفیہ شیء وانما قال فالاولی اشارۃ الی ان لہ وجہ الصحۃ وہو ان یقال ان المقصود المبالغۃ
فی افادۃ خبر الرسول التیقن اخراجا للعلم الحاصل بہ عن معرض التقلید فلا باس بتصریح ما علم ضمنا قال الفاضل المحشی
فیہ بحث لانہ ان اراد بالجزم المطابق ما ہو الحال والمآل کان ذکر الثبات لغوا وان اراد بہ الجزم المطابق

فی الصورتین کانت ملحوظۃ مع ملاحظۃ ہذا الخبر وہذہ الملاحظۃ ہی منشاء البداہۃ علی ما ذکرہ اقول ان اراد ان تصور الخبر بانہ رسول سواء کان فی ہذا الخبر او لا لم یتصور الخبر بعنوان مابلغہ مفہوم بحیث ان متصور الخبر بوجہ الرسالۃ وانہ رسول من اسمع تصور الخبر بانہ من قبل نفسہ وان اراد ان تصور الخبر باعتبار انہ رسول فی ہذا الخبر بعینہ تصور الخبر بعنوان مابلغہ فالملازمۃ مسلمۃ لکن المحشی انما حکم بعدم جعل صدق الخبر بدیہیا علی التقدیر الاول فتامل قولہ لکن الکلام آہ استدراک لدفع توہم ناش عن سابقہ وہو انہ یجوز ان یکون مراد السائل من قولہ اذا تصور مخبرہ بالرسالۃ لم یحتج الی الترتیب انہ اذا تصور مخبر الخبر باعتبار انہ رسول فی ہذا الخبر ولیس لہ مدخل فی ذلک الامن حیث الرسالۃ والتبلیغ یکون صدق الخبر بدیہیا من غیر احتیاج الی الترتیب المذکور فحینئذ یرجع الی ان تصور الخبر بعنوان مابلغہ الرسول یجعل صدقہ بدیہیا فحینئذ یکون السوال والجواب صحیحا وحاصل الدفع ان کلامنا فی صدق خبر الرسول من حیث ذاتہ ای من حیث انہ خبر الرسول مع قطع النظر عن کونہ مابلغہ او غیرہ یدل علی ذلک قولہ وہو خبر الرسول یوجب العلم الاستدلالی حیث لم یقل ای مابلغہ الرسول یوجب العلم آہ ولا شک ان صدقہ بہذا الاعتبار استدلالی یحتاج الی استحضار تلک المقدمتین علی ما مر فحینئذ لا معنی للاعتراض بان تصور خبرہ بعنوان مابلغہ یجعل صدقہ بدیہیا ولا یحتاج الی الترتیب المذکور قولہ ونظیرہ آہ یعنی ان نظیر ما ذکر من اختلاف اعتبار عنوان الخبر یوثر فی جعل صدق الخبر بدیہیا او استدلالیا انہ اذا لوحظ العالم من حیث ذاتہ مع قطع النظر عن اوصافہ العارضۃ لہ المقتضیۃ لحدوثہ واثبت لہ الحدوث فیقال العالم حادث یکون ثبوت الحدوث لہ نظریا محتاجا الی النظر واذا لوحظ بوصف التغیر ویقال العالم المتغیر حادث یکون ثبوت الحدوث لہ بدیہیا غیر محتاج الی الدلیل مع ان الحکم فی کلا الحالین علی ذات العالم لکن بسبب اختلاف العنوان اختلاف الحال فی البداہۃ والکسبیۃ وبما قررنا لک ظہر ان ما قالہ الفاضل المحشی من ان قولہ ومن حیث عنوان التغیر بدیہی مما لا بد منہ من ملاحظۃ الکبری ایضا وہی قولنا وکل متغیر حادث ولا شک ان ملاحظۃ الکبری بعد الصغری ہو النظر والاستدلال لیس بشیء فمنشاء قلۃ التدبر نعم یرد علیہ انہ انما یکون بدیہیا لو کان ثبوت الحدوث للمتغیر بدیہیا ولیس کذلک بل یحتاج الی اثبات ان ما ثبت قدمہ امتنع التغیر علیہ لکن المناقشۃ فی امثال ہذا لیس من دأب المحصلین قولہ ہذا المعنی یعم الثبات آہ یعنی ان التیقن یعنی عدم احتمال النقیض داخل فیہ الثبات لان لفظ المتبادر منہ عدم الاحتمال حالا ومآلا علی ما مر فی تعریف العلم فیکون ذکر الثبات بعد التیقن علی ہذا المعنی لغوا لا فائدۃ فی ذکرہ الا التکرار وبما ذکرنا من معنی العموم اندفع الاعتراض بان التیقن بالتفسیر الذی ذکرہ المحشی ایضا یشمل الثبات ضرورۃ وجود الجزم المطابق فی الثبات وغیرہ وان ذکر العام لا یوجب الخاص اذ لا دلالۃ لہ علیہ اصلا

بالواسطۃ لان الخبر فی کونہ صادقا موقوف علی تصور مخبرہ بانہ رسول وتصور الخبر بہذا الوجہ موقوف علی الاستدلال والموقوف علی الموقوف علی الشی موقوف علی ذلک الشی فالخبر فی کونہ صادقا موقوف علی الاستدلال فیکون افادۃ العلم استدلالیا وفیہ ان الاستدلال انما حصل بالاستدلال لا ما یتوقف علیہ الا لزم ان یکون تصورہ بوجہ الرسالۃ استدلالیا قال الفاضل المحشی فیہ بحث لان تصور الخبر بالرسالۃ لیس استدلالیا بل ہو حاصل بالضرورۃ العادیۃ لمن شاہد المعجزۃ فیہ علی ما ذکر فی شرح المواقف انتہی اقول المذکور فی شرح المواقف انما ہو فی ان ظہور المعجزۃ یفید علما بالصدق وان کونہ مفیدا لہ معلوم لنا بالضرورۃ العادیۃ وہذا الکلام انما یدل علی ان العلم بافادۃ ضروری عادی وکون افادۃ الدلیل معلوما بالضرورۃ لا یقتضی ان یکون العلم بالمدلول ضروریا والعجب ان ذلک تراع فی کیفیۃ دلالۃ المعجزۃ علی صدق الرسول ہل ہی عادیۃ او عقلیۃ وہو یؤکد الاستفادۃ من الدلیل فکیف زعم منہ دلالتہ علی کونہ حاصلا بالضرورۃ قولہ والکل غلط ای السوال والجواب غلط لان تصور الخبر بالرسالۃ لا یحصل صدق الخبر بدیہیا فلا یصح السوال وہو ظ ولا الجواب تیوقف صدق الخبر علی الاستدلال بالواسطۃ لکونہ موقوفا علیہ بلا واسطۃ وذلک لانہ مع تصورہ بان مخبر ہذا الخبر رسول وان ہذا الخبر خبر الرسول لا یحصل العلم بصدق الخبر ما لم یلاحظ معہ مقدمۃ اخری یعنی کل ما ہو خبر الرسول فہو صادق لجواز ان یکون مخبر الخبر رسولا صادقا فی دعوی الرسالۃ ولا یکون خبرہ صدقا فثبت ان العلم بان ہذا الخبر صادق استدلالی موقوف علی استحضار المقدمتین ہذا خبر الرسول وکل ما ہو خبر الرسول فہو صادق قولہ نعم تصور الخبر آہ بیان لمنشار غلط السائل والمجیب یعنی ان تصور خبر الرسول من حیث انہ خبر صدر عنہ مع قطع النظر عن کونہ مما بلغہ الرسول ومن قبل نفسہ استدلالی یحتاج فی صدقہ الی استحضار المقدمتین السابقتین وتصورہ بعنوان انہ خبر بلغہ الرسول من اللہ تعالی الی الخلق لیس للرسول فیہ مدخل سوی التبلیغ فہو فی الحقیقۃ خبر اللہ بلغہ الی الخلق یحصل صدقہ بدیہیا ولا یحتاج الی دلیل فباعتبار عنوان یحتاج الی الاستدلال وباعتبار عنوان آخر غیر محتاج والسائل والمجیب لم یفترقا بین العنوانین فغلط الاول ان تصور خبرہ علیہ السلام بان عذاب القبر حق من حیث انہ خبرہ بدون ملاحظۃ انہ مبلغ لہ یفید العلم الاستدلالی موقوف علی استحضار تلک المقدمتین ومن حیث انہ خبر بلغہ الرسول وہو حقیقۃ خبر اللہ المنزہ عن الکذب والنقائص یحصل صدقہ بدیہیا ویفید العلم الضروری من غیر احتیاج الی الدلیل قال الفاضل المحشی ان قولہ تصور الخبر بالرسالۃ لا یحصل صدق الخبر بدیہیا ممنوع وذلک لان تصور ہذا الخبر بالرسالۃ یکون فی المعنی بمنزلۃ تصور ہذا الخبر بعنوان انہ بلغہ الرسول وانما کان صدق ہذا الخبر فی الصورۃ الثانیۃ بدیہیا کما ذکرہ لزم ان یکون صدقہ فی الصورۃ الاولی ایضا بدیہیا لان الرسالۃ

موافق للمدعوی علی ید مدعی النبوۃ علم انہ قصد بہ اظہار التصدیق فاذا فقد شیٔ من ذلک بان لا یکون خارقا او
لا یکون موافقا او لا یکون علی ید مدعی النبوۃ علم انہ لم یقصد بہ التصدیق قولہ اذ لو جاز کذبہ آہ ہکذا ذکرہ السید
قدس سرہ فی شرح المواقف حیث قال اجمع اہل الملل والشرائع علی وجوب عصمۃ الانبیاء عن تعمد الکذب فیدل المعجزۃ
القاطعۃ علی صدقہم فیہ کدعوی الرسالۃ وما یبلغونہ من اللہ تعالی الی الخلائق اذ لو جاز علیہم التقول والافتراء فی ذلک
عقلا لادی الی ابطال دلالۃ المعجزۃ وہو محال انتہی کلامہ فیہ بحث اما اولا فلان المعجزۃ انما تدل علی صدقہم
فی دعوی الرسالۃ لا علی صدقہم فی الاحکام الباقیۃ والا لزم علیہم اظہار المعجزۃ بعد تبلیغ کل حکم فعلی تقدیر
جواز کذبہم فی الاحکام الاتیۃ لا یلزم ابطال دلالۃ المعجزۃ فالوجہ انہ اذا دل المعجزۃ علی صدقہم فی دعوی الرسالۃ
وقد ثبت بالادلۃ القطعیۃ ان الانبیاء معصومون عن الذنوب یلزم صدقہم فی الاحکام التبلیغیۃ وغیرہا واما
ثانیا فلان دلالۃ المعجزۃ علی صدقہم دلالۃ عادیۃ والجواز العقلی لا ینافی الدلالۃ العادیۃ فجواز الکذب عقلا
لا یستلزم ابطال دلالۃ المعجزۃ عادۃ کما فی العلوم العادیۃ فانا نجزم بانا جبل احد لم ینقلب ذہبا مع جواز عقلا
ویمکن الجواب بان المراد بقولہ اذ لو جاز کذبہ عقلا انہ لو جاز وقوع کذبہ عقلا ولا شک ان امکان مقتضی العلوم
العادیۃ فی نفسہ وان لم یکن منافیا لہا لکن منافیا لہا لکن جواز وقوعہ بد لہا منافٍ لہا علی ما بین فی محلہ
او نقول ان ہذا علی مذہب الشیخ ومتابعیہ من ان دلالۃ المعجزۃ علی الصدق دلالۃ قطعیۃ واظہارہا علی ید الکاذب ممتنع
غیر مقدور للہ تعالی وان لم تطلع علی وجہ استحالتہ قولہ ہذا فی الامور التبلیغیۃ الخ یعنی ان ہذا الدلیل علی تقدیر تمامہ
انما یدل علی ان خبرہ یوجب العلم فی الامور التبلیغیۃ والمدعی عام وہو ان خبر الرسول سواء کان فی الامور التبلیغیۃ او غیرہا
یوجب العلم والوجہ فی ایجاب خبر الرسول العلم فیما عداہا ہو انہ ثبت بالادلۃ القطعیۃ ان النبی معصوم فلا یکون کاذبا فی
اخبارہ لانہ ذنب قولہ قیل علیہ اذ التصور معجزۃ آہ وقائلہ مولانا صلاح الدین الرومی وحاصل کلامہ ان خبر الرسول
من حیث انہ خبر من غیر ان یلاحظ معہ حال المخبر یحتاج فی افادۃ العلم الی الاستدلال بانہ خبر الرسول و
کل ما ہو خبر الرسول فہو صادق اما علی تقدیر ملاحظۃ حال المخبر معہ بانہ رسول وانہ خبر الرسول فانہ یجاب العلم البدیہی
غیر محتاج الی ترتیب المقدمات فان من سمع قولہ علیہ السلام البینۃ للمدعی والیمین علی من انکر وعلم انہ خبر الرسول یحصل لہ
العلم المضمونہ بدون ان یحتاج الی استحضار تینک المقدمتین بخلاف ما اذا سمعہ ولم یعلم بانہ خبر الرسول ولم یلاحظ بہذا الوجہ
فانہ یحتاج الیہ قولہ وجیب آہ حاصلہ ان تصور المخبر بوجہ الرسالۃ فرع العلم بثبوت الرسالۃ وہو موقوف علی الاستدلال
بان ہذا المخبر ادعی الرسالۃ وہو اظہر المعجزۃ وکل من شاہد ہذا فہو رسول فیتوقف خبرہ فی کونہ صادقا ایضا علی الاستدلال

بالبيان ان يذكر الحسي او لان المراد باللزوم من اخر كونه ماشيا آه ثم يذكر ان المراد بالعلم التصديق لان اللزوم
متقدم في الذكر على العلم ليخرج الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد قوله
فبالثاني اوفق آه لان لزوم العلم بشئ آخر من غير ان يتوقف على امر انما هو من المقدمات الماخوذة مع الترتيب
دون المفرد والمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب قوله لكن يمكن بطريقة آه يعني يمكن تطبيق هذا التعريف على التعريف
الاول على ما يشعر به ايراد صيغة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم اللزوم بشرط النظر والدليل المفرد بشرط
النظر في احواله ليستلزم المطلب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب فيقال
العالم حادث وكل حادث له صانع ليستلزم العلم بان العالم له صانع قوله ولا يذهب عليك آه وحاصله انه على تقدير
ارادة اللزوم بشرط النظر لا يحصل التطبيق ايضا لان هذا التعريف اعني ما يلزم من العلم به على ذلك التقدير
شامل للمقدمات الغير الماخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مترتبة بخلاف التعريف الاول على ما اخذه الشارح
من ان المراد بالنظر فيه النظر في احواله فانه غير شامل للمقدمات فيكون هذا التعريف اعم منه فلا يكون مطابقا لا
يسعى مطابقة التعريفين ان يكونا متساويين وههنا ليس كذلك ومن قال المراد بالمقدمات المقدمات المترتبة
فقد قصر النظر فلا تكن من القاصرين وانما قال في باب التعريفات لان العام يوافق الخاص في باب التصديقات
لان الحكم على العام حكم على الخاص قوله وتخصيصه مثل الاول آه جواب سؤال مقدر بان يقال المراد انه يمكن
تطبيق هذا التعريف على الاول بان يراد باللزوم اللزوم بشرط النظر في احواله ولا شك انه حينئذ لا يصدق على
المقدمات فحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص هذا التعريف مثل الاول خروج عن مساق الكلام اذ لا قرينة
ظاهرة الدلالة على ارادة اللزوم بشرط النظر فاين التخصيص بالنظر في احواله فهو تكلف في تكلف لهذا قال خروج عن
مساق الكلام قوله والصواب تعميم الاول آه يعني ان الصواب تعميم التعريف الاول بان يراد بالنظر فيه اليعم النظر في
نفسه واحواله فيكون كلا التعريفين شاملين للمفرد والمقدمات فحصل التطبيق فلا يكون على خلاف الظاهر والاصطلاح ولذا
حكم بان التعميم صواب قوله بريد ان الخارق آه المقصود من هذا الكلام بيان فائدة قوله تصديقا لاي يدل من قوله
تصديقا له الاشارة الى ان الخارق الذي يدل على صدقه هو الذي اظهره الله تعالى على يده قصدا منه اظهار صدقه
عند الخارق اما الخارق الذي لم يقصد به اظهار صدقه لان كذبه معلوم بالجزم لان حاله من لم يحدث ولا يحتاج تكذيبه
لمقاله بل قصد به الاستدراج والابتلاء لغيره في الاعتقاد به كالخارق الذي يظهر على يد المتنبي ولا يكون موافقا لدعواه فانه يقصد
به تصديقه بل تصديقه اهانة فان قيل من اين يعلم انه قصد به التصديق ام لا قلت من القرائن فانه اذا ظهر خارق

قید النظر فیہ علی ما یذکرہ فی قولہ اللھم الا ان یراد آہ انتہی اقول العلم فی الصورۃ المذکورۃ لیس حاصلا من العلم بالقضیۃ الاولی فقط بل ہو حاصل بانضمام قضیۃ اخری ہی کل اسود موجود وکل من یقاوم الاسد فہو شجاع حتی انہ لو فرض عدم العلم بہا لم یحصل العلم بتلک القضیۃ اصلا فان کان بطریق الحدس فہو داخل فی قولہ والیہا یرد علیہ آہ وان کان بطریق النظر فہو من افراد الدلیل فعدم خروجہا مطلوب قولہ لکن یرد علیہ ما علی الشکل الاول آہ یعنی وان دفع النقوض المذکورۃ عن التعریف بما ذکرہ لکن نقصہ جمیعا ما عدا الشکل الاول والقیاس الاستثنائی غیر مندفع اذ لا یلزم بین علم المقدمات علی غیر ہیئۃ الشکل الاول وبین علم النتیجۃ وان کان بین المعلومین تلازم بحسب الصدق فی نفس الامر لا بنیاد ہو ظ ولا غیر بین لان معناہ خفاء اللزوم وان لا یکون تصور الطرفین کافیا فی الجزم باللزوم بل محتاجا الی غیرہ وہو فرع تحقق اللزوم واللزوم منہا والا لامتنع تحقق العلم بدون العلم بنتایجہا کالمتمثل لا یتحقق بدون تساوی زوایاہ تائمتین والحاصل ان اللازم یمتنع انفکاکہ عن الملزوم بینا کان او غیر بین فالتفرقۃ انما تظہر فی العلم باللزوم وما اوردہ بعض الفضلاء من ان معنی غیر البین ہو الاحتیاج الی الوسط دون خفاء اللزوم وان الخفاء بمعنی الاحتیاج الی الوسط لا یستدعی الوجود فیمنع البطلان اذ لو لم یستدع غیر البین وجود الملزوم لما کان قسما من اللازم والجواب عن النقض المذکور ان تفطن کیفیۃ الاندراج شرط الانتاج فی کل شکل فالمراد ما یلزم من العلم بہ بعد تفطن کیفیۃ الاندراج ولا شک حینئذ فی تحقق اللزوم فی جمیع الاشکال ویمکن ان یقال اطلاق الدلیل علی الاشکال الباقیۃ باعتبار اشتمالہا علی ما ہو دلیل حقیقۃ وہو الشکل الاول لما ذکرہ السید السند فی حاشیۃ شرح المختصر العضدی ان حقیقۃ الدلیل وسط یستلزم للسط حاصل للمحکوم علیہ وہذہ الدلالۃ ان موضوع الصغری لبعض موضوع الکبری فیندرج فی حکمہ ولا شک ان کلا الوجہین منحصران فی الشکل الاول فمن لاحظ الاشکال الباقیۃ باعتبار اشتمالہا علی الاول حصل لہ العلم بالنتیجۃ من غیر انفکاک بین العلمین قولہ یرد علیہ یعنی یرد علی ہذا التعریف وکذا علی السابق یعنی مؤلف من قضیتین آہ انہما غیر مانعان لصدقہما علی المقدمات التی یلزم منہا النتیجۃ بطریق الحدس وہو ان یجد المبادی المرتبۃ فی الذہن منتقل منہ الی المطلوب سریعا انہا لیست بدلیل لانہ مختص بما یقع فیہ الحرکتان اعنی الحرکۃ من المطلوب الی المبادی الغیر المرتبۃ ثم منہا مرتبۃ الی المطلوب قولہ اللھم الا ان یراد آہ فحینئذ لا انتقاض بہا لفقدان النظر فیہ لانہ عبارۃ عن الحرکتین المذکورتین والثانیۃ مفقودۃ فی الحدس انما قال اللھم اشارۃ الی ضعفہ لان الاستلزام عام بظاہرہ ولا قرینۃ علی تخصیصہ وحمل المعرف غیر معقول نعم انہ یصح قرینۃ علی تعیین المراد من اللفظ المشترک علی ما مر تامل فیہ لکن بقی شیء وہو ان الاولی

مع الترتیب دلیلا علی الاول فالملزوم ممنوع اذ لا معنی للنظر فیہ وان اراد انہ یلزم ان یکون المقدمات بدون اعتبار الترتیب دلیلا فالملزوم مسلم وھو لا ینافی الحصر المذکور اذ الحصر بالنسبۃ الی المقدمات الملزومۃ مع الترتیب تأمل للفاضل الجلبی ھہنا مقال لا یعبأ بہ قال الفاضل المحشی الحصر ھہنا اضافی بالنسبۃ الی المقدمات الماخوذۃ مع الترتیب لانہ اعتبر فی التعریف امکان التوصل ولا امکان فی المقدمات الماخوذۃ مع الترتیب اذ لا تصور بینہا عدم التوصل ولا یخفی انہ انما یتم علی تقدیر ان یکون المراد بالامکان الامکان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما ہو علی مذہب من جعل النتیجۃ لازمۃ للدلیل عقلا والاشاعرۃ ینکرونہ علی ما مر قولہ المراد بالعلم التصدیق اذ یعنی ان العلم من الالفاظ المستعملۃ لمعان متعددۃ والمراد ہہنا التصدیق بالقرینۃ الحالیۃ وہی ان المقام مقام التعریف للدلیل فانہ لا یطلق الا علی الموصل الی التصدیق والقرینۃ اذا دلت علی تعیین المعنی المراد من اللفظ یجوز استعمالہ فی التعریف فخرج عن التعریف المعرفات بالنسبۃ الی معرفاتہا وکذا الملزومات التصوریۃ بالنسبۃ الی لوازمہا البینۃ فانہا انما تستلزم تصوراتہا لا التصدیقات بہا وبما حررنا لک اندفع ما قالہ الفاضل الجلبی من ان مثل ہذہ القرینۃ حالا لیقف الیہ فی التعریفات ولا یمکن تعمیم کل تعریف بالاخص وتخصیص کل تعریف بالاعم حتی یحصل المساواۃ وفیہ من الفساد ما لا یخفی فان ہذا الاعتراض ناش من عدم الفرق بین الاعم المشترک ولیس ہہنا تخصیص الاعم بل تعیین المشترک وہو جائز تأمل ثم المراد بالتصدیق اما الیقین او ما یشمل الظن ایضا بناء علی انہم قد یجعلون الدلیل بالبرہان قد یجعلونہ شاملا للامارۃ ایضا قولہ ویلزمہ آہ عطف علی قولہ بالعلم ای المراد بلزوم العلم ان یکون ذلک العلم آلۃ حاصلا منہ بان یکون علۃ لہ بطریق جری العادۃ او التوکید او الاعداد قولہ فخرج القضیۃ الواحدۃ المستلزمۃ علمہا للعلم بقضیۃ اخری کالعلم بالنتیجۃ فانہ لیستلزم العلم بالمقدمات المنتجۃ منہا سواء کانت بدیہیۃ او کسبیۃ وانما وصف القضیۃ الثانیۃ بقولہ بدیہیۃ او کسبیۃ اشارۃ الی عدم کون العلم حاصلا من العلم بالقضیۃ الاولی لانہا حاصلۃ بالبداہۃ او بالنظر ولم یظہر لی فائدۃ توصیف القضیۃ الاولی بالوحدۃ فان کل قضیتین فرضنا لیستلزم العلم بہما العلم باحدہما من غیر ان تکونا علۃ لاحدہما فہما خارجان ایضا بہذا القید واما القضیۃ المستلزمۃ لعکسہا فہی خارجۃ بقید اعتبار اللزوم بین العلمین اذ اللزوم ہہنا انما ہو بین المعلومین بحسب الصدق لا بین العلمین لانا نعقل القضیتین منفصلۃ عن عکسہا قال الفاضل المحشی فیہ بحث لانا اذا رأینا شخصا اسود ذا شکل مخصوص فانا نحکم ولا بد بوجود سواد وشکلہ ثم نحکم ثانیا بوجود وکذا اذا رأینا انسانا یقاوم الاسد فانا نحکم ولا بد بمقاومۃ الاسد ثم نحکم ثانیا بشجاعتہ ومثال ذلک لا یعد ولا یحصی ولا شک ان العلم بالقضیۃ الثانیۃ فی الصورۃ المذکورۃ کان حاصلا من العلم بالقضیۃ الاولی فلا یخرج امثال ذلک من التعریف الا باعتبار

المعقول وہو یستلزم المدلول فالملفوظ یستلزم المدلول لان لازم اللازم لازم حتی لا یکون لاستلزام ذاتہ بل بمقدمۃ اجنبیۃ اذ لیس تعقل الملفوظ الا تعقل معانیہ فلیس ہہنا قیاس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم للمدلول حتی یلزم ما ذکر قال قولہ ہذا فی القول الاول ای ہذا التعمیم الشمول للملفوظ و المعقول انما ہو فی لفظ القول المذکور فی اول التعریف الذی ہو دلیل و الا لفظ القول المذکور فی آخرہ الذی ہو مدلول فہو مختص بالمعقول اذ لا یجب تلفظ المدلول من تلفظ الدلیل فلا یلزم تلفظ المدلول من تلفظ الدلیل لا من تعقلہ و الاظہر ان یقال ہذا فی القول و اما القول فہو مختص بالمعقول ہذا و الحق ان اطلاق الدلیل علی الملفوظ مجازا باعتبار دلالتہ علی ما ہو الدلیل فی الحقیقۃ ای المعقول قولہ ہذا الحصر مبنی آہ ای الحصر المستفاد من تعریف المبتدا بلام الجنس و ہو ان الدلیل مقصور علی المفرد کالعالم مبنی علی ان یکون المراد بالنظر فیہ فی قولہ ما یمکن التوصل بصحیح النظر فیہ النظر فی احوالہ و صفاتہ ما یطلب من احوالہ ما ہو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباتہ حاصل للمحکوم علیہ و ترتیب مقدمتان احدہما من الوسط و المحکوم علیہ و الثانی من الوسط و الحال المطلوب اثباتہ و یحصل منہما المطلوب الخبری و اما اذا کان المراد بالنظر فیہ ما یعم النظر فی احوالہ و فی نفسہ علی ما ہو الظاہر فلا یصح الحصر اذ یلزم حینئذ ان یکون المقدمات الغیر الماخوذۃ مع الترتیب ایضا دلیلا لانہ یمکن ان یتوصل بالنظر فی نفس المقدمات بان یرتب ترتیبا صحیحا مستجمعا لشرائط الانتاج الی المطلوب و المقدمات الماخوذۃ مع الترتیب فلا یصدق علیہ التعریف اصلا اذ لا نظر فیہ کذا حققہ السید السند قدس سرہ فی حاشیۃ شرح المختصر العضدی و شرح المواقف و باذکرنا ظہر فساد ما زعم الفاضل الیحیی فی حل قولہ حتی یلزم کون المقدمات ای المقدمات الغیر المرتبۃ او ترتیبہا دلیلا قولہ حتی یلزم کون آہ متعلق بالمنفی لا النفی قولہ لا یخفی آہ یعنی لا یخفی ان المراد من النظر فیہ النظر فی احوالہ فقط انہ خلاف الظاہر اذ الظاہر العموم بل ان یکون فی نفسہ کما ہو المتبادر من النظریۃ و خلاف الاصطلاح لانہم متفقون علی انقسام الدلیل الی المفرد و غیرہ و علی التقدیر المذکور یکون مختصا بالمفرد علی امر فلا یصح الارادۃ المذکورۃ و لا الحصر الذی ذکرہ الشارح و اجیب بان الحصر فی قولہ ہو العالم لیس حقیقیا بل باضافتہ الی مثل قولنا العالم حادث و کل حادث فلہ صانع و الحاصل ان الدلیل علی التعریف الاول ہو العالم ای لیس قولنا العالم حادث و کل حادث فلہ صانع یعنی المقدمات الماخوذۃ مع الترتیب فلا ینافی تقسیم الدلیل علی التعریف الاول الی المفرد و غیرہ من المرکبات الغیر الماخوذۃ مع الترتیب قال بعض الفضلاء فیہ ان صحۃ ہذا التقسیم مبنیۃ علی ان یراد بالنظر فیہ ما یعم النظر فی نفسہ فلا یصح حینئذ الحصر الآتی ایضا اذ یلزم ان یکون مثل قولنا العالم حادث و کل حادث فلہ صانع دلیلا علی وجوب الصانع علی الاول ایضا اقول ان اراد انہ یلزم ان یکون المقدمات الماخوذۃ

دلیل لم ینظر فیہ احدا بدا او قید النظر بالصحیح ای المشتمل علی شرائط صورۃ ومادۃ لان الفاسد لا یمکن التوصل بہ او لیس ہو سببا للتوصل والآلۃ وان کان قد یفضی الیہ فذلک اتفاقی ولیس من حیث کونہ وسیلۃ فلو لم یقیدہ وارید العموم خرجت الدلائل باسرہا اذ لا یمکن التوصل بکل نظر فیہا ولو ارید علی الاطلاق ای نظر لم یمکن بناء تنبیہ علی افتراق الفاسد عن الصحیح فی ہذا الحکم وتقیید المطلب بالخبری لاخراج قول الشارح انتہی کلامہ وقد یعرف بمختص بالبرہان لان التوصل الی العلم بالمطلب ای الیقین انما ہو بالبرہان وحمل العلم علی الاعم الشامل للجہل والظن خلاف مصطلح المتکلمین کما ان التعریف الثانی اعنی قولہ قول مؤلف من اقوال مخصوص بہ او لاستلزام فی الظنیات فی نفس الامر اذ لا علاقۃ بین الظن وبین شئ یستفاد منہ لانتفائہ مع بقاء سببہ الذی یتوصل منہ الیہ واما حمل الاستلزام علی العقلی بمعنی انہ متی وجد فی الذہن وجد الآخر فیہ لیدخل الامارات فی التعریفات ایضا فہو مخالف لما ذکرہ الشارح فی حواشی شرح مختصر العضدی من انہ لا استلزام بین الظن وما یوجبہ قولہ انما لم یقل لذاتہا او یعنی فی ایراد الضمیر الواحد المذکر الراجع الی المؤلف الواحد باعتبار الہیئۃ العارضۃ من التالیف اشارۃ الی ان الصورۃ الحاصلۃ بعد ترتیب المقدمتین مدخلی فی استلزامہ النتیجۃ ولا یخفی انہ ان ارید بالاستلزام الذاتی امتناع الانفکاک عنہ لذاتہ عقلا کما ہو المتبادر لا یصح التعریف الا علی مذہب الحکماء والمعتزلۃ وان ارید امتناع الانفکاک فی الجملۃ سواء کان عقلیا او عادیا یصح علی رای الاشاعرۃ ایضا والمراد بقولہ لذاتہ ان لا یکون بواسطۃ مقدمۃ غریبۃ اما اجنبیۃ کما فی قیاس المساواۃ او لازمۃ لاحدی المقدمتین بطریق عکس النقیض وما فی الیقین ظاہرۃ قولہ فان قلت التعریف آہ یعنی ان القوم اتفقوا علی ان تعریف الدلیل بانہ مؤلف من اقوال یشمل الدلیل الملفوظ والمعقول علی ما ذکر فی الکتب مع ان تلفظ الدلیل لا یستلزم المدلول فکیف یصح قولہم یشمل وبما حررنا ظہر ان لا حاجۃ الی ان یقال ای یجب ان یریدہا بناء علی ان الملفوظ من مواد المعرف کالمعقول ایرد ایضا ما قیل ان الاولی ان یقول بدل التعریف المعرف بالفتح وما قیل ان النظر انما ہو فی الدلیل العقلی دون اللفظی فحمل التعریف علی ما یعم الدلیل اللفظی لا مناسب للمقام لان مقصود الحشی لیس ان تعریف الدلیل ہہنا محمول علی ما یعم اللفظی والعقلی بل المراد ان تعمیمہ کیف یصح قولہ قلت آہ حاصلہ ان تلفظ الدلیل یستلزم التعقل بالنسبۃ الی العالم بالوضع ان التلفظ آلۃ بلاحظۃ ذلک التعقل بالنسبۃ الی العالم بالوضع ولیس المقصود من التلفظ الا احضار ذلک المتعقل فی الذہن فالملفوظ المستلزم ہہنا ہو المعانی الا انہ فی قال الالفاظ فیصدق علیہ انہ مؤلف یستلزم لذاتہ قولا آخر بمعنی انہ کلما تلفظ بہ العالم بالوضع لزمہ العلم بمطلوب خبری غایۃ ما فی الباب ان یکون الاستلزام بالنسبۃ الی بعض الاشخاص ولیس المراد ان الملفوظ یستلزم

لا یرفع التقض بخارق الذی یظهر علی ید المتنبی بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الی الجواب الاول عن
انه لا یظهر الی یده حین اولانه النبوة ولذا اهمل العوام هذا الجواب لانهم لم یتفطنوا لعدم کون السحر من الخوارق
بل الاظهر ان مرادهم بسحر المتنبی مطلق الخارق الذی یظهر علی یده ولو مجازا قوله فان قلت کرامته انتقاض للمعجزة
المعجزة بطریق الحجیة بانه یخرج منه کرامات الاولیاء لعدم قصد اظهار صدق النبی منع انهم عدوها من المعجزات
لانه المقصود من خلق الخارق علی ید الولی اظهار کرامته وشرافته بین الخلائق وان دل علی صدق النبی ایضا
باعتبار انه حصل للولی هذه الکرامة بمتابعته وما قیل فی الجواب من انه لیس المراد بقصد اظهار الصدق ان یکون الغرض
منه اظهار الصدق لان فعال الله تعالی لیست معللة بل المراد ان یکون ذلک الفعل الاعلیه لانک ان کرامات
الولی بل علی صدقه ویکشف به صدقه ففیه انه لو کان ظهور الخارق علی ید غیر مدعی النبوة والاعلی صدقه لما
اشترطوا فی المعجزة ان یکون ظاهرا علی ید مدعی النبوة لیعلم انه تصدیق له تأمل قوله قد عدوا الارهاصات جمع
الارهاص وهو الخارق الذی یظهر قبل بعثة النبی سمی ارهاصا لکونه تاسیسا لقاعدة النبوة من ارهصت الحائط
اذا اسسته قوله علی سبیل التشبیه متعلق بالکرامات ای تشبیه ما ظهر علی ید الولی بما ظهر علی ید النبی باعتبار انه صدر
عن الولی بسبب متابعة النبی فکانه صدر عن النبی والتشبیب متعلق بالارهاصات ای تغلیبا صدر بعد البعثة علی ما صدر
قبلها قوله هو الامکان الخاص یعنی ان الظاهر ان یکون هذا الامکان مقصورا علی الامکان الخاص والمعنی ان التوصل
بالنظر الصحیح فی الدلیل الی العلم لیس بضروری لاعدم التوصل الیه ضروری ای یجوز ان یتوصل بالنظر الصحیح الی العلم
وان لا یتوصل لان اصحاب هذا التعریف اهل السنة القائلون بان فیضان النتیجة بعد النظر الصحیح انما هو بطریق
جری العادة ولیس بضروری فما قاله الفاضل الحشی ای یجوز ان یتوصل وان لا یتوصل بالنظر الی ذات الدلیل
کالعالم فانه یجوز ان یتوصل الی العلم بوجود الصانع وان لا یتوصل واما الضرورة الحاصلة عند حصول النظر
الصحیح فیه فغیر لائق فی الامکان فی نفسه والامکان العام منها هو الظاهر المتبادر کما لا یخفی فساده لا یخفی قوله
ولک ان تاخذ امکانا عاما ای لک ان تاخذ الامکان العام المقید بجانب الوجود والمعنی ان عدم التوصل بالنظر الصحیح
الی العلم لیس بضروری سواء کان التوصل به الیه ضروریا اما بطریق الاعداد کما هو مذهب الحکماء او بطریق التولید کما
هو عند المعتزلة او لا یکون ضروریا بل بطریق جری العادة کما هو مذهب اهل السنة فصح التعریف علی مذهب الکل
قال السید السند فی حاشیته شرح مختصر العضدی وانما قیل یمکن التوصل تنبیها علی ان الدلیل من حیث هو الدلیل لا یقتضی
فیه التوصل بالفعل بل یکفی امکانه ولا یخرج عن کونه دلیلا بان لا ینظر فیه اصلا ولو اعتبر وجوده یخرج عن التعریف

یمتنع طلوعہ بل واقع علی ما نقل فی حق مسیلمۃ الکذاب انہ دعی الاعور فصارت عینہ الصحیحۃ عورا فلا بد من
قید علی وفق ما ادعاہ الا ان یقال المراد بالقصد ارادۃ الفاعل وھو اللہ تعالی اما لانہ لا فاعل غیرہ تعالی
او لانہ مشترط فی المعجزۃ ان یکون فعلہ تعالی وحینئذ لا یرد شیٔ مما ذکر قولہ والنقض بالفرضیات یعنی ان جواز
ظھور الخارق علی ید المتنبی لا یصیر نقضا لتعریف المعجزۃ اذ لا بد فی النقض من تحقق المادۃ والا لامکن ان یقال
یمکن ان یکون انسان لیس بناطق وعلی تعریفہ یجوز ان الناطق قولہ وایضا اظہارہ یعنی لو فرض صدور الخارق
علی ید الکاذب المتنبی فھو خارج عن التعریف بقولہ تصدیقہ باظہار صدقہ لان اظہار الصدق فرع وجود الصدق
فی مادۃ المتنبی فلا یکون الخارق علی یدہ معجزۃ فان قیل علی ھذا یقع الالتباس بین المعجزۃ وسحر المتنبی لان کلا منھما
امر خارق للعادۃ ظھر علی ید مدعی النبوۃ والاطلاع علی انہ قصد باحدھما اظہار الصدق دون الآخر مشکل فیفوت
ما ھو الحکمۃ فی اظہار المعجزۃ وھو امتیاز النبی عن غیرہ قلت تحصیل الفرق بینھما بان یقدر اللہ تعالی غیرہ علی معارضۃ
المتنبی عند التحدی بخلاف المعجزۃ لئلا یلزم تصدیق الکاذب منہ تعالی وبھذا ظھر فساد ما قالہ الفاضل الچلپی من انہ
یرد علیہ ان ھذا صحیح لکن لا یفید غرضنا اذ الغرض بیان طرق معرفۃ النبوۃ وھذہ لا تحصل فان من ادعی النبوۃ
واظھر علی یدہ الخارق لا یعلم ان ھذا الخارق معجزۃ ما لم یعلم ان تلک الدعوی صادقۃ علی تقدیر المذکور والحال ان
صدقھا انما یعلم من المعجزۃ فیلزم الدور لانا لا نم ان العلم بان ھذا الخارق معجزۃ یتوقف علی العلم بان تلک الدعوی
صادقۃ فان العلم بان ھذا الخارق معجزۃ انما یتوقف علی العلم بالعجز عن اتیان مثلہ عند التحدی تامل قولہ الخ آہ
ای الحق فی الجواب ان السحر لیس امرا خارقا للعادۃ کما ان الطلسم ما یترتب علی خصائص بعض الاشیاء کالتفاعل
والکھربا لیس امرا خارقا للعادۃ فلا یدخل فی المعجزۃ لان معنی ظھور الخارق وھو ان یظھر امر لم یعھد ظھور مثلہ
عن مثلہ وھھنا لیس کذلک لان کل من باشر الاسباب المخصوصۃ یترتب علیھا ذلک بطریق جری العادۃ وما قیل من
انہ لا یندفع التباس المعجزۃ بالسحر علی ھذا التقدیر فمدفوع بما مر من انہ لا یمکن معارضۃ المعجزۃ لان فعل اللہ تعالی لا یدخل
لمباشرۃ الاسباب فیہ بخلقہ اللہ علی ید الصادق فقط لتصدیقہ بخلاف السحر فان فیہ مدخلا لمباشرۃ الاسباب
بخلقہ علی ید کل من باشرہ عادۃ قال الفاضل المحشی والحق ان السحر قد یکون من الخوارق فانہ ربما یحتاج الی
شرائط لا یکون مقدورۃ للبشر کالوقت والمکان ونحوھما انتھی ومنہ انہ لا یشترط فی عدم کون الفعل من الخوارق ان
یکون جمیع شرائطہ مقدورۃ بل یکفیہ ان یکون بعد مباشرۃ الاسباب سواء کانت مقدورۃ او لا والا لزم انہ یکون حین کہ
ایضا من الخوارق لتوقفہ علی سلامۃ الاعضاء والعضلات وصحۃ البدن التی لیست مقدورۃ للبشر بقی شیٔ وھو ان ھذا الجواب

ولذا قال اللهم قوله ویمکن ان یقال ای یمکن ان یجاب عن الاعتراض المذکور مع اشتراط النزول بانہ یجوز ان
یکرر نزول الکتب کما کرر نزول الفاتحۃ فانہ نزل مرۃ بمکۃ ومرۃ بمدینۃ ولذا تسمی بالسبع المثانی لکن فیہ یجاب سابق
من ان مجرد احتمال لا یکفی فی باب المرویات قولہ وتخصیص بعض الصحف آہ جواب سوال کانہ قیل لو کان النزول تکرر
علی جمیع الرسل فما وجہ تخصیص بعض الصحف ببعض الانبیاء علی ما مر فی الحدیث السابق وحاصل الجواب انا لا نسلم
صحۃ الروایات وعلی تقدیر التسلیم فوجہ التخصیص نزولہ اولا علیہ قولہ واشترط بعضہم آہ عطف علی قولہ فاشترط بعضہم
آہ یعنی اشترط بعض الشرع الجدید فی الرسول وقالوا انہ صاحب شریعۃ متجددۃ بخلاف الابنی فانہ قد یکون لتقریر شریعۃ
من قبلہ قولہ ورده المولی الاستاذ بان اسماعیل علیہ السلام کان من الرسول کما قال اللہ تعالی فی حقہ وکان
رسولا نبیا مع انہ لا شرع جدید لہ لان ابناء ابراہیم علیہ السلام کانوا علی شریعۃ کما صرح بہ القاضی فی تفسیر قولہ تعالی
وکان رسولا نبیا یدل علی ان الرسول لا یلزم ان یکون صاحب الشریعۃ لان اولاد ابراہیم کانوا علی شریعۃ
قولہ لیحصر الخبر الصادق فی نوعیہ او خص الرسول یکون خبر النبی خارجا اذ لیس بمتواتر ولا خبر الرسول قولہ
ویعتبر الحصر بالنسبۃ الی آخرہ فان خبر الصادق بالنسبۃ الی ہذہ الامۃ منحصر فی التواتر وخبر الرسول لکن یابی عن ہذا
التخصیص تقسیم الخلق فی قولہ وبسبب بعلم الخلق ثلثۃ قولہ قیل علیہ یدخل فیہ سحر المتنبی حاصلہ ان تعریف المعجزۃ
غیر مانع لدخول سحر من یدعی النبوۃ ولیس بنبی فانہ یصدق علیہ انہ امر خارق للعادۃ قصد بہ اظہار صدق مدعیہ
النبوۃ والاولی ان یقول یدخل فیہ خارق المتنبی لیدخل فیہ الامر الخارق الذی یظہر علی ید الکاذب علی وفق
دعواہ بلا مباشرۃ الاسباب بخلاف السحر فانہ لمباشرۃ الاسباب وحاصل الجواب الاول ان خلق الامر الخارق
علی وفق مدعاہ علی ید الکاذب فی دعوی النبوۃ ممتنع عادی من اللہ تعالی لان الخارق فعل اللہ تعالی یخلقہ
لاظہار صدق النبی فلو اظہرہ علی ید الکاذب یکون تصدیقا للکاذب وہو محال علی اللہ تعالی فظہور الخارق علی وفق
المدعی علی ید الکاذب المتنبی محال وہذا الجواب مبنی علی ما تقرر عندہم من ان الامر الخارق الذی قصد بہ اظہار صدق
فعل اللہ تعالی بلا واسطۃ لان التصدیق منہ لا یحصل بما لیس من قبلہ فیخلقہ علی ید الصادق اظہارا لصدقہ ولا
یخلقہ علی ید الکاذب لاستحالۃ تصدیق الکاذب منہ تعالی لا کما زعمہ الفاضل الچلپی من انہ مبنی علی ان جمیع الممکنات
صادرۃ بارادۃ تعالی من غیر واسطۃ فانہ ان تم تم والا فلا وانما قیدنا الکاذب بکونہ فی دعوی النبوۃ لانہ یجوز
ظہور الخارق الموافق علی ید المحتال لانہ لا یجب تصدیق الکاذب لان حالہ یکذب بمقالہ ویرد علیہ الاراجیف ظاہرا والا
وہو ان یظہر امر خارق للعادۃ علی ید المتنبی علی خلاف الدعاء لانہ خارق للعادۃ قصد بہ اظہار صدقہ وہو لیس

علی ظاہر التعریف النقض ببعض الانبیاء کیوشع علیہ السلام مثلا امر بتقریر شرع من قبلہ فہو لم یبعث للتبلیغ لانہ حصل
من قبلہ فاجاب بقولہ ولو بالنسبۃ الی قوم آخرین انتہی وحاصلہ ان تبلیغ الثانی لیس بالنسبۃ الی من بلغ الاول
الیہم قولہ وہو بہذا المعنی یساوی آۃ انما اختارہ الشارح حیث قال فی شرح المقاصد النبی انسان بعثہ اللہ تعالی
لتبلیغ احکام الشرع وکذا الرسول انتہی ویدل علیہ قولہ وقد یشترط فیہ آۃ فانہ یفہم منہ انہ غیر مرضی عندہ
قولہ لکن الجمہور آۃ اعلم انہ قد اختلف فی الفرق بین الرسول والنبی فقال بعضہم انہما متساویان فکل نبی رسول
وکل رسول نبی لافرق الا بحسب المفہوم فانہ من حیث انہ قال اللہ تعالی انا ارسلناک وما فی معناہ یسمی رسولا ومن
حیث انہ انباء للخلق عن الاحکام یسمی بالنبی وہذا مذہب جمہور المعتزلۃ والیہ ذہب الشارح وقال بعضہم ان النبی اعم
لان الرسول ہو صاحب کتاب وشریعۃ متجددۃ بخلاف النبی کما بینہ المحشی وہذا مذہب اہل السنۃ وقال بعضہم ان
الرسول اعم وعرفوہ بانہ انسان او ملک مبعوث بخلاف النبی فانہ مختص بالانسان قولہ ویویدہ قولہ تعالی آۃ وجہ
التائید ان العطف یدل علی المغایرۃ فاما ان یکون الرسول مساویا للنبی او مساویا او اخص او اعم لا جائز ان یکون
مساویا للتحقق فی بعض الموارد کما قال اللہ تعالی فی حق کل من موسی واسماعیل علیہما السلام وکان رسولا نبیا ولا ان یکون
مساویا او اعم لان نفی احد المتساویین وکذا الاعم یستلزم نفی المساوی الاخر والاخص فلم یتجہ الی ذکر النبی بعدہ
فتعین ان یکون اخص وفیہ بحث لانہ یجوز ان یکون بینہما عموم وخصوص من وجہ ولم یلزم لطلانہ مما سبق وعلی التقدیر
التسلیم یجوز ان یکون ذکرہ للاہتمام بشانہ الا تری ان تحقق الخاص یستلزم تحقق العام مع انہ ذکر النبی بعد کما
فی قولہ تعالی واذکر فی الکتاب اسمعیل انہ کان صادق الوعد وکان رسولا نبیا وفی قولہ تعالی واذکر فی الکتاب اسمعیل انہ
کان صادق الوعد وکان رسولا نبیا ولاجل ہذا قال المحشی یویدہ دون یدل علیہ قولہ وقد دل الحدیث آۃ ای
تان لکون النبی اعم روی انہ علیہ السلام سئل عن عدد الانبیاء فقال مائۃ واربعۃ وعشرون الفا وقیل کم الرسول
منہم قال ثلثمائۃ وثلثۃ عشر جما غفیرا کذا فی تفسیر القاضی قولہ فاشترط آۃ ای اذا کان النبی اعم فاختلفوا فی ما بہ
فقال بعضہم الکتاب شرط فی الرسول بخلاف النبی فانہ یجوز ان یکون بالوحی وبالالہام وبالتنبیہ فی المنام
قولہ والکتب مائۃ واربعۃ روی انہ علیہ السلام سئل کم انزل اللہ من کتاب فقال مائۃ واربعۃ کتب منہا
علی آدم عشر صحف وعلی شیث خمسون صحیفۃ وعلی ادریس ثلثون صحیفۃ وعلی ابراہیم عشر صحائف وعلی موسی وعیسی وداود ومحمد
صلی اللہ علیہم التوراۃ والانجیل والزبور والفرقان قولہ اللہم الا ان یعنی ہذا ما ذکرہ السید الشریف فی شرح المواقف قال وشرط فی الرسول
ان یکون معہ کتاب سواء انزل علیہ او علی من قبلہ کمن یکون عالما بالکتاب وفیہ ضعف لانہ لا یساعدہ النقل ومجرد الاحتمال لا یکفی

کلام الشارح وخلاصۃ قولہ وتواترہم ان تخلف وقوع العلم یدل علی عدم تحققہ لانہ فذلکۃ لقولہ بل لم یبلغ
عدد المخبرین علی ما توہم قولہ وفیہ اشارۃ ای فی اتیان لفظ رب سوار کان للتقلیل او للتکثیر اشارۃ الی مخالفۃ
حالۃ الانفراد لحالۃ الاجتماع لیس کلیا متحققا فی جمیع المواد کما فی کل جسم ممکن ہذا القدر کاف فی الجواب
عن السؤال المذکور اذ السؤال المذکور معارضۃ واستدلال علی ان الخبر المتواتر لا یفید العلم والجواب منع لمقدمۃ
ولیلہ اعنی قولہ وضم الظن الی الظن لا یفید الیقین وکذب کل واحد یوجب کذب المجموع وحاصلہ انا لا نسلم ذلک
لانہ موقوف علی ان یکون مع الاجتماع ما یکون مع الانفراد وہو غیر واقع فی بعض المواد فیجوز ان یکون فی ہذہ ایضا کذلک قولہ والتحقیق آہ ای تحقیق الجواب وحاصلہ ان اجتماع الاسباب یقتضی قوۃ للمسبب والخبر سبب للاعتقاد
فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد المخبرین قوی الاعتقاد الی ان وصل الی العلم وفیہ بحث لانہ ان اراد باجتماع الاسباب
التامۃ للشیء فممنوع لامتناع التوارد وان اراد اجتماع الاسباب الناقصۃ فلا نسلم انہ یوجب القوۃ للمسبب بل یوجب
نفسہ والجواب ان کل واحد من الاخبار المتعددۃ موجب للاعتقاد والاعتقاد المستفاد من خبر مخبر مغائر للاعتقاد
المستفاد من خبر مخبر آخر لتفاوتہما تجانسا وتحصل بجمیع تلک الاخبارات قوۃ لمطلق الاعتقاد بحیث لا یبقی احتمال
النقیض فلا یلزم شیء مما ذکر قولہ واما وہم الکذب جواب سؤال مقدر کانہ قیل کیف یکون الخبر المتواتر سببا للعلم
مع ایہام کل خبر للکذب بناء علی افادتہ کلیہما فلکل خبر طرفان یوکدان بطرفی الخبر السابق فلا یحصل قوۃ للمسبب المقتضیۃ
الی العلم اصلا فاجاب بانہ لا مدخل للخبر فی ایہام الکذب بل ہو احتمال یحکم بہ العقل واما الخبر فموجبہ لصدق فان
قولنا زید قائم یدل علی ثبوت القیام لزید ضرورۃ انہ موضوع لہ لکن لما جاز تخلف المدلولات الوضعیۃ عن الالفاظ
الدالۃ علیہا لعدم العلاقۃ العقلیۃ احتمل عند العقل ان لا یکون مدلولہ متحققا فلا یکون صادقا ومن ہذا یخرج الجواب عما
من ان کذب کل واحد یوجب کذب المجموع تأمل قولہ لتبلیغ الاحکام آہ قال المحقق الدوانی ہذا لا یشمل من اوحی الیہ بالخبر ثم
الیہ کالملک فی نفسہ من غیر ان یکون مبعوثا الی غیرہ کما قیل فی حق زید بن عمرو بن نفیل اللہم الا ان یقال التکلیف انتہی وجہ
التکلف ہو اعتبار المغایرۃ الاعتباریۃ علی انہ بعد التسلیم کونہ نبیا لا نسلم انہ غیر مبعوث الی الخلق علی ما نقل عنہ انہ قال ان ابراہیم
بعث الی فاران لم یبعث علی دین الخلیل ابراہیم علیہ السلام احد غیری والمراد بالاحکام النسب الخبریۃ والحمل علی الخطاء وہم لانہ
یخرج الاعتقادیات التی ہی اصل الاحکام ومنہا قولہ وبالنسبۃ الی قوم آخرین رفع لما قیل من انہ یخرج
عن التعریف انبیاء بنی اسرائیل الذین بعثوا لتقریر دین موسی علیہ السلام کیوشع علیہ السلام وحاصل الدفع انہم
ان لم یکونوا مبلغین بالنسبۃ الی القوم الذین بلغ الیہم لکنہم مبلغون بالنسبۃ الی غیرہم وہذا خلاصۃ ما نقل عنہ من انہ اورد

او غیر ذلک والمعلول الاعم لا یدل علی العلۃ المعینۃ فیجوز ان یکون وقوع العلم بسبب آخر کالسبب التواتر فلا یکون
دلیلا علیہ قولہ قلت عدم الدلالۃ آہ وہہنا انتفاء سائر العلل معلوم لان العلم بوجودہ ممکنۃ مثلا لا یحتمل لعلۃ غیر الموجب
کذا نقل عنہ قولہ نامل وجہ النامل ان العلم بانتفاء سائر العلل فی غیر المنع فانہ یجوز ان یکون العلۃ الموجبۃ
لم تحققہ من غیر ان یکون وجودہ وانتفاؤہ معلوما لنا وعدم العلم لا یدل علی عدم تحققہ قولہ وقع فی التلویح
آہ یعنی ان الشارح قال فی التلویح واما خبر الیہود بقتل عیسی علیہ السلام فمتواترۃ ممنوع ہہنا واما خبر النصاری آہ فوجہ کلامہ
بعضہم بان الجزم ہہنا بمعنی الاخبار واضافۃ الی النصاری اضافۃ المصدر الی المفعول فالمعنی واما اخبار الیہود
للنصاری آہ فلا تدافع لکنہ احتیج حینئذ فی عطف قولہ والیہود تبایدین موسی علیہ السلام الی تکلف وہو ان یقدر
لفظ الجزم ویکون اضافۃ الیہ اضافۃ المصدر الی الفاعل ویکون معطوفا علی خبر النصاری اذ لا یصح عطفہ علی النصاری
لانہ یقتضی ان یکون الیہود ایضا مفعولا ولیس کذلک والعالم یحمل عبارۃ التلویح من اضافۃ المصدر الی المفعول للا
یحتاج الی التحمل فی ہذہ العبارۃ لانہ مخالف للمقصد علی زعم الموجہ قولہ لکن بعض النصاری آہ یعنی ذلک التوہم
باطل ولا حاجۃ الی حمل الاضافۃ الی المفعول لان بعض النصاری مع الیہود فی اعتقاد القتل محکوم فی کلا الکتابین
اضافۃ المصدر الی الفاعل ولا یکون عطف الیہود علی النصاری محتاجا الی التحمل المتقدم کما لا یخفی اقول فیہ
بحث لان اشتراک النصاری مع الیہود فی اعتقاد القتل لا یستلزم الاشتراک فی الاخبار عنہ لجواز ان یکون
الاخبار مختصا بالیہود والمشار الیہ فی الکشاف ہو الاول نعم اذا ثبت ان بعض النصاری مع الیہود فی اخبار
القتل تم المقصود کما فی الکشف الکبیر حیث قال اخبار النصاری بقتلہ لم یثبت بالتواتر فان خبر قتلہ منہم مستندا
الربتہ منہم قولہ بل لم یبلغ عدد المخبرین آہ ای بالاتفاق فان الذین دخلوا علی عیسی علیہ السلام وزعموا انہم قتلوہ
کانوا سبعۃ او ستۃ والغالب انہ لا یوجد العلم باخبار السبعۃ فالمخبرون لم یبلغوا حد التواتر فی الطبقۃ الاولی علی ان
اخبارہم انما وقعت عن الشبہۃ کما اخبر اللہ عنہ وما قتلوہ وما صلبوہ ولکن شبہ لہم فلا تحقق التواتر اصلا وفیہ
ان اخبارہم لم تکن عن شبہۃ لہم باعتقادہم حتی ینافی وقوع العلم بل عن امر محسوس لا شبہۃ لہم فیہ علی ما یدل علیہ قولہ تعالی
حکایۃ عنہم انا قتلنا المسیح نعم مشاہدتہم لما کانت مطابقۃ لنفس الامر ولم یشترط فی الخبر ان یکون عن امر ثابت فی
نفس الامر بل کونہ فی نفس الامر مستفادا منہ تامل قولہ عرق الیہود آہ قیل ان بخت نصر قتل الیہود وکسر اصنامہم لانہم حرفوا
التوراۃ وزادوا فیہا ونقصوا حتی لم یبق منہا الا شرذمۃ فالمخبرون لم یبلغوا حد التواتر فی الطبقۃ الوسطی الزما وکان بخت نصر
ملکا قبل البعثۃ قالبضا المشارق الارض ومغاربہا ای ملک لانہ وجد لقیطا عند صنم مسمی بذلک قولہ بالجملۃ ای مجمل

من المؤمنین روی ان المؤمنین المتبعین کانوا اربعین والنبی ما مبعثہ الاحکام وتشہیر الاسلام استشہد علیہ بقولہ تعالیٰ واختار موسیٰ قومہ سبعین رجلا لمیقاتنا وفی اکثر نسخ التلویح او خمسین بدل سبعین ویرد علیہ ان ہذا قول لم یقل بہ احد قولہ بل ضابطہ وقوع العلم من غیر شبہۃ ای ضابطۃ کون الخبر متواترا ہو ان یقع العلم بعدہ بحیث لا یحتمل النقیض اصلا وقال بعض الفضلاء انت خبیر بان الاطلاع علی ان المحصل عقیبہ مما لا یحتمل النقیض لا حالا ولا مآلا امر دونہ خرط القتاد وانی لک ان تتفق الجمع الغیر المحصور علی شیء مستندا الی الحس مخترع لا ثبوت لہ فی نفس الامر یتبادر من آرائہم واخلاقہم واوطانہم مستحیل عقلا بمعنی ان العقل یحکم حکما قطعیا بانہم لم یتواطؤا علی الکذب وان اتفقوا علیہ حتی ثابت فی نفس الامر غیر محتمل للنقیض بمعنی سلب تجویز العقل وقوع شیء آخر بدلہ کما فی العلوم العادیۃ لا بمعنی سلب الامکان العقلی عن تواطئہم علی الکذب وبالجملۃ انا نجد من انفسنا علما ضروریا بوجود مکۃ وبغداد بحیث لا یحتمل النقیض اصلا وما ذلک الا بالاخبار والاشکال انما نشاء من اخذ عدم الاحتمال بمعنی عدم الامکان العقلی کذا فی التلویح قولہ قیل علیہ الخ یعنی ان للتواتر مدخلا فی افادۃ العلم لان الخبر انما یفید بسببہ فیکون افادۃ العلم موقوفا علی التواتر فاثبات التواتر بالعلم علی ما ذکرتم من ان وقوع العلم دلیل بلوغہ حد التواتر یدل علی ان التواتر موقوف علی العلم وہو دور وحاصل الجواب ان نفس التواتر سبب لنفس العلم والعلم بان المحصل عقیبہ علم سبب للعلم متواترا الخبر فالموقوف علیہ العلم بالعلم والموقوف لنفس العلم فلا دور ویدل علی ذلک انہ جعل وقوع العلم دلیلا علی التواتر اذ الدلیل ما یلزم من العلم بہ العلم بشیء آخر وفیہ انہ یلزم علی ہذا ان یکون العلم بتواتر موقوفا علی ملاحظۃ العلم ثانیا والتصدیق بانہ علم ولیس کذلک فانہ بمجرد حصول العلم بحکم العقل بتواترہ ویمکن الجواب بان العلم اذا کان حاصلا بطریق الاخطار والتوجہ الی معلومہ بالذات یکون العلم والعلم بالعلم معا حاصلین فی الذہن ولا یکون حاجۃ الی اخطار العلم ثانیا ولذا ذہب الامام الی ان العلم والعلم بالعلم متحدان وفیما نحن فیہ کذلک فان العلم بالخبر انما یحصل بعد التوجہ الیہ والقصد الی اخطارہ بخلاف ما اذا لم یکن حاصلا بطریق الاخطار فانہ لا بد من ملاحظۃ حتی یحصل العلم بالعلم تامل قولہ وکذا حال کل معلول الخ فان نفس العلۃ تفید نفس المعلول والعلم بالمعلول یفید العلم بالعلۃ الخفیۃ بمعنی انہ اذا تحقق العلۃ تحقق المعلول واذا علم تحقق المعلول علم تحقق العلۃ وانما قید العلۃ بالخفیۃ لانہ لو کان العلۃ ظاہرۃ یستفاد العلم بہا بدون العلم بالمعلول کالنار المحسوس للدخان والا فلا وترکہ لان العلم بالمعلول یوجب العلم بالعلۃ سواء کان ظاہرۃ او خفیۃ واستفادۃ من وجہ آخر لا ینافیہ قولہ فان قلت الخ حاصل ہذا السوال منع قولہ ان وقوع العلم من غیر شبہۃ تدل علی بلوغہ حد التواتر وسند المنع ان العلم سببا یشتی من الحس والبداہۃ کخبر الرسول

لا یدرک فی مکان او فحینئذ یکون بیانا لقولہ او ادراک العقل منہ الحرکۃ یعنی انما قلنا او ادراک العقل منہ الکون ہو الحرکۃ
او الحس لا یدرک کون الجسم فی مکان فلا یدرک الحس الحرکۃ التی ہی الکون المخصوص بقطع ہذا قولہ لا یدرک کونہ فی مکان
علی حذف المضاف ای لا یدرک کون الجسم فی مکان والضمیر فی قولہ ومثلہ راجع الی الشیء یعنی الشیء المدرک
لواسطۃ احساس الآخر لا یعد محسوسا کما لا یعد ادراکہ احساسا **قولہ** اشارۃ الی ان تقدیم قولہ آہ کما مر فی علم المعانی
من ان تقدیم ما حقہ التاخیر یفید الاختصاص قال المحشی المدقق المستفاد من التقدیم المذکور ہو انہ یدرک ما وضع کل
حاستہ لہا بالاصالۃ لا ما ذکر من انہ لا یدرک بہا ما یدرک بالحاسۃ الاخری علی ما لا یخفی والفرق ظاہر لکنہا استلزامیۃ
قولہ ای مرکب تام آہ یعنی لیس المراد من الکلام ما ہو المستعمل فی الاتام والمتبادر عند الخواص والعوام اعنی ما یحکم بہ
بل المراد ما ہو مصطلح النحاۃ اعنی ما تضمن کلمتین بالاسناد والا لزم ان یکون المرکب التقییدی جزافا وان یصدق علیہ
انہ کلام لنسبتہ خارج تطابقہ تلک النسبۃ او لا تطابقہ فان قولنا زید الفاضل کلام لنسبۃ خارج وہو اتصاف زید بالفضل
فی نفس الامر وعدمہ قد تطابقہ تلک النسبۃ وقد لا تطابقہ وکان الفاضل الجلیل ظن ان لیس للکلام معنی یشمل المرکب
الوصفی وغیرہ فلا معنی للانتقاض والعری ان بعض الفضل ما تم قیل لا حاجۃ الی تفسیر الکلام بالمرکب التام لخروج
المرکب التقییدی بقولہ لنسبۃ اذ المراد بہا الایقاع الافتراع وہذا مبنی علی ان الالفاظ موضوعۃ للصور الذہنیۃ لکنہ خلاف
مرضی الشارح **قولہ** ای علی وجہ تلک الشیء التی یتبین بہا ذلک الوجہ ای فی نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر یعنی ان
الکلام الذی دل علی وقوع النسبۃ بین الشیئین او بالثبوت بان ہذا ذاک او بالنفی بان ہذا لیس ذاک مع قطع النظر
عما فی الذہن من النسبۃ لا بد وان یکون مبینا لنسبۃ ثبوتیۃ او سلبیۃ لانہ اما ان یکون ہذا ذاک او لم یکن فالاخبار عن تلک
النسبۃ علی وجہ تتصف بہ النسبۃ فی حد ذاتہا من الثبوت او الانتفاء صدق والاخبار علی خلاف ذلک کذب **قولہ**
ہو الاوفق اذ الحجۃ فی الحقیقۃ ہو النسبۃ لا ذات الموضوع او المحمول **قولہ** عبارۃ عن الاثبات ای کونہا مثبتۃ او
منفیۃ بمعنی المصدر المبنی للمفعول وہو الذی تتصف بہ النسبۃ کما لا یخفی **قولہ** یعنی انہ لا یشترط عدد آہ واشتراط الخمسۃ
القاضی الباقلانی وہو یقول ینبغی ان یحصل التواتر بما فوق الاربعۃ لان التزکیۃ واجبۃ فی شہود الزنا لعدم حصول الیقین
بشہادتہم ویوجد ہو فی الخمسۃ واعترض بان التزکیۃ ایضا واجبۃ فی الخمسۃ فعلم انہ لیس کما زعم **قولہ** اذ اثنی عشر آہ قال
سید المحققین اعداد النقباء المبعوثۃ من بنی اسرائیل علی ما قال اللہ تعالی ولقد اخذ اللہ میثاق بنی اسرائیل وبعثنا منہم اثنی عشر نقیبا بعثہم لتبلیغ احکام
دین موسی علیہ السلام لتشہیر او تواترا فعلم ان التواتر یحصل بہذا العدد واشتراط العشرین بقولہ تعالی وان یکن
منکم عشرون صابرون یغلبوا مائتین ہو بعید جدا واشتراط الاربعین بقولہ تعالی یا ایہا النبی حسبک اللہ ومن اتبعک

النسبیۃ وقالوا انہا امور اعتباریۃ لیس لہا تحقق فی الخارج اصلا فکیف تدرک بالحس والادراک الحسی فرع وجود المدرک
قال الفاضل المحشی وفیہ بحث لان الاجتماع والافتراق کلہا من الاعراض النسبیۃ مع انہم قد عدوہا من المبصرات
تکون الشئ من الاعراض النسبیۃ لاینافی کونہ من المبصرات ولایخفی انہ لایدفع الاعتراض قولہ لانا نقول الخ
یعنی ان المتکلمین وان انکروا وجود الاعراض النسبیۃ لکنہم اعترفوا بوجود الحرکۃ اذ قد التفتوا الی وجود الاین ومتی
سموہ بالکون وقسموہ بالحرکۃ والسکون والاجتماع والافتراق وقالوا وجودہ ضروری بشہادۃ الحس کذا نقلوا عنہم
الاربعۃ اذ حاصلہا عائد الی الکون المیزات امور اعتباریۃ لاحقیقیۃ ممنوعۃ نحو کان مسبوقا بالکون آخرا وغیر مسبوق
ونحو امکان تخلل ثالث بینہما او عدمہ کما فی الافتراق والاجتماع کذا فی المواقف قولہ ولزوم النسبۃ الخ یعنی
ان لزوم النسبۃ والاضافۃ الی المکانین والآنین لہا لاینافی ان یکون الحرکۃ المتصفۃ بہا محسوسا بجواز اتصاف
الامور المحسوسۃ بالامور العدمیۃ کاتصاف ذات الاعمی بالعمی اعلم انہ قد اختلف فی الاکوان فقال بعضہم انہا
محسوسۃ ومن انکر الاکوان فقد کابر حسہ ومقتضی عقلہ وقال بعضہم انہا غیر محسوسۃ فانا لانشاہد الا المتحرک والساکن
والمجتمعین والمتفرقین واما وصف الحرکۃ والسکون والاجتماع والافتراق فلا نعقل الحرکات من قبیل المبصرات ادا بصر
علی اصالۃ مبین قولہ ما یقال قائلہ مولانا صلاح الدین الرومی اما یقال فی توجیہ قولہ والحرکات لیندفع الاعتراض
المذکور من ان معنی کون الحرکۃ مبصرۃ انہ یحصل بعد مشاہدۃ الجسم فی مکانین ادراک الحرکۃ لا ان نفسہا مشاہدۃ
فلیس بشئ لان ادراک الشئ کالحرکۃ مثلا بواسطۃ احساس الآخر کالجسم لایسمی حسا سواء ولا یسمی ذلک الشئ المدرک
محسوسا والا لزم ان یعد العمی من المبصرات لانہ یحصل بعد مشاہدۃ العمی وادراک عماہ مع انہ نفی صرف فضلا عن
ان یکون محسوسا والضمیر فی وہو الحرکۃ اما راجع الی مجموع الکونین او الی الکون المذکور فی ضمن الکونین واما قولہ لا
لامدرک الجسم آہ فمن تتمۃ ما یقال او دفع الاعتراض ویرد علیہ وہو ان یقال یلزم مما ذکرتم من معنی کون الحرکۃ مبصرۃ
ان یکون الحرکۃ ملموسۃ ایضا لانہ یحصل بعد ملابسۃ الجسم ادراک الحرکۃ فان من لمس شیئا متحرکا معتمضا علیہ ادرک
حرکتہ ولذا ذہب ابو الحسین البصری الی ان الحرکۃ والسکون مدرکان بحاسۃ البصر واللمس وحاصل الدفع ان اللمس لایدرک الجسم فی
مکانین والا بقدر علی بیان کیفیۃ تمکنہ بل یدرک وصولہ الی اللمس فاذا تحد الوصول استحال ان تجد الحرکۃ التی ہی الکون فی
بخلاف البصر فانہ یدرک الجسم فی المکان بعد قدر علی بیان کیفیۃ تمکنہ بحصول منہ ادراک الکونین لا یخفی انہ لیس شئ لان ادراک
الحرکۃ بعد علامۃ الجسم المتحرک امر ظاہر سواء تخللہا ادراک اللمس للجسم فی مکان او لا فعلی ہذا قولہ فلا یدرک الحرکۃ علی صیغۃ المجہول اے
لایحصل ادراک الحرکۃ بسببہ وعلی صیغۃ المعلوم الضمیر للمس اے لایکون سببا لادراکہ او للعقل وفی بعض النسخ والحس

جعل الحواس المجردۃ عن العقل کحواس البہائم سببا للعلم قولہ فانہا مبنیۃ علی ان النفس آہ اتفق المحققون علی ان
المدرک للکلیات والجزئیات ہو النفس الناطقۃ وان نسبۃ الادراک الی قواہا کنسبۃ القطع الی السکین واختلفوا فی
ان صورۃ الجزئیات المادیۃ ترتسم فیہا او فی آلاتہا فذہب جماعۃ الی ان النفس ترتسم فیہا صورۃ الکلیات ولا ترتسم
فیہا صورۃ الجزئیات المادیۃ وانما ارتسامہا فی آلاتہا بناء علی انہا بسیطۃ مجردۃ وتکیفہا بالصورۃ الجزئیۃ ینافی
بساطتہا فادراک النفس الجزئیات ارتسامہا فی آلاتہا ولیس مناک ارتسام ان ارتسام بالذات فی الآلات وارتسام
بالواسطۃ فی النفس الناطقۃ علی توہم وذہب جماعۃ الی ان جمیع الصور الکلیۃ والجزئیۃ انما ترتسم فی النفس الناطقۃ
لانہا المدرکۃ للاشیاء والادراک الجزئیات المادیۃ بواسطۃ لابد انہا وذلک لانہ ینافی ارتسام الصورۃ فیہا غایۃ ینافی
ان الحواس ظرف لذلک الارتسام مثلا مالم تفتح البصر لم یدرک الجزئی المبصر لم یرتسم فیہا صورتہ وادا فتحت ارتسمت
وہذا ہو الحق فمن ذہب الی الاول اثبت الحواس الباطنۃ ضرورۃ انہ لابد لارتسام الجزئیات المادیۃ المحسوسۃ
بعد غیبوبتہا وغیر المحسوسۃ المنزعۃ عنہا من محال ومن ذہب الی الثانی نفاہا قولہ وعلی ان الواحدۃ او علی
تقدیر ثبوت ان الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد وان الجزئیات لا ترتسم فی النفس یلزم القول بالحواس الباطنۃ لان
وجود الآثار المختلفۃ من اجتماع صور المحسوسات وحفظہا وادراک معانی الجزئیات وحفظہا وترکیبہا وتفصیلہا یقتضی
ان یکون لکل منہا مصدر غیر النفس وہو الحس المشترک والخیال والوہم والحافظۃ والمتصرفۃ والا لما علی تقدیر
بطلانہا فیجوز ان یکون النفس الناطقۃ مبدأ تلک الآثار المختلفۃ فلا حاجۃ الی اثباتہا قولہ فیہ اشارۃ الی فی قولہ
تیلاقیان ثم یفترقان فان التلاقی والافتراق یشعر بعدم التقاطع وان کان التلاقی متحققا فی صورۃ التقاطع
ایضا ان المناسب حینئذ ان یقول یتقاطعان فیتباینان الی العینین بدون ذکر الافتراق کما لا یخفی اعلم انہ تبین
فی التشریح انہ قد ثبت من جانبی مقدم الدماغ من تحت محل الشم عصبتان مجوفتان متقاربتان حتی اتصلتا وصارتا
تجویفا واحدا ثم تباعدتا الی ان اتصلتا بالعینین وذلک التجویف الذی فی الملتقی اودع فیہ القوۃ الباصرۃ
وتسمی مجمع النورین واختلفوا فی ان اتصالہما بطریق التقاطع بدون الانطباق بان یتصل العصب الایسر بالعین
الیمنی والایمن بالیسری فیحدث صورۃ الصلب وہو ان یتقاطع خطان ویذہب کل منہما الی جانب الآخر او
بطریق التلاقی والانطباق کہیئۃ الدالین المدبرین محدب کل منہما متصل بمحدب لاخر فیصل الایمن بالعین
الیمنی والایسر بالیسری والاکثرون ذہبوا الی الاول واختارہ الشارح فی شرح المقاصد قولہ لانقسام الحرکۃ
آہ حاصلہ ان الحرکۃ من الاعراض النسبیۃ فانہا تعرض الجسم باعتبار نسبتہ الی المکان المتکون ان کان الاعراض

ان یقال ان المعلوم ہو الحجر من حیث انہ انسان لانہ حینئذ یکون المعلوم ہو الانسان فلا یکون فرق
بین العلم الشبیہ بالوجہ الذی ہو الانسان ہہنا وبین العلم بالشیء بذلک الوجہ وعلی ہذا ظہر ان المعلوم ہو الشبیہ
من حیث انہ حجر لا من حیث انہ انسان وانما دفع الجواب المذکور فانہ مبنی علی عدم الفرق بین العلم بالشیء بالوجہ
وبین العلم بالشیء من ذلک الوجہ وتحقیق الجواب انا سلمنا انہ بعد حصول صورۃ الانسان من الشبیہ واعتقادنا انہ
انسان لاجل اشتباہ الحال علی الحس بواسطۃ المشابکۃ بین الحجر والانسان نحمل الوصف المذکور عنوانا ونحکم علیہ لکن المعتبر
فی اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنوانی ہو الاتصاف بالفعل بسبب الاعتقاد علی ما ہو التحقیق والحجر المذکور
وان کان حجرا بحسب نفس الامر لکنہ انسان بحسب الاعتقاد فیجوز ان یکون الصورۃ الانسانیۃ آلۃ لملاحظۃ الانسان
الذی ہو حجر فی الواقع ویکون معنی الحکم علیہ ان الامر الذی اعتقد انہ متصف بالانسانیۃ موصوف بکونہ قابل العلم
والعلم فیکون التصور مطابقا للمتصور والذی ہو الانسان المفروض ومع ذلک یکون المحکوم علیہ ہو الحجر لانہ حجر
فی نفس الامر والخطاء انما ہو فی الاعتقاد وبان ذلک الحجر انسان الذی ہو ناش من عدم امتیاز الحس بین
الامور المتشاکلۃ وقد یجاب بوجہین آخرین احدہما سلمنا ان المحکوم علیہ ہو الحجر لکنہ معلوم بالوجہ المطابق و
دعوی انہ لیس معلوما لنا الا بوصف الانسانیۃ فی حیز المنع غایۃ ان ذلک الوجہ غیر مشہور وفیہ ذلک لا یوجب انتفاءہ
فی نفس الامر ولا یخفی انہ نوع مکابرۃ وثانیہما ان المرئی من بعید ہو الہویۃ المشترکۃ بین الواجب والجوہر العرض
علی ما یجیء فی بحث الرویۃ والصورۃ الانسانیۃ لیست غیر مطابق لہا لان الوجہ لا یجب ان یکون الاعم ولا یخفی انہ
مع عدم تمامہ فی نفسہ غیر مفید لان عدم المطابقۃ متحققۃ قولہ ای فی ذاتہ کاف آہ فسر قولہ لذاتہ بہذا اشارۃ الی ان
لیس المراد بان علۃ لذاتہ انہ یترتب علی ذاتہ الانکشاف والتمییز من غیر توسط صفۃ زائدۃ علی ذاتہ کما ذہب الیہ
المعتزلۃ والفلاسفۃ ثم قید الکفایۃ بقولہ بلا حاجۃ الی شیء یفضی الی العلم وتعلقہ المستفاد من قول المشارح
لا لسبب من الاسباب اشارۃ الی ان معنی الکفایۃ انہ لا یحتاج فی العلم وتعلقہ الی سبب مفض لا انہ لا یحتاج الی شیء
اصلا وبہذا اندفع المناقشۃ التی اوردہا بعض الفضلاء من ان کفایۃ الذات فی تعلق العلم محل خدشۃ اذ التعلق
نسبۃ تتوقف علی المنتسبین وہہنا العالم والمعلوم ہہنا لان توقفہ علی المعلوم انما ہو لکونہ متعلقا لا لانہ سبب مفض الیہ
فیصح ان ذاتہ کاف فی تعلقہ بمعنی عدم الاحتیاج الی سبب مفض وان کان یحتاج الی متعلق قولہ اختیار للشیخ الاشعری
وہو ان المراد بالسبب السبب المفضی فی الجملۃ قولہ ای فیما لا یفتقر الیہ انما قال ذلک لان لہم ایضا تحقیقات لکن ذلک
فیما یفتقر الیہ وہو المسائل الشرعیۃ التی مبنی علیہا السعادۃ الدنیویۃ والاخرویۃ قولہ یعنی ان ما ہ والمولی زادہ حیث قال ای

صورۃ لہ فی نفس الامر لا یکون مطابقا لہ وہذا معنی تحقق المطابقۃ و اللا مطابقۃ فی الحکم مع مطابقۃ الصورۃ لما ہی صورۃ لہ فی الصورتین وبہذا ذکرنا اندفع ما قیل ان الحکم بان ہذہ الصورۃ صورۃ لذلک الرائی فرع الحکم بالفعل ومن البین ان لا حکم فیہ بالفعل بل یکون والا لزم التسلسل لانہ انما یلزم التسلسل لو کان الحکم الحاصل بواسطۃ تلک الملکۃ حکما صریحا ملتفتا الیہ بالذات لیفصل فیہ جمیع ما اعتبر فیہ من التصورات والرجوع من الوجدان یکذب ذلک قولہ ورد علیہ فرق آخر حاصلہ ان کون تلک الصورۃ تصورا و ادراکا للانسان موقوف علی ان یکون العلم بالوجہ عین العلم بالشیء من ذلک الوجہ حتی یکون العلم بالشبح من وجہ الانسان عین العلم بالانسان الذی ہو وجہ لکن الفرق ثابت فان معنی العلم بالوجہ ہو ان یحصل فی الذہن صورۃ تکون آلۃ للملاحظۃ ذلک الوجہ فالوجہ معلوم والحاصل فی الذہن صورۃ ومعنی العلم بالشیء من ذلک الوجہ ان یکون ذلک الوجہ آلۃ الملاحظۃ فالحاصل فی الذہن نفس ذلک الوجہ والمعلوم بواسطتہا ذلک الشیء فالعلم بالوجہ فی المثال المذکور اعنی العلم بالانسان وان کان مطابقا لکن العلم بالشیء من ذلک الوجہ لیس بمطابق والمتصور فی المثال المذکور ہو ہذا اذ المتصور ہو الشبح والصورۃ الانسانیۃ آلۃ للملاحظۃ اجیب بانہ ان یرید بان المتصور ہو الشبح انہ متصور من حیث الحجریۃ فہو باطل بالضرورۃ او الصورۃ آلۃ للملاحظۃ فمرد من افراد الانسان دون الحجر فکیف یکون الحجر متصورا بہ وان اراد انہ متصور بذلک الوجہ من حیث الانسانیۃ فلا خطاء فی تلک الصورۃ اذ ہی مطابق للمصورۃ وانما الخطاء فی ان ہذہ الصورۃ آلۃ للملاحظۃ تلک الشبح المرئی وان ذلک الشبح فرد من افراد الانسان نقل عنہ توضیحہ انا اذا رأینا شبحا من بعید وہو فی الواقع حجر مخصص متہ فی اذہاننا صورۃ فاعتقدنا انہ انسان فرما نتوجہ الی ذلک الشبح بوصف الانسانیۃ ونجعلہ عنوانا لہ ثم نحکم علی ذلک الاعتقاد ونحکم علی ذلک بانہ قابل للعلم والفہم مثلا فالمحکوم علیہ فی ہذا الحکم الوارد علی ما ہو ذہ بہذا العنوان معلوم لنا بہذا الوصف بلا شبہۃ وصورۃ الانسان آلۃ لملاحظۃ المحکوم علیہ اعنی الشبح ووجہ لذلک الشبح والشبح معلوم لنا من ذلک الوجہ وقد تقرر الفرق بین العلم بالوجہ وہو ہہنا العلم بمفہوم الانسان الذی ہو آلۃ لملاحظۃ الشبح وبین العلم بالشیء من ذلک الوجہ وہو ہہنا العلم بالشبح من حیث انہ مفہوم الانسان ولا شک ان العلم بالشبح الذی ہو الحجر فی الواقع بوصف الانسانیۃ غیر مطابق وہکذا الحال فی قولہم الماہیۃ المجردۃ عن العوارض الذہنیۃ والخارجیۃ موجودۃ فی الذہن والا لما علم الا شیء کلی وامثال ذلک انتہی وحاصلہ انہ بعد حصول صورۃ الانسان من الشبح واعتقدنا انہ انسان نحکم علیہ بانہ قابل للعلم مثلا والمحکوم علیہ لا بد ان یکون متصورا لان الحکم علی الشیء فرع تصورہ فلیس معلوم الا لوصف الانسانیۃ فثبت ان الحجر متصور بوصف الانسانیۃ وہو علم غیر مطابق للمعلومہ لا یکون

قوله یبطل کثیرا اه وجه آخر لبیان ضعف قولهم اذ لا تقابل للتصورات وحاصله انه اذا لم یکن للتصورات تقابل یدخل جمیع التصورات فی تعریف العلم مع عدم صدق العلم علیه لان المطابقة معتبرة فی العلم واللامطابقة فی بعض التصورات فلا یکون التعریف مانعا قوله وجب آه هذا ما افاده سید المحققین فی مواضع من کتبه وحاصله ان الصورة الانسانیة المرتسمة انما نشأت من ذلک الشیخ علم تصوری للانسان انه لملاحظته ومطابق له بحیث لا تحصل غیر تلک الصورة فی الواقع ولا خطاء فی الصورة لمطابقتها للمعلوم انما الخطاء فی الحکم المقارن لهذا التصور وهو ان هذه الصورة صورة لذلک المرئی الذی هو الحجر وهنا سؤال مشهور وهو ان هذا المطابقة انما هی للشیء الذی نشأ منه الصورة او الشیء الذی کان تلک الصورة صورة له فان کان الاول یلزم جریان المطابقة واللامطابقة فی الصورة التصوریة من غیر ملاحظة الحکم والالتفات الیه اذ لا شک ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد یکون مطابقة وقد لا یکون بدون ملاحظة الحکم وان کان الثانی یلزم ان لا یتصف التصدیق بعدم المطابقة ایضا اذ کل صورة تصدیقیة لا یکون لامطابقة لما هی صورة له فان الصورة التصدیقیة کقولنا العالم مستغن عن المؤثر مطابقة لما هی صورة له اعنی ثبوت الاستغناء عن المؤثر للعالم ویمکن الجواب بان الصورة التصوریة والتصدیقیة وان کانت مطابقة لمعلومها لکن معلوم کل صورة تصوریة واقع فی نفس الامر ضرورة لاستحالة تمانع بین المعلومات التصوریة الا تری ان کل متصور فهو ماهیة من الماهیات فی نفسها مع قطع النظر عن فرض العقل انما الممتنع انما هو وجودها او اوصافها فیکون کل صورة تصوریة مطابقة للواقع فلا تتصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم الصورة التصدیقیة فانه قد یکون واقعا فی نفس الامر کما فی قولنا العالم حادث مثلا وقد لا یکون واقعا کما فی قولنا العالم قدیم ضرورة تحقق المانعة بالذات بین المعلومات التصدیقیة فالصورة التصدیقیة قد تکون مطابقة للواقع وقد لا تکون الا تری انا اذا رأینا حجرا حصل منه الصورة الحجریة وحکمنا بان هذه الصورة لذلک المرئی کان کل من الصورة التصوریة والتصدیقیة مطابقا لما فی نفس الامر ضرورة ان کلا المعلومین واقع فیه واذا رأینا حجرا حصل منه الصورة الانسانیة وحکمنا علیه بذلک الحکم فالصورة التصوریة مطابقة لما فی نفس الامر وهو الماهیة الانسانیة والصورة التصدیقیة غیر مطابقة له لعدم معلومیته فیه وهو ثبوت تلک الصورة للحجر والحاصل ان الصورة التصدیقیة تتصف بالمطابقة وعدم المطابقة لما فی نفس الامر والصورة التصوریة انما تتصف بمطابقتها فتامل فانه دقیق قوله وانما الخطاء فی الحکم ای انما الخطاء فی الحکم المقارن لذلک التصور فان الحکم بان الصورة انما نشأت من الشیء الذی هو کذا قد صار مغایرا لنفس تلک الصورة فاذا کانت تلک الصورة صورة لما نشأت منه فی نفس الامر یکون حکمه مطابقا لما فی نفس الامر واذا لم یکن

القضایا فان قولنا زید منسوب الیہ الانسان مغایر زید انسان لا فرق بینہما الا انہ اعتبر نسبۃ الانسان الیہ
ثانیا وحمل علیہ وقس علیہ السلب وان فسر النقیضان بالامرین المتنافیین ای الامرین الذین یکون
کل منہما نافیا للآخر لذاتہ سواء کان تنافی فی التحقق والانتفاء کما فی القضایا او مجرد تباعد فی المفہوم بانہ
اذا قیس احدہما بالآخر کان ذلک اشد بعدا مما سواہ کان للتصور نقیض کالانسان واللاانسان وذلک ظاہر
قولہ ومن ہہنا قیل آہ ای من تفسیر النقیض بالمتنافیین قیل نقیض کل شی رفعہ ذکرہ السید الشریف قدس سرہ
فی حاشیۃ شرح المطالع ان المفہوم المفرد اذا اعتبر فی نفسہ لم یتصور لہ نقیض الا بان یضم الیہ معنی کلمۃ النفی
فیحصل مفہوم آخر فی غایۃ البعد عنہ ویسمی رفع المفہوم فی نفسہ واذا اعتبر صدق المفہوم علی شی فنقیض ذلک
المفہوم بہذا الاعتبار سلبہ ای سلب صدقہ ورفعہ عما اعتبر صدقہ علیہ والاول نقیض یعنی العدول والثانی
یعنی السلب انتہی کلامہ فعلم من ہذا ان النقیض فی التصورات متحقق بقسمیہ اعنی رفعہ فی نفسہ ورفعہ عن شی لاعتبار
واما فی التصدیقات فلا تحقق فیہا الا القسم الاول اذ لا یمکن اعتبار صدقہا او حملہا علی شی ان معنی قولہ
نقیض کل شی رفعہ سواء کان رفعہ فی نفسہ او رفعہ عن شی انہ اعتبر ذلک الشی فی نفسہ کان نقیضہ رفعہ فی نفسہ او ان
اعتبر صدقہ علی شی کان نقیضہ رفعہ عن ذلک الشی قال المحشی المدقق فیہ مناقشۃ من وجہین الاول انہ لا یصدق علی
نقیض السلب الثانی ان قولہ او رفعہ عن شی یقتضی ان یکون رفع الضاحک عن الانسان مثلا نقیض الضاحک
مع انہ لیس کذلک بل ہو نقیض لاثباتہ انتہی کلامہ ویمکن الجواب اما عن الاول فبانہ یجوز ان یکون اطلاق
النقیض علی الایجاب باعتبار انہ لازم مساو لنقیض السلب اعنی سلب السلب ویویدہ ما قالوا من ان نقیض
الموجبۃ الکلیۃ السالبۃ الجزئیۃ مع ان نقیضہ رفع الایجاب الکلی وما صرحوا فی بحث القضایا الموجہۃ من ان
النقیض عندنا اعم من ان یکون رفعا لذلک الشی او لازما مساویا لہ وان کان النقیض حقیقۃ ہو رفع ذلک الشی
والاوجہ ان یقال رفع کل شی نقیضہ علی ما وقع فی عبارۃ السید السند قدس سرہ فی حاشیۃ شرح مختصر الاصول
واما عن الثانی فلما عرفت من ان المراد انہ اذا اعتبر الشی فی نفسہ کان نقیضہ رفعہ فی نفسہ واذا اعتبر
من حیث صدقہ علی شی کان نقیضہ رفعہ عن ذلک الشی لا ان کلا من النقیض یتحقق بالنظر الی اعتبارہ فی
نفسہ قولہ وقول المنطقیین محمول علی المجاز ای قول المنطقیین من اثبات التناقض للتصورات محمول علی
المجاز باعتبار انہ لو اعتبر النسبۃ بینہما حصل التدافع بینہما اما فی الصدق والکذب او فی الصدق فقط علی ما عرف
ولذا عرفوا التناقض باختلاف القضیتین بالایجاب والسلب بحیث یقتضی لذاتہ صدق احدہما کذب الاخر قولہ او یعطف علی

لا تحمل غیر صورتہ الحاصلۃ فعلی تقدیر تسلیم ان للتصورات نقیضا یصح شمول تعریف العلم للتصورات لکونہا غیر محمولۃ لہا فلا وجہ لبنا شمولہ للتصورات علی انہا لا تقائض لہا قولہ فلو سلم ان للتصورات نقیضا ای غیر التصور لما مر قولہ قلت آہ وحاصلہ ان شمول تعریف العلم للتصورات بناء علی انہا غیر محمولۃ لتقائض انما یتم فی التصورات بالکنہ اذ کل متصور بالکنہ لا تحمل غیر صورتہ الحاصلۃ لما انہ لا یمکن تعدد حقیقۃ الشیء وانما فی التصور بالوجہ فلا اذ یمکن ان یکون لشیء واحد لوازم متعددۃ فکما یمکن حضارہ باحدہا یمکن بحضارہ بالآخر بخلاف نفسہ علی انہا لا تقائض لہا فانہ شامل للتصور بالکنہ وبالوجہ قولہ علی ان آہ علاوۃ علی تقدیر تسلیم ان کل متصور بالکنہ او بالوجہ لا تحمل غیر صورتہ الحاصلۃ وحاصلہ ان بناء دخول آلۃ التصورات علی انہ لا تقائض لہا انما ہو بحسب الواقع علی زعمہم وہو لا یصلح ان یکون لذلک لدخول مبنی آخر وہو عدم الاحتمال للنقیض بحسب تقدیر الغرض فیجوز ان یکون مبناہ بحسب الواقع عدم النقیض وبحسب نفس الامر عدم الاحتمال للفاضل الجلبی فی تحریر ہذا الکلام ما قد بلغ فی نہایۃ البعد عن المرام وہو یزعم انہا نہایۃ تحقیق المرام قولہ لانہ یبطل کثیرا من قواعد المنطق آہ عد قولہم عکس النقیض جعلہ نقیض آہ من قواعد المنطق لا یخلو عن تسامح لان القاعدۃ قضیۃ کلیۃ والتعریف لیس کذلک واما قولہم نقیض المتساویین متساویان فہو قاعدۃ بلا مریۃ یصدق التعریف علیہ وعدہ فی شرح المطالع من القواعد قولہ والتحقیق ہذا التحقیق مستفاد من کلام السید السند قدس سرہ وحاصلہ ان فسر النقیضان بالامرین المتمانعین بالذات ای الامرین اللذین تمانعا ان وتبادلا فان بحیث یقتضی لذاتہ تحقق احدہما فی نفس الامر انتفاء الآخر فیہ وبالعکس کالایجاب والسلب فانہ اذا تحقق الایجاب بین الشیئین انتفی السلب وبالعکس لا یکون للمتصور ای لصورۃ نقیض او لا یستلزم تحقق صورۃ انتفاء اخری فان صورتی الانسان واللانسان کلتاہما حاصلتان لا تمانع بینہما الا اذا اعتبر نسبتہما الی شیء فانہ حینئذ یحصل قضیتان متنافیتان صدقا ان لم یجعل السلب اجزاء لنسبۃ الانسان الی شیء بل اعتبر جزءا منہ وان جعل اجزاء لیسا کاذبتا متنافیتین صدقا وکذبا وکذا الحال فی التصورات التقییدیۃ والانشائیۃ لا تمانع بینہما الا بلاحظۃ وقوع تلک النسبۃ وارتفاعہا او بالاعتبارین المذکورین فی المفردین فان قلت مفہوم نسبۃ الانسان الی زید ومفہوم سلبہا عنہ کل منہما من قبیل التصور بینہما تنافی صدقا وکذبا یکون کل منہما نقیضا للآخر المفسر بالمتعارف للنقیض فقد تحقق النقیض للتصورات ایضا والجواب ان کلا منہما ان لوحظ من حیث انہ آلۃ ورابطۃ بین الطرفین فالتناقض بینہما عین التناقض فی القضایا وان لوحظ من حیث انہ مفہوم من المفہومات وحمل علی زید کقولک زید منسوب الیہ الانسان ولیس منسوب الیہ اللانسان فہو ایضا راجع الی تناقض

والا لانتقض تعريف العلم بما قال المحقق المدقق المدرك اولا وبالذات بعد تنبيهه عن الحواس او مرخيالي يصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذوي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه والامر الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورة عند المدرك ونحن نمنع ذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي آلة لملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يتمين له الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب **قوله** اي لتميزها الذي هو الصورة آه يعني ان الكلام بتقدير المضاف والتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق النقيض التميز لا نقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح المتن يعني قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا يبنغي على ان يكون المراد بانتقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه **قوله** ومن ههنا آه اي ومن اجل ورود الاعتراض ظاهرا اورد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض التميز **قوله** لا يحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا يحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا يحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا يحتمل صفة للتميز ومخالف للتعريف عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا يحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة **قوله** وقد يجاب اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون للتميز الذي يوجبه نقيض **قوله** لكنه لا يخفى آه يعني ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا برهان ان في التصديق نقيضا للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور متلازمة لا تتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر فتأمل او هذا الكلام ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة **قوله** ان قلت اه اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير متحملة نقائضها لان كل متصور

مختصر الاصول الظاہر ان المراد المعنی اللغوی وہو انما یتعلق بالطرفین اعنی المثبت والمثبت لہ واما کون متعلقہا النسبۃ او الوقوع او اللاوقوع او المجموع ممن مصطلحات اہل المنطق وقد قفیناہم والمشائخ یتحاشون عن ذلک قولہ والعلم بہذا المعنی ینقسم الی جواب سوال ہو ان العلم علی ہذا التقدیر لا یکون منقسما الی التصور والتصدیق وقد سبق تحریرہا قولہ فان المعانی لیست کذلک دلیل لقولہ بنا علی عدم او یعنی ان شمول التعریف علی ادراک الحواس انما ہو علی انہ لم یقید بالمعنی بخلاف الوجود ویقال بانہ صفۃ توجب تمییز ابین المعانی لا یحمل النقیض فانہ لا شبہۃ ان المعانی ہہنا ما یقابل الاعیان او علم ان التقیید بالمعانی وعدمہ مبنی علی ان ادراک الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انہ قسم منہ کالشیخ الاشعری ومتابعیہ ترک قید المعانی فیدخل فیہ الاحساس ومن لم یقل انہ علم بل ہو ادراک مخالف بالماہیۃ للعلم یحصل بالحواس قید بالمعانی واراد بہا ما یقابل الامور المحسوسۃ بالحس فقط ثم منہم من نفی الحواس الباطنۃ وقال ان النفس مدرکۃ للجزئیات المعنویۃ فلم یقید المعانی بالکلیۃ ومنہم من اثبتہا وقیدہا بہا اخراجا لادراک الحواس الباطنۃ فانہ ادراک للمعانی الجزئیۃ ویسمی ذلک الادراک تخیلا وتوہما قولہ یرد علیہم الخ یرد علی من زاد قید المعانی انہم صرحوا بان الجزئیات المحسوسۃ بالحس الظاہر قد تدرک علما بان تدرک بجمیع العوارض المنضمۃ اللاحقۃ لہا بحیث یمتاز عن کل ما عداہ بدون حضور موادہا عند الحس کما اذا علم زید بدون رؤیۃ العوارض المنضمۃ بحیث یمتاز عن جمیع ما عداہ وقد تدرک احساسا بان تدرک ملتفتۃ باللواحق والعوارض المادیۃ مع حضور المواد عند الحس کادراک زید عند رؤیتہ والمدرک علی کلا التقدیرین الجزئی المحسوس مع انہ یلزم علی ہذا التعریف ان لا تدرک الجزئیات العینیۃ علما لانہ لا یوجب تمییزا بین المعانی بل بین الاعیان المحسوسۃ قولہ وغایۃ ما یکلف بہ حاصل الجواب ان الامر المدرک بدون احضارہ عند الحس معنی لا عین لان ادراکہ بہذا الاعتبار علی وجہ کلی او مبہم بمشخصات کلیۃ یجوز العقل اشتراکہا بین کثیرین لعدم ملاحظۃ خصوصیۃ المادۃ لکن الحصر فی الخارج فی فرد واحد فہو ادراک لامر کلی انحصر فی فرد واحد فلا یکون ادراکا للجزئی المحسوس بخلاف ادراکہ باحضارہ عند الحس فانہ علی وجہ جزئی فہو ادراک العین المحسوس قولہ والامر فی ادراکہ الخ یعنی ان الامر علی من زاد قید المعانی فی ادراک العین المحسوس بعد غیبوبتہ عن الحس لا مشکل ولیس ادراکہ احساسا بعد غیبوبتہ عن الحس ولا علما لانہ ادراک العین المحسوس علی وجہ جزئی ضرورۃ انہ ادراک المشخصات ملحوظۃ معہا خصوصیۃ المحل کما فی الاحساس مثلا الصورۃ الحاصلۃ من زید عند النفس بعد غیبوبتہ عن البصر ادراک لہ وآلۃ الملاحظۃ بحیث یمنع الاشتراک فیہما ولا یمکن ان یقال انہ تخیل او توہم لان من اطلق قید المعانی لا یقول بالحواس الباطنۃ

والا لانتقض تعريف العلم بما قال المحقق المدقق المدرك اولا وبالذات بعد التيقيد بقيد عن الحواس او مرخيالي ليصح تعلق العلم به وليس من الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته للامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه الحال اقول فيه بحث اذ لا يخفى على ذوي بصيرة ان المدرك هو ما تعلق به العلم واوجب تميزه عما عداه والامر هيا انما يكون مدركا اذا اوجب صفة العلم تميزه بان حصل صورة عند المدرك وما نحن فيه ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي آلة للملاحظة العين الغائب عن الحواس لا في الصورة الملحوظة بالذات حتى يكون مدركا وكانه لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فاجاب بما اجاب **قوله** اي لتميزه بالذات الذي هو الصورة اه يعني ان الكلام بتقدير المضاف والتصور صفة توجب تميزا وهو الصورة لمتعلقها الذي هو الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل الماهية المتصورة نقيض تلك الصورة فلا يرد ان التصور غير التميز اذ هو صفة موجبة على ما مر والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق النقيض التميز لا النقيض الصفة فلا يصح بناء ادخال التصورات في تعريف العلم على انه لا نقيض لها قال الشارح في شرح المقاصد يعني قوله لا نقيض للتصور انه لا نقيض لمتعلقه يعني الماهية المتصورة وهذا مبني على ان يكون المراد بالنقيض نقيض المتعلق وقد مر تحقيقه **قوله** ومن ههنا اه اي ومن اجل ورود الاعتراض ظاهرا اورد نقيض التميز قيل المراد بالنقيض نقيض الصفة وقوله لا تحتمل صفة للصفة لا للتميز وضمير لا تحتمل راجع الى المتعلق فالمعنى صفة توجب تميزا لا تحتمل متعلقها نقيض تلك الصفة فالتصور حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها والتميز بالمعنى المصدري وهو الكشف والايضاح ولا شك انه يصح البناء المذكور لان التصور صفة توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا تحتمل تلك الماهية نقيض ذلك التصور اذ لا نقيض له على ما زعموا لكنه لا يخفى انه خلاف الظاهر اذ الظاهر ان يكون لا تحتمل صفة للتميز ومخالف للتعريف عند القائلين بانه من باب الاضافة حيث قالوا هو تميز لا تحتمل النقيض فانه لا يمكن ان يراد فيه نقيض الصفة **قوله** وقد يجاب اي قد يجاب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بعد ان يكون الكلام على تقدير المضاف او ان يكون المراد نقيض الصفة بان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور فاذا لم يكن لنفس التصور نقيض لا يكون للتميز الذي يوجبه نقيض **قوله** لكنه لا يخفى اه يعني ادعاء ان عدم نقيض التميز فرع عدم نقيض التصور امر لا دليل عليه الا ترى ان في التصديق نقيضا للتميز ولا نقيض له وقد يقال ان عدم نقيض المفهوم المتصور وعدم نقيض التصور وعدم نقيض التميز امور متلازمة لا تتصور الانفكاك بينها فعدم النقيض لواحد منها يستلزم عدم نقيض الآخر فتأمل او ادعاء الاستلزام ايضا لا بد له من دليل ودعوى البداهة غير مسموعة **قوله** ان قلت اه اعتراض آخر على قوله بناء وحاصله ان شمول تعريف العلم للتصورات كما يصح باعتبار انها لا نقائض لها كذلك يصح باعتبار انها غير متحدة تقائضها لان كل متصور

مختصر الاصول الظاہر ان المراد بالمعنی اللغوی وہو ما یتعلق بالطرفین اعنی المثبت والمثبت لہ ایا کان متعلقہا النسبۃ او الوقوع او اللاوقوع او المجموع ممن مصطلحات اہل المنطق وقد تقیاتہم والمشائخ یتجاشون عن ذلک قولہ والعلم بہذا المعنی ینقسم آ جواب سوال ہو ان العلم علی ہذا التقدیر لا یکون منقسما الی التصور والتصدیق وقد سبق تحریرہا قولہ فان المعانی لیست آ دلیل لقولہ بناء علی عدم آ ای یمنع ان یشمول التعریف علی ادراک الحواس علی انہ لم یقید بالمعنی بخلاف الوقید ویقال بانہ صفۃ توجب تمیز ابین المعانی لا یحمل النقیض فانہ لا یشمل لان المعانی ہہنا ما یقابل الاعیان او علم ان التقیید بالمعانی وعدمہ مبنی علی ان ادراک الحواس قسم من العلم ام لا فمن قال انہ قسم منہ کالشیخ الاشعری ومتابعیہ ترک قید المعانی فیدخل فیہ الاحساس ومن لم یقل انہ علم بل ہو ادراک مخالف بالماہیۃ للعلم یحصل بالحواس قید بالمعانی واراد بہا ما یقابل الامور المحسوسۃ بالحس نظر ثم منہم من نفی الحواس الباطنۃ وقال ان النفس مدرکۃ للجزئیات المعنویۃ فلم یقید المعانی بالکلیۃ ومنہم من اثبتہا وقیدہا بہا اخراجا لادراک الحواس الباطنۃ فانہ ادراک للمعانی الجزئیۃ ویسمی ذلک الادراک تخیلا وتوہما قولہ یرد علیہم آ یعنی یرد علی من زاد قید المعانی انہم صرحوا بان الجزئیات المحسوسۃ بالحس الظاہر قد تدرک علما بان تدرک بجمیع العوارض اللاحقۃ لہا بحیث یمتاز عن کل ما عداہ بدون حضور موادہا عند الحس کما اذا علم زید بدون رؤیۃ بعوارض مشخصۃ لہ بحیث یمتاز عن جمیع ما عداہ وقد تدرک احساسا بان تدرک ملتفتۃ باللواحق والعوارض المادیۃ مع حضور المواد عند الحس کادراک زید عند رؤیتہ والمدرک علی کلا التقدیرین الجزئی المحسوس مع انہ یلزم علی ہذا التعریف ان لا تدرک الجزئیات العینیۃ علما لانہ لا یوجب تمیزا بین المعانی بل بین الاعیان المحسوسۃ قولہ وغایۃ ما یکلف آ حاصل الجواب ان الامر المدرک بدون احضارہ عند الحس معنی لا عین لان ادراکہ بہذا الاعتبار علی وجہ کلی او ہو لمشخصات کلیۃ یجوز ان تشترکہا بین کثیرین لعدم ملاحظۃ خصوصیۃ المادۃ لکن الخصوص فی الخارج فی فرد واحد فہو ادراک لامر کلی انحصر فی فرد واحد فلا یکون ادراکا للجزئی المحسوس بخلاف ادراکہ باحضارہ عند الحس فانہ علی وجہ جزئی فہو ادراک العین المحسوس قولہ والامر فی ادراکہ آ یعنی ان الامر علی من زاد قید المعانی فی ادراک العین المحسوس بعد غیبوبتہ عن الحس انظر مشکل ولیس ادراکہ احساسا بعد غیبوبتہ عن الحس ولا علما لانہ ادراک العین المحسوس علی وجہ جزئی ضرورۃ انہ ادراک المشخصات ملحوظۃ معہا خصوصیۃ المحل کما فی الاحساس مثلا الصورۃ الحاصلۃ من زید عند النفس بعد غیبوبتہ عن البصر ادراک لہ وآلۃ لملاحظۃ بحیث یمنع الاشتراک فیہا ولا یمکن ان یقال انہ تخیل او توہم لان من اطلق قید المعانی لا یقول بالحواس الباطنۃ

وهو ظ وذلک الامر هی التصور والصورة وفی التصدیق النفی والاثبات مثلا اذا تعلق علمنا باهیة الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة لها لا نقیض لها اصلا بها التمیز باعتبارها واذا تعلق علمنا بان العالم حادث حصل عندها اثبات احد الطرفین للآخر بحیث تمیز باعتبارها لکنه قد یکون مطابقا جازما ماخوذا من بدیهة او دلیل فلا تحیل النقیض اعنی النفی وقد لا یکون فیحتمله فخلاصة تعریف العلم بانه امر قائم بالنفس یوجب لها امرا بها التمیز الشئ عما عداه بحیث لا تحیل فذلک الشئ نقیض ذلک الامر یرد علیه امور الاول انه یلزم ان لا یکون العلم نفس الصورة والنفی والاثبات بل ما یوجبها مثلا لا یکون العلم بالانسان صورة الحاصلة عندها بل ما یوجب تلک الصورة ضرورة وثانی یلزم ان لا یکون التصور والتصدیق قسمی العلم لان التصور علی ما قالوا هو الصورة الحاصلة والتصدیق هو النفی والاثبات والثالث ان القول بالصورة فرع الوجود الذهنی والمعزون للعلم بهذا التعریف ینکرونه والرابع ان ارادة الصورة من التمیز خلاف الظاهر والخامس ان النفی والاثبات لیسا بنقیضین لارتفاعهما عن الشک ویمکن الجواب عن الاول بان المعرفین للعلم بهذا التعریف یلتزمون بان العلم لیس نفس الصورة والاثبات فانهم یقولون انه صفة حقیقیة ذات اضافة تخلقها الله تعالی بعد استعمال العقل او الحواس او الخبر لصانع یستتبع انکشاف الاشیاء اذا تعلقت بها کما ان القدرة والسمع والبصر کذلک ولذا کتب الحشی فی هذا المقام والعلم لیس نفس الصورة بل صفة توجبها وما هو المشهور من ان العلم هو الصورة الحاصلة فمذهب الفلاسفة القائلین باتطباع الاشیاء فی النفس وهم منفیون وعن الثانی بانه ان اراد بقوله انه یلزم ان لا یکون التصور والتصدیق قسمی العلم ان لا یکون العلم منقسما علیهما بالذات فمسلم ولا ضرر فی ذلک وان اراد انه یلزم ان لا یکون منقسما الیهما اصلا فممنوع فان العلم باعتبار ایجابه النفی والاثبات تصدیق وباعتبار عدم ایجابه بشئ منهما تصور اشار المحشی الی ذلک بقوله والعلم بهذا المعنی ینقسم اما التصور والتصدیق لیس الا نفس الصورة والنفی والاثبات فقد عرفت انه مخترع الفلاسفة وعن الثالث ان المراد بالصورة الشبه والمثال الشبیه بالتخیل فی المرآت وابن هذا من الوجود الذهنی فان مرادهم بوجود الذهنی امر یشارک الوجود الخارجی فی تمام الماهیة ویماثله وعن الرابع بانه مبنی علی المسامحة والاعتماد علی فهم السامع للقطع بان المحتمل للنقیض هو التمیز بمعنی الصورة والنفی والاثبات دون النفی المصدری وعن الخامس بان المراد بالنفی والاثبات المعنی اللغوی وهو اثبات احد الطرفین للآخر وعدم اثباته احدهما للاخر ولذا جعلوا متعلقهما الطرفین لا ادراک ان النسبة واقعة او لیست بواقعة علی ما هو مصطلح الفلاسفة تامل فی هذا المقام فانه من مطارح الافکار قوله ومتعلقه الطرفان کما وقع فی عبارة السید السند قدس سره فی حاشیة شرح

من حيث انه تعلق بها الاثبات يناقضها من حيث انه تعلق بها النفي وبهذا الاعتبار خارجان عن العلم صرح بهذين الاعتبارين السيد السند قدس سره في حاشية شرح مختصر الاصول قوله كما هو الظاهر لانه اسبق الى الفهم لانه مذكور صريحا ولانه موافق لما قالوا ان اعتقاد الشئ كذا مع اعتقاد انه لا يكون الا كذا علم ومع احتمال انه لا يكون كذا احتمالا مرجوحا ظن فيه اشارة الى جواز وجه آخر لكنه غير ظاهر بان يراد بنقيض المتعلق ويكون المراد بالتمييز المصدري اعني الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها ان يكشف لمتعلقها بحيث لا يحتمل المتعلق نقيضه وحينئذ يكون الصفة نفس الصورة والنفي والاثبات لازما يوجبها او يكون المراد بالتمييز الصورة والنفي والاثبات وحينئذ يكون الصفة ما يوجبها ولا يخفى ما فيه لان الشئ لا يكون محتملا لنقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكره الا ان يقال ان المتعلق وان لم يكن محتملا لنقيضه في نفس الامر لكن يحتمله عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الآخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا وايضاحا لا يحتمل متعلقه نقيضه عند المدرك اما في التصور فلانتفاء النقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعني وقوع النسبة في نفس الامر مثلا نقيض هو لا وقوعها فيه فاذا لم يكن التصديق الذي ادراك الوقوع او اللاوقوع جازما مطابقا ماخوذا من حس بديهة او دعاوية او برهان احتمل متعلقه اعني الوقوع مثلا نقيضه وهو اللاوقوع واذا كان بجميع الشرائط الماخوذة لا يكون متعلقه محتملا لنقيضه اصلا لا في الحال ولا في المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها لا الشئ من حيث انه لا معنى لاحتمالها لنقيض نفسها وبهذا اعني حمل الاحتمال على حصول احدهما بدل الآخر مع الالتفات الى احتمال الآخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظني فان طرفيه يجوز ان يتصف به ونقيضه وهو وجه عدم ظهور هذا الوجه ويحتمل ان يراد بنقيض الصفة ويجئ تحريره انشاء الله تعالى قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه آه يعني ان ضمير الفاعل المستتر في لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال عليه لفظ التمييز فان التمييز انما يكون لشئ وانما لم يكن الضمير راجعا الا لتمييز لانه ان كان المراد به المعنى المصدري فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق وان كان به التمييز اعني الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه الا ان تكلف بمثل ما مر وبان المراد ورود كل منهما بدل الآخر على متعلقه فحينئذ يرجع الى احتمالها لمتعلقها مع مخالفته لما اشتهر من اعتقاد الشئ كذا مع العلم بانه لا يكون الا كذا اعلم ومع احتماله لا يكون كذا ظن فانه صريح في ان المتعلق اعني الشئ محتمل قوله ووصف به التمييز مجازا وصفا للمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق بالفتح مفعول قوله ثم التمييز آه يعني انه اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز اما التمييزي الذي يراد به نفس الشئ لا المعنى المصدري اعني كون النفس مميزا وليس له نقيض يحتمله المتعلق لا في التصور ولا في التصديق

قوله لكن عده علما يخالف العرف واللغة نقل عنه ولا يكون الفرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجهل الاحساس من العقلاء كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت به غير مفيد لانه يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح اللهم الا ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساس فمثبت لها فلا مخالفة قيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الاحساس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه يحتج ان الحواس انما هي الآلات للادراك فلا يرد المخالفة قوله اي نقيض التمييز فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل نقيض التمييز والمعنى انه امر حقيقي قائم بالجملة اعني النفس يوجب بان يميز الشيء عما عداه تمييزا لا يحتمل ذلك الشيء المتعلق نقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار الحمل لان التمييز الذي هو صفة انما هو صفة له فان المميز هي النفس والصفة آلة التمييز لذا قيل توجب تمييزا ولم يقل تميز تمييزا ولا بد من اعتبار المتعلق فان تميزه انما هو لشيء متعلق به وهو الذي لا يحتمل نقيض التمييز فقوله صفة تناول العلم وغيره من الصفات كالحيوة والسواد وغيرهما وبقوله توجب تمييزا خرج من الحد الصفات التي توجب لمحلها التميز فقط لا التمييز وهي ما عدا الصفات الادراكية فان القدرة مثلا توجب ان يكون محلها متميزا عن العاجز لا ان يكون محلها مميزا للشيء بخلاف الصفات الادراكية فانها توجب لمحلها التمييز للاشياء كما توجب التمييز عن الاشياء وبقوله لا يحتمل النقيض اي لا يحتمل نقيض التمييز بوجه من الوجوه خرج الظن والشك والوهم والجهل المركب والتقليد فان الظن والشك والوهم يوجب لمحلها تميزا يحتمل النقيض في الحال والجهل المركب والتقليد يوجبان تميزا يحتمل نقيضا في المآل واما في الجهل فلان الواقع في نفس الامر خلافه فيجوز ان يطلع عليه فيما بعد واما في التقليد فلعدم استناده الى موجب من حس وبديهة او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر ثم ان كان المعرف العلم الشامل للعلم الواجب وغيره يجب ان يترك الايجاب المفهوم من قوله توجب عاما هو او كان بطريق البديهة كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق وان كان المعرف علم الخلق يجب تخصيصها بالايجاب العادي على ما هو المذهب من استناد جميع الممكنات الى الله ابتداء فالمعنى ان العلم صفة قائمة بالنفس يخلقها الله تعالى عقيب تعلقها بالشيء توجب ان يكون النفس مميزا له تميزا لا يحتمل النقيض قال بعض الفضلاء فيه ان اخراج الشك والوهم من تعريف العلم لا يعرف وجهه لان كلا منهما تصور على ما بين في محله والتصور داخل في التعريف نعم يرد على انه لا نقيض له اصلا فلا وجه لاخراجه بل لا وجه لصحته اصلا قلت الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هي هي لا نقيض له وهما بهذا الاعتبار داخلان في العلم وباعتبار انه يلاحظ في كل منهما النسبة مع كل واحد من النفي والاثبات على سبيل التجويز المساوي او المرجوح ولذا يحصل التردد والاضطراب فله نقيض فان النسبة

لک ظہران جواز وجود سبب لعام کاف فی اثبات المقدمۃ الممنوعۃ وان قولہ فمن این تجزم مقدمۃ لما یدخل فی اثبات المقدمۃ الممنوعۃ لانہ وعلی الشارح فما قالہ الفاضل الحلبی من ان قول الشارح قلنا غلط الحس او فی قوۃ المناقضۃ فلا وجہ لقول المحشی ان قلت لعل آہ اما او لا فلانہ اورد کلامہ بلعل المفید للتجویز دون الاحتمال دون الجزم والیقین فلا یتم بہ اثبات المقدمۃ الممنوعۃ واما ثانیا فلان الشارح لم یدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتی یتوجہ علیہ قولہ فمن این تجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط لیس بشیٔ قولہ قلت آہ حاصلہ منع للمقدمۃ القائلۃ بانہ یجوز ان یکون سبب عام للغلط العام بانا لانم ذلک فان بداہۃ العقل جازمۃ بانتفائہ فی بعض المواد کما فی مثل ادراک الفیل جزما عادیا لا یتطرق الیہ شائبۃ وہم الغلط وامکان تحققہ فی نفسہ لا ینافی الجزم العادی المذکور کما فی العلوم العادیۃ فانا نجزم ان جبل احد لم ینقلب ذہبا جزما یقینیا مع امکان الانقلاب فی نفسہ وقد یقال لا حاجۃ الی الجزم بل یکفی وجوب انتفائہ فی نفس الامر ومصداقہ حصول الجزم بالمحسوس من بداہۃ العقل وفیہ بحث لان مشاہدۃ الحس ضامنۃ منہا بالغلط لا یکفی فی حصول العلم عدم غلطہ فی نفس الامر لا مدبن العلم بکونہ صحیحا غیر غالط قولہ وان صح ذکرہ یعنی وان صح ذکر المذکر المضموم فی تعریف العلم لعدم اختصاصہ بالیقین بل ہو شامل للظن والجہل المرکب کما ان العلم المعرف ہہنا کذلک کما قال الفاضل المحشی فی توجیہ العبارۃ من انہ اشارۃ الی ردما قیل من جعل المذکور من الذکر بالضم یلزم تعریف الشیٔ بنفسہ لانہ بمعنی العلم فلا یجوز التعریف بہ فاجاب بان الذکر بالضم اعم من العلم لتناولہ الظن والجہل المرکب لان کل واحد منہما یحصل بالقلب کما ان العلم یحصل بالقلب فجاز التعریف لیس بشیٔ اولا معنی لتوہم الدور لان الذکر بالمعنی اللغوی العلم المعرف بالمعنی العرفی علی انہ اذا کان المذکور عاما والعلم خاصا یجب ان یحمل التجلی علی الانکشاف اتاما لیکون التعریف المساوی فلا معنی لقول الشارح ای یتضح ویظہر فانہ تعمیم بتجلی بحیث یشمل اتاما وغیرہ ویدل علیہ قولہ لکنہ ینبغی ان یحمل التجلی آہ قولہ حالا علۃ لقولہ وانما یحصلہ من المضموم وفی شرح المقاصد ما یشعر بانہ من الذکر المضموم حیث قال ای صفۃ تنکشف بہا ما یذکر ویلتفت الیہ کمن الشارح قال بعدہ وقد یتوہم ان المراد بالمذکور المعلوم الا انہ ترک المعلوم تفادیا عن الدور انتہی ولا یخفی ان قولہ وقد یتوہم یدل علی انہ لیس من الذکر المضموم فلا بد ان یقال ان نسبۃ التوہم لیس لاجل انہ جعل المذکور بمعنی المعلوم بل لاجل توہم ان ذکر المعلوم یستلزم الدور وان تغیر اللفظ یدفعہ واما ما قالہ الفاضل الحلبی من ان بین ما ذکرہ الشارح ہہنا وبین ما ذکرہ فی شرح المقاصد تدافعا ظاہرا حیث جعل المذکور فیہ من الذکر المضموم فلیس بشیٔ لان اختیار توجیہ فی کتاب آخر فی آخر لیس من التدافع فی شیٔ

تحققها وثبوتها حتی یکون فیہ اثبات لبعض بالتعمیم بجواز ان تکون اعتبار یا مع التصاف الاشیاء بہا کما فی لزوم اللزوم ووحدۃ الوحدۃ الی غیر ذلک مما تکرر نوعہ قلت قد مر ان لیس المراد بالتحقق الوجود بل التقرر والتمیز فی نفس الامر فاذا کان النفی امرا فی نفسہ کان متمیزا واعما ہو فرض محض لا فی الذہن ولا یکون تابعا للاعتقاد والفرض المحض کما زعمہ العندیۃ ہذا ما عندی ولعل ما عند غیری احسن من ہذا قولہ قال فی شرح المقاصد تائید لقولہ فیہ تأمل یعنی انہ تام علی العندیۃ علی ما قال فی شرح المقاصد واشارۃ الی ان بین کلامیہ نوع تنافی قولہ حیث اعترفوا بالحقیقۃ اثبات الشیء او نفیہ وفی بعض النسخ بحقیقۃ اثبات الشیء او نفیہ والترویج ناظر الی وکل منہما اعنی انکار الحقائق وادعاء کونہا خیالات وانکار ثبوتہا واد عاء کونہا تابعۃ للاعتقاد وانما اورد کلمۃ او مع انہم اعترفوا بہما نظرا الی ان فی اثبات التناقض یکفی واحد ہما قولہ ہذا دلیل اللاادریۃ وفیہ اشارۃ الی دلیل العندیۃ ایضا حیث قال فان الصفراوی یجد السکر فی فمہ مرا قولہ وحاصلہ انہ لا وثوق بالعیان اما انہ لا وثوق بالعیان او بالبدیہۃ فلنطرق التہمۃ الی الحس البدیہۃ العقل واما انہ لا وثوق بالعیان بالدلیل فلتفرعہ علی العیان فنفساده فساده قولہ وغرضہم آہ دفع لما یتوہم من ان فی کلام اللاادریۃ ایضا تناقضا فان تمسکہم بما ذکر یدل علی ان غرضہم اثبات امر او نفیہ لا الجزم بثبوت امر او انتفائہ مع انہم یدعون الشک فی جمیع الحقائق بل فی الشک ایضا ووجہ الدفع ظ قولہ اطلاق الغلط منہم بناء علی زعم الناس والا فہم لشکونہم فی وجود الحس فی افادتہ فی غلطہ بل فی الشک قولہ قلت قد استعار کما فی قولہ تعالی قد یعلم اللہ المعوقین قولہ علی ان القلۃ آہ ای یجوز ان یکون الغلط قلیلا بالنسبۃ الی احساس الواقع کثیرا فی نفسہ ولا منافات آہ بین القلۃ الاضافیۃ والکثرۃ فی نفسہ فیکون المعنی والحس قد یغلط غلطا قلیلا بالنسبۃ الی عدم غلطہ کثیرا فی نفسہ قال بعض الفضلاء ہذا مبنی علی ہو المشہور والتحقیق ان قد الداخلۃ علی المضارع یفید القلۃ بحسب الزمان لا الشک ان ثبوت القلۃ بحسب الزمان ینافی الکثرۃ الاضافیۃ بحسب المادۃ تأمل قولہ ان قلت لعل آہ اثبات للمقدمۃ الممنوعۃ بقولنا غلط الحس آہ فان اللاادریۃ لما تمسکوا بان الحس قد یغلط فی بعض المواد ومتی کان کذلک یجوز ان یغلط فی جمیعہا فالحس یجوز ان یغلط فی جمیعہا فلا یکون مفیدا للعلم ومنع الشارح العلامۃ کبری لقیاسہم بانا لا نسلم انہ اذا کان غالطا فی بعض المواد یلزم جواز غلطہ فی جمیعہا فان الغلط فی البعض انما ہو لاسباب جزئیۃ وہو لا ینافی الجزم فی بعض آخر لسبب انتفاء جمیع الاسباب الموجبۃ لہ عادۃ المستدل وقال ان قولنا متی کان الغلط فی بعض المواد ثابتا یجوز ان یغلط فی جمیع المواد یجوز ان یکون للغلط العام سبب عام متحقق فی جمیع المواد والجزم بانتفاء مطلق سبب الغلط متعذر فلا ینافی الجزم ببعض المواد وہو الغلط وبما ذکرنا

سد الطریق الخصم بحیث لا یمکن لہ التکلم بل مملوسنہ الکتب ان اراد انہ علی تقدیر فرض الشق الثانی لا یلزم تحقق
شئ من الاشیاء بدون تلک المقدمات علی ما یشعر بہ قولہ والا لم یثبت وجود شئ من الحقائق علی تقدیر الشق الثانی
فہو باطل بداہۃ لانہ اذا فرض وجود النفی فقد ثبت المدعی سواء کان محالا او ممکنا قولہ لانا نقول لیس کذلک
حاصلہ ان التحقق ہہنا ای فی التردید لیس بمعناہ الحقیقی اعنی الوجود الخارجی اذ لو کان بمعناہ لا یکون الشق الاول
من التردید اعنی قولہ ان لم تحقق نفی الاشیاء فقد ثبت صحیحا لانہ یکون المعنی ان لم یوجد النفی فی الخارج یلزم
وجود الاشیاء فی الخارج ولا شک ان عدم وجود النفی فی الخارج لا یستلزم ان یکون الاشیاء موجودۃ فی
الخارج بجواز ان یکون النفی المتصف بجمیع الاشیاء ثابتا فی نفسہ معدوما فی الخارج فلا یلزم وجود الاشیاء فیہ اذ
یجوز ان یکون تلک الاشیاء متصفۃ بالنفی المعدوم کالممتنع المتصف بالامتناع المعدوم قولہ عدم تمامہ علی الادلۃ
ظاہر لانہم لا یدعون الجزم بمقدمۃ من المقدمات حتی یتصور الالزام معہم بخلاف الطائفتین الباقیتین فان العنادیۃ
یدعون الجزم بعدم الحقائق والعندیۃ بعدم ثبوتہا فی نفسہ قولہ ففیہ تامل نقل عنہ وجہ التامل ان حاصل قولہم ہہنا
تقریر الاشیاء وثبوتہ ہو انہ لا نسبۃ متحققۃ فی نفس الامر حتی تقرر فحینئذ یمکن ان یقال ان لم تحقق نسبۃ النفی فی
نفسہ فقد تحقق نسبۃ الثبوت اذ الواقع لا یخلو عن احدی النسبتین نعم یرد علیہ مثل ما ورد فی الزام العنادیۃ
من ان صدم ارتفاع النقیضین من جملۃ الخیالات عندہم لستتے بریدان لیس مرادہم ہذا القول نفی التقرر فی نفسہ
اذ لا نزاع فی کونہ اعتباریا بل مرادہم نفی نسبۃ التقرر الی الاشیاء فالمراد بقولہ لا نسبۃ متحققۃ انا نفی جنس نسبۃ التقرر الی
الاشیاء او نفی جنس مطلق النسبۃ لانہ اذا لم تثبت نسبۃ التقرر لم تثبت شئ من النسب بالجملۃ فحینئذ یمکن ان یقال لم تحقق
نسبۃ النفی یلزم ان تحقق نسبۃ الثبوت فی نفس الامر اذ الواقع لا یخلو عن احدی النسبتین فیلزم ثبوت الاشیاء وان
لم تحقق نسبۃ النفی فقد تحقق حقیقۃ من الحقائق فی نفس الامر فیہ اثبات بعض النقیضین ویرد علیہ ان عدم خلو الواقع
عن احدہما یحتمل تابع الاعتقاد فلیس فی نفس الامر شئ منہما ہذا حاصل ما نقل عنہ فان قلت ان اراد بقولہ الواقع
لا یخلو عن احدی النسبتین انہ لا یخلو عن تحقق احدہما کما یدل علیہ السیاق فلا یتم ذلک بل اللازم ان یکون ذات
احدہما فیہ الا تری ان لیس شئ من نسبۃ ثبوت الامتناع وسلبہ الی شریک الباری مع تناقضہما متحققا فی نفس الامر
اما الثانیۃ فلکونہا کاذبۃ واما الاولی فلانہا لو کانت متحققۃ فی نفس الامر لوجب تحقق طرفیہا نعم الممتنع متصف بالامتناع
فیہ لکن اتصاف شئ بشئ لا یستلزم ثبوت المثبت لہ فضلا عن ثبوت النسبۃ کما تقرر فی موضعہ وان اراد ان الواقع
لا یخلو عن ذات احدہما یعنی ان الاشیاء اما متصف بہذا او بذلک فیختار انہا نسبۃ السلب فلا یلزم من اتصاف الاشیاء بہا

ایضاً وایا ما کمون فمرحبا بالوفاق اقول الغرض من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشیاء ثابتۃ لا مجرد ابطال مذہبہم لیثبت غرضنا بمجرد کون النفی مخیلا یدل علی ذلک قول الشارح نا تحقیقاً والزاماً قولہ فی الصواب فی الالزام ان یقتصر علی الشق الاخیر وحاصلہ انکم جزمتم بنفی الحقائق مطلقاً موجودۃ کانت او معدومۃ ما حیثیۃ علمتم لاشیٔ من الحقائق فی نفس الامر وہذا النفی من جملۃ الحقائق او قد اعلیتم بانہ ثابت فی نفس الامر حیث تمسکتم فی اثباتہ بالشبہۃ فقد ثبت بعض النقیض فلا یرد ما قالہ بعض الفضلاء انہ یرد علیہ مثل ما یرد علی ما ذکر مثل ان یقال ان النفی من جملۃ المخیلات الباطلۃ عندہم وکذا الجزم فلا یلزم ثبوت ما نفی قولہ قد یتوہم آہ یعنی ان بعض الناس توہموا ان سوفسطائیۃ انما ینکرون الحقائق الموجودۃ فی الخارج فلا یلزم من ثبوت النفی ثبوت الحقائق الخارجیۃ فتکلفوا فی توجیہ الالزام بانہ اذا ثبت النفی ثبت الحقیقۃ الموجودۃ فی الخارج لانہ قسم من العلم الذی ہو قسم من العرض الموجود فی الخارج لانہ اما کیف او للمتصل علی ما قیل قولہ ویرد علیہ آہ حاصلہ انکم یمکن الالزام لمنکر الی البدیہیات بامر خفی فان لہم ان یقولوا لا نسلم ان العلم موجود بل ہو من جملۃ المخیلات والدلائل المثبتۃ لہ مخیلات باطلۃ کیف وقد انکر وجماعۃ مثبتۃ للحقائق فلا یرد ما قال بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند کثیر من المتکلمین لا ینافی کونہ ملزوماً بہ اذ یجب کون الملزوم بہ معتقدا لمن تمسک بہ اذ مقصود الحشی انہ لا یتم الالزام علیہم بل توسع دائرۃ مقامہم لان المتمسک بہم المتکلمون وہم لا یقولون بوجود العلم حتی یرد ما ذکر قولہ لا یقال آہ حاصلہ انہ لا حاجۃ فی توجیہ الالزام علی تقدیر ان یکون انکارہم مقصوراً علی الموجودات لانا نمنع بل ہو تام بدونہ لان ترد ید ہذا الالزام فی التحقق وہو بمعنی الوجود فیصیر المعنی ان لم یوجد فی الخارج فی الاشیاء فقد ثبت شیٔ منہا وان وجد النفی فی الخارج فقد ثبت امر موجود فی الخارج ولا شک ان تلک المقدمات مستدرکۃ لانہ ترد ید بین وجود النفی وعدمہ فان قالوا بعدمہ یلزم وجود الاشیاء وان قالوا بوجودہ فہو المدعی قال الفاضل الحلبی فی تحریر ہذا السؤال یعنی ان ہذا الایراد مشترک الورود بین قولی ذلک المتوہم وبین قول الشارح لان الشارح ایضا اخذ الوجود فی الدلیل الالزامی لان ترد ید ہذا الالزام فی التحقق او محصل الترد ید نفی الاشیاء اما محقق وہو لوی التحقق بمعنی الوجود فیحتاج کلامہ ایضا الی المقدمات المذکورۃ والالم یثبت وجود شیٔ من الاشیاء علی ہذا التقدیر ای علی تقدیر تحقق النفی انتہی اقول منہ بحث لانہ ان اراد انہ یحتاج لتصحیح شق الترد ید الی ہذہ المقدمات بان یکون ترد یدا فی الامور المطلقۃ الموجودۃ فانہ اذا لم تبین تلک المقدمات وجود النفی یکون الشق الاخیر محض احتمال فرضی علی ما یفیدہ قولہ فیحتاج کلامہ ایضا الی المقدمات المذکورۃ فمقول کون الترد ید بین الامور الممکنۃ لیس بلازم او یجوز وقوعہ فی الامور المتحققۃ

قیل ما معنی الحق والباطل ههنا اذ لیس ههنا نسبۃ خارجیۃ یطابقها الحکم او لا یطابقها اجیب بما ذهب الیہ النظام وهو مطابقۃ الحکم للاعتقاد وعدم مطابقتہ لہ اقول قد سمعت منا سابقا ما یغنی عن اعتبار هذا التحمل مع انہ علی هذا لا فائدۃ لایراد هذه المقدمۃ بعد القول بان الحقائق تابعۃ عندهم للاعتقادات قولہ هذا الزعم یعنی القول الباطل وهو القول الدال علی نسبۃ لا تطابق الواقع سواء اعتقدها القائل ولا فلا یرد ما قال بعض الافاضل ان القول العاری عن الاعتقاد لا یوصف بالبطلان لانہ زعم ویؤیده ما قلنا ما قال الشارح فی المطول فی بحث الاسناد الخبری لا یقال المشکوک لیس بخبر لیکون صادقا او کاذبا لانہ لا حکم معہ لانا نقول الحکم معہ لا التصدیق بل مجرد التصور کما صرح ارباب المعقولات لانا القول لا حکم ولا التصدیق للشاک بمعنی انہ لم یدرک وقوع النسبۃ اولا ووقوعها وذهنہ لم یحکم بشیء من النفی والاثبات لکنہ اذا تلفظ بالجملۃ الخبریۃ وقال زید فی الدار مثلا مع الشک فکلامہ خبر لا محالۃ قال الشارح ان لم تتحقق نفی الاشیاء ای ان لم تثبت نفی جمیع الاشیاء الذی ادعیتم تبوتکم لاشیء من الحقائق فی نفسہ مع قطع النظر عن الاعتقاد فقد ثبت شیء من الاشیاء فی نفسہ ضرورۃ انہ اذا لم تثبت السلب الکلی تحقق الایجاب الجزئی والا لزم ارتفاع النقیضین وان ثبت النفی فی نفسہ فقد ثبت ماہیۃ فی نفس الامر لانہ حقیقۃ من الحقائق قال بعض الفضلاء فی تحریر هذه العبارۃ ان لم تتحقق نفی الاشیاء ای ان لم تتصف شیء من الاشیاء بصفۃ النفی لم یکن شیء منها منتفیا او المنتفی لما لم یتصف بالنفی وقام بہ النفی واذا لم یتصف بالنفی لزم الاتصاف بنفی النفی ونفی النفی اثبات او هو ملزومہ فلزم الثبوت وان تحقق النفی فقد ثبت ماہیۃ من الماہیات اذ من جملۃ الماہیات النفی وکذا الاتصاف بصفۃ النفی من جملتها اقول فیہ بحث لانا لا نسلم انہ اذا لم تتصف الاشیاء بالنفی یلزم ان تتصف بنفی النفی بجواز ان لا یکون الاشیاء ثابتۃ فی نفسها فلا تتصف بشیء منها ولو قیل ان عدم الاتصاف بالنفی یستلزم الاتصاف بنفی النفی بناء علی تلازم الموجبۃ المعدولۃ المحمول والسالبۃ البسیطۃ لزم بیان لزوم منکری الجلی البدیہیات بمقدمۃ خفیۃ عند العلماء بل فاسدۃ عند الاذکیاء علی ان شقی الترویۃ لیس علی طریق النقض اذ قد حل التحقق فی الشق الاول علی الاتصاف والثانی علی الثبوت واللازم من الاتصاف ثبوت ماہیۃ النفی اذ الاتصاف شیء والشیء انما یستلزم ما هو ثابت له لا ما هو المثبت تامل قولہ یرد علیہ ای علی ان عدم ارتفاع النقیضین وکذا اجتماعهما من جملۃ الموهومات الفاسدۃ عندهم فلا یلزم من عدم ثبوت نفی الاشیاء فی حد ذاتہ ثبوت شیء ما فی نفسہ بل یجوز ان یرتفعا ویکون مخلۃ من جملۃ الخیالیات قال الفاضل الحشی والحق ان اللازم علیهم لیس مبنیا علی عدم ارتفاع النقیضین حتی یرد علیہ ما ذکر بل حاصلہ انا اذا علمتم نفی الاشیاء ان زعمتم انہ بتحقق فقد ثبت مقصودنا وهو بطلان ما ادعیتم وان زعمتم انہ یتحقق ثابت فقد اقررتم بثبوت غرضنا

ان یقال ویدعون الجزم بعدم امر فی نفس الامر ولعل الباعث علی تخصیص النسبۃ ان قولنا اذا من قضیۃ بدیہیۃ او
دلیل لما ادعوہ وہو انما یدل علی عدم تحقق النسبۃ فقط ولیس کذلک لانہ بیان لتشاعظم مجوزان لایخص بہم
ویخص مشائہم قال فی شرح المواقف ومنہم فرقۃ تسمی بالبغادیۃ وہم الذین یعاندون ویدعون انہم جازمون
بان لاموجود اصلا وانما نشاء ذہبہم من الاشکالات المتعارضۃ مثل یقال لو کان العالم موجودا لم یخل من
ان یتناہی فبطلہ للانقسام فیلزم الجزء وہو بط لادلۃ تعاندہ ادلۃ التناہی وہو ایضا بط لادلۃ تثبتہ ولو کان
شئ موجودا لکان اما واجبا او ممکنا وکلاہما باطل للاشکالات المعارضۃ للوجود والامکان قولہ وبہ یظہر اہ ای باذکر نا من
وجہ التسمیۃ ونقل مذہبہم میل علی ان انکارہم لیس مخصوصا بحقائق الموجودات بل یعم الموجود والمعدوم اثبات
فی نفس الامر لانکارہم بالنسبۃ امر الی آخر مطلقا قولہ تخصیص آہ یعنی ان تخصیص الشارح انکارہم بحقائق الموجودات
بالذکر حیث قال ومنہم من ینکر حقائق الاشیاء جری علی وفق ماسبق قال السلام فی ثبوت حقائق الموجودات
قولہ والاظہر آہ یعنی ان الاظہر ان یحمل الاشیاء ہہنا ای فی قول الشارح منہم من ینکر حقائق الاشیاء علی
المعنی الاعم الشامل للموجود والمعدوم اعنی مایصح ان یعلم ویخبر عنہ قولہ ای تقررہا یعنی لیس المراد بالثبوت معناہ
الحقیقی اعنی الوجود الخارجی بل الاعم الشامل للموجود والمعدوم ولو مجازا وہو تقررہا وامتیازہا مع قطع النظر عن قرر
العارض للان انکارہم ایضا لایختص بالموجودات الخارجیۃ بل یعمہا والمعدومات فالمعنی انہم ینکرون کون الاشیاء
متصفۃ بالتقرر والامتیاز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتقاد وقال الفاضل الحلبی ای تقررہا وکونہا
علی قرار واحد عندہ لما کانت احوال الاشیاء بحسب الاعتقاد فلو اعتقد نا فی بعض الاوقات وجود شئ فہو موجود
ثم اعتقدنا عدمہ فہو معدوم فلا یکون لشئ من الاشیاء تقرر وقرار فی شئ من الاوقات وانما فسرنا الثبوت بالتقرر
لانہم لاینکرون الثبوت مطلقا لما عرفت من انا لو اعتقدنا ثبوت شئ فہو ثابت علی رأیہم لکن بالنسبۃ الی المعتقد
انتہی کلامہ فیہ بحث اما اولا فلان التقرر علی ہذا المعنی مع انہ خلاف الاصطلاح یکون اخص من الثبوت لانہ یرید
بہ الوجود الذی یکون علی قرار واحد حیث قال لاینکرون الثبوت مطلقا والثبوت ہو الوجود سواء کان علی
قرار واحد اولا فلا یکون قولہ حقائق الاشیاء ثابتۃ رد اعلی العندیۃ لانہم ایضا قائلون بثبوت الحقائق ولہذا
یفسرون عنہا التقرر ولو حمل الثبوت فی قولہ حقائق الاشیاء ثابتۃ علی التقرر لم یمکن الذکر تراوف الثبوت والوجود والکون
مع ترک المعنی المقصود وہذا ما بنیا فلان ما ذکرہ وجہا لتفسیر الثبوت بالتقرر وہو قولہ لما عرفت ابعیدۃ جدا فی التقرر بالبال
لو اعتقدنا تقرر الشئ فہو متقرر علی رأیہم لکن بالنسبۃ الی المعتقد فینبغی ان لاینکرون التقرر قولہ فیکون مذہب کل قوم حقا آہ

متميزة في نفسها ارتفعت بالمرة فالحقائق عندهم كالسراب الذي يحسبه الظمآن ماء ليس لها ثبوت في نفسها لا بتبعية اعتقاده ويدل على ذلك قولهم الحسي مدعوا الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر حيث نفي التحقق اي تقرره السندية يمكنون ثبوتها وتميزها في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقادنا يعني انه لو قطع النظر عن الاعتقادات ارتفعت الحقائق في نفس الامر بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها عن بعض لكنهم يقولون بثبوتها وتقررها منها بتبعية الاعتقادات او بتوسطها وهذا كما ذهب اليه الصوفية من تصويب كل مجتهد وكما في قواعد العربية فانها ليست من العلوم الحقيقة التي تستقيم في انفسها مع قطع النظر عن اعتبار لغة العرب لكن لما ثبت فيها بتوسطها ولذا اتصف بالصدق والكذب فالاعتقادات عندهم ليست تابعة للمعاني كما هو عندنا فانا نقول نجد بداهة في انفسنا كذلك وهم يقولون هذا الشيء مرآة نجد كذلك ومن هذا يتبين معنى كون كل مذهب كل طائفة حقا بالنسبة اليه عندهم لانه لما كان ثبوت الاشياء في انفسها تابعة للاعتقادات كان اعتقاد كل شخص مطابقا لما في نفس الامر فيكون حقا كما يقال ان تقديم المضاف اليه على المضاف حق بناء على لغة الفرس وبالعكس ايضا حق بناء على لغة العرب ولا حاجة الى ما قيل من ان الحق ههنا على مذهب النظام كما سبجيء وقال بعض الفضلاء ان الفرق بين المذهبين ان الاعتقادية يقولون كون نفس الامر ظرفا لنفسها والعندية يقولون كونها ظرفا لثبوتها ولا يخفى ان هذا الفرق انما يتم لو كان الثبوت في قولهم بمعنى الوجود بناء على ان نفي ظرفية نفس الامر لوجود الشيء لا يستلزم انتفاء ذلك الشيء بخلاف ظرفيتها لنفسه كما حقق في محله واما اذا كان بمعنى التميز كما سبجيء فانتفاء ظرفية نفس الامر لتميز ها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون ظرفا لنفسها ايضا فالتعويل على ما ذكرنا فان قيل عبارة الشارح في بيان المذهبين ناظرة الى الفرق الذي اعتبره بعض الفضلاء حيث زاد لفظ الثبوت في الثاني دون الاول قلت اخذ الشارح قدس سره بالمآل فان نفي التميز مطلقا يستلزم انتفاءه بالمرة واثبات التميز بتوسط الاعتقاد يستلزم انتفاء الثبوت في نفس الامر قوله لانهم يعاندون الخ يعني يعاندون الضلال الجائزين من ثبوت الاشياء من الواجب الممكن مدعون الجزم بعدم ثبوت امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فلا يكون الحقائق الا اوهاما وخيالا كالسراب فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل لان الكل راجع الى اصل واحد في الحقيقة هو الوجود المجرد المعرى عن الكثرة وان التميز انما هو بحسب التعينات الوهمية كما ذهب اليه الصوفية الوجودية فمن قال مراد السوفسطائية نفي حقيقة سوى الحق فيكون رجعا الى مذهب الصوفية لم يتتبع كلامهم حق التتبع ولا تأمل وبما حررنا لك ظهر ما يتوهم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر الى آخر في نفس الامر يدل على انهم ينكرون ثبوتها وان انكارهم مختص بالنسبة وليس كذلك فانهم ينكرون نفس الحقائق نسبة كانت او لا كما عرفت فالاولى

ایضا قال الخبیصی المدقق فان قیل تبوت الکل معلوم اجمالا لان ما من قولنا حقائق الاشیاء ثابتۃ یتضمن العلم
الاجمالی بالجمیع والمراد ہذا قلنا فلا یکون المعدول موجبا انتہی کلامہ وفیہ تامل قولہ والجواب ان المراد بالجنس الخ یعنی
ان المراد بقولہ حقائق الاشیاء ثابتۃ جنس حقائق الاشیاء فالمعنی جنس حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم بذلک الجنس متحقق سواء
کان فی ضمن فرد واحد او اکثر فحینئذ یرجع الی الایجاب الجزئی وذلک کاف فی الرد علی الخصم لانہ بدعی السلب الکلی فی
المقامین قولہ یرد علیہ الخ یعنی ان ارادۃ الجنس ان دفع بہا الاشکال وحصل بہا الرد علی الخصم لکن لا یحصل ما ہو المقصود
من التقدیرین بہاتین القضیتین لان المقصود منہ التنبیہ علی وجود ما نشاہدہ من الاعیان والاعراض وتحقق العلم بہا لیتوصل بہ
الی معرفۃ الصانع علی ما صرح بہ الشارح واذا کان المراد الجنس لا یلزم ان یکون ثبوتہ والعلم بہ فی ضمن ذلک البعض
بجواز ان یکون فی ضمن فرد آخر سوی ما نشاہدہ فلا یحصل التنبیہ علی وجودہ قولہ وجوابہ آہ یعنی ان المراد فی
قولہ التنبیہ علی وجود ما نشاہدہ التنبیہ علی وجود جنس ما نشاہدہ او التوسل الی معرفۃ الصانع انما یتوقف علی وجود
الجنس والعلم بہا سواء کان ما نشاہدہ او کلا اقول ہذا الجواب لا یدفع الاعتراض اذ وجود جنس ما نشاہدہ لا یکون
الا فی ضمن ما نشاہد لان معنی قولنا التنبیہ علی وجود جنس ما نشاہدہ التنبیہ علی وجود ماہیۃ ما نشاہدہ سواء کان فی ضمن
فرد واحد او اکثر کما ان معنی قولنا جنس حقائق الاشیاء ثابتۃ ان ماہیۃ حقائق الاشیاء ثابتۃ سواء کان فی
ضمن حقیقۃ واحدۃ او اکثر علی ما ہو مدلول لام الجنس نعم یدفعہ اذا کان المراد بالجنس الجنس المنطقی اذ یجوز ان یکون
وجود ما نشاہدہ بہذا المعنی فی ضمن ما نشاہدہ وغیرہ لکونہما فردین لہ لکن حملہ علی ہذا المعنی بعید مع ان تقدیر
لفظ الجنس ایضا بعید ما یدل علیہ قرینۃ فالجواب انما ہو مبنی علی التلبیس او التلبیس تامل قولہ فالکلام السابق علی
حذف المضاف وہو لفظ الجنس قال الفاضل الخبیصی لا حاجۃ الی تقدیر المضاف لان ما فی قولہ ما نشاہدہ اما موصولۃ
او موصوفۃ وایا ما کان ففی تقیید معنی الجنس او معنی الاستغراق علی ما علم فی موضعہ وقد حملت ہہنا علی الجنس
انتہی ولا یخفی انہ لیس بشیء لانہ یصیر المعنی التنبیہ علی وجود الجنس المشاہد او جنس مشاہد والجنس لیس بمشاہد اصلا فلا بد
من تقدیر المضاف او ما یؤل بمشاہد فزادہ قولہ او نقول یعنی نقول التنبیہ علی وجود ما یشاہد حاصل مع ان
الکلام السابق لیس علی حذف المضاف لان الکلام عنی قولنا حقائق الاشیاء ثابتۃ تنبیہ علی وجود شیء من الحقائق
واذا ثبت شیء منہا فالاحق بالثبوت ہو المشاہدات لانہا اظہر وجودا واسہل حصولا من غیرہا ولذا لا یخلو عنہ الانسان
فی بدء الطفولیۃ لکن فی کفایۃ ہذا القدر من التنبیہ تامل قولہ ہم الفلاسفۃ الفرق بین مذہب الفلاسفۃ والبعدیۃ ان الفلاسفۃ
ینکرون ثبوت الحقائق وتمیزہا فی نفس الامر مطلقا تبعیۃ الاعتقادہ بہ ویلزم من ذلک نفی الحقائق بالبرۃ لانہا اذا لم تکن

ایضاً معترفون بالعلم بالوجہ ضرورۃ ان الشک فرع التصور فیصیر حاصل الاستدلال انہ لابد من تقدیر الثبوت
اذ لو لم تقدیر لکان المراد بالعلم العلم بہا بالکنہ وہو باطل للقطع بانہ لا علم بالحقائق تفصیلا فضلاً عن ان یکون
بالکنہ والفاضل الچلپی فہم ان مقصود الحشی انا نقید العلم بالکنہ علی تقدیر ارادۃ الثبوت فاعترض بان بینہما
تنافیا لان الاول عدم تصور والثانی تصدیق فکیف یصح ان یقال نحن نقید العلم علی تقدیر ارادۃ الثبوت بالکنہ
ولا یخفی ان ما ذکرہ بعید عن المقصود بل حاصل الفاضل الحشی فسر قولہ نحن نقید العلم بالعلم المذکور فی قولہ اذ لا علم بجمیع
الحقائق ولا یخفی ان قولہ فی الجواب لا دلیل علیہ مع ان تعمیم الشارح نیا فیہ یابی عن ذلک قولہ لانا نقول الدلیل
علیہ ای لا دلیل علی تقیید العلم بالکنہ والرد علی الادراک یحصل بوجہ بان یکون المراد العلم الشامل للتصور بالکنہ وبالوجہ
فیکون المعنی العلم بالحقائق ای تصورہا بالکنہ وبالوجہ متحقق قولہ مع ان تعمیم الشارح نیا فیہ یعنی ان تعمیم الشارح
العلم فی قولہ والعلم بہا متحقق بحیث یشمل التصور والتصدیق حیث قال من التصور بہا والتصدیق بہا واجوالہا منافی
ان یقید العلم بالکنہ لان التقیید بالکنہ مبنی علی ان یکون المراد بالعلم تصورہا وان لا یکون العلم بہا متناولا للتصدیق
باجوالہا علی ما مر وقول الشارح یدل علی شمولہ التصور والتصدیق قولہ ولو سلم فبطلان آہ یعنی ولو سلم ان المراد بالعلم
العلم بالکنہ لکن لا یلزم من بطلان ہذا المقید وجوب تقدیر الثبوت بل یجوز ان یترک القید اعنی بالکنہ ویکون المراد العلم
مطلقاً سواء کان تصورا بالکنہ او بالوجہ وتصدیقاً بہا وباجوالہا کما فعلہ الشارح او الخلاص من ذلک البطلان
یکون بتقدیر الثبوت بکون بترک القید المذکور وتعمیم العلم ایضاً کما لا یخفی وحاصل الجواب انا لا نسلم تحقق تقیید العلم
علی تقدیر عدم ارادۃ الثبوت ولو سلم ذلک فالقضیۃ المرکبۃ ہہنا اتفاقیۃ فلا یلزم من بطلان التقیید تقدیر الثبوت
وذلک لان بین تقدیر الثبوت والتقیید بالکنہ منع الجمع والامران اللذان بینہما منع الجمع لا یستلزم عدم احدہما
عین الآخر بل عین احدہما عدم الآخر فلا یستلزم عدم تقدیر الثبوت للتقیید المذکور وبما حررنا اندفع ما قالہ المحشی
المدقق فیہ انہ علی تقدیر تسلیم التقیید لا یجوز ترک القید فیجب تقدیر الثبوت لانہ انما سلم تحقق التقیید علی ذلک التقدیر
وحینئذ یجوز ان یکون بطلان ذلک التقیید بانتفاء قیدہ لا لانتفاء التقدیر اذ لا علاقۃ بینہما وما سلم لزوم التقیید
لذلک التقدیر حتی لا یمکن ترک التقیید علی ذلک التقدیر فیکون استحالۃ التقیید مستلزمۃ لاستحالۃ ذلک التقدیر فلا یجب تقدیر
الثبوت قولہ وقد یقال ایضا ثبوت الکل غیر معلوم حاصلہ ایراد النقض علی ما قالہ من ان المراد العلم بثبوتہا یعنی
ان اراد بقولہ العلم بثبوت الحقائق التصدیق بثبوت جمیع الحقائق فہو لیس بصحیح لان ثبوت الکل غیر معلوم وان اراد
التصدیق بثبوت بعض الحقائق فلا وجہ للعدول عن الخط وتقدیر الثبوت اذ کما یعلم ثبوت بعض الحقائق یعلم بعض الحقائق

ثبوت جنس العلم بالحقائق ضروری انهم معترفون بلا شک والشک من التصور بل ینکرون التصدیق بها والمراد المقصود
الاهم عنی الاستدلال لوجود المحدثات لا یتم الا بالتصدیق بها واجمالها ولا قرینة علی العهد تخصیص التصدیق
مع ان التصدیق لا یحصل بدون التصور یجب الحمل علی الاستغراق ویکون المعنی جمیع انواع العلم من التصور والتصدیق
یتحقق فما قیل ان مقام الرد لا یساعد الاستغراق مطلقاً فضلاً علی الاستغراق النوعی اذ ثبوت جنس العلم کاف
فی الرد کما ان ثبوت جنس الحقیقة کاف فیه لیس بشیء کما لا یخفی قوله ثم ان الاستدلال یعنی ان الاستدلال
علی ان الصانع موجود متصف بالعلم والقدرة والحیوة وغیرها کما یحتاج الی العلم بان الحقائق ثابتة یحتاج
الی العلم باجمالها بانها ممکنة الوجود حادثة کما سیجیء فی باب اثبات الصانع او تقریره فاعلم ان من قدر لفظ الثبوت
فی قوله والعلم بها وجه التقدیر بان الاستدلال علی وجود الصانع انما هو بوجود المحدثات فلا بد من تقدیر
الثبوت لیفید ان العلم بوجود الحقائق متحقق فقد غلط فی توجیهه غلطین الاول ظن وجوب التقدیر حیث قال
لا یتم غرض الاستدلال الا به او لا معنی للعلم بها الا تصورها والتصدیق بها واجمالها فلا حاجة الی التقدیر والثانی
ظن کفایة العلم بالثبوت والاخلاء وجه لتخصیص التقدیر به اذ لا بد من العلم بالاحوال ایضا علی ما سیجیء اقول ویمکن توجیه
کلام من قدر الثبوت بحیث لا یرد الغلط الثانی بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها فی نفسها او ثبوت الاحوال لها
فیشمل العلم بالاحوال ایضا قوله فقد غلط غلطین نقل عنه الاول ظن کفایة العلم بالثبوت فلذا قدره ولم یقدر غیره
والغلط الثانی ظن وجوب التقدیر قوله والثانیث باعتبار المضاف الیه نقل عنه فان مصدر ثابتة المسند الی
ضمیر الحقائق هو ثبوت الحقائق ففی ضمنها مصدر مضاف والضمیر له کما فی قوله تعالی اعدلوا هو اقرب للتقوی
انتهی کلامه قال بعض الفضلاء فیه ان کفایة الاضافة بحسب المعنی محل الخدشة قوله لانه غیر مراد لان المقصود
من قولنا والعلم بها تحقق الرد علی اللاادریة المنکرین للعلم مطلقاً فیکفیهم اثبات العلم الاجمالی بجمیع الحقائق
ولا حاجة الی العلم التفصیلی بها قوله ان اریدا جمالا ای ان ارید بقوله لا علم عدم العلم الاجمالی بان یلاحظ بوجه اجمالی
جمیع الحقائق فعدم هذا العلم غیر مسلم فان منها حقائق الاشیاء ثابتة یتضمن العلم بجمیعها بوجه الثبوت وهو العلم الاجمالی مع انه
قد سبق ان المراد بالعقد حقائق الاشیاء والاعتقاد لا یتحقق بدون العلم وهذا القدر کاف فی العلم الاجمالی قوله لا یقال
نحن نفید العلم الخ یعنی نختار ان المراد عدم العلم تفصیلا ونقول انه مضر لان العلم فی قوله والعلم بها یتحقق علی تقدیر عدم ورود
الثبوت مقیدا بالکینونة وذلک لانه اذا لم یقدر الثبوت یکون المراد من العلم بها العلم التصوری لان المتبادر من العلم
بالحقائق نفسها اذ التصدیق علم باجمالها وحینئذ لا بد ان یقید العلم بالکینونة والا لم یحصل الرد علی اللاادریة لانهم

الان كشعري فيما مضى او شعري هو شعري المعروف بالبلاغة عن شاهد خصوصا بالنسبة الى الاذهان القاصرة عن
فهم البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري شعري يحتاج الى التاويل للا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا شعل انا
ابو النجم وشعري شعري ناظرا الى قوله ربما يحتاج الى البيان واجعل قوله ولا شعل انا ابو النجم اه مبنيا على ما هو المذكور
في الكتاب فلا يرتضيه من له ادنى دراية بالاساليب كذا نقل عنه ومن ههنا ظهر كما قاله بعض الافاضل من ان
المراد بالبيان بالدليل فيكون تاكيد الافادة وقوله ولا شعل انا ابو النجم نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمسند اليه
لانه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان قوله واعلم ان وجه حسن لدفع الاعتراض المذكور بقوله فان قيل فالحكم او حاصله
ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو وبالشيء ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازا اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه وبالثبوت الوجود
فالمعنى ماهيات الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة في الخارج ثم توجه السؤال بالقوية وعلى ما ذكر نا لا يرد
ما ذكره الفاضل الجلبي بقوله ويرد عليه ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق الا على الموجود بالوجود الاصلي فعلى تقدير
تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق اليها ونقول ان اللغوية وعدم الافادة باق في الكلام المذكور سواء اريد بالشيء
الموجود او اعم منه ومن المعدوم لان الوجود معتبر في الحقيقة كما عرفت لان هذا مبني على ما ذكره سابقا في توجيه
السؤال من ان المراد بالحقيقة الماهية باعتبار الوجود وليس كذلك لما عرفت سابقا فلا يرد ان الاعتراضين عليه
بناء الفاسد على الفاسد فان قيل الحكم بان ماهيات الامور التي تصح ان يعلم ويخبر عنها ثابتة لا يصح ظاهرا لان
من تلك الامور المعدومات فيلزم ان يكون ماهيات المعدومات كذلك وليس كذلك قلت المراد بالامور الجنس كما
بحقيقة الشارح في قوله والعلم بها متحقق وثبوت ماهيات جنس ما يصح ان يعلم ويخبر عنه بكيفية ثبوت ماهيات بعض افراده
وهو الموجودات فقال قوله والتصديق بها اي التصديق بثبوتها في نفسها وباحوالها اي التصديق بثبوت الاحوال
لها فلا حاجة الى ان يقال ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح حد التصديق بالاحوال من العلم بها لان التصديق بحال الشيء من حيث
النسبة الى ذلك الشيء علم بذلك الشيء قوله فاللام في العلم للاستغراق للانواع يعني لام التعريف في قوله والعلم للاستغراق
انواع العلم من التصور والتصديق فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق اعني التصور والتصديق متحقق وانما حمل على استغراق
الانواع لانه لو اريد استغراق الافراد يلزم ان يكون جميع افراد العلم بالحقائق ثابتة وهو غير صحيح كما لا يخفى بخلاف
جميع انواعه فانه ثابت ولو باعتبار بعض الافراد وانما قال بمعونة المقام لان جعل الاستغراق للانواع حاصل بالعهد
عند اهل العربية حقيقة وانما هو باعتبار ان معنى الاستغراق هو استيفاء الافراد وافراد الجنس اولا هي للانواع قوله المتبوع
المقام يعني انما جعل اللام للاستغراق بمعونة المقام لان المقام مقام الرد على اللاادرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا

سناد وخفائہ وہذا ناظر الی مدخولہا اعنی الاحتیاج الی البیان حیث قال فانہ یحتاج الی التاویل وعینہ لایکون
لقولہ ولامثل انا ابو النجم وشعری شعری مدخل فی بیان عدم اللغویۃ الا ان یراد بہ افادۃ ظہور الافادۃ فی
ہذا القول وعدم ظہورہا فی شعری شعری کذا نقل عنہ وما قالہ الفاضل الچلپی انہ ان اراد ان حقائق الاشیاء ثابتۃ
مستقلۃ فی الموضوع لہ ولیس فیہ مجاز فہو مردود بین لبطلان ان اراد ان المعنی المراد منہ وان کان مجازا لکنہ
لشہرتہ صار کالحقیقۃ فی افہامہ من اللفظ من غیر احتیاج الی القرینۃ فہو لا یوجب الاستغناء عن التاویل
لیس بشیء لان المعنی المراد حقیقی علی ما قالوا من ان التحقیق من مذہب السید ان عقد الوضع ہو الصفات الموضوع
لمفہومہ بحسب الاعتقاد قولہ وہذا المعنی لا یحصل دفع لتوہم کون شعری شعری غیر محتاج الی التاویل لان شعری
المقید بالآن او المقید بما مضی او المتصف بالبلاغۃ بعض من اشعارہ فلو جعل اضافۃ شعری للعہد یکون المراد
ان بعض شعری المعہود وہو شعری الآن کبعض شعری المعہود وہو المفید بما مضی او المتصف بالبلاغۃ یکون معناہ
علی ما ہو الظاہر المتبادر من المعنی الحقیقی للاضافۃ بلا تاویل وحاصل الدفع ان معنی العہدیۃ ہو ارادۃ بعض الاشعار
المعین واما ما اعتبر تقیید کونہ الآن او فیما مضی او موصوفا بالبلاغۃ فمما لا یدل علیہ الاضافۃ فارادتہ لیس الا بالتاویل
والصرف عن الظاہر قولہ وکم فرق آدای وکم من فرق بین شعری الآن کشعر فیما مضی او ہو شعری المعروف بالبلاغۃ
وبین ارادۃ بعض المعین سواء کان بالتعین الشخصی او النوعی لعدم دلالۃ ارادۃ المعین علی التقیید المذکور بشیء من
الدلالات علی ان العہد یقتضی الذکر الحقیقی لفظا او تقدیرا والذکر الحکمی الکل منتف ہہنا کما نقل عنہ وبما ذکرنا اندفع ما قالہ
بعض الفضلاء ان شعری الآن کشعری فیما مضی او المعروف بالبلاغۃ بعض الاشعار معینۃ لکن بالتعین النوعی والتعین المعتبر
فی العہد لیس مقصورا علی الشخصی فیجوز ان یراد بالاضافۃ التعین النوعی وہو شعری المعروف بالبلاغۃ او فیما مضی لان
الاضافۃ انما تدل علی ان المراد بعض الاشعار سواء کان معینا بالنوعی او بالشخصی اما ان تعینہ باعتبار کونہ فیما مضی
او موصوفا بالبلاغۃ فمما لا دلالۃ لہا علیہ قولہ والمشہور یعنی ان التوجیہ فی بیان قولہ ربما یحتاج الی البیان ان المراد
بالبیان بیان صدق الکلام ومطابقتہ لنفس الامر وہو البیان بالدلیل فالمعنی ان ہذا الکلام مقید بل قد یحتاج
علی ہذا التقدیر الی بیان صدقہ بالدلیل بالنسبۃ الی بعض الاشخاص کالسوفسطائیۃ فیکون ذکرہ تاکیدا للافادۃ
فان المسائل لما انکر الافادۃ اکد بانہ یحتاج الی الدلیل فکیف ینکر کونہ مقیدا بخلاف التوجیہین المتقدمین فان
فی ذکرہ بیان ظہور الافادۃ علی ما مر قولہ ویرد علیہ ان شعری آہ یعنی یرد علی ہذا التوجیہ ان شعری شعر ایضا قد
یحتاج الی بیان صدقہ ومطابقتہ لنفس الامر بالدلیل کما ان استفادۃ معناہ یحتاج الی تاویل وتقدیر اذ لا یلزم ان یکون

من ان ما ذکرہ الشیخ مطابق للعرف واللغۃ قال السید الشریف قدس سرہ فی حواشی المطول ان اہل المیزان لا یخالف اہل العربیۃ اذ ہم یصدرون بیان مفہومات القضایا بحسب العرف واللغۃ ولا یحتاج فی افادتہا لذلک المعنی الی بیان لا قلیلا بالنسبۃ الی الاذہان القاصرۃ الغیر الواقفۃ علی الاصطلاح بخلاف قول السائل اثبات علی ما زعمہ فانہ اخذ الموضوع بحسب نفس الامر والحکم بلغویۃ وبخلاف قولک شعری شعری فانہ وان کان مفیدا لکنہ یحتاج الی بیان المعنی بالنسبۃ الی جمیع الاذہان لان اخذ المحمول مقیدا بالوصف المذکور معنی مجازی والمعنی المجازی وان اشتہر لا بد من بیانہ لان المتبادر المعنی الحقیقی علی ما تقرر فی موضعہ وہذا معنی قولہ فی الحاشیۃ الآتیۃ ہذا ناظر الی قولہ وہذا الکلام مفید وقولہ ولا مثل ذا ابو العجائب ناظر الی قولہ ربما یحتاج الی البیان وبما ذکرنا اندفع ما قالہ بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع علی وجہ المذکور کما ہو المشہور فیما بینہم کذلک اخذ طرفی شعری شعری علی وجہ المذکور فیما بینہم متبرہن واما بالنسبۃ الی القاصرین فمما تساویان والفرق غیر بین لان اخذ طرفی شعری شعری علی الوجہ المذکور وان کان مشہورا لکنہ مجاز والمعنی المجازی لا بد من البیان البتۃ بخلاف اخذ الموضوع علی الوجہ المذکور فانہ حقیقۃ اصطلاحیۃ بل لغویۃ وعرفیۃ ایضا فلا حاجۃ الی البیان قولہ ای لیس مثل المثال الذی ذکرہ السائل اذ لا فرق بین الامور الثابتۃ وبین الثابت ثابت کذا نقل عنہ قولہ اذ قد اعتبرہ اعنی ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحمول لاخذہ الموضوع والمحمول بحسب نفس الامر والحکم بلغویۃ وفیہ اشارۃ الی انہ لو لم یعتبر کذلک بل اخذ الموضوع بحسب الفرض کما ہو التحقیق لکون مقیدا وبہذا اندفع ما اورد بعض الفضلاء من ان الفرق بین القضایا تکلف لانا اذا قلنا کل ج ب یکون مفہومہ بحسب العرف واللغۃ ثبوت الباء للجیم بالفعل بحسب نفس الامر کما ہو ظاہر مذہب الشیخ والمتاخرین وبالفعل بحسب فرض العقل کما ہو تحقیق مذہب الشیخ کما حققہ الرازی فی شرحہ للملخص لان مقصود الشارح لیس انہ فرق بین عنوان قولنا حقائق الاشیاء ثابتۃ وبین عنوان الثابت ثابت حیث اخذ الاول بحسب الفرض والثانی بحسب نفس الامر بل مقصودہ ان السائل قد اخذ العنوان فی الثانی کذلک ولیس قولنا من ہذا القبیل قولہ ولک ان تقول ای توجیہ قولہ ربما یحتاج الی البیان ان قولنا حقائق الاشیاء ثابتۃ قلما یحتاج فی افادتہ الی البیان لعدم ظہورہ بالنسبۃ الی الاذہان القاصرۃ لکن ذلک البیان لیس بطریق التاویل والصرف عن اللفظ لشہرۃ المعنی المراد وتبادرہ لکونہ معنی حقیقیا بخلاف شعری شعری فانہ یحتاج البتۃ الی التاویل والصرف عن اللفظ لعدم شہرۃ المعنی المراد منہ وتبادرہ وعلی تقدیر شہرتہ فہو معنی مجازی والفرق بین ہذا التوجیہ والتوجیہ السابق ان السابق کان ناظرا الی کلمۃ التقلیل حیث قال فان شعری شعری یحتاج البتۃ الی بیان

الخارجیۃ واجتماعھا فی الماھیۃ النوعیۃ بالقیاس الی النوع والماھیۃ بالمعنی الثانی لا تکون الا فی الاشیاء وذلک الاشیاء وان کانت تلک الاشیاء موجودۃ کانت حقائقھا موجودۃ والباحث لم یفرق بین المعنیین فقال ما قال واما ما قالہ الفاضل الچلپی ہربا عن ھذا الاعتراض فی بیان قولہ تعریف الحقیقۃ ای تعریف الماھیۃ باعتبار التحقق والوجود فضعیف جدا اولا لان اعتبار الوجود فی الحقیقۃ غیر مراد فی قولہ حقائق الاشیاء ثابتۃ لانہ یکون مستدرکا اذ یصیر المعنی الماھیات الموجودۃ للامور الموجودۃ موجودۃ ولذا عبر الشارح عن ھذا المعنی بقد یقال اشارۃ الی انہ غیر مرضی فی ھذا المقام وتوجیہ الاعتراض علی ذلک التعریف لا وجہ لہ واما ثانیا فلانہ لا مدخل حینئذ لکون الشی بمعنی الموجود فی اللغویۃ الحکم اذ قولنا الماھیات الموجودۃ موجودۃ لا خفاء فی لغویتہ واما ثالثا فلانہ یجب علی المحشی ان یقول اذ لا لغویۃ فی قولنا عوارض الاشیاء موجودۃ وماھیات الاشیاء موجودۃ لان المقابل للحقیقۃ بھذا المعنی ای العوارض والماھیۃ مع قطع النظر عن الوجود **قولہ** وکون الشی بمعنی الموجود قال بعض الفضلاء ان کون الشی بمعنی الموجود لم یلزم ما سبق بل اللازم التصادق والتساوی ولا مدخل للتساوی فی لغویۃ الحکم اقول معنی قولہ للشی عندنا الموجود ان معناہ ان الشی بمعنی الموجود حیث قال فی شرح المقاصد اما انہ ھل یطلق علی المعدوم لفظ الشی حقیقۃ فبحث لغوی فعندنا ھو اسم الموجود لما تجدہ شائع الاستعمال فی ھذا المعنی ولا نزاع فی استعمالہ فی المعدوم مجازا وما ذکرہ الحسن البصری من انہ حقیقۃ فی الموجود مجاز فی المعدوم ھو مذھبنا بعینہ وقال فی شرح المواقف خاتمۃ للمقصد السادس وفیھا بحثان الاول فی تحقیق معنی الشی وبیان اختلاف الناس فیہ وھذا بحث لفظی متعلق باللغۃ والشی عندنا الموجود **قولہ** اذ لا لغویۃ بیان لکون الشی مجموع الامور الثلثۃ وحاصلہ انہ لو لم یفسر الامور الثلثۃ بما ذکر بل بمعنی آخر مثلا لو فسر الحقیقۃ بالعارض فیکون المعنی عوارض الموجودات موجودۃ او فسر الاشیاء بالمعدومات او المعلومات فیکون المعنی الامور التی بھا المعدومات ھی ھی موجودۃ او فسر الثبوت بمعنی سوی الوجود کالتصور مثلا فیکون المعنی الامور التی بھا الموجودات ھی ھی متصورۃ لم یلزم لغویۃ الحکم فثبت ان المنشا للسوال ھو مجموع الامور الثلثۃ فما ذکرہ الفاضل المحشی من انہ فرق بین المورد والمنشاء والمحشی غیر المورد لیس بشی منشاہ قلۃ التدبر بمتابعۃ لفظ قولہ اذ لا لغویۃ فی ذلک ہ **قولہ** فلما یحتاج یعنی ان سبب التقلیل وقلۃ الاحتیاج باعتبار قلۃ المحتاجین اعنی اصحاب الاذھان القاصرۃ **قولہ** کما فی مثل آہ فان المعنی ان تعقدہ وتصیرہ بحیث لو جد موجود فی نفس الامر لان ھو واجب وجودہ فی نفس الامر موجود **قولہ** والحاصل یعنی ان الخ موضوع ھذہ القضیۃ بحسب الاعتقاد الذی ھو حقیقۃ عرفیۃ کما ھو التحقیق من مذھب الشیخ من اتصاف ذات الموضوع بوصفہ بالفعل بحسب الفرض مشھور بین الناس بل ھی حقیقۃ لغویۃ وعرفیۃ عامۃ علی ما ذکرہ المحقق الرازی فی شرح الرسالۃ

بالکنہ بالعرضی بان یکون العرض سببا لحصولہ غیر ممتنع او یجوز ان یکون للعرضی نسبۃ خاصۃ بماہیۃ المعروض یلزم من العلم بالعلم
بکیفیۃ کیف لا وقد قالوا انہ یجوز ان یکون للمتباینین نسبۃ خاصۃ یلزم ان العلم بالعلم بمباین آخر وان لم یطرد جمیع الامور
قولہ ویمکن اختیار الاول الخ جواب عن الاعتراض باختیار الشق الثانی ہذا ہو الجواب الاسلم الاسبق الی الفہم یعنی انا نختار
ان المراد بالامکان فی قولہ ما یمکن تصور الانسان دونہ الامکان العام لکن لا مطلقا حتی یرد انہ متحقق فی الذاتی
بل مقید بکونہ من جانب الوجود فمعنی قولہ ما یمکن تصور الانسان دونہ ان تصور الانسان بالکنہ دون العرضی یمکن وجودہ یعنی عدم
التصور بالکنہ دون العرضی امکانی لتصورہ بہ لیس بضروری فہذا المعنی ای الامکان العام المقید بجانب الوجود غیر حاصل فی
الذاتی اذ لا یصح ان یقال تصور الانسان دون الذاتی یمکن وجودہ یعنی التصور بہ لیس بضروری مع الامکان العام المقید
بجانب العدم حاصل فیہ کما مر لکن ہذا لیس معتبرا فی العرضی قولہ قد اطلقہا علی الماہیۃ ان کان المراد من الماہیۃ
باعتبار التشخص الماہیۃ المشروطۃ بشرط التشخص کما ہو الظاہر فہذا الاطلاق غیر مشہور بین القوم ان کان المراد الماہیۃ
مع التشخص فعدم شہرتہ فی حیز المنع قال السید الشریف قدس سرہ الحقیقۃ الجزئیۃ تسمی ہویۃ فی شرح التجرید وقد یراد
بالذات ما صدقت علیہ الماہیۃ من الافراد الحقیقۃ الجزئیۃ وتسمی ہویۃ قولہ او وراء انما یعنی او وراء فی قولہ فالحکم
بقولہ آہ اذ انما یان ہذا السوال ناش مما سبق واما فی قولہ فان قیل فمنوال علی تفرعہ ورودہ علی ما قبلہ سواء کان
منشاؤہ ذلک او لا علی ہو طریق سائر الاسولۃ الموردۃ فی الکتب فمن قال ان فاء انا فی للتاکید لم یات بشی قولہ
مجموع امور تمثلۃ اصدا تعریف الحقیقۃ بما بہ الشی ہو ہو وثانیہا کون الشی بمعنی الموجود وثالثہا کون الثبوت بمعنی الوجود خارجا
یصیر المعنی الامور التی بہا الموجودات تلک الموجودات موجودۃ ولا خفاء فی لغویۃ ہذا الحکم لان عقد الوضع مستلزم لعقد
الحمل لزوما بینا کانہ قیل الامور الثابتۃ ثابتۃ او حقائق الاشیاء لیس الا نفس تلک الاشیاء موجودۃ بوجودہا وذکرنا
ہذہ مع قلیل انہا اذا کان الحقیقۃ بمعنی الماہیۃ لا لغویۃ فی ہذا الحکم او المعنی ماہیات الجزئیات الموجودۃ فی الخارج موجودۃ
بوجود وجود الکلی الطبیعی مشترکۃ بین الفضلاء اذ لیس المراد بالحقیقۃ ہہنا الماہیۃ الکلیۃ المفسرۃ بما بہ یجاب عن السوال
بما ہو فان ذلک اصطلاح اہل المیزان حتی یکون المعنی الطبائع الکلیۃ للجزئیات موجودۃ اذ لا اختصاص لہذا الخلاف
بالسوفسطائیۃ ولا فائدۃ فی تقدیر الکتاب بہا اذ الاستدلال بوجود المحدثات لا یتوقف علیہا بل المراد ان الاشیاء التی
نشاہدہا او نسمیہا بالاسماء المخصوصۃ لہا حقائق بہا ہی فتلک الحقائق التی ہی نفس الاشیاء المخصوصۃ موجودۃ لیست
بالعدم لاعتقادنا واذعاننا وایمانہ ہا من ذلک وتحقیقہ ان لفظ الماہیۃ یطلق علی معنیین بانہ یجاب عن سوال ما بالشی ہو ہو
بہ بین المعنیین عموم من وجہ لتحقق الاول دون الثانی فی الجنس ما یقاس الی النوع والثانی دون الاول فی الماہیات

ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدونه ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام
وتحقيقه انه لما لم يعتبر الامكان العام بشيء من الطرفين كان حملوقا على كل من الواجب والممتنع قوله وجوابه
انا نختار ان المراد بالامكان الامكان الخاص ونمنع لزوم جواز تصوره لكنه الشيء بالعرضي بان يكون سببا لحصوله
الذي هو محال بل اللازم جواز تصوره كهو مع العرضي بان يكون مقارنا له فان الجانبين المتقابلين في قولنا ما
يمكن تصور الانسان بدونه وتصور الانسان لا بدونه يعني معه لانه ذا المقابل لقولنا بدونه معه وما يقال
تصور الانسان بالكنه مقرونا بالغير العرضي تصوره معه ليسا بضروريين لا استحالة فيه فلم يجز ان تصور الشيء بالكنه
بحيث يلزمه تصور الامور العرضية من اللوازم البينة اقول هذا الجواب انما تم لو كان لبا في قوله بدونه للملابسة بالو
كان للسببية فالمقابل لقولنا بدونه هو قولنا به لا معه فالسؤال باق ولعل هذا وجه التسليم في قوله وسلم قوله التعبير الامكان
بالنسبة الى المقيد يعني ان الامكان في قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه داخل على التصور المقيد يعني بدونه فالامكان
ان اعتبر كيفية نسبة التصور الى بدونه حتى يكون المعنى كون التصور بالكنه بدون العرضي او به ليسا ضروريين لما ذكر
من جواز التصور بالكنه العرضي وان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير معنى التصور المقيد
بالكنه المقيد بكونه حاصلا بدون العرضي ممكن يعني ليس وجوده لاعدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة
لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدونه حتى يلزم ما ذكر نقل عنه وتوضيحه ان قولنا الرومي ابيض
ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة
البياض اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية
نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدونه مثل عدم الرومي الابيض بان يوجد اصلا او لا يوجد وصفها
قال انتهى كلامه جه اقول ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد بعيد يابى عنه الذوق السليم فانه يصير بمعنى
بخلاف الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الشيء الحاصل بدونها ممكنا فانه من العوارض فقول المستفاد منه
ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدونه غير ممكن ومن هذا يخرج جواب آخر للاعتراض السابق اي
صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان التصور بدون اللوازم ممكن لكن التصور محال بخلاف
الذاتي فان التصور بدونه غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدونه ممكنا بخلاف تصور اللازم فانه
مغاير لتصور الملزوم فيجوز تصوره بدونه وان لم يوجد وبهذا ظهر الجواب الثاني الذي اشار اليه بما نقل عنه قوله على
ان تصورا ما سلمنا على ان مقابل قولنا بدونه بدون ان الامكان كيفية نسبة القيد الى المقيد فنقول ان تصور الشيء

غیر لازم فی جمیع الملزومات بالنسبۃ الی لوازمہا البینۃ بجواز ان لا یتوقف اللازم علی ملزومہ صلا بل یکون الامر بالعکس کالاعدام بالنسبۃ الی ملکاتہا فان الاضافۃ لما کانت داخلۃ فی مفہوماتہا وتعقل الاضافۃ یتوقف علی تعقل الملکات لکونہا طرفا لہا کانت الاعدام موقوفۃ علیہا اذ لا یتوقف شیء منہما علی الآخر کالمتضائفین فانہما یحصلان معا من غیر ان یتوقف احدہما علی الآخر والاسبطل المعیۃ وخلاصتہ ان التلازم منحصر فی العلۃ والمعلول او بین معلولی علۃ واحدۃ فعلی تقدیر ان یکون الملزوم علۃ معدۃ یکون من تصور الملزوم مغایرا لزمان تصور اللازم وعلی التقدیر الاخر یکون من تصور الملزوم بعینہ زمان تصور اللازم وبما حررنا لک من توجیہ المنع ظہر ان اعتراض المحشی الدوانی بعد نقل ہذہ الحاشیۃ بان جواب ثانی لا یجری فی الاعدام بالنسبۃ الی ملکاتہا وفی المتضائفین مبنی علی عدم التدبر فی توجیہ المنع المذکور ووجہ التامل ان وجود الماہیۃ بالتغایر لیس الا وجود الاجزاء فلا یکون تصور الذات مغایرا بالذات لتصور الذاتی ولذا قالوا بالتغایر بالاجمال والتفصیل بین الحد والمحدود بخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغایر بالذات لتصور اللازم کما لا یخفی والجواب بما ذکرہ بقولہ والا فلا وحاصلہ ان فی الذاتی تصور الذات بدونہ غیر ممکن لان وجودہ وجودہ کما ان المتصور ایضا غیر ممکن وفی اللوازم التصور ممکن لکن المتصور وہو انفکاک الملزوم عن اللازم محال وہذا کما قالوا ان فی الکلیات الفرضیۃ فرض الاشتراک ممکن وان کان المفروض محالا بخلاف الخارجی فان المفروض فیہ محال وتفصیل ذلک فی حواشی السید الشریف قدس سرہ علی شرح مختصر الاصول قولہ وہذا القدر یکفینا فی ہذا المقام یعنی ہذا القدر من الانفکاک اعنی کون زمان تصور اللازم غیر زمان تصور الملزوم یکفینا فی الفرق بین الذاتی واللازم واما فی قسمۃ الخارج عن الماہیۃ الی اللازم المفارق فلا بل یجب فیہ الانفکاک بمعنی الانفصال وعدم الاستتباع فنفی ہذا اشارۃ الی ما یتوہم ان القول بالانفکاک یہدم قاعدۃ اللزوم وحاصلہ ان الانفکاک الہادم للزوم وہو بمعنی الانفصال وعدم الاستتباع لا المغایرۃ بالزمان تامل قولہ وقیل ایضا الخ اعتراض ثان علی قولہ ما یمکن الخ یعنی ان اراد بالامکان فی قولہ ما یمکن تصور الانسان بدونہ لامکان الخاص اعنی سلب الضرورۃ عن جانبی الوجود والعدم یلزم جواز تصور کنہ الشیء بالعرض وہو محال والعارض لا یفید معرفۃ حقیقۃ المعروض والا لم یکن عارضا اذ المصیر محصلہ ان تصور کنہہ لا یمکن بدون العرضی تصورہ لا بدونہ اعنی بہ لیس ضروریا فیکون تصور کنہہ بالعرضی جائزا ولو امتنع لوجب ان یکون تصور کنہہ بدونہ ضروریا ہیہ وان اراد بالامکان الامکان العام اعنی سلب الضرورۃ عن احد الطرفین وہذا المعنی حاصل فی الذاتی ایضا اذ کما یصدق علی العرضی ان تصور الانسان بدونہ واجب وکل واجب

قولہ مانص علیہ فی حواشی المطالع قال السید الشریف قدس سرہ فی بیان قولہ بان استلزم تصور اللازم تصور الملزوم التفصیلی فربما یطیر علی الذہن ما یوجب اعراضہ عن اللازم ولا یستمر اذ قاعدۃ ای اذا تصور الملزوم کان ملحوظا فقد یخطر بالبال استلزام تصورہ علی ہذا الوجہ تصور لازمہ القریب وفی ہذا المقام بحث نص علیہ فی حواشی المطالع فلیرجع الیہ قولہ وایضا زان تصور اللازم جواب ثان عن ایراد المذکور یعنی ان سلمنا قولنا الذاتی مالا یمکن تصور الشی بدونہ انہ لا یمکن تصور الشی بالکنہ فی زمان لا یکون الذاتی متصورا فی ذلک الزمان ضرورۃ ان تصور الشی بالکنہ لا یکون الا تصورا ذاتیاتہ فیکون تصورہ عین تصور ذاتیاتہ فلا بد ان یکون فی زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانہ فی زمان غیر زمان تصور الملزوم ضرورۃ ان تصور اللازم مغایر لتصور الملزوم تابع لہ وامتناع توجہ النفس نحو الشیئین فی زمان واحد اذا کانا ان تصورہما متغایرین صدق انہ یمکن تصور الملزوم بدون اللازم لانفکاکہ عنہ فی زمان تصورہ فلا ینتقض حد الذاتی باللوازم المذکورۃ تنتقل عنہ لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب لہ والا لما جاز بقاؤہ مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورۃ ثم ان تحقق معنی اللزوم بین المعد والمعد لہ مما لا یخفی ولذا قالوا الدلیل ما یلزم من العلم بہ العلم بشیء آخر والمعرف ما یلزم من تصورہ تصور شیء آخر مع ان المبادی معدات للمطالب فان قیل فما معنی قولہم تصور اللازم البین لا ینفک عن تصور الملزوم قلت معناہ ان تصورہ یعقب تصور الملزوم بدون فصل وتقابل ان منع تغایر زمانی التصورین فان من تمسک بامتناع توجہ النفس فی زمان واحد الی شیئین یرد علیہ ان الحال فی تصور الذاتی کذلک ایضا تامل والاولی فی الجواب ان یقال معنی عدم امکان تصور الشی بدون الذاتی عدم امکان ملاحظۃ مجردا عنہ کما ان معنی مکانہ بدون العرضی امکان ملاحظتہ مجردا عنہ انتہی کلامہ ان اراد انہ معد حقیقۃ فہو باطل لان المعد ما یمتنع تصور اجتماعہ مع المعد لہ ضرورۃ انہ یتوقف علی وجودہ عدمہ تصور الملزوم قد یجامع مع تصور اللازم وان اراد انہ بمنزلۃ المعد فی عدم لزوم الاجتماع کما یدل علیہ قولہ مع ان المبادی معدات فان المعدات الحقیقیۃ ہی الحرکات الواقعۃ فیہا وتسمیۃ المبادی معدات علی سبیل التشبیہ نص بذلک السید الشریف فی حواشی شرح الرسالۃ فہو لا یفید اذ حینئذ یجوز اجتماعہما فیرد علیہ نقض علی تقدیر الاجتماع وہذا البحث مندرج فی قولہ وتقابل ان یمتنع تغایر زمانی التصورین کما لا یخفی وحاصل معنی اللزوم الذی اعتبر فی اللوازم البینۃ ہو ان لا تخلل زمان بین تعقل الملزوم وتعقل اللازم وبذلک صرح العلامۃ التفتازانی فی شرح المقاصد فی بحث الاضافۃ وقولہ تغایر زمانی التصورین بعد الاستدلال علیہ راجع الی قولیہ والا فہو غیر موجہ حاصلہ ان الدلیل المذکور انما یتم فیما اذا کان تصور الملزوم معدا ولیس

فی العوارض لانہ ما یمکن تصور الشی بدونہ بالوجہ الیہا ای کما یمکن تصورہ بدون العرضی قولہ قیل علیہ یستفاد اہ یعنی
یستفاد من تفریع قولہ فانہ من العوارض علی قولہ ما یمکن تصورہ بدونہ ان العرضی ما یمکن تصور الشی بدونہ والذاتی بخلافہ
یعنی ما لا یمکن تصور الشی بدونہ فیرد علیہ اللوازم البینۃ بالمعنی الاخص اعنی ما یمتنع انفکاکہا عن الشی ویستلزم تصورہا تصورہ
فانہ یصدق علیہا انہ لا یمکن تصور الشی بدونہا ضرورۃ ان تصورہ یستلزم لہا بحیث یستحیل الانفکاک منہا فینتقض تعریف
الذاتی ولا یخفی علیک انہ کما ینتقض تعریف الذاتی باللوازم المذکورۃ منعا کذلک ینتقض تعریف العرضی لہا جمعا فاختیار الاستفادۃ
فی توجیہ ہذا الاعتراض تطویل للمسافۃ اذ یکفی ان یقال انہ یرد علی التعریف المذکور للعرضی اللوازم البینۃ بالمعنی الاخص
اللہم الا ان یقال المقصود من ذکر الاستفادۃ الاشارۃ الی ورود الاعتراض علی تعریفہا ودفعہ عنہا وحینئذ یکون ضمیر
قولہ ویرد علیہ راجعا الی کل واحد من التعریفین تامل قولہ وجوابہ اہ یعنی لا نسلم الاستفادۃ اولا فان بیان حکم العرضی
لاجل مغایرتہ بالماہیۃ لا یستلزم ان یکون حکم الذاتی بخلافہ وعلی تقدیر تسلیم الاستفادۃ لانم الاستفادۃ المذکورۃ
یکون بطریق التعریف ای بحیث تصلح ان یکون معرفا للذاتی مساویا لہ لم لا یجوز ان یکون المستفاد حکما عاما شاملا لہ
ولغیرہ کما ان ما ذکرہ اعنی ما یمکن تصورہ بدونہ لیس معرفا مساویا للعرضی یدل علیہ من التبعیضیۃ فی قولہ فانہ من
العوارض ویؤیدہ ما قالہ فی شرح المطالع للذاتی خواص ثلث الاولی ان یمتنع رفعہ عن الماہیۃ علی معنی انہ اذا تصور الذاتی
وتصور مع الماہیۃ امتنع الحکم بسلبہ عنہا اثانیۃ ویجب ثبوتہ لہا علی معنی انہ لیس یمکن تصور الماہیۃ الا مع تصورہ
مع التصدیق بثبوتہ لہا وہما لیستا بخاصیتین مطلقتین لان الاولی تشمل اللوازم البینۃ بالمعنی الاعم والثانیۃ ما یشمل
انتہی کلامہ وعلی تقدیر الاستفادۃ بطریق التعریف نقول فی الجواب ان معنی عدم امکان تصور الشی بدون الذاتی
انہ لا یمکن تصور ذلک الشی بالکنہ بدونہ بوجہ من الوجوہ سواء کان بطریق الاخطار بان یکون ملحوظا قصدا وبالذات
اولا بان یکون ملحوظا تبعا اذ لیس تصور ذلک الشی الا تصورا ذاتیا تاما فلا یمکن بدونہ اصلا والمستلزم لتصور اللازم
لیس الا تصور الملزوم بطریق الاخطار بان یکون الملزوم ملحوظا قصدا وبالذات فیمکن تصور الملزوم بدون ذلک اللازم
فی الجملۃ وہو ما اذا لم یکن الملزوم متصورا بطریق الاخطار القصدی الا لزم ان یکون الذہن منتقلا عن ملزوم واحد الی
لازمہ الی لازم لازمہ ہلم جرا حتی یحصل اللوازم بأسرہا فی الذہن وہو محال فلا یصدق تعریف الذاتی علیہا
فان قیل قد صرح السید الشریف قدس سرہ فی حاشیۃ المطالع بان الخاصۃ الثانیۃ للذاتی اعنی ما لا یمکن تصورہ بدونہ
مما لا بد فیہ من تصور الذات والماہیۃ بطریق الاخطار ولا یکفی فیہ اخطار الماہیۃ فضلا عن تصورہا قلت الحجاج الیہ ہو التصدیق
بثبوت الذاتی لہا ضرورۃ انہا تصدیق لا بد فیہ من تصور الطرفین بالذات لاستلزام تصورہا تصورہ یرشد الیہ عبارتہ

یحتاج الی امر غیر ذلک العرضی یکون علۃ لثبوتہ سواء کان نفس تلک الماہیۃ او غیرہا مثلا الانسان فی کونہ ضاحکا
یحتاج الی ما ہو منشأ کونہ ضاحکا اعنی التعجب لکن بقی الانتقاض بالذاتی بمعنی الجزء ظاہرا وبالمنافی فان الانسان فی
کونہ ناطقا لا یحتاج الی امر غیر ناطق لان ثبوتہ لہ غیر معلل بشیء اما بالغیر فظاہر واما بنفس الذات فلتقدمہ علیہا فما قیل
الفاضل الچلپی من اندفاع النقض بالذاتی والعرضی باطنا سہو ولعل المحشی انما لم یتعرض لہذا النقض لان المقصود تعریف
الماہیۃ بحیث یمتاز عن العرضی کما یدل علیہ قول الشارح بخلاف الضاحک فدخول الذاتی فی تعریفہا لا یضر بالمقصود
ویؤید ما قلنا ما ذکرہ بعض الفضلاء من انہ جرت عادۃ القوم فی ابتداء مبحث الماہیۃ من الامور العامۃ ببیان الفرق بین الماہیۃ
وعوارضہا وفی ثنایاہا لانہ قد یشتبہ الماہیۃ بالعوارض فیما اذا عرض الشیء لنفسہ کالکلی للکلی بخلاف الذاتیات
فانہ لا اشتباہ بین الکلی والجزئی فتدبر قولہ وجعل ہو ہو آہ رد لما قیل ان ہو ہو علم فی الاتحاد والباء فی بہ
متعلق بالاتحاد المفہوم من ہو ہو والمراد بالاتحاد الاتحاد فی المفہوم فالمعنی ما یتحد الشیء فی المفہوم فلا یصدق
التعریف علی انا عل لانہ غیر متحد بہ اصلا لا علی العرضی لانہ غیر متحد بہ فی المفہوم ووجہ الرد ان المفہوم المتبادر من ہو ہو
الاتحاد فی الصدق وعلیہ الاصطلاح فان معنی حمل المواطاۃ اعنی حمل ہو ہو اتحاد المتغایرین فی الصدق محمولہ علیہ خلافا للمنطقیین
والاصطلاح الذی وجب الاحتراز عنہ فی التعریفات فلا یرکب علیہ مع ان الوجہ الصحیح ہو ان یکون الباء للسببیۃ والضمیر الشیء
ظاہر متبادر سالم عن ورود النقض علی انہ یرد علی ہذا التقدیر ان یکون المحدود ماہیۃ للحد اذ یصدق علیہ انہ ما یتحد الحد بہ
انہ لیس کذلک قولہ ہذا ای خذ ما ذکرنا قولہ لکان اخصر لکن الذکر اظہر واسبق الی الفہم قولہ ای بالکنہ المقصود منہ
ما یرد علی ظاہر عبارۃ الشارح من انہ یلزم ان تکون الذاتیات ایضا من العوارض لانہ یمکن تصور الشیء بوجہ ما بان تصور
بالوجہ لا بالکنہ وحاصل الدفع ان لیس المراد بالتصور فی قولہ ما یمکن تصور الانسان التصور مطلقا ولا التصور بالوجہ
فقط حتی یرد ما ذکر بل المراد التصور بالکنہ فالمعنی انما یمکن تصور الشیء بالکنہ بدونہ فہو من العوارض وتصور الشیء بالکنہ بدون تصور
ذاتیاتہ وماہیتہ محال قال الفاضل المحشی ولا یخفی علیک ان المقصود من تعریف الماہیۃ تمیزہا عما عداہا فینبغی ان یخرج جزء الماہیۃ
عن تعریفہا کما یخرج عوارضہا عن تعریفہا مع انہ علی تقدیر ارادۃ التصور بالکنہ تبقی الاجزاء داخلۃ فیہا اقول مقصود الشارح
من قولہ بخلاف آہ بیان مغایرۃ الماہیۃ لعوارضہا اللازمۃ والمفارقۃ لان بعض المفہومات کان یعرض لنفسہا کالمفہوم الکلی
فکان محل ان یتوہم ان حقیقۃ العارض والمعروض واحدۃ وانما مغایرۃ الماہیۃ لاجزائہا فقد ظہر من تعریف الماہیۃ ان المراد بتصورہا
بالسببیۃ التامۃ ولذا ذکر فی جمیع الکتب الکلامیۃ ان ماہیۃ الشیء مغایرۃ بجمیع عوارضہ اللازمۃ والمفارقۃ مع عدم التغیر من البیان
المغایرۃ بین الماہیۃ واجزائہا قولہ انما تصورہ بوجہ آہ بیان لسبب تغیر التصور بالکنہ یعنی لو لم یغیر لدخل الذاتی بالمعنی الاعم

فعلی کلا التقدیرین اثر الفاعل الشیء الموجود فی الخارج اما بنفسہ اما باعتبار الوجود قولہ لانہ الشیء ای
اثر الفاعل کون الشیء ذلک الشیء بل نفس الماہیۃ او الماہیۃ باعتبار الوجود او اما کون الماہیۃ ماہیۃ فلیس
بمجعول الجاعل ضرورۃ انہ لا مغایرۃ بین الشیء ونفسہ حتی تتصور بینہما فعل او اما عدم التمایز فی المعدومات فانما ہو
الخارج الا فی انفسہا فان الماہیات متمایزۃ بعضہا عن بعض فی انفسہا ولا مجال للنزاع فی ہذا وان منع بعضہم
قولہم الماہیۃ مجعولۃ او غیر مجعولۃ بہ اذ لا یقبل صحتہ علی ما یشہد بہ الفطرۃ السلیمۃ انما النزاع فی کون الماہیات مجعولۃ او
غیر مجعولۃ ای الذی مرجعہ الی اثر الفاعل نفس الماہیات او الماہیات باعتبار الوجود فاندفع ما قال بعض الفضلاء ان
ہذا الجواب انما یستقیم علی مذہب من قال ان الماہیات غیر مجعولۃ واما من یقول بان الماہیات مجعولۃ فلا اذ لم یذہب
احد الی ان الماہیات مجعولۃ بمعنی کون تلک الماہیۃ ماہیۃ اذ لا معنی لہ فلا یصلح محلا للنزاع وان سلمت مصداق
ما ذکرناہ فعلیک الرجوع الی شرح الموقف والحواشی الشریفیۃ علی شرح حکمۃ العین وشرح الزوراء للمحقق الدوانی
قولہ فیرد الاشکال اذ یصیر محل التعریف ما بہ الموجود موجودا وہذا لا یصدق علی العلۃ الفاعلیۃ قولہ قلت بعد التسلیم ای
لانہم اولا ان الشیء ہہنا بمعنی الموجود بل بمعنی ما یصح ان یعلم ویخبر عنہ ولو مجازا وان سلمنا باعتبار ان الاصل فی
التعریفات الحمل علی الحقیقۃ والاحتراز عن المجاز وان کان مشہورا بحسب الاستعمال لکن فرق بین ما بہ الموجود موجود
فانہ الفاعل وبین ما بہ الموجود وذلک الموجود فانہ الماہیۃ فان معنی الاول الامر الذی بسببہ الشیء الموجود والشیء الموجود
متصف بالوجود وذلک الا الفاعل ومعنی الثانی الامر الذی بسببہ الشیء الموجود ہو ذلک الموجود المتاخر عن جمیع
ما عداہ وذلک لا الماہیۃ اذ لا مدخل للفاعل فی کون ہذا الموجود المتاخر ہو الموجود المتاخر بل ما یرجع الی نفسہ او الی
اتصافہ بالوجود علی ما حقق فان قیل لا مغایرۃ بین الشیء وماہیتہ حتی تتصور بینہما سببیۃ قلت ہذا من ضیق العبارۃ والمقصد
انہ لا یحتاج الشیء فی کونہ ذلک الشیء الی غیر ماہو کما قالوا الجوہر ما یقوم بنفسہ ولا مغایرۃ بین الشیء ونفسہ حتی یتصور
القیام بینہما قولہ وبہ یظہر ای بما ذکرنا فی بیان الفرق من ان الماہیۃ ما بہ الشیء ذلک الشیء قولہ وقد یحمل احدہما
الثانی او لا صحۃ لرجوع الاول لان الضمیر الثانی محمول علی الاول ای المحمول ہے الماہیۃ لا الذات فالمعنی الامر الذی
بسببہ الشیء ذلک لا بمعنی انہ لا یحتاج فی ثبوت ذلک الامر لہ الی غیر ذلک الامر فیرجع محصل التعریف الی ما قالوا فی تعریف الذاتی
بالمعنی الاعم بمعنی انہ لا یعلل ثبوتہ للذات قولہ فلا یتوہم الاشکال اذ الفاعل لیس الامر الذی بسببہ المفعول ذلک الفاعل
لعدم الحمل بالمواطاۃ بینہما قولہ لکن ینتقض ظ التعریف بالعرض انما قال ظ التعریف لان مآل التعریف علی ما بناہ
ہو ان لا یحتاج فی کونہ ذلک لامر العرضی لیس کذلک فان الماہیۃ فی اتصافہا بہ سواء کان لازما او مفارقا

وکون معناہ کون اللفظ بحیث یفہم منہ المعنی ظ البطلان نعم انہ یستلزمہ وایں لاستلزام من الاتحاد فالاولی ان یقال
ان مثال ہذا محمول علی التسامح من القوم واعتمادہم علی ظہور ان الدلالۃ صفۃ اللفظ والفہم صفۃ السامع قبل
ان یقصد تعریفہا بما ہو صفۃ اللفظ اعنی کون اللفظ بحیث یفہم منہ لاعنی ودلالۃ فہم المعنی من اللفظ علی
کون اللفظ بحیث یفہم منہ المعنی ودلالۃ وفہمہ لاشتباہہ فالمقصود من فہم المعنی من اللفظ کون اللفظ بحیث یفہم منہ یعنی
قولہ فالمعنی یعنی اذا لم یکن مطابقۃ الواقع ایاہ صفۃ للحکم بل محمولا علی التسامح علی ما حققہ بعض الفضلاء یکون
معناہ کون الحکم بحیث یطابق الواقع بناء علی ظہور دلالتہ علیہ واعتمادا علی فہم السامع قال المحشی المدقق لکن
علی ہذا التقدیر یکون المنظور اولا فی اعتبار المطابقۃ ہو الحکم ایضا فی الحقیقۃ اقول لیس المراد یکونہ منظورا فیہ
اولا انہ یذکر فی اعتبار المطابقۃ اولا حتی یرد علیہ ما ذکر بل المراد ان الذی یلاحظ اولا فی حصول ہذا المفہوم
اعنی کون الحکم مطابقا بالفتح الباء ہو الواقع لانہ الفاعل الصحیح بہا سواء کان ذکرہ مقدما او موخرا ولا یخفی انہ ثابت
علی ہذا التقدیر تامل قولہ لا یقال ہذا صادق یعنی ان الظاہر ان یکون الباء فی قولہ ما بہ للسببیۃ والضمیر ان
للشیء فالمعنی الامر الذی بسببہ الشیء ذلک الشیء ولاشک انہ یصدق علی العلۃ الفاعلیۃ لان الانسان مثلا انما
یصیر انسانا متمیزا عن جمیع ما عداہ بسبب الفاعل وایجادہ ایاہ ضرورۃ ان المعدوم لا یکون انسانا بل لا یکون ممتازا
عن غیرہ لما تقرر من انہ لا تمایز فی المعدومات فیلزم ان العلۃ الفاعلیۃ ماہیۃ لمعلولاتہا وہو باطل قولہ
لانا نقول الفاعل بہ الشیء موجود ای الفاعل بسببہ الشیء موجود فی الخارج وذلک بان یکون اثر الفاعل
نفس ماہیۃ ذلک الشیء مستعارۃ لاستتباع الضوء للشمس والعقل ینتزع منہ الوجود ویصفہا بہ علی ما قال الاشراقیون
وغیرہ القائلون بان الماہیات مجعولۃ فانہم ذہبوا الی ان الماہیۃ وہی الاثر المترتب علی تاثیر الفاعل ومعنی التاثیر
الاستتباع ثم العقل ینتزع منہا الوجود ویصفہا بہ مثلا ماہیۃ زید یستتبع الفاعل فی الخارج ثم یصفہا العقل
بالوجود والوجود لیس الا عتبارا عقلیا انتزاعیا کما انہ یحصل من الشمس اثر فی مقابلہا من الضوء المخصوص ولیس
ہہنا ضوء متقرر ثابت فی نفسہ یجعلہا الشمس متصفا بالوجود لکن العقل یعتبر الوجود ویصف بہ فیقول وجد الضوء
بسبب الشمس وایا ما کان یکون اثر الفاعل الماہیۃ باعتبار الوجود لا من حیث نفسہا ولا من حیث کونہا ملک
الماہیۃ علی ما ذہب الیہ المشائیون وغیرہم القائلون بان الماہیات لیست مجعولۃ فانہم قالوا اثر الفاعل ہو جعل
الماہیۃ فی الخارج ووجودہا منہ یعنی انہ یجعل الماہیۃ متصفا بہ فی الخارج واما الماہیۃ فہی اثرہ باعتبار الوجود
لا من حیث ہی بان یکون نفس الماہیۃ صادرۃ عنہ ولا من حیث کونہا ملک الماہیۃ بان یجعل الماہیۃ ماہیۃ

ہو صفۃ الحکم والجواب ان ہذا انما یرد لو کان الانباء مصدرا مبنیا للفاعل ای الاخبار فانہ صفۃ المتکلم اما لو کان مصدرا مبنیا للمفعول ای کون الشیء مخبرا عنہ علی ما ہو علیہ فلا شک فی کونہ صفۃ للحکم او یقال ان ہذا مبنی علی التسامح فان اخبار المتکلم عن الشیء علی ما ہو علیہ یستلزم کون الشیء بحیث یخبر عنہ علی ما ہو علیہ کما فی تعریف الدلالۃ بالفہم الذی ہو صفۃ السامع او المعنی فانہ یستلزم کون اللفظ بحیث یفہم منہ المعنی کما حققہ السید الشریف فی حاشیۃ المطول وقال المحشی المدقق لکن اتصاف الحکم بای معنی کان بالانباء عن الشیء علی ما کان علیہ محل کلام اے کلامہ یحتمل ان یکون مرادہ ما مر فی کلام الفاضل المحشی وقد عرفت جوابہ ویحتمل ان یکون مقصودہ ان کون الانباء المذکور صفۃ للحکم انما یصح لو کان کل حکم ثابتا فی نفس الامر اذ حینئذ یصح ان یقال کل حکم صادق ای مخبر عنہ علی ما ہو علیہ والجواب انہ لا یلزم فی وجہ المناسبۃ اتصاف جمیع افراد الحکم بالوصف المذکور بل یکفی اتصاف بعضہا وان قول الکلام فی نفس الصدق والکذب احتمال عقلی بنا علی ان دلالۃ الالفاظ لیست قطعیۃ بقی الکلام فی ان کون الانباء المذکور معنی لغویا للصدق محل تردد لم یوجد فی الصحاح وغیرہ من الکتب المشہورۃ قولہ وہو اول بما قیل آہ لانہ یدل علی وجہ المناسبۃ فی التسمیۃ علی وفق ما ذکرہ فی الحق علی ان تمییز المطلق لا یکفی فی وجہ التسمیۃ قولہ فان المفہوم اہ دفع لما یقال ان الحقیقۃ صفۃ الحکم ومطابقۃ الواقع ایاہ صفۃ للواقع فلا یصح تعریفہا بہا وحملہا علیہا بہو وحاصل الدفع ان المطابقۃ وحدہا وان کانت صفۃ للواقع لکن المفہوم الحاصل من مطابقۃ الواقع ایاہ اعنی المطابقۃ المتعلقۃ بالحکم صفۃ الحکم الا یری انہ یصح ان یقال الحکم موصوف بمطابقۃ الواقع ایاہ فان معنی مطابقۃ الواقع ایاہ ہو بعینہ معنی کون الحکم بحیث یطابقہ الواقع تامل قولہ الا انہ مرکب جواب عما یقال انہ لو کان صفۃ للحکم لصح ان یشتق منہ لہ صفۃ کما یشتق من الحقیقۃ فیقال حکم حق قولہ کذا افادہ السید حیث قال فی شرح التلخیص عرفوا الدلالۃ الوضعیۃ اللفظیۃ بانہا فہم المعنی من اللفظ واعترض علیہ بان الفہم ان کان مصدرا مبنیا للفاعل اعنی الفاہمیۃ فہو صفۃ الفاہم وان کان مصدرا مبنیا للمفعول اعنی المفہومیۃ فہو صفۃ المعنی فلا یصح علی الدلالۃ التی ہی صفۃ اللفظ ثم اجاب بانا لا نسلم بانہ لیس صفۃ اللفظ فان الفہم واحد وان کان بصفۃ الفاہم وکذا الافہام وحدہ صفۃ المعنی لا ان فہم المعنی من اللفظ صفۃ اللفظ فان معنی فہم المعنی من اللفظ او افہام المعنی من اللفظ ہو کون اللفظ بحیث یفہم منہ المعنی غایۃ ما فی الباب ان الدلالۃ مفسر بصحۃ ان یشتق منہ صفۃ یحمل علی اللفظ وفہم المعنی وافہامہ منہ مرکب لا یمکن اشتقاقہا منہ الا بواسطۃ تامل ان یقال اللفظ مفہم منہ اعنی قولہ وبعض الافاضل ارادہ السید الشریف حیث قال فی شرح التلخیص ما حاصلہ ان کون فہم المعنی من اللفظ صفۃ اللفظ باطل

مستفاد من الشیوع والخصوص فانہ اذا کان الشیوع مختصا بالقول کان اصل الاطلاق باقیا فی غیرہ فتامل
ان کل قید یرجع الیہ الحکم سواء وقع فی الاثبات او النفی یکون ہو مقصود المتکلم منہ کما صرح بہ الشیخ عبد القاہر
والطریق المفہوم کما زعم الفاضل المحشی قولہ اذ المنظور فیہ آہ تعلیل للحکم المطوی ای ما سمی الحکم باعتبار کونہ
مطابقا بالفتح للواقع بالحق لان المنظور فیہ اولا آہ یعنی ان الذی یلاحظ اولا فی حصول ہذا الاعتبار للحکم
اعنی کونہ مطابقا بالفتح الباء ہو الواقع فان الحکم انما یصیر مطابقا بفتحہا اذا نسب الیہ الواقع واعتبر من جہۃ الفاعلیۃ
صریحا فیقال طابق الواقع الحکم والواقع متصف بالحق بالمعنی اللغوی اعنی الثابت من حق بمعنی ثبت فنقل الحق
عن معناہ اللغوی الذی ہو صفۃ الواقع وسمی بہ کون الحکم مطابقا للتسمیۃ للشیء بوصف بما ہو منظور فی حصولہ
اولا ثم اخذ منہ صفۃ مشبہۃ ووصف العقد والحکم بہ فللحق معان ثلثۃ احدہا اللغوی وہو الثابت المنقول عنہ
والثانی کون الحکم مطابقا والثالث الصفۃ المشبہۃ الماخوذۃ من ہذا المعنی التی یوصف بہا الحکم بالمواطاۃ بان
یقال الحکم حق وانما قید بقولہ اولا لان الحکم ایضا منظور فیہ من جہۃ الفاعلیۃ فی ہذا الاعتبار لکن ضمنا لا صریحا لانہ
اذا لم یکن منسوبا الی الواقع من جہۃ الفاعلیۃ لا یتصف بکونہ مطابقا بالفتح فان یقتضی باب المفاعلۃ النسبۃ
بالفاعلیۃ والمفعولیۃ من الطرفین لکن ذلک منظور الیہ ثانیا وکذا الواقع منظور فیہ بذلک الاعتبار لکن ثانیا
ضمنا اذ الفاعل الصریح للمطابقۃ علی ہذا الاعتبار ہو الواقع قولہ ہو الواقع الموصوف بکونہ حقا الواقع ہو النسبۃ
الخبریۃ الثانیۃ مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر بانہ ان الکلام الذی دل علی وقوع النسبۃ بین الشیئین اما بالثبوت
او بالانتفاء مع قطع النظر عن حصولہا فی الذہن لابد ان یکون بینہما نسبۃ ثبوتیۃ او سلبیۃ لانہ اما ان یکون بحذاء ذلک و
لم یکن وتلک النسبۃ ہو الواقع فی الخارج ونفس الامر ومعنی ثبوتہا وتحققہا انہا ثابتۃ مع قطع النظر عن اعتبار المعتبر لانہا
موجودۃ فی الخارج فلا یرد ما قیل ان النسبۃ امور اعتباریۃ فلا معنی لثبوتہا وتحققہا قولہ واما المنظور آہ یعنی انما سمی کون
الحکم مطابقا بکسر الباء للواقع بالصدق لان الملحوظ فی ہذہ الاعتبار اولا ہو الحکم فانہ انما یصیر الحکم مطابقا بکسر الباء اذا نسب
الی الواقع واعتبر من جہۃ الفاعلیۃ صریحا فیقال طابق الحکم الواقع والحکم متصف بالمعنی اللغوی للصدق اعنی الاتباء
عن الشیء علی ما ہو علیہ فیکون تسمیۃ بہذا الاعتبار بالصدق ایضا تسمیۃ للشیء بوصف ما ہو منظور فیہ اولا فان قلت
لم لم یجعل الامر بالعکس بان یسمی کون الحکم مطابقا بفتحہا بالصدق وکون الحکم مطابقا بکسرہا بالحق تسمیۃ للشیء بوصف ہو منظور فیہ ثانیا
اجیب بان التسمیۃ بوصف المنظور اولا اوجح من التسمیۃ بوصف المنظور فیہ ثانیا لقربہ منہ ولسبقہ الی الفہم اولا من وصف
المنظور فیہ ثانیا قولہ ہو الاتباء قال الفاضل المحشی فیہ نظر لان الاتباء صفۃ المتکلم وانت ہہنا بیان حال الصدق الذی

الماتریدی ہو تلمیذ ابی نصر العیاض تلمیذ ابی بکر الجرجانی تلمیذ محمد بن الحسن الشیبانی من اصحاب الامام الاعظم ابو حنیفۃ رح کذا فی شرح المقاصد قولہ کمسئلۃ التکوین وغیرہا من مسئلۃ الاستثناء فی الایمان ومسئلۃ ایمان المقلد علی ما یجئ قولہ الظاہر ان المقول مجموع ما فی الکتاب آہ ای الظاہر ان یکون مقول القول مجموع ما فی الکتاب لان القرینۃ لا تدل علی تخصیص البعض والمراد بمجموع ما فی الکتاب مجموع المسائل التی تصلح ان تکون مقول القول فلا یرد انہ یلزم علی ہذا التقدیر ان یکون قولہ خلافا للسوفسطائیۃ ایضا مقول القول فیکون مقصودا بالنقل مع انہ لیس کذلک وان قولہ والالہام لیس من اسباب المعرفۃ عند اہل الحق یابی عنہ لان قولہ خلافا للسوفسطائیۃ لا یصلح ان یکون مقول القول لانہ حال عن مقول القول ای قال اہل الحق حقائق الاشیاء ثابتۃ والعلم بہا متحقق حال کونہم مخالفین للسوفسطائیۃ وکذلک قولہ والالہام المفسر بالقاء معنی فی القلب آہ جملۃ اسمیۃ وقعت حالا ای قال اہل الحق واسباب العلم منحصرۃ فی الثلثۃ الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انہ لیس الالہام من اسباب المعرفۃ عندہم فلا یکونان مقول القول بل قیدا لہ فلا یلزم شئ مما ذکر والفاضل الجلبی اجاب عن الاول بانہ یجوز ان یکون اعادۃ لفظ عند اہل الحق فی قولہ والالہام لیس من اسباب المعرفۃ للتاکید انتہی ولا یخفی ان ہذا الجواب مما یابا ہ الطبع السلیم اذ لیس ہو محل التاکید مع انہ یلزم ان یکون قولہ والالہام آہ مقصودا بالنقل ولیس کذلک فانہ انما ذکرہ لدفع بطلان حصر اسباب العلم فی الثلثۃ کما سیجئ قولہ ویحتمل آہ ای علی تقدیر ان یکون مقول القول ہو قولہ حقائق الاشیاء یجوز ان یکون المراد باہل الحق اہل السنۃ والجماعۃ ووجہ تخصیصہم بالذکر مع ان غیرہم ایضا یشارکونہم فی ہذہ المسئلۃ لاعتدادہم وللاشارۃ الی ان غیرہم بمنزلۃ العدم فی ہذہ المسئلۃ قولہ قد یفتح الہاء آہ یفتح رعایۃ لکون المعتبر فی الحق المطابقۃ من جانب الواقع وانما یحصل تلک الرعایۃ بملاحظۃ الحیثیۃ ای الحکم المطابق للواقع من حیث انہ مطابق للواقع اذ ولا اعتبار الحیثیۃ وملاحظتہا الصدق تعریف الحق علی الصدق ایضا اذ یصدق علیہ انہ الحکم المطابق للواقع لان المطابقۃ بین الشیئین تقتضی نسبۃ کل منہما الی الآخر بالمطابقۃ کما علم فی باب المفاعلۃ لکنہ لیس من حیث انہ مطابق بل من حیث انہ مطابق علی ما یجئ قولہ لکن لا یلائمہ قولہ آہ فان قولہ واما الصدق آہ یدل علی ان الفرق بین الحق والصدق بحسب الاستعمال وشیوع الصدق فی الاقوال دون الحق لا بحسب المفہوم اذ علی تقدیر فتح الباء یفہم الفرق بحسب المفہوم قولہ وقد یفرق یمیل علی ان الفرق بینہما ہہنا لاعتبار لیس مبنیا فی السابق ہہنا الاعتبار فلو کان لبنا فی قولہ الحکم المطابق مفتوحا یکون بعینہ الفرق المبین بقولہ وقد یفرق آہ اولا فاعل باعتبار المطابقۃ من جانب الواقع منہا حتی یحل قولہ والحکم المطابق علیہ بل قولہ لیشیر الاشارۃ

یعلم یکون سفہا یجب تنزیہ اللہ تعالی عنہا کذا نقل عنہ وفیہ تامل والاولی ان یقال ثم کہ یجل وجہل قولہ
فاوجب ای اوجب بخیالی علی اللہ تعالی ان یعطی العبد ما علم نفعہ فی دینہ قولہ فلزمہ ما لزم ای لزمہ امر عظیم
لا یمکن ان یعبر عنہ بعینہ وہو السکوت فی مادۃ العاصی لان الواجب علی اللہ تعالی علی حسب علمہ فی حقہ ان الانحلیقہ
ولمیتہ صغیرا ولسلیب عنہ عقلہ قال الفاضل الاسفرائنی فی دفع الزام الاشعری عن الجبائی بانہ لہ ان
یقول الاصلح واجب علی اللہ تعالی اذا لم یوجب ترکہ حفظ اصلح آخر فوقہ بالنسبۃ الی شخص آخر فلعلہ کان اماتۃ الاخ الکافر
موجبۃ لکفر ابویہ اخیہ لکمال الجزع علی موتہ فکان الاصلح لہم حیاتہ فلما حفظ ہذا الاصلح فات الاصلح لہ ولعلہ فی نسلہ
صلحاء کان الاصلح لہم ایجادہم فلم رعایۃ الاصلح للکثیرین فات الاصلح لہ اقول ہذا الجواب غیر تام علی مذہبہ فہو یقول الخیر
اعطاء ما ہو الاصلح للعبد علی اللہ تعالی فترک الاصلح فی حقہ لاجل اصلح شخص آخر ظلم فی حقہ یجب تنزیہ اللہ تعالی عنہ نعم یتم
ہذا الجواب اذا کان المراد بالاصلح الاوفق للحکمۃ لان الحکمۃ تقتضی ان یترک الخیر الکثیر للشر القلیل قبیح فی حقہ تعالی
وقیل ایضا فی دفعہ بان الجبائی لا یقول بان الاتقاء والاصلح الانفع واجب علی اللہ تعالی حتی یرد علیہ ما ذکر بل
الواجب عندہ اللطف والتمکین والاقدار علیہ کاعطاء العقل والقدرۃ وارسال الرسل وہذا حاصل فی حق الغائب
ولا یخفی ان وجوب اللطف علی اللہ تعالی عند المعتزلۃ امر آخر سوی وجوب الاصلح فکان المجیب خلط احدہما بالاخر قال فی
المواقف واما المعتزلۃ فاوجبوا علی اللہ تعالی بناء علی اصلہم امور الاول اللطف وفسروہ بانہ الفعل الذی یقرب العبد
الی الطاعۃ ویبعدہ عن المعصیۃ کبعثۃ الانبیاء والثانی الثواب علی الطاعۃ والثالث العقاب علی المعصیۃ
والرابع الاصلح للعبد قولہ وبعضہم ای بعض معتزلۃ بصرۃ لم یعتبر جانب علم اللہ تعالی بل قالوا یجب علی اللہ تعالی
ان یعرضہ للثواب والدخول فی اعلی المنزلتین وان علم انہ یکفر عند کونہ مکلفا فلا یلزم علیہم من مات عاصیا
لان ما ہو الواجب علی اللہ تعریضہ للثواب وابلاغہ الی مبلغ الرجال وتکلیفہ وہو حاصل فی حقہ والکفر اثر حصل
لہ بقدرۃ ولا مدخل لقدرۃ اللہ تعالی فیہ علی ما قالوا لکن یلزمہم ترک الواجب فیمن مات صغیرا لعدم التکلیف
فی حقہ فان قیل یرد علیہم من مات کافرا اذا لم تصل الیہ دعوۃ نبی قط فانہ ترک فی حقہ ما ہو الواجب علیہ
قلت تعریض الثواب عندہم لیس بموقوف علی ارسال الرسل فانہم قالوا العقل کاف فی معرفۃ اللہ تعالی
وحسن الاشیاء وقبحہا وبدا التکلیف علیہ ارسال الرسل لطف یقرب العبد الی الطاعۃ ثم یرد علیہم من مات
مجنونا قولہ بمعنی الاوفق یعنی ما یقتضیہ حکمۃ الازلیۃ وتدبیر نظام العالم یجب علی اللہ تعالی فعلہ وقبح ترکہ سواء
کان فیہ نفع العبد فی الدنیا او فی الدین او فی کلیہما او لم یکن فحینئذ لا یرد علیہم شیء مما ذکر کما لا یخفی قولہ لو منصوص

علی اقوال فالخوارج یسمونہم کافرین والمرجئۃ مومنین والحسن البصری واتباعہ منافقین فاخذنا المتفق علیہ وہو الفسق وترکنا المختلف فیہ فانہ فی الحقیقۃ اثبات امر مغائر للایمان والکفر والنفاق ونقل عن بعض المتاخرین من المعتزلۃ انا لا ننفی الایمان بمعنی التصدیق واجراء الاحکام عن الفاسق بل بمعنی استحقاق غایۃ المدح وہو الذی یسمونہ بالایمان الکامل وینفونہ عن الفاسق فحینئذ لا یکون الواسطۃ بین الایمان المطلق والکفر بین نوع الایمان والکفر وکان ہذا راجع منہ عن مذہبہم واعراض عنہ وقیل یمکن حمل قول الحسن انہ لیس بمومن ولا کافر انہ منافق علی انہ لیس بمومن بالایمان الکامل بل ہو منافق فی الاعمال فالایمان المنفی ہو الایمان الکامل الذی کان العمل جزءا منہ فلا منزلۃ بین المنزلتین اقول ہذا التوجیہ مخالف لما نقل عنہ عن الاستدلال علیہ فانہ قال اقدام الشخص علی المعصیۃ المفضیۃ الی العذاب یدل علی انہ کاذب فی دعوی تصدیقہ بما جاء بہ النبی علیہ السلام فان من اعتقد من العقلاء ان فی ہذا الجحر حیۃ لا یدخل یدہ فی ذلک الجحر فان ادخل یدہ علم انہ کان لا یعتقد فان ہذا الدلیل یدل علی انہ یقول انہ منافق فی التصدیق ولذا رجع الحسن عن ہذا المذہب علی ما نقلہ فی البدایۃ قولہ نیا فی کونہا دار ثواب وعقاب یعنی ان اضافۃ الدار الی کل من الثواب والعقاب بمعنی اللام واصل اللام الاختصاص فیفید انہما موضوعان للثواب العقاب وہو نیا فی تحقق عدم الثواب العقاب فیہما قولہ ولو سلم ای ولو سلم ان معنی کونہا دار ثواب عقاب ان کل من یدخلہما یثاب ویعاقب فہو بالنسبۃ الی مستحقہما وہو عند المعتزلۃ المکلفون بناء علی مذہبہم من ترتب الثواب العقاب علی الاعمال علی سبیل الوجوب اما عندنا فہو ترتب عادی فیجوز ان یثاب بلا طاعۃ وان یعاقب بلا معصیۃ علی ما سیجیء تفصیلہ قولہ فالمراد بقولہ فادخل آہ لان الدخول بدون الثواب متحقق عندہم فی الصغار قولہ کما یدل علیہ السیاق من وجوب الثواب للمطیع والعقاب للعاصی قولہ ونسب الدخول الی نفسہ ای الی نفس الصغیر اشارۃ الی ان یدخل النجنۃ لا یجب علی اللہ تعالی ادخالہ قولہ وقس علیہ قولہ فدخلت ای دخولا معاقبا بہا مستحقا لہا لان الکلام فیہ لتفرعہ علی الکفر والعصیان والنسبۃ الی نفس ذلک الصغیر ای دخولا باختیارہ قولہ وذہب معتزلۃ بصرۃ الخ من ہذا الکلام دفع ما قیل ان الاشعری قد اطال الکلام علی نفسہ فی تبیت الجبائی اذ یمکنہ ان یقول ان المناسب بحق الکافر المعذب ان لا یخلق ویسلب عنہ العقل ولا حاجۃ الی ذکر الصغیر وغیرہ وحاصل الدفع ان مقصد الاشعری ابطال مذہب معتزلۃ بصرۃ واسکاتہ علی مذہبہ مذہب غیرہ ولا یخفی انہ انما یتم فی مادۃ الصغیر والعاصی واما ذکر مادۃ المطیع فہو لارخاء العنان وطلب البیان قولہ قالوا ترکہ بخل وسفہ لانہ ان علم اللہ تعالی بما ہو نفع للعبد فی دینہ وترکہ یکون بخلا وان لم

جواب السوال کانہ قیل لم وسط صاحب التسمیۃ بین ذکر کلام المتقدمین وکلام المتاخرین ولم یذکرہ بعد ہما مع ان الظاہر ان یتاخر عنہما اجاب بقولہ والتسمیۃ اہ کذا نقل عنہ وحاصلہ ان موضع اہم الکتاب تبلک المسائل انما کانت من المتقدمین فذکر وجہ التسمیۃ بعد ذکر کلامہم اول بخلاف المتاخرین فانہم تبعوا لہم فی تلک التسمیۃ قولہ ای الواسطۃ بین الایمان والکفر ہذا القول منہم مبنا علی جعلہم الاعمال الاتیان بالواجبات وترک المنہیات جزء من حقیقۃ الایمان والکفر عبارۃ عن التکذیب فمرتکب الکبیرۃ لیس بمومن لعدم جزئہ ای ترک المنہیات ولیس بکافر لکونہ مصدقا مقرا بما جاء بہ النبی علیہ السلام فیکون واسطۃ بین الکفر والایمان عندہم وہی الفسق قولہ لا یمیل الجنۃ والنار ولما وقع فی کلام البعض غالط اذہبہم من عبارتہم من انہم یثبتون الواسطۃ بین الجنۃ والنار لیکون محلا لمرتکب الکبیرۃ لانہ لیس لمومن لیکون محلہ الجنۃ ولا کافر لیکون محلہ النار یعنی لیس المراد باثبات المنزلۃ بین المنزلتین اثبات الواسطۃ بین الجنۃ والنار لیکون مقرا للفاسق کما ہو الظاہر من عبارتہم لان الفاسق عندہم مخلد فی النار ان مات بلا توبۃ کما ہو المشہور من مذہبہم فہم لا یثبتون لمرتکب الکبیرۃ مقرا لیکون واسطۃ بین الجنۃ والنار فاندفع ما قالہ الفاضل المحشی من ان کون الفاسق مخلدا فی النار عندہم لا ینافی ان یقولوا بالواسطۃ بین الجنۃ والنار بجواز ان یکون لہا غیر الفاسق او الفاسق لکن لم یدخل فیہا او لا حتی یحکم اللہ تعالی بالبقاء لان مقصود المحشی لیس الا استدلال علی انہ لا یمکن لہم القول بالواسطۃ بل دفع ما یتوہم ذلک البعض قولہ وقال بعض السلف والواو للحال ای والحال ان بعض السلف ایضا یقول بثبوت الواسطۃ بین الجنۃ والنار لاثباتہم الاعراف فلا وجہ لتخصیص واصل بن عطا بہذہ الاثبات وجعلہ سببا للاعتزال قولہ لکن آلہم الی الجنۃ قال القاضی فی تفسیر قولہ تعالی وعلی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماہم ای حال من الموحدین مقرون الی العمل فیحبسون بین الجنۃ والنار حتی یقضی اللہ فیہم بما شاء قولہ زمان فترۃ من الرسل ای بزمان تفقد النبی علیہ السلام وعدم وصول دعوتہ الیہم فانہم معذورون لعدم اطلاعہم علی المامور بہ والمنہی عنہ وقالت المعتزلۃ انہم معذبون بترک الواجبات لان العقل کاف فی معرفۃ حسن الاشیاء وقبحہا ویرد علیہم قولہ وما کنا معذبین حتی نبعث رسولا قولہ الکافر فینصرف الی الکافر المجاہر حاصلہ ان الحسن رضی اللہ عنہ انما اثبت الواسطۃ بین الایمان ونوع الکفر وہو الکفر بطریق الجہر والمعتزلۃ یثبتون الواسطۃ بین الایمان ومطلق الکفر فیکون لہم الاعتزال بہ لا اثبات المنزلۃ بین المنزلتین لان الفاسق عندہ منافق داخل فی الکافر لان النفاق نوع من الکفر فان قیل لم لم یحمل قول المعتزلۃ علی ما قالہ الحسن البصری رح بان یکون المراد بقولہم مرتکب الکبیرۃ لیس بکافر انہ لیس بکافر مجاہر قلت ہو منافق لدیہم الآتی لانہا نہایۃ حیث قالوا ان اہل الملۃ فی اسماء اہل الکبائر

واحد وان لم یعتبر الاشتراک فی ذلک بجہۃ فلا فرق لتصیر وجہا منوجہا بتسمیۃ اسم یکون بازاء المنطق اعنی الکلام کما سیجیء
فلذا جمعہا الشارح وجعلہا وجہا واحدا ولقد احسن غایۃ الحسن **قولہ** باعتبار آہ لانہ لو لم یعتبر ابراث القوۃ للکلام
لا یکون لقولہ بازاء المنطق موجہ اذ الاشتراک فی انہما نافعان وان کان نفع الکلام بطریق الریاسۃ ونفع المنطق
بطریق الخدمۃ او فی استمداد العلوم فان الکلام یستمد بہ باعتبار المبادی والمنطق باعتبار ما یعرضہا لیس مختصا
بالکلام بل ذلک قوی فی النحو والصرف فان نفعہما بطریق الخدمۃ والاستمداد منہما ایضا باعتبار ما یعرض المبادی
فہما اولی بہذہ التسمیۃ **قولہ** لضاع اما قید الاول یعنی لو لم یقید الاطلاق بقولہ لا لضاع اما قید الاول فی
قولہ اول ما یجب آہ او ضاع ذکر وجہ التخصیص فی الثانی اعنی قولہ ثم خص لانہ ان کان سبب اطلاق لفظ
الکلام علیہ کونہ مما یجب ان یعلم ویتعلم بالکلام لکان ذکر قید الاول ضائعا لا حاجۃ الیہ ولظہورہ ترکہ المحشی
وان کان ہو کونہ اول ما یجب ان یعلم ویتعلم بالکلام لکان ذکر وجہ التخصیص ضائعا اذ لا شرکۃ لغیر الکلام فی کونہ اول
ما یجب حتی یذکر وجہ التخصیص بقولہ اذ لا شرکۃ دلیل بقولہ وذکر وجہ التخصیص للمجموع قولہ اما قید الاول او ذکر وجہ التخصیص
فلا یرد ما قالہ المحشی المدقق فیہ ان المدعی لزوم ضیاع احد الامرین والدلیل انما یقید لزوم ضیاع وجہ التخصیص
بخلاف ما اذا قید الاطلاق بقولہ اذ لا فانہ یکون ذکر کل من الامرین فی موقعہ ویصیر المعنی اطلق اسم الکلام علیہ اذ لا
لانہ اول ما یجب ان یعلم ویتعلم ولم یطلق علی غیرہ ثانیا مع تحقق وجہ الاطلاق وہو کونہ مما یجب ان یعلم ویتعلم
تمییزا لہ عما عداہ فقول الشارح ثم خص بہ علی ہذا کانہ جواب سوال یقال ما ذکرتہ انما یدل علی تخصیص الاسم
بہ اولا وابتداء دون التخصیص مطلقا بان لا یسمی بہ غیرہ اصلا فما وجہ التخصیص بحیث لم یطلق علی غیرہ اصلا فاجاب
بما سمعت ثم اعلم انہ نقل عنہ ہذا التعلیل لمعنی الفعل الذی فی حرف التفسیر ای فسر الاطلاق اولا اذ لو لم تقیدہ آہ
والمحشی المدقق جعلہا منوطۃ علی قولہ اذ لا شرکۃ فقال ای فسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لا شرکۃ آہ ثم اعترض علیہ
ولا یخفی انہ تنبیہ الفاسد علی الفاسد **قولہ** واما احتمال التسمیۃ لغیرہ بجواب سوال کانہ قیل ان اطلاق اسم الکلام علیہ
باعتبار کونہ اول ما یجب لا یلزم استدراک ذکر وجہ التخصیص لانہ یجوز ان یکون لدفع احتمال ان یسمی غیر الکلام بہذا الاسم
لغیر ہذا الوجہ فاجاب بان ہذا الاحتمال قائم فی باقی الوجوہ المذکورۃ ایضا فوجب التعرض فیہا مثل ان یقال
اولا انہ لیست قدرۃ علی الکلام ثم خص بہ ولم یطلق علی غیرہ بتمییز مع انہ لم یتعرض فی غیر ہذا الوجہ فعلم ان ذکر
وجہ التخصیص لدفع احتمال تسمیۃ الغیر بہذا الوجہ وہو انما یصح لو قدر اولا قولہ والتسمیۃ بالکلام لما وقعت منہم

مثل العلم بان الامر للوجوب وبقولہ معرفۃ احوال الادلۃ العلم باحوال الجزئیۃ للادلۃ التفصیلیۃ مثل العلم بان صلوا
وزکوا للوجوب ولا شک ان العلم بان الامر للوجوب یفید العلم بان صلوا وزکوا وغیر ذلک للوجوب لاشتمالہا علیہا
فالمعنی سموا العلم بالاحوال الکلیۃ للادلۃ الاجمالیۃ المفیدۃ لمعرفۃ احوال الجزئیۃ للادلۃ التفصیلیۃ بطریق الاجمال
ای فی ضمن القضایا الکلیۃ باصول الفقہ وہذا علی تقدیر ان یکون قولہ اجمالا متعلقا بالمعرفۃ ویمکن الجواب بان التعلق
الاعتباری کاف وہو ظاہر ویمکن ان یراد بہا الملکۃ المفیدۃ لمعرفۃ احوال الادلۃ الاجمالیۃ لکن الترتیب المذکور یابی عنہ
قولہ وقس علیہ معرفۃ العقائد یعنی یرد علیہ الاعتراض السابق من ان الکلام نفس معرفۃ العقائد واذا عرفوہ بانہ العلم بہا
الدینیۃ من ادلتہا التفصیلیۃ الیقینیۃ لما افید بہا والجواب بان المعرف ہہنا ہو المسائل المعنونۃ والمسائل الدالۃ
التی تفید معرفۃ العقائد الدینیۃ من ادلتہا بالکلام ولا شک فی صحتہ فان من طالع المسائل الکلامیۃ وقف علی
ادلتہا حصل لہ معرفۃ العقائد الاسلامیۃ عن ادلتہا ویقال التعار الاعتباری کاف فی صحۃ الافادۃ قال الفاضل المحشی
واما الجواب الثانی فلا یجری ہہنا لان العقائد الاسلامیۃ اکثرہا شخصیۃ لان موضوعہا ذات اللہ تعالی مثلا اللہ واحد
وموجود وقدیم ومحمد نبی صادق وغیر ذلک فلا یتصور فیہا ان یقال العلم بالعقائد الکلیۃ یفید العلم بالعقائد الجزئیۃ
اقول قد یقال ما ذکرتم من العقائد والقواعد ان مبدأ العالم عالم وقدیر واحد یؤیدہ قول المصنف رحمۃ اللہ علیہ
المحدث للعالم ہو اللہ تعالی الواحد القدیم الحی العلیم الخ فالعلم بہذہ القواعد الکلیۃ یفید العلم بالعقائد الجزئیۃ مثلا ان
ذات اللہ تعالی ای الجزء الحقیقی عالم وواحد وقادر بناء علی ان مبدأ العالم کذلک من ادعی النبوۃ واظہر المعجزۃ یجب
التصدیق بہ بہذہ القاعدۃ یفید العلم بان محمدا علیہ السلام یجب التصدیق بہ وقس علی ذلک بواقیہ فیہ نظر والاولی ان یقال
قولہ محمد نبی صادق یجب تاویلہ بان اللہ تعالی ارسلہ الخ وصدقہ بالمعجزات لما تقرر ان موضوع المسئلۃ یجب رجوعہ
الی موضوع العلم ہذا والحق ان یقال انہ تکلف فانہ لا یجری فی المسائل السمعیۃ کونہ سمیعا وبصیرا ومتکلما فانہ لیس
الا فی ذاتہ تعالی والقول بعدمہ کونہا من المسائل مکابرۃ ولذا جزم الدوانی فی تعلیقاتہ علی الحواشی الشریفیۃ
علی شرح مختصر الاصول ان مسائل الکلام لیست بقواعد وہم کلیۃ والما قیل من ان موضوعہا وان کان جزئیا
حقیقیا لکنہ لا یتصور الا بوجہ کلی فیکون قضایا کلیۃ موضوعہا منحصر فی فرد فہو علی تقدیر تسلیمہ لا یفید فیما
نحن فیہ لانہ لا یحقق عقائد جزئیۃ یستفاد منہا قولہ عد فی المواقف ووجہہ السید الشریف بانہ کما ان للعلماء صفۃ
علما نافعا فی علومہم سموہ بالمنطق کذلک لنا علما نافعا فی علومنا سمیناہ کلاما ولا یخفی انہ ان اعتبر الاشتراک فی
جہۃ النفع وہو کما ان المنطق موسوم للمنطق فی علومہم کذلک الکلام یحدث نافعۃ الکلام فی علومنا قال الموجبین

بانہم معصومون عن الخطاء والسہو فی الاجتہاد وہذا فی امور الدین واما فی امور الدنیا فیجوز السہو والخطاء قولہ التعریف
الاحکام آہ یعنی ان المراد بالاحکام جمیعہا والمعنی سموا العلم بجمیع الاحکام عن ادلتہا بطریق الاستدلال بالفقہ
قولہ اشکال یعلم الرسول لان علمہ بطریق الاستدلال فی بعض الاحکام المراد بجمیع الاحکام الاحکام الحاصلۃ لہ
یعنی ان علمہ بجمیع الاحکام الحاصلۃ لہ حاصل بالاستدلال فلا یراد ان العلم بالجمیع محال لان المسائل تزاید یوما فیوما
وانہ یخرج عن التعریف مثل فقہ مالک لبطلان الادراک فی حقہ حین سئل عن اربعین اجاب عن اربعۃ قولہ فقیہ مثل مامر
من الکلام آہ ای من السوال والاجوبۃ السابقۃ فی قولہ بالفقہ معرفۃ الاحکام اقول تحریر السوال والجواب موقوف علی
حل العبارۃ فاقول قولہ اجمالا اما تمییز عن نسبۃ المعرفۃ الی الاحوال وحال عنہا ای معرفۃ احوال الادلۃ بطریق
الاجمال ای علی وجہ کلی بان یکون فی ضمن القواعد الکلیۃ غیر متعلقۃ بدلیل ولیلی وحال عن الادلۃ ای ماخوذۃ احوال
الادلۃ حال کونہا مجملۃ غیر مبسوطۃ تحکم حکم وعلی الاول المراد بالادلۃ الادلۃ التفصیلیۃ التی ینیط بہا الاحکام ازوارد
بالادلۃ الاجمالیۃ لم یکن لتقیید المعرفۃ بقولہ اجمالا فائدۃ اولیس لنا معرفۃ باحوال الادلۃ الاجمالیۃ علی وجہ جزئی وقولہ
فی افادتہا متعلق بالاحوال حال عنہ ولو قال من حیث افادتہا لکان اظہر فالمعنی سموا معرفۃ احوال الادلۃ بطریق
الاجمال والادلۃ الاجمالیۃ من حیث افادتہا الاحکام باصول الفقہ فقولہ اجمالا لاخراج معرفۃ احوال الادلۃ تفصیلا
مثل العلم باحوال صلوۃ وزکوۃ وقولہ فی افادتہا الاحکام لاخراج العلم باحوال الادلۃ اجمالا لکن لیس من حیث افادتہا
الاحکام لمثل العلم بکونہا قدیمۃ وحادثۃ بسیطۃ او مرکبۃ وکونہا جملۃ اسمیۃ او فعلیۃ الی غیر ذلک المراد بمعرفۃ
تلک الاحوال العلم بثبوتہا للادلۃ اما لنفسہا کقولنا الکتاب یثبت الحکم واما لنوعہا کقولنا الامر للوجوب او لبعضہا
کقولنا العام یفید القطع او لنوع عرضہا کقولنا العام الذی خص منہ البعض یفید الظن فالعلم بہذہ الاحکام الکلیۃ
یسمی اصول الفقہ وانما اختار ہذا التعریف اشارۃ الی ان موضوع اصول الفقہ الادلۃ من حیث افادتہا الاحکام
وان تلک الاحوال اعراض ذاتیۃ مثبتۃ لہا فی ذلک العلم اذ المقرر ہذا فاعلم انہ اذا کان قولہ معرفۃ احوال الادلۃ
معطوفا علی قولہ معرفۃ الاحکام یرد علیہ ان اصول الفقہ نفس معرفۃ تلک الادلۃ ولذا عرفوہ بالعلم بالقواعد الکلیۃ
لیتوصل بہا الی استنباط الاحکام لا یفیدہا ویمکن الجواب بان المعرف بالتعریف المذکور ہو العلم بمعنی التصدیق
بالمسائل والمعرف ہہنا نفس المسائل فالمعنی سموا المسائل التی تفید معرفۃ احوال الادلۃ الاجمالیۃ باصول الفقہ وتلک لا فی
صحۃ فان من طالع مثلا الامر للوجوب والنہی للتحریم العام یفید القطع لا غیر ذلک یسمی ذلک العلم باحوال الادلۃ الاجمالیۃ
وہذا علی تقدیر ان یکون قولا اجمالا متعلقا بالادلۃ او یقال المراد بما یفید العلم بالاحوال الکلیۃ للادلۃ الاجمالیۃ

الدلالۃ المفیدۃ للیقین بالاحکام عن الادلۃ الظنیۃ بالفقہ ولا خفاء فی عدم صحتہ لان مطالعۃ المسائل
مع الدلائل لا یفید الیقین بالاحکام عن الادلۃ وان کان المطالع المجتہد الا تری انہ لو ادی رایہ فی الزمان
الثانی الی خلاف ما ادی الیہ رایہ اولا لم یطالع المسائل التی ادی الیہ ایہ اولا مع دلیل لا یفید لہ وجوب العمل
فلا یفید لہ الیقین بحکمہ بخلاف التصدیق المجتہد بحکم فانہ یفید الیقین بہ علی الاطلاق ما دام ذلک التصدیق باقیا
وما ذا ادی الی خلافہ فلا یبقی ذلک التصدیق بہذا تحقیق ما نقل عنہ من قولہ واما علی ما فی الاجوبۃ فیندفع بجعل المعرفۃ
بمعنی الیقین والادلۃ بمعنی الامارات وتحصیل الیقین من الامارات انما ہو شان المجتہد لا غیر وہذا التوجیہ لا یاتی فی
الجواب الاول کما لا یخفی انتہی وما ذکرنا من توجیہ عدم تاتی ہذا التوجیہ فی الجواب الاول اندفع ما قیل ہذا الکلام مبنی علی
عدم تقیید المسائل بالیقینیۃ الحاصلۃ من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب کما لا یخفی لان مطالعۃ المسائل
لیست تقید الیقین بالاحکام سواء کانت یقینیۃ او غیر یقینیۃ بل المفید لہ ہو تصدیق المجتہد بالحکم من الدلیل فانہ
ما دام باقیا فالیقین باق واذا زال زال الیقین کما ذکرنا فتدبر فانہ دقیق ولہذا لہ المباحث زیادۃ تفصیل واذا اردت
استیفاءہا فعلیک بحاشیۃ السید الشریف علی شرح المختصر العضدی من مباحث الاجتہاد وتعریف الفقہ قولہ غایۃ
یقال جواب عن الایراد السابق بقولہ لکن یرد آہ وحاصلہ انا لا نسلم ان المقلد لیس بفقیہ بہذا المعنی بل ذلک معنی آخر
للفقہ غیر ممکن حصولہ للمقلد ما دام مقلدا قولہ والتوفیق بین ہذین الاجماعین یعنی ان بین الاجماعین
تنافیا لان الاجماع علی ان الفقہ من العلوم المدونۃ یستلزم ان یکون المقلد الغیر المجتہد العالم بتلک المسائل
المدونۃ فقیہا اذ لا معنی للفقیہ الا العالم بالفقہ والفقہ ہی المسائل المدونۃ والاجماع علی عدم فقاہۃ غیر المجتہد
ینافیہ فوجب التوفیق بینہما والحاصل ذلک الا بان یجعل للفقہ معنیان احدہما ما یمکن حصولہ للمقلد وہو العلم بالمسائل
المدونۃ فباعتبار حصولہ یکون فقیہا والثانی ما لا یمکن حصولہ وہو العلم بمعنی الیقین بالاحکام عن الامارات فباعتبار عدم
حصولہ لا یکون فقیہا قولہ بملاحظۃ الحقیقۃ فان قید الحقیقۃ ماخوذ فی تعریف الامور التی تختلف باختلاف الاعتبارات
الا انہ کثیرا ما یحذف عن اللفظ لوضوحہ علی ما صرح بہ الشارح فی التلویح فی بحث الحقیقۃ والمجاز قولہ فانہ بالجدس یعنی
ان علم جبریل والرسول المسائل المکتسبۃ عن الدلائل المرتبۃ بدون حرکۃ فکریۃ فان قلت لم لم یخرج بہذا القید علم اللہ تعالی
المسائل الفقہیۃ قلت لانہ غیر داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قولہ للرسول علم اجتہادی ہذا الاعتراض
انما یرد علی مذہب من یجوز الاجتہاد للرسول فی بعض الاحکام لکن فیہ خلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنہم من
قال بالوجوب علیہ عند الحاجۃ ومنہم من نفاہ واختلفوا ایضا فجواز البعض حملہ علی الخطاء والسہو ومنعہ آخرون وقالوا

من العلم المعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فان المقلد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر العضدي ورد على حد الفقه انه ان اراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما بكثير لكن مع انه ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين في حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون عالما بها انتهى فاندفع ما قاله الفاضل الحشي فيه نظر لان المفقه على اول الاجوبة هو المسائل الدالة المفيدة للمعرفة بالاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بالدليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل الدالة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل مستقلا مجتهدا في تحصيل المعرفة تلك المسائل موجبة للدفع فان قيل لا يرد على الجواب الاول مع ما يرد على الجواب الثاني والثالث ايضا فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او المعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص بالمجتهد عندهم قلت يندفع عنها بجعل المعرفة بمعنى اليقين وجعل الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى ان الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او نفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد لا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب العمل بذلك قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المستنبط الذي ادى اليه راي المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وامها الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل الظني وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع لوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يقتضي العلم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وبهذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يأتي في الجواب الاول ولا يصير المعنى وهو المسائل

الدلالۃ المفیدۃ للیقین بالاحکام عن الادلۃ الظنیۃ بالفقہ ولا خفاء فی عدم صحتہ لان مطالعۃ المسائل
مع الدلائل لا یفید الیقین بالاحکام عن الادلۃ وان کان المطالع المجتہد الا تری انہ لو ادی رایہ فی الزمان
الثانی الی خلاف ما ادی الیہ رایہ اولا ثم طالع المسائل التی ادی الیہ ایاہ اولا مع دلیل لا یفیدہ لوجوب العمل
فلا یفیدہ الیقین بحکمہ بخلاف التصدیق المجتہد بحکم فانہ یفید الیقین بہ علی الاطلاق ما دام ذلک التصدیق باقیا
واما اذا ادی الی خلافہ فلا یبقی ذلک التصدیق بہذا تحقیق ما نقل عنہ من قولہ واما علی ما فی الاجوبۃ فیندفع بجعل المفید
یفید الیقین والادلۃ یعنی الامارات وتحصیل الیقین من الامارات اتما ہو شان المجتہد لا غیر وہذا التوجیہ لا یاتی فی
الجواب الاول کما لا یخفی انتہی بما ذکرنا من توجیہ عدم تاتی ہذا التوجیہ فی الجواب الاول اندفع ما قیل ہذا الکلام مبنی علی
عدم تقیید المسائل بالیقینیۃ الحاصلۃ من الامارات والا فلا سؤال ولا جواب کما لا یخفی لان مطالعۃ المسائل
لیست تفید الیقین بالاحکام سواء کانت یقینیۃ او غیر یقینیۃ بل المفید لہ ہو تصدیق المجتہد بالحکم من الدلیل فانہ
ما دام باقیا فالیقین باق واذا زال زال الیقین کما ذکرنا فتدبر فانہ دقیق ولہذا لمباحث زیادۃ تفصیل واذا اردت
استیفائہا فلیک بحاشیۃ السید الشریف علی شرح المختصر العضدی من مباحث الاجتہاد وتعریف الفقہ قولہ غایتہ
یقال جواب عن الایراد السابق بقولہ لکن یرد آہ وحاصلہ انا لا نلزم ان المقلد لیس بفقیہ بہذا المعنی بل ذلک معنی آخر
للفقہ غیر ممکن حصولہ للمقلد ما دام مقلدا قولہ والتوفیق بین ہذین الاجماعین یعنی ان بین الاجماعین
تنافیا لان الاجماع علی ان الفقہ من العلوم المدونۃ یستلزم ان یکون المقلد الغیر المجتہد العالم بتلک المسائل
المدونۃ فقیہا اذ لا معنی للفقیہ الا العالم بالفقہ والفقہ ہی المسائل المدونۃ والاجماع علی عدم فقاہۃ غیر المجتہد
ینافیہ فوجب التوفیق بینہما ولا یحصل ذلک الا بان یجعل للفقہ معنیان احدہما ما یمکن حصولہ للمقلد وہو العلم بالمسائل
المدونۃ فباعتبار حصولہ یکون فقیہا والثانی ما لا یمکن حصولہ وہو العلم بمعنی الیقین بالاحکام عن الامارات فباعتبار عدم
حصولہ لا یکون فقیہا قولہ بملاحظۃ الحیثیۃ فان قید الحیثیۃ ماخوذ فی تعریف الامور التی تختلف باختلاف الاعتبارات
الا انہ کثیرا ما یحذف عن اللفظ لوضوحہ علی ما صرح بہ الشارح فی التلویح فی بحث الحقیقۃ والمجاز قولہ فانہ یجدس یعنی
ان علم جبریل والرسول بالمسائل المکتسبۃ عن الدلائل المرتبۃ بدون حرکۃ فکریۃ فان قلت لم لم یخرج ہذا القید علم اللہ تعالی
بالمسائل الفقہیۃ قلت لانہ غیر داخل لان المراد بالعلم العلم الحادث قولہ للرسول علم اجتہادی ہذا الاعتراض
انما یرد علی مذہب من یجوز الاجتہاد للرسول فی بعض الاحکام لکن فیہ خلاف والقائلون بالجواز اختلفوا فمنہم من
قال بالوجوب علیہ عند الحاجۃ ومنہم من نفاہ واختلفوا ایضا فجواز البعض حملہ علی الخطاء والسہو ومنعہ آخرون وقالوا

من العلم المعلوم قوله لكن يرد على اول الاجوبة لزوم فقاهة المقلد فان المقلد اذا طالع المسائل مع الدلائل يحصل له العلم باحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيها مع ان الاجماع على ان الفقيه هو المجتهد قال في شرح المختصر العضدي ورد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لخروج المقلد اذ قد عرف بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لا انا لا نريد به العالم بل من لم يبلغ درجة الاجتهاد وقد يكون عالما بكثير لكن ليس بفقيه اجماعا قال سيد المحققين في حاشيته ان الفقيه هو المجتهد لا غيره فلا يكون عالمه فقيها انتهى فاندفع ما قاله الفاضل المحشي فيه نظر لان المنفية على اول الاجوبة هو المسائل الدالة المفيدة للمعرفة الاحكام عن ادلتها التفصيلية واما المقلد فهو الذي حصل له المعرفة المفادة بلا دليل فلا يلزم فقاهة المقلد على ان من طالع المسائل الدالة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلدا بل مستدلا مجتهدا في تحصيل المعرفة تلك المسائل موجبة للوقوع فاندفع قيل به الا يرد ايضا وكما يرد على الجواب الاول يرد على الجواب الثاني والثالث ايضا قال المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكلية المفيدة لمعرفة الاحكام الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني او المعرفة نفس تلك الاحكام الكلية عن ادلتها على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيها مع انه ليس بفقيه اجماعا لان الفقيه مختص المجتهد عندهم قلت يندفع عنها بحمل المعرفة بمعنى اليقين وحمل الادلة بمعنى الامارات اعني الادلة الظنية فالمعنى الفقه العلم بالاحكام الكلية المفيدة لليقين بالاحكام الجزئية او نفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل اليقين بالاحكام عن الادلة الظنية مختص بالمجتهد لا يوجد في غيره وذلك لان المجتهد اذا نظر في دليل ظني وحصل له ظن بحكم يجب العمل بذلك قطعا وكلما وجب العمل به عليه قطعا يكون معلوما عنده قطعا فاذا حصل للمجتهد ظن بحكم يكون معلوما عنده قطعا اما الاولى فلانعقاد الاجماع على ان الحكم المستفاد الذي يؤدي اليه راي المجتهد يجب العمل عليه قطعا وكثرت الاخبار في ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهما الثانية فلان وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوما لم يجب العمل به والحاصل ان الحكم الظني من حيث استفادته من الدليل الظني لكن وجوب العمل والاتباع عليه قطعا اوصله الى العلم بثبوته قطعا فاندفع ما قيل الدليل الموجب اذا كان ظنيا كيف يكون العلم الحاصل به يقينيا لانه من حيث استفادته من الدليل الظني وكونه يقينيا مستفاد من خارج فثبت ان تحصيل اليقين من الامارات خاص بالمجتهد لانعقاد الاجماع لوجوب العمل في حقه بخلاف المقلد فان ظنه لا يفيض الى علم لعدم انعقاد الاجماع لوجوب العمل في حقه بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيها بهذا المعنى وبهذا التوجيه اعني حمل المعرفة على اليقين والادلة على الامارات لا يأتي في الجواب الاول اذ يصير المعنى وهو المسائل

فلا تذکرہ بقی فیہ بحث وہو ان الماخوذ من الادلۃ التفصیلیۃ ہی الاحکام الکلیۃ والاخبریۃ قال المحشی الدقیق ولم یمکن دفعہ باعتبار ان الاحکام الکلیۃ اذا کانت ماخوذۃ منہا تکون جزئیات تلک الاحکام ایضا ماخوذۃ منہا بالواسطۃ واجیب بانہ یمکن ان یکون قولہ عن ادلتہا حالا عن ضمیر یفید فالمعنی سموا العلم بالاحکام الکلیۃ المفیدۃ لمعرفۃ الاحکام الجزئیۃ حال کون العلم تلک الاحکام الکلیۃ ماخوذا عن ادلتہا التفصیلیۃ فیہا فلا اشکال یبقی شئی وہو ان ہذا التوجیہ یخرج التعریف عن الفساد ولکن ای فائدۃ فی اعتبار افادۃ تلک الاحکام الکلیۃ للاحکام الجزئیۃ فی التعریف قولہ وقد یقال التغایر الاعتباری کاف آہ بان یقال العلم بالمعنی المذکور لہ تعلقان تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فہو باعتبار تعلقہ بالعالم وقیامہ بہ مفید لنفسہ من حیث تعلقہ بالمعلوم صیرورۃ آلۃ للملاحظۃ والفائدۃ الاعتبار الاول للاعتبار الثانی فان قیام العلم سبب المعلومیۃ کما یقال علم زید یفید صفۃ کمال لہ من حیث قیامہ بہ مفید لنفسہ من حیث انہ مرجع بہ محلہ عن القوۃ الی الفعل ویلیق بہ ومحصلہ افادۃ قیامہ بہ بوجہ عن القوۃ الی الفعل مع اللیاقۃ قال المحشی الدقیق فذات التصدیقات من غیر اعتبار حصولہا فی النفوس الانسانیۃ مفیدۃ ومن حیث حصولہا فیہا مفادۃ انتہی کلامہ وفیہ ان الحصول فی الذہن معتبر فی حقیقۃ العلم فالتصدیق مع قطع النظر عن حصولہا فی النفوس الانسانیۃ لا یکون علوما ایضا لانتفاء ما ہو معتبر فی حقیقتہا مع قطع النظر عن حصولہا فیہا فلا یخفی ان اعتبار التغایر الاعتباری تکلف لا یلیق بمقام التعریف نقل عنہ والاحسن ان یقال ان المفید ہو العلم بجمیع تلک الاحکام والمفاد ہو علم کل واحد من تلک الاحکام والفرق بینہما ذاتی لتغایر الکل والجزء بالذات ومنشأ الافادۃ استلزام معلومیۃ الکل معلومیۃ الجزء وفیہ نامر فی التوجیہ الثانی قولہ واما جعل المعرف ای ما جعل المعرف بقولہ المفید معرفۃ الاحکام آہ ملکۃ یستنبط المسائل عن ادلتہا واستحضارہا بالتجشم کسب جدید فان العلم کما یطلق علی المسائل والتصدیقات بہا کذلک یطلق علی الملکۃ الحاصلۃ منہا کما صرح بہ الشارح فی شرح التلخیص وجعل کون التعریف للملکۃ راجحا فاما یاباہ قولہ تدوین العلمین وترتیب الابواب والفصول لان التدوین والترتیب لا یضاف الی الملکۃ عرفا بخلاف العلم فان تدوین معلومہ یعد تدوینہ عرفا نقل عنہ واما الجواب الثانی والثالث فیلائمہ السیاق لان تدوین المعلوم یعد تدوین العلم عرفا یقال کتبت علم فلان وسمعتہ واما تدوین الملکۃ فما یاباہ الذوق السلیم ولذا قال فی شرح التلخیص فی بیان قولہ وحصر فی ثمانیۃ ابواب ظاہر ہذا الکلام یقتضی ان یکون العلم عبارۃ عن نفس الاصول والقواعد انتہی فاندفع ما قال الفاضل الجلبی انہ یجوز ان یعد تدوین المعلومات التی تحصل بمباحثۃ علوم ہا الملکۃ وتدوین الملکۃ کما یعد تدوین المعلومات تدوینا للعلم انتہی ویرد علی قولہ کتبت علم فلان وسمعتہ انہ یجوز ان یکون المراد منہا

عطف علیہ وہو قولہ وقرب العہد لقلۃ الوقائع قولہ الاہتمام ای للاہتمام بغیر الاختصاص مثل الغایۃ بالذکر
ہو الاصل ومثل ورود الحکم ابتداء مدلل الافادۃ لا یتطرق علیہ الشبہۃ من اول الامر بخلاف ما اذا ذکر الحکم اولا افادۃ یتطرق الیہ
فی اول الامر ومثل کون الغرض متعلقا بالسبب لا بالحکم وامثال ذلک نقل عنہ مثل ازالۃ توہم کونہ دعوی بلا دلیل قولہ
لما توہم آہ اشارۃ الی ان الاختصاص امر اضافی بالنظر الی ما یتوہم لا حقیقی یعنی انہ لیس لعدم التدوین وجہ سوی ما ذکر اصلا
قولہ مع انہ من التابعین فیہ ان مالکا رحمۃ اللہ علیہ ممن تتبع علی ما قال فی التقریب فی تمثیل روایۃ الاکابر عن الاصاغر
او تابعی عن تابعہ کزہری والانصاری عن مالک قولہ فان قلت الفقہ نفس معرفۃ الاحکام حیث عرفوہ
بانہ العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتہا التفصیلیۃ وقال ابو حنیفۃ الفقہ معرفۃ النفس ما لہا وما علیہا فما وجہ
قلت المعرف ہہنا ہو المسائل یعنی ان العلم قد یطلق علی التصدیق بالمسائل وقد یطلق علی نفس المسائل فالمعرف
بالتعریف المشہور ہو علم الفقہ بمعنی التصدیق بالمسائل والمعرف ہہنا ای فی عبارۃ الشرح ہو علم الفقہ بمعنی نفس المسائل
فالمعنی سموا المسائل الدالۃ التی تفید العلم بالاحکام العملیۃ عن ادلتہا التفصیلیۃ بالفقہ وانما قید المسائل بالدالۃ
لانہا المفیدۃ للعلم بالاحکام عن ادلتہا التفصیلیۃ لا المسائل نفسہا ومعنی افادتہا العلم المذکور ان من طالع تلک
المسائل ووقف علی انہا یحصل لہ معرفۃ احکام تلک المسائل عن ادلتہا وہذا القدر کاف فی صحۃ الافادۃ کما
یقال خبر الرسول یفید العلم الاستدلالی یعنی ان من طالع خبر الرسول مع دلیل صدقہ وہو ان ہذا خبر من ثبت
صدقہ بالمعجزات وکل خبر ہذا شانہ فہو صادق حصل لہ العلم بحکم ذلک الخبر علما استدلالیا نقل عنہ فخرج بالاحکام
المعنی الاول من المعانی الثلثۃ انتہی یعنی النسبۃ الخبریۃ ایا عدم ارادۃ ورود النسبۃ وہو عبارۃ عن التصدیق وقد عرفت
آنفا انہ ہذا المعنی نفس المعرفۃ فقط واما عدم ارادۃ خطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء والتخییر فلا استدراک
قید العملیۃ لکنہ علی تقدیر الحمل علی المعنی الاول لا بد من قید الشرعیۃ لیخرج معرفۃ الاحکام العقلیۃ الغیر الشرعیۃ
عن ادلتہا کمسائل الحکمۃ العملیۃ اللہم الا ان یراد بالادلۃ السمعیۃ قولہ لک ان تقول آہ ای لک ان تقول فی
فی الجواب عن السوال المذکور ان المراد بما فی قولہ ما یفید آہ معرفۃ الاحکام الکلیۃ مثل الصلوۃ واجبۃ والصوم
واجب لانہا الفقہ والمراد بالاحکام الاحکام الجزئیۃ المخصوصۃ بشخص دون شخص مثل الصلوات واجبۃ علی زید
بقرینۃ اضافۃ المعرفۃ الیہا فان المعرفۃ تستعمل فی الجزئیات فالمعنی سموا العلم بالاحکام الکلیۃ المفیدۃ للعلم بالاحکام الجزئیۃ
بالفقہ والاخفائی صحۃ ومطابقۃ کما ہو المشہور قال الفاضل المحشی وہذا التوجیہ ان کان صحیحا فی نفسہ لکن لا یناسب ما ذکرہ
فیما بعد من قولہ معرفۃ احوال الادلۃ اجمالا آہ کما لا یخفی اقول سیاتی لک ما یدفعہ فی بیان ذلک تقول

مباحث الذات والصفات والافعال والنبوۃ والامامۃ فصحیح ان مباحث التوحید والصفات اشہر المباحث
لان مبحث الامامۃ لیس مشہورا مثلہا فاندفع ما قالہ المحشی المدقق فیہ ان کون الامامۃ من الفقہیات
لا دخل لہ فی اثبات کون المطلقۃ المطلقۃ الذاتیۃ الوجودیۃ علی لا یخفی فلا معنی للمبالغۃ علاوۃ ہہنا لانہ لیس علاوۃ
بالنظر الی قولہ وان رجع الکل الی صفۃ ما حتی یکون علاوۃ لاثبات کون الصفۃ المطلقۃ الذاتیۃ الوجودیۃ
فان جعل اذا کان مباحث الامامۃ متعلقۃ بکیفیۃ العمل فلم جعلت من مقاصدہ وعلی تقدیر جعلہا من المقاصد
فلم لم یجعل موضوعہ اعم من الذات قلت جعلہا من مقاصدہ لدفع خرافات اہل الاہواء والبطالین فی نقض عقائد
المسلمین والقدح فی الخلفاء الراشدین والا عدم تعمیم العقائد وموضوعہ فلعدم کونہا من مسائلہ فی التحقیق لعدم
تعلقہا بالاعتقاد وقال فی شرح المقاصد انہ لا نزاع فی ان مباحث الامامۃ بعلم الفروع الیق لرجوعہا الی
ان القیام بالامامۃ ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصۃ من فروض الکفایات اذ ہی امور تکملیۃ یتعلق
بہا مصالح دینیۃ ودنیویۃ لا ینتظم الامر الا بحصولہا فیقصد الشارع تحصیلہا فی الجملۃ من غیر ان یقصد حصولہا
من کل احد ولا خفاء فی ان کلا من الاحکام العملیۃ ولکن لما شاعت بین الناس فی مبحث الامامۃ اعتقادات
فاسدۃ واختلافات بارزۃ سیما من الروافض والخوارج ومال کل منہا الی تعصبات تکاد تفضی الی فرض
کثیر من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمین والقدح فی الخلفاء الراشدین مع القطع بانہ لیس للبحث عن
احوالہم وافضلیتہم کثیر تعلق بافعال المکلفین الحق المتکلمون ہذا الباب بابواب الکلام ربما اورد جوابی فی تعریفہ
حیث قالوا انہ العلم الباحث عن احوال الصانع وصفاتہ والنبوۃ والامامۃ والمعاد وما یتصل بذلک علی قانون
الاسلام انتہی کلامہ فعدم ورود مباحثہا بالنظر الی الحقیقۃ والدرج بالنظر الی النظر لکونہا من المقاصد فاندفع
ما قال المحشی المدقق ان بین کون الامامۃ من مقاصد الکلام وبین کونہا من الفقہیات لا غیر کما یدل علیہ الحصر المستفاد
من کلمۃ انما وقولہ عند بعض الشیعۃ منافات اذ ہی فی الاصل من المسائل الفقہیۃ لا غیر عندنا لکنہا جعلت من
مقاصد الکلام لما ذکرنا قولہ الا عند بعض الشیعۃ آہ فان مبناہا عندہم الی ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصۃ واجب
علی اللہ فیکون عندہم من المسائل المتعلقۃ بالاعتقاد قولہ ولا عہد لصحابۃ والتابعین بہذا انما یصح اذا لم یکن ابو حنیفۃ من
التابعین کما یشعر بہ عبارۃ فتاوی السراجیۃ والا فہو صنف الفقہ الاکبر فی الکلام قولہ لما احلوہ لانہم اولوہ ظنوا للاحکام
الشرعیۃ وکانت عنایتہم فی تلک الارشاد والمرشدین فلو کانت لتدوین الاحکام الشرعیۃ شرف وعنایۃ حمیدۃ لفعلوہ کذا نقل عنہ
وحصل الدفع انہم قد وضعوہا ولکن لم یدونوہا لان الارشاد یحصل فی ذلک الزمان بدون التدوین بقلۃ الوقائع والاختلافات قولہ ما

بالثانیۃ علم التوحید والصفات فیکون عطف الجملۃ علی الجملۃ قولہ والاحکام الشرعیۃ النظریۃ ای یکون القصد منہ النظر والاعتقاد وہی مقابلۃ للعملیۃ التی یکون القصد منہا العمل قولہ لان حجیۃ الاجماع من مسائل اصول الفقہ قیل لانم ان حجیۃ الاجماع من المسائل اصول الفقہ بل ہو من مسائل الکلام او ذینہ بطریق المبدئیۃ وتکمیل الصناعۃ ولا یخفی ان الاجماع من موضوعات اصول الفقہ والحجۃ عرض ذاتی لہ یثبت لہ فی الاصول فجعل ہذہ المسئلۃ من قبیل تکمیل الصناعۃ لا معنی لہ فلذا اعرض الجمہور عن ہذا الجواب الی التزام ان المسئلۃ مشترکۃ بین الاصولیین ای اصول الدین وہو الکلام واصول الفقہ لکن جہۃ البحث مغایرۃ لانہا من حیث انہا یتعلق بہا اثبات العقائد الدینیۃ مسئلۃ الکلام ومن حیث انہا یتعلق بہا استنباط الاحکام مسئلۃ اصول الفقہ فان موضوعہ الادلۃ الاربعۃ من حیث استنباط الاحکام منہا قولہ یشیر الی ان لہ مباحث ای یشیر بإضافۃ الاشعار الی المباحث الی ان لہ مباحث اخری لکن لیس فی تلک المرتبۃ من الشہرۃ وہذا ظاہر عند من یقول موضوع الکلام ہو من الذات کالموجود مطلقا او ذات اللہ وذات المخلوقات او المعلوم من حیث تعلق بہا اثبات العقائد الدینیۃ علی ما ہو المختار فان مباحث الامور العامۃ والجواہر والاعراض من الکلام ولیست فی الشہرۃ بمثابۃ المباحث الالہیۃ واما عند من یقول ان موضوعہ ذات اللہ تعالی وصفاتہ فالوجہ فی ضحۃ تلک الاشارۃ ان الصفۃ المطلقۃ ای الغیر المقیدۃ بقید عندہم ہی الصفات الذاتیۃ الوجودیۃ ولذا ارادوا بلفظ التوحید ولم یکتفوا بعلم الصفات مع ان التوحید ایضا من الصفات فمباحث غیر الصفات الذاتیۃ الوجودیۃ مثل مباحث الصفات السلبیۃ والفعلیۃ من الکلام لیس بمثابۃ تلک المباحث فی الشہرۃ ؛ قولہ ولذا ای ولاجل ان المراد من الصفات المطلقۃ الوجودیۃ الذاتیۃ لم یعدوا مباحث الاحوال ای الصفات السلبیۃ مثل ان اللہ لیس بجوہر ولا عرض ولا جسم والافعال وہی مباحث الخلق والتکوین والنبوۃ والامامۃ من مباحث الصفات بل جعلوا الکل منہا بحثا علی حدۃ وان امکن ان یرجع الکل الی صفۃ ما فالاحوال راجعۃ الی الصفات الغیر الوجودیۃ والافعال الی الصفات الوجودیۃ الغیر الذاتیۃ والنبوۃ بمعنی بعث الانبیاء والامامۃ بمعنی نصب الامام راجعتان الی صفۃ الفعل کذا نقل عنہ قولہ علی ان الامامۃ علاوۃ عن قولہ فلان الصفۃ المطلقۃ ای علی انا ان سلمنا ان الصفۃ تشتمل الوجودیۃ الذاتیۃ وغیرہا فالامامۃ من المسائل الفقہیۃ لان مرجعہا الی ان نصب الامام واجب علی المسلمین فیکون راجعا الی عمل المکلف ولا معنی لارجاعہ الی صفۃ من صفاتہ تعالی وان امکن ذلک بناء علی ان افعال العباد افعال اللہ تعالی حقیقۃ والحال ہنا من مقاصد علم الکلام قال الشارح فی آخر ہذا الکتاب ان مقاصد علم الکلام

للنسبۃ ولا قضیۃ وھو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات ای ما یتعلق بہ الاعتقاد فی الجملۃ سواء کان بالذات کالمتعلقۃ بالنسبۃ او بالواسطۃ کالمتعلقۃ بالطرفین فانہ یتعلق بھا بواسطۃ النسبۃ کما بین فی محلہ فلا یرد ما ذکرہ المحشی الدقیق من ان تعلق النسبۃ بالمعتقد معنی تعلق الاسناد بطرفیہ لان المعتقد ھو نفس النسبۃ او مجموع الطرفین والنسبۃ لا کل واحد من الطرفین ولا کلاھما بدون النسبۃ کما لا یخفی **قولہ** فیہ اشارۃ آہ یعنی اذا کان المراد تعلق الاسناد بالطرفین او تعلق التصدیق بالقضیۃ فلا بد من ذکرھا لکن فی اعتبار تعلقہ بالکیفیۃ المضافۃ الی العمل اشارۃ الی نکتۃ وھی ان موضوع الفقہ العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصدیق بکیفیۃ العمل کونھا مسندا ومتعلقا والعمل مسند الیہ ومتعلقا لہ بناء علی انھم اذا عبروا عن الحکم الخبری بالنسبۃ التقییدیۃ اضافوا المحکوم بہ الی المحکوم علیہ کما قالوا فی قولنا زید ابوہ قائم زید قائم الاب فیکون الکیفیۃ محمولا علی العمل فی الفقہ وھی من العوارض الذاتیۃ فیکون موضوعا لہ اذ لا معنی لموضوع العلم الا ما یبحث فیہ عن العوارض الذاتیۃ ای یثبت لہ ویحمل علیہ **قولہ** وبھذا یندفع ما یقال آہ یعنی لیس موضوع تلک المسئلۃ العمل لا باعتبار ذاتہ ولا باعتبار نوعہ ولا باعتبار عرضہ الذاتی ولا باعتبار نوع عرضہ الذاتی اذ لیس لوقت شیئا منھا فلا یرد ما ذکرہ الفاضل المحشی من ان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلۃ فلا یلزم من عدم کون موضوعھا العمل عدم کون موضوعہ العمل لان معنی قولہ لیس موضوعہ العمل بوجہ من الوجوہ السابقۃ والحال انہ یجب ان یکون موضوع المسئلۃ راجعا الی موضوع العلم بوجہ من تلک الوجوہ علی ما بین فی موضعہ **قولہ** کما ان قولھم النیۃ آہ قال الفاضل المحشی النیۃ فعل القلب فیکون موضوعہ العمل فلا حاجۃ الی التاویل اقول المراد بالعمل عمل الجوارح والا لزم ان یندرج الاعتقاد وفیہ فیکون بعض مسائل الکلام وھو الذی یبحث فیہ عن کیفیۃ الاعتقاد مثل قولھم معرفۃ اللہ واجبۃ داخلا فی الفقہ ولیس کذلک فح لا شک فی احتیاجہ الی التاویل **قولہ** ثم انہ ینبغی جواب عن قولھم لانھم عدوا آہ یعنی ینبغی ان یکون موضوع الفرائض قسمۃ الترکۃ بین الورثۃ او المبین فیہ حال قسمتھا بین الورثۃ والقسمۃ من افعال الجوارح فیکون موضوعہ العمل ایضا **قولہ** وبالجملۃ آہ ینفی کل مسئلۃ لیس موضوعھا راجعا الی فعل المکلف یجب تاویلھا حتی یرجع موضوعھا الیہ کمسئلۃ المجنون والصبی فانھا راجعۃ الی فعل الولی **قولہ** ھذا من قبیل العطف علی معمولی عاملین آہ یعنی باعادۃ الجار فلا یرد ما قیل ان الظاھر من قبیل العطف علی معمولی عاملین علی مذھب من یجوزہ مطلقا او الجر در لیس لمقدم لانی المعطوف ولا فی المعطوف علیہ فان المعطوف والمعطوف علیہ مجموع الجار والمجرور ولعل قولہ بالثانیۃ آہ دفع عن المحشی بدون الباء الاجارۃ ویجوز ان یکون لفظ العلم مرفوعا خبر مبتدا محذوف ای العلم المتعلق بالثانیۃ علم التوحید والصفات او منصوبا بتقدیر الفعل ای انعاعل ای یسمی العلم المتعلق

فیہ قولہ ان اریدبہ مطلق التعلق آہ ؛ ای ان اریدبہ کون الشئ منسوبا الی آخر علی ای وجہ کان فالامر فی صحۃ
التعلق فی کلا الموضعین ظاہر اویجوز حینئذ ان یعتبر التعلقان متغایرین فیکون تعلق الحکم کلا المعنیین بکیفیۃ العمل
من قبیل تعلق العارض بالمعروض لکونہا احد طرفیہ وتعلقہ بالاعتقاد من قبیل تعلق ذی الغایۃ بالغایۃ لانہ
المقصود منہا فلا حاجۃ الی التاویل فی قولہ بالاعتقاد واما قول الفاضل الحشی من انہ علی تقدیر ان یکون المراد
بالحکم ادراک النسبۃ یجب تاویل الاعتقاد بالمعتقدات وان اریدمطلق التعلق اذ لا معنی لتعلق الادراک بالاعتقاد
الذی ہو الادراک فلیس بشئ اذ لا شک فی صحۃ قولنا الادراکات التی یقصد التصدیق منہا فقط لا العمل یسمی علم
علم التوحید والصفات فان غایۃ العلوم الغیر الالہیۃ حصولہا فی نفسہا کما حققہ السید السند قدس سرہ فی حاشیۃ
شرح المطالع قولہ وانما لم یعتبر التعلق آہ ؛ یعنی ان اریدمطلق التعلق فکما انہا تتعلق بکیفیۃ العمل تتعلق بنفس العمل
ایضا لکونہ معروضہا ایضا فلم لم یعتبر بالنسبۃ الی نفس العمل للاشارۃ الی نکتۃ وہی ان تعلقہا بالعمل من حیث الکیفیۃ
فان الاحکام الفقہیۃ انما تتعلق بفعل المکلف من حیث الوجوب والندب ونحوہا بخلاف اکثر الاحکام الثانیۃ ای
ما یتعلق بالاعتقاد فان تعلقہا بنفس الاعتقاد لا باعتبار کیفیتہ وانما قال عامۃ الاحکام لان بعض الاحکام
متعلق بکیفیۃ الاعتقاد مثل معرفۃ اللہ تعالی واجبۃ ای الاعتقاد بوجودہ وصفاتہ واجب فیکون متعلقا بکیفیۃ الاعتقاد
وہذا حاصل ما نقل عنہ بقولہ یعنی ان اریدمتعلق التعلق یجوز ان یعتبر بالنسبۃ الی نفس العمل والی کیفیتہ لکن الثانی
اولی اذ فیہ اشارۃ الی نکتۃ وقد وقع فی شرح المقاصد بدون لفظ الکیفیۃ وعبارۃ ہذا الکتاب اولی من عبارتہ
انتہی وما ینبغی ان یعلم ان المراد بالکیفیۃ علی ہذا التوجیہ العوارض الذاتیۃ للعمل الصحۃ او الاتیان بہ علی الوجہ المشروع
والالم یصح قولہ وتعلق عامۃ الاحکام الثانیۃ آہ لانہا ایضا متعلقۃ بصحۃ الاعتقاد والاتیان بہ علی الوجہ المشروع
ولیس معنی قولہ تعلقہا بالعمل من حیث الکیفیۃ ان تعلقہا بہ من حیث انہ مقید بہذہ الحیثیۃ ومعتبر معہا کما فی
قولہم الانسان موضوع الطب من حیث الصحۃ والمرض حتی یرد انہ یلزم ان لا یکون الکیفیۃ عبارۃ عن الاحوال
المبینۃ فی الفقہ بل قید للموضوع وتتمۃ لہ بل معناہ ان تعلقہا بہ من حیث انہ یثبت لہ الکیفیۃ وانہا من عوارضہ
لا من حیث ذاتہ ولا من جہۃ اخری فتدبر قولہ ان اریدبہ آہ ؛ ای ان اریدبالتعلق التعلق المخصوص ہو تعلق
الاسناد بطرفیہ علی تقدیر ان یکون الحکم نفس النسبۃ ومعنی تعلقہ بکیفیۃ العمل ان الکیفیۃ والعمل طرفان والتعلق التصدیقی
بالخصوصیۃ علی تقدیر ان یکون الحکم ادراک النسبۃ ومعنی تعلقہ بکیفیۃ العمل انہ ادراک الکیفیۃ المثبتۃ للعمل ففی قولہ منہا
ما یتعلق بکیفیۃ العمل لا حاجۃ الی تاویل لکن یجب تاویل فی قولہ منہا ما یتعلق بالاعتقاد اذ الاعتقاد لیس طرفا

علی ما نقل عن اصحاب التعریف للحکم المطلق قولہ فالمراد یعنی اذا کانت ارادۃ ایہ
اما المعنی الاول اعنی النسبۃ التامۃ الخبریۃ وتوجیہہ ظاہر او یصح حمل العلم فی قولہ بالعلم المتعلق بالاولی یعنی
علم الشرائع وبالاحکام وبالثانیۃ علم التوحید والصفات علی کل واحد من المعانی الثلثۃ للعلم اعنی التصدیقات
بالمسائل ونفس المسائل والملکۃ الحاصلۃ عنہا بلا تکلف فعلی الاول وہو الاظہر یکون من قبیل تعلق العلم بالمعلوم وعلی
الثانی یکون من قبیل تعلق الکل بالجزء اذ النسبۃ جزء المسئلۃ وعلی الثالث من قبیل تعلق المسبب بالسبب بخلاف
المعنی الثانی فانہ لا تاتی فیہ التوجیہات الثلث بلا تکلف کما ستطلع علیہ نقل عنہ ویؤیدہ قولہ فیما سیجیء وسموا
بالعقیدۃ معرفۃ الاحکام فان المراد بالحکم ہہنا کما ہو الاول قطعا اذ لا معنی لافادۃ معرفۃ التصدیق قولہ او الثانی اہ
یعنی ان المراد اما المعنی الثانی وہو ادراک تلک النسبۃ فحینئذ لا بد ان یجعل العلمان فی قولہ والعلم المتعلق بالاولی یعنی
علم الشرائع والعلم المتعلق بالثانیۃ آہ عبارۃ عن المسائل فالمعنی المسائل المتعلقۃ بالادراکات المتعلقۃ بکیفیۃ العمل
یعنی علم الشرائع والمسائل المتعلقۃ بالادراکات المتعلقۃ بالاعتقاد یسمی علم التوحید فحینئذ یکون التعلق تعلق
المعلوم بالعلم او یجعل العلمان عبارۃ عن الملکۃ فانہ یطلق العلم علی الملکۃ کما یقال فلان یعلم النحو فیصیر المعنی
الملکۃ الحاصلۃ من تلک الادراکات وحینئذ یکون التعلق تعلق المسبب بالسبب اذ الملکۃ انما تحصل بسبب
تلک الادراکات وانما قلنا لا بد ان یجعل العلمان عبارۃ عن المسائل او الملکۃ اذ فی حملہما علی التصدیقات بالمسائل
یحتاج معنی التعلق الی التکلف بان یقال مجموع التصدیقات المتعلقۃ بالتصدیقات الشرعیۃ العملیۃ یعنی ما
مئالفتہ منہا یسمی علم الشرائع ومجموع التصدیقات المتعلقۃ بالتصدیقات الاعتقادیۃ یسمی علم التوحید ویقال
العلمان عبارۃ عن التصدیق علی مذہب الامام فیکون المعنی التصدیقات المتعلقۃ بالاحکام العملیۃ تعلق
الکل بالجزء یسمی علم الشرائع والتصدیقات المتعلقۃ بالاحکام الاعتقادیۃ یسمی علم التوحید والصفات وہذا
حاصل ما نقل عنہ وجہ الجعل ہو عدم التکلف فی معنی التعلق حینئذ او لا یخفی ان جعل جملۃ التصدیقات متعلقۃ بما
متعلقۃ منہ اعنی التصدیقات المخصوصۃ او جعل التصدیق علی مذہب الامام متعلقا بالحکم الذی ہو جزء منہ تکلف محض انتہی
قولہ وعلی التقدیرین اسواء کان المراد المعنی الاول او الثانی معنی الشرعیۃ ماخوذ من شرع بان لا یخالف القطعیات
بالنسبۃ الی فہم الاخذ لا ما یتوقف علیہ بمعنی انہ لا یدرک لولا خطاب الشارع والا لزم خروج اکثر المسائل الکلامیۃ
عن القسم لان وجودہ علۃ توحیدہ غیر ذلک لا یتوقف علی الشرع لکن یجب اخذہا بالضمانۃ یصلح للاعتداد او ذکر تا لما عارض
الوہم العقل فوقعہ فی المہلکۃ کالاتی للفلاسفۃ بخلاف ما اذا کان موہما الوحی المفید للحق الیقین فانہ لا مدخل

انبا فامره بطلب الفعل حين الوجود وسيجئ ما يتعلق بهذا المبحث **قوله** كالوجوب والاباحة ونحوهما من الندب والتحريم والكراهة امكان المراد بالخطاب ما خوطب فمطابقة المثال ظاهر وان كان المراد ما يقع به التخاطب فالحكم هو الايجاب مثلا الوجوب الذي هو اثر الايجاب المترتب عليه بالفاء يقال اوجبه فوجب فالتمثيل حينئذ مبني على المسامحة وانما على ما ذكره بعض المحققين من ان الايجاب والوجوب واحد بالذات مختلف بالاعتبار فان الخطاب اذا نسب الى الحاكم يكون ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يكون وجوبا والترتب بالفاء ايضا باعتبار هذين الاعتبارين على ما ذكره الشيخ في التلويح **قوله** وهذا الاخير اه يعني ليس المراد بقوله الاحكام الشرعية مصطلح الاصوليين لان المتبادر من الافعال عند الاطلاق افعال الجوارح المقابلة للاعتقاد فلو كان المراد ههنا مصطلح الاصوليين لم يكن علم الكلام علما بالاحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق بالافعال بل بالاعتقاد ولو تكلفنا وعممنا الفعل بناء على ان الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم بالوجوب واخواته من حيث يقصد به الاعتقاد او بالعكس **قوله** والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام وبالثانية علم التوحيد ان العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة بالافعال بالاقتضاء والتخيير من حيث انه متعلق بكيفية العمل يسمى وتخصيص باسم علم الشرائع والعلم المتعلق بتلك الخطابات من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى وتخصيص باسم علم التوحيد والصفات فان في التسمية معنى التخصيص ولا شك في ان معنى تعلق العلم بتلك الاحكام في القرنية الاولى كون تلك الاحكام معلومات له كما هو الظاهر السابق الى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته والا لم يطابق قوله لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الا اليها فانه يصير معناه حينئذ ان تلك الاحكام لما لم يمكن استفادة الا من جهة الشرع لم يسبق الفهم عند ذكر الاحكام الى غيرها فخص تلك الاسم بالعلم المتعلق بمعلومات يكون تلك الاحكام بعضا منها ولا يخفى ركاكته واذا كان التعلق في القرنية الاولى من قبيل تعلق العلم بالمعلوم فكذا في القرنية الثانية فاندفع ما قيل انه يجوز ان يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطاب بعض منها يسمى علم التوحيد فلا يلزم حصر مسائل الكلام في تلك الخطابات على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله واجب ومعرفة الله واجبة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية السخافة **قوله** واستدراك قيد الشرعية اه لان اخذ الكتاب المضاف الى الله في تعريفه تشعر بكونه شرعيا اللهم الا ان يكلف في دفع الاستدراك فيحمل على تجريد الاول عن لفظ الاحكام عن الاضافة الى الله ويقال الخطابات الشرعية او يقال في الثاني اي لفظ الشرعية تاكيد لانه تصريح بما علم ضمنا او يحمل التعريف تعريفا للحكم الشرعي

والا وقوع معا فما ذکرہ الحشی الدقیق من ان کون الحکم بمعنی ادراک وقوع النسبۃ او لا وقوعہا یشعر بان المراد
بالنسبۃ النسبۃ التقییدیۃ التی یرد علیہا الایجاب والسلب لا النسبۃ التامۃ الخبریۃ لان الحکم علی تقدیر کونہا تامۃ لیس ہو
ادراک وقوعہا فقط ایجابا او سلبا بل ادراک نفسہا علی وجہ وعنوان کذلک لیس بشی کما لا یخفی علی انک قد عرفت
ان لیس ہنا نسبۃ سوی نسبۃ الوقوع والا وقوع وہما النسبۃ التامۃ الخبریۃ واما النسبۃ التقییدیۃ المغایرۃ لہما
فمما لا ثبت لہ والا لزم ازدیاد اجزاء القضیۃ وتصورات التصدیق علی ثلثۃ وقد یطلق علی خطاب اللہ المتعلق بافعال
المکلفین بالاقتضاء او التخییر وہذا مصطلح الاصولیین من الاشاعرۃ والخطاب فی اللغۃ توجیہ الکلام نحو الغیر وباضافتہ
الی اللہ خرج خطاب من سواہ والمراد بہ ہہنا اما الکلام النفسی لان اللفظی لیس بحکم بل ہو دال علیہ صرح بہ السید
قدس سرہ فی حواشی العضدی سواء فسر الخطاب بما یقع بہ التخاطب ای من شانہ ان یخاطب فیکون خطابا فی الازل
کما ذہب الیہ الشیخ الاشعری من قدم الحکم والخطاب بناء علی ازلیۃ تعلقات الکلام وتنوعہ فی الازل امرا
ونہیا وغیرہما او فسر بالکلام الذی قصد منہ افہام من ہو متہیئ لفہمہ فیکون خطابا فیما لا یزال کما ذہب الیہ
ابن القطان من ان الحکم والخطاب حادثان بناء علی حدوث تعلقات الکلام وعدم تنوعہ فی الازل وہذا معنی ما قالہ
ان الحکم والخطاب حادثان بل جمیع اقسام الکلام لامتناع قدم مع قدمہ وما خوطب ای ما ثبت بالخطاب او ما لا تتم الا بہ علیہ
کوجوب الصلوۃ وحینئذ یکون المراد بالحکم ما حکم بہ بمعنی تعلقہ بافعال المکلفین تعلقہ بفعل من افعالہم لا بجمیع افعالہم
علی ما یوہمہ اضافۃ الجمع من الاستغراق والا لم یوجد حکم اصلا اذ لا خطاب یتعلق بجمیع الافعال فیشمل خواص النبی علیہ الصلوۃ والسلام
واذا کان المراد بالخطاب الکلام النفسی لاشتمالہ نوعہ واحدۃ فیتحقق خطاب واحد متعلق بجمیع الافعال لانا نقول
الکلام وان کان صفۃ واحدۃ لکنہ لیس خطابا الا باعتبار تعلقہ وہو متعدد بحسب التعلقات فلا یکون خطاب واحد
متعلقا بالجمیع وخرج بقولہ المتعلق بافعال المکلفین الخطابات المتعلقۃ باحوال ذاتہ وصفاتہ وتنزیہاتہ کقولہ تعالی
ولم یکن لہ کفوا احد ومعنی الاقتضاء الطلب وہو اما طلب الفعل مع المنع عن الترک وہو الایجاب او طلب الترک مع المنع
عن الفعل وہو التحریم او طلب الفعل بدونہ وہو الندب وطلب الترک بدونہ وہو الکراہۃ ومعنی التخییر عدم طلب
الفعل والترک وہو الاباحۃ وہذا القید لاخراج خطاب اللہ المتعلق بافعال المکلفین لکن لا بالاقتضاء والتخییر کالمقتضی المبنیۃ
لافعالہم والاخبار المتعلقۃ باعمالہم کقولہ تعالی واللہ خلقکم وما تعملون فان قیل اذا کان الخطاب فی الازل
متعلقا بافعال المکلفین بالاقتضاء والتخییر کما قال الشیخ الاشعری یلزم طلب الفعل والترک بین المعدوم وہو
سفسطۃ قلت المنفی انما ہو طلب الفعل عن المعدوم حال عدمہ اما طلبہ منہ علی تقدیر وجودہ فلا کما اذا قدر الرجل

والسید السند قدس سرہ یجوز عطف الجملۃ علی المفرد اذا کان لہا محل من الاعراب علی ما صرح بہ فی حاشیتہ علی شرح التلخیص لامر عطف الانشاء علی الاخبار ہذا ثم بعد تسلیم کون الواو من الحکایۃ لا یدل علی الجواز المذکور قطعا بجواز ان یکون قائلا مقدرا فی المعطوف تقرر منہ ذکرہ فی المعطوف علیہ فیکون من عطف الجملۃ الفعلیۃ الخبریۃ علی الجملۃ الفعلیۃ الخبریۃ نقل عنہ ان تقدیر المبتدأ یبطل صل الاستدلال واما العطف علی الخبر المقدم فانہ یبطل الطریق المذکور انتہی لانہ علی الاول لا یکون من عطف الانشاء علی الاخبار فیہا محل من الاعراب وعلی الثانی لا یکون الواو من الحکایۃ واعلم ان ما اورده المحشی انما یرد لو کان معنی قولہ قطعیا یقینیا اما لو کان معناہ دلالۃ یقطع مادۃ الاعتراض ولو الزاما فلا لانہ لا یمکن للمعترض ان یعترف بہذہ التوجیہات اذ لو اعترف بہا لم یمکن لہ اعتراضہ موقع بجریانہا فی حسبی نعم الوکیل قولہ للحکم معان ثلثۃ آہ ؛ یعنی قد یطلق لمقصد الحکم علی نفس النسبۃ الخبریۃ ایجابیۃ کانت او سلبیۃ وہذا المعنی عرفی وقد یطلق لمقصد علی ادراک تلک النسبۃ بمعنی ان النسبۃ واقعۃ او لیست بواقعۃ یعنی ادراکہا بطریق الاذعان والقبول ہذا مصطلح المنطقیین واعلم انہ قد حقق ان النسبۃ الواقعۃ بین شیئین وقائم بہما الوقوع بعینہ او اللاوقوع کذلک ولیس ہہنا کل نسبۃ اخری ہی مورد الایجاب السلب انہ قد تتصور ہذہ النسبۃ فی نفسہا من غیر اعتبار حصولہا او لا حصولہا فی نفس الامر بل باعتبار انہا تتعلق بین الطرفین تعلق الثبوت او الانتفاء وتسمی نسبۃ حکمیۃ ومورد الایجاب السلب نسبۃ ثبوتیۃ ایضا نسبۃ العام الی الخاص اعنی الثبوت لانہ المتصور اولا وقد تسمی سلبیۃ ایضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تتصور باعتبار حصولہا او لا حصولہا فی نفس الامر فان تردد فہو الشک وان اذعن بحصولہا او لا حصولہا فہو التصدیق المسمی بالحکم بالمعنی الثانی عند المنطقیین فالنسبۃ الثبوتیۃ یتعلق بہا علوم ثلثۃ اثنان تصوریان احدہما لا یحتمل النقیض والثانی یحتملہ والثالث تصدیق فقد ظہر ان المعنی الاول ای نسبۃ امر الی آخر لیس امرا یتغایر الوقوع واللاوقوع کما فہمہ المحشی المدقق حیث جعل الوقوع معنی آخر للحکم وان معنی قولہ نسبۃ امر الی آخر تعلق امر الی آخر وقوعا کان او لا وقوعا یکون الایجاب السلب یعنی الوقوع واللاوقوع او تعلق امر بآخر سواء کان مورد الایجاب ومورد السلب ان کلا یعنی ادراک ان النسبۃ واقعۃ او لیست بواقعۃ یصح بکلا الاطلاقین کما فی شرح الشرح المختصر وان معنی قولہ ادراک وقوع النسبۃ اولا وقوعہا ادراک ان النسبۃ الثبوتیۃ واقعۃ فی نفس الامر او لیست بواقعۃ فیہا ثم انہ ذکر السید الشریف انہ یجوز ان یفسر الحکم بالتصدیق فقط وان یفسر بالتصدیق والتکذیب بناء علی ان الاذعان ان النسبۃ لیست بواقعۃ اذعان بان النسبۃ السلبیۃ واقعۃ فعلی ہذا یجوز ان یعرف الحکم بادراک الوقوع فقط وان یعرف بادراک الوقوع

ای رجل جید فحینئذ لا اشکال فی عطفہ علی حسبی قولہ ویدل علیہ قطعاً ای یدل علی ان عطف الانشاء علی الاخبار الذی لہ محل من الاعراب جائز فی قولہ تعالی قالوا حسبنا اللہ ونعم الوکیل فان نعم الوکیل معطوف علی حسبنا اللہ وھو اخبار لہ محل من الاعراب لانہ معقول قالوا قولہ لان الواو من الحکایۃ لا من المحکی دفع لما یتوھم انہ لم لا یجوز ان یکون مجموع الجملتین مقول قالوا فتثبت الواو وبینھما بان یکون القول علی سبیل الحکایۃ حسبنا اللہ ونعم فلا یکون من عطف الانشاء علی الاخبار فیما لہ محل من الاعراب ووجہ الدفع ان الواو من الحکایۃ ای من کلام الحاکی ای قالوا حسبنا اللہ وقالوا نعم الوکیل ۱۲ ولا یجوز ان یکون من کلام المحکی لانہ یصیر العطف حینئذ اذ یلزم عطف الانشاء علی الاخبار فیما لا محل لہ من الاعراب الا بتاویل بعید وھو ان یقال تقدیرہ وقلنا نعم الوکیل ومثل ھذا التقدیر لا یلتفت الیہ لعدم انسباق الذھن الیہ ولا دلالۃ للقرینۃ علیہ مع انہ لا مناسبۃ بین مفھومی الجملتین علی وجہ یحسن العطف بالواو قولہ ولیس ھذا مختصا بما بعد القول حتی یتوھم ان الجواز المذکور فیما اذا کان بعد القول لان مصحح العطف ھو انہ اذا کان للجملۃ محل من الاعراب فیکون بمنزلۃ المفرد الذی وقعت فی موقعہ وھو مشترک فی جمیع المواد ولیس مختصا بما بعد القول علی ما یشعر بہ حسن قولنا زید ابوہ عالم وامہ جاھلۃ فان جملۃ امہ جاھلۃ لا تصلح عطف علی ابوہ عالم وھو خبر بہ قولہ ویرد علیہ ای علی ما قالہ بعض الفضلاء من ان الایۃ دالۃ علی جواز العطف المذکور قطعا انہ یجوز ان یکون الواو من القول المحکی ویکون مدخول الواو معطوفا علی ما قبلہ بتقدیر المبتدا اما مؤخرا لینا سب المعطوف علیہ فان حسبنا خبر واللہ مبتدا لان الحسب بمعنی المحسوب اضافتہ الی ضمیر المتکلم لفظیۃ والا فالمبتدا والخبر اذا کانا معرفتین یجب تقدیم المبتدا علی الخبر فی کلام البلغاء لقرینۃ ذکرہ فی المعطوف علیہ ومجی ضدہ فی الاستعمال وانتقال الذھن الیہ واما مقدرا علیہ لقرب المرجع مع ما سبق وبما ذکرنا اندفع ما قالہ الفاضل المحشی من ان تقدیر المبتدا مقدما ماویل بعید والمشھور تقدیر المخصوص بالمدح مؤخرا وعلی ھذا یکون من قبیل عطف الانشاء علی الاخبار واما تقدیر المبتدا فی قولہ وھو حسبی ونعم الوکیل فلیس ببعید لان المبتدا المذکور فی المعطوف علیہ مقدما علی الخبر بخلاف حسبنا اللہ ولم یذکر فیہ اسم اللہ مبتدا مقدما علی الخبر لان تاویل المذکور انما یکون بعیدا اذا لم یکن قرب المرجع داعیا الی تقدیرہ مقدما کما ان تقدیمہ فی المعطوف علیہ قرینۃ علی تقدیرہ فی المعطوف مقدما فی ھو حسبی ونعم الوکیل وعلی تقدیر التاخیر لا یکون من عطف الانشاء علی الاخبار علی احد المذھبین وھو ان یکون المخصوص بالمدح مبتدا وھذا التقدیر کاف لنفی قطعیتہ ودلالتہ قولہ او بعطفہ یعنی یجوز ان لا یکون الواو من الحکایۃ ویکون نعم الوکیل معطوفا علی حسبنا الذی ھو خبر مقدم علی المبتدا فیکون من عطف الجملۃ التی لھا محل من الاعراب لانہ حینئذ یکون خبرا عن المفرد

شرح التلخیص فی بحث الفصل والوصل ووصفہ بالدقۃ والحسن وایدہ بمثال اوردہ صاحب الکشاف وہو زید یعاقب بالقید والارہاق وبشر عمرو بالعفو والاطلاق وان ردہ السید السند ہذا لکن بقی ہہنا بحث وہو ان اشراک انما یرد ہذا العطف فی عبارۃ التلخیص لا یمکن جعل ہو حسبی فیہ انشاء ولا یقول صاحبہ بعطف القصۃ علی القصۃ لیشنی من المعنیین علی ما نص علیہ ایش فی بحث الفصل والوصل فلا یتم جواب الحشی من قبلہ نعم لو کان قصد الشراح رد ہذا العطف مطلقا لتم لکنہ لیس کذلک کیف وقد اعترف بہ فی شرح الکشاف ووقوعہ فی القرآن نحو والہیم جہنم وبئس المہاد قولہ وبعض الفضلاء الخ ای وسید المحققین وایش ہذا العطف فی حاشیتہ علی شرح التلخیص بانہ یجوز عطف نعم الوکیل علی مجموع ہو حسبی بان یقدر المبتدا فی المعطوف اما مقدما لیناسب المعطوف علیہ ای ہو نعم الوکیل فیکون المخصوص مقدما علی نعم الوکیل نحو زید نعم الرجل علی ما صرح بہ صاحب المفتاح وغیرہ من ان المخصوص مقدم علیہ اما موخرا ای نعم الوکیل ہو ویکون المخصوص الموخر مبتدا علی مذہب من یجعلہ مبتدا وانما لم یتعرض السید السند لہذا الاحتمال لانہ لا یتم علی مذہب من یجعل المخصوص خبر مبتدا محذوف بخلاف الاحتمال الاول ولا خلاف فی انہ اذا کان مقدما فہو متعین للابتداء ولا یخفی علیک انہ بعد تقدیر المبتدا اولم یؤل نعم الوکیل بمقول فی حقہ ذلک یکون الجملۃ ایضا انشائیۃ اذ الجملۃ الاسمیۃ التی خبرہا انشائی انشائیۃ کما ان الجملۃ التی خبرہا فعل انشائی بحسب المعنی کیف لا ولا فرق بین نعم الرجل زید وزید نعم الرجل فی ان مدلول کل منہما نسبۃ غیر محتملۃ للصدق والکذب وبعد التاویل لا یکون المعطوف جملۃ نعم الوکیل بل جملۃ متعلقۃ بخبرہا نعم الوکیل واعتراض السید انما ہو فی عطف نعم الوکیل علی انہ بعد التاویل یفوت انشاء المدح العام الذی وضع افعال المدح لانشائہ بل یصیر لاخبار المدح الخاص وہو انہ مقول فی حقہ نعم الوکیل قولہ وایضا یجوز الخ یعنی ثم قال بعض الفضلاء فی حواشیہ انہ یجوز عطف نعم الوکیل علی حسبی باعتبار تضمنہ معنی یکفینی لانہ وان کان اخبارا لکن لہ محل من الاعراب فیجوز عطف الانشاء علی الاخبار الذی لہ محل من الاعراب فان قلت الموجب لمنع العطف کمال الانقطاع وہو باق فی صورۃ تکون للاخبار محل من الاعراب فما الوجہ فی جوازہ قلت الوجہ ان الجمل التی لہا محل من الاعراب واقعۃ موقع المفردات لان نسبتہا لیست مقصودۃ بالذات فلا التفات الی اختلافہا بالانشائیۃ والاخباریۃ بل الجمل حینئذ فی حکم المفردات التی وقعت موقعہا فیجوز عطف تلک الجمل بعضہا علی بعض کالمفردات ومن ہذا تبین وجہ جواز عطف الجمل التی لہا محل من الاعراب علی المفرد وبالعکس فحینئذ یجوز عطف جملۃ نعم الوکیل علی حسبی بلا تاویل یکفینی لانہا جملۃ لہا محل من الاعراب صرح بہ السید السند فی حاشیتہ المطول ہذا وقد ذکر الشیخ الرضی ان نعم الرجل بمعنی المفرد وتقدیرہ

اسماء اللہ تعالی اضیف الجنۃ الیہ تشریفا لہا کما یقال بیت اللہ للمسجد الحرام فحینئذ یکون لفظ السلام مشتقۃ ہ قولہ ومعنی ہذا الاسم ہو الذی منہ السلامۃ ای فی المبدأ وبہ السلامۃ ای فی المعاد ومنہ ذو السلامۃ عن جمیع النقائص ۔ قولہ فوجہ التخصیص ۔ یعنی اذا کان السلام من اسماء اللہ تعالی فوجہ تخصیص اضافۃ الدار الیہ دون اسم آخر ظاہر لان معنی الاسم ہو المعطی للسلامۃ والجنۃ دار السلامۃ ففی کل منہما معنی السلامۃ قولہ کنایۃ عن الاعراض ۔ لان المعرض عن الشیٔ یطوی کشحہ عنہ فذکر اللازم الذی ہو طی الکشح واراد الملزوم وہو الاعراض ویجوز ان یکون استعارۃ تخییلیۃ مرشحۃ بان شبہ فی نفسہ المقال بالمرء الکشح فاثبت الکشح تخییلا ورشحہ بالطی المناسب قولہ ولما تعدد المتبوع آہ ۔ نقل عنہ ہذا جواب سوال مقدر وہو ان الاعراب للتابع یکون واحدا فلم تعدد الاعراب ہہنا فاجاب بقولہ ولما تعدد آہ وحاصلہ ان المتبوع ایضا متعدد معنی فکانہ ذکر کلا من المتبوعین علیحدۃ وعقبہ تابعہ قولہ بان الجملۃ الثانیۃ انشائیۃ آہ یعنی ان الجملۃ الثانیۃ وہی قولہ نعم الوکیل جملۃ انشائیۃ لان افعال المدح وضع للانشاء والجملۃ الاولی ای قولہ وہو حسبی جملۃ اخباریۃ فلا یجوز عطف احدہما علی الاخری بالواو لکمال الانقطاع وکذا لا یجوز عطفہ علی حسبی ما علی تقدیر عدم التاویل فلا یلزم عطف الجملۃ علی المفرد وہو غیر جائز لما مر واما علی تقدیر تاویلہ بحسبی فلانہ وان حصل المناسبۃ بینہما بان کلا منہما جملۃ فعلیۃ لکن الاولی خبریۃ والثانیۃ انشائیۃ علی ہذا التقدیر ایضا قولہ ورد علیہ آہ ۔ یعنی ان الجملۃ الاولی وان کانت خبریۃ صورۃ لکنہا واقعۃ فی محل الدعاء والمقصود منہ انشاء الکفایۃ لا الاخبار بانہ تعالی کاف فی نفس الامر وہو ظاہر قال بعض الافاضل ینتقل الکلام حینئذ الی عطفہ علی قولہ واللہ الہادی وان جعل ذلک لانشاء المدح فینتقل الکلام الی عطفہ علی قولہ فحاولت وجعلہ انشاء نشرحہ بعید جدا اقول جملۃ واللہ الہادی لیس معطوفا علی جملۃ فحاولت حتی یلزم البعد بل ہو جملۃ دعائیۃ والواو فیہ اعتراضیۃ کما فی ان الثمانین وبلغتہا فکانہ قال اللہم اہدنی الی سبیل الرشاد واعطنی العصمۃ والسداد وعدل الی الجملۃ الاسمیۃ للدلالۃ علی الدوام والثبات کما فی الحمد للہ قولہ وانصاف یجوز عطف القصۃ علی القصۃ آہ معنی عطف القصۃ علی القصۃ علی ما بینہ السید الشریف ناقلا عن صاحب الکشاف ان یعطف جمل مسوقۃ لغرض علی جمل مسوقۃ لغرض آخر لمناسبۃ بین الغرضین فکلما کانت اشد کان العطف احسن من غیر نظر الی کون الجمل خبریۃ او انشائیۃ فعلی ہذا یشترط فی عطف القصۃ علی القصۃ ان یکون کل من المعطوف والمعطوفات علیہ جملا متعددۃ وہہنا لیس کذلک ولعل المحشی اراد بعطف القصۃ علی القصۃ عطف حاصل مضمون احدی الجملتین علی حاصل مضمون الاخری من غیر نظر الی اللفظ وہذا العطف مما جوزہ الشارح فی

فی مباحث النظر انما ہو عوارض المبادی لا انفسہا و اعلی العلوم ما یبین فیہا انفسہا و الا یلزم ان یکون المتعلق اعلی من الالہی و لم یقل بہ احد و بہ صرح قدس سرہ فی الحواشی العضدیۃ فتامل انتہی قولہ بناء علی ان مباحث النظر آہ ای الاولی ان یقال بناء علی ان اثبات الادلۃ و اقامۃ الدلائل علیہا انما ہو فی الکلام حتی یرد علیہ ما سبق و الذی یخطر بالبال فی توجیہ عبارۃ الش و ارجو ان یکون ہو الاظہر ان المراد من القواعد القضایا الکلیۃ التی یتوقف علیہا العقائد من مباحث الامور العامۃ و الجواہر و الاعراض و الکلام اساس تلک القواعد لانہا تبین فیہ بالدلائل العقلیۃ و للفضلاء فی توجیہ عبارۃ الش وجوہ کثیرۃ ترکنا ہا مع ما یرد علیہا مخافۃ الاطناب قولہ ای علم یعرف فیہ ذلک آہ ای المسائل المتعلقۃ بتوحید الواجب صفاتہ قال بعض الافاضل و ہو کلام اہل السنۃ و الجماعۃ لا المعتزلۃ لانہم نفوا الصفات فکلامہم علم التوحید الصرف و فیہ ان المعتزلۃ لم ینفوا الصفات بمعنی عدم البحث عنہا حتی یکون کلامہم علم یعرف فیہ التوحید دون الصفات بل نفیہم بمعنی عدم اثباتہا زائدۃ علی الذات لیصدق علی کلامہم انہ علم تعلق بالتوحید و الصفات لانہ بحث فیہ عن احوال الصفات بانہا لیست زائدۃ علی ذات الواجب قولہ فنسبتہ الوسم آہ حیث قال الموسوم بالکلام قیل ہذا ناظر الی التوجیہین معا یعنی ان الش انما اورد الموسوم بالکلام بعد قولہ علم التوحید بناء علی ان لفظ الکلام کان اشہر اسماء الکلام و عندی انہ ناظر الی التوجیہ الاخیر و دفع الاعتراض نشأ منہ و ہو انہ اذا کان علم التوحید و الصفات لقبا لہ فلا معنی لنسبۃ الوسم الی الکلام بل الواجب ان یقول الموسوم بعلم التوحید و الصفات و الکلام فتخصیص الوسم بدل علی انہ لم یرد المعنی اللقبی فدفعہ المحشی بقولہ فنسبۃ الوسم آہ یعنی انما نسب الوسم الی الکلام مع کون کل منہما علما لہ لاشتہارہ بہ فیکون قولہ الموسوم بالکلام صفۃ موضحۃ لہ بمنزلۃ عطف البیان کما یقال جاءنی ابو حفص الموسوم بعمر قولہ من فوائدہ اشارۃ الی ان فوائدہ کثیرۃ کما ذکر فی شرح المواقف آہ قولہ فان الشریعۃ آہ ای الاحکام التی شرع اللہ تعالی لعبادہ من الاعتقادیات و العملیات من حیث انہا تطاع یقال لہا دین یقال دانہ ای ذلہ اطاعہ من حیث انہا تکتب ملۃ یقال املت الکتاب املیۃ ای کتبتہ ففی اضافۃ النجم الی الملۃ و الدین اشارۃ بانہ متقدمی اہل العلم و العمل لان الکتابۃ اشعار العلماء و العمل شان الاتقیاء و فی تاخیر الدین عن الملۃ اشارۃ الی شرف العلم علی العمل قولہ و الاملال بمعنی الاملاء آہ نقل عنہ ہذا جواب سوال مقدر و ہو ان یقال کیف یقال الشریعۃ من حیث انہا تملی ملۃ و الحال ان الملۃ من المضاف و الاملاء من النواقص قولہ سمیت آہ یعنی ان دار السلام مرکب اضافی سمیت الجنۃ بہا لان اہلہا سالم عن الآفات او لانہم مخاطبون بالسلام و علی ہذین التقدیرین یکون لفظ السلام مصدرا و لان السلام من

ثبت الکتاب بالعجازہ لسبب بلاغتہ الظاہرۃ لاہل البلاغۃ انتہی اقول فی توجیہ المنع بہذا الطریق بصیر الموجہ
لانہ حینئذ لا یتوقف الکتاب علی المسائل الکلامیۃ اصلا فلا یکون اساس اساس العقائد علی ان الاعجاز لسبب البلاغۃ
انما یدل علی انہ خارج عن طوق البشر واما کونہ من اللہ فموقوف علی ثبوت انہ موجود قادر مرید متکلم وسیجی تفصیل
ہذا واجاب ثانیا عن الاعتراض الثانی بمنع المقدمۃ الاولی اعنی قولہ الکلام اساس العقائد للسند ان المبادی
من الاساس یکون اساسا بالذات والکلام لیس اساس العقائد بالذات بل بالواسطۃ ومنع المقدمۃ الثانیۃ اعنی
قولہ الکتاب اساس الکلام لسندان اساس الفن ما یتوقف علیہ کلہ او بعض مسائلہ والا لزم ان یکون المنطق اساس الکلام بل علوم
العربیۃ لانہ یتوقف بعض مسائلہ علیہا بل الکلام اساس نفسہ لتوقف بعض مسائلہ علی بعض آخر منہ ولئن
سلم کلتا المقدمتین فاساس الکتاب ہو نفس العقائد والکتاب انما ہو اساس العقائد من حیث الاعتقاد فلا یکون
اساسا لاساس العقائد من حیث ہو اساس وفیہ ان معنی الاساسیۃ ہو التوقف من ای جہۃ کانت فاعتبار
قید الحیثیۃ لیس بواجب کونہ اساس الاساس لعلہ اراد بقولہ فلنا ان نمنع قولہ فیہ ہذہ الفقرۃ ترق فی المدح
تفریع علی ما سبق یعنی اذا کان المراد بالقواعد الکتاب والسنۃ ففی ہذہ ترق فی مدح الکلام لیس فی قولہ بنی
علم الشرائع والاحکام لان الفقرۃ الاولی شاملۃ للکتاب والسنۃ لکونہا ایضا مبنی الاحکام الشرعیۃ العملیۃ
بل کونہا مبنی لہا اولا وبالذات لاستنباطہا منہا وکونہ اساسا لہا باعتبار توقفہا علیہ بخلاف الثانیۃ فانہا
غیر شاملۃ للکتاب والسنۃ اذ لا یصدق علیہما اساس اساس العقائد الاسلامیۃ قال الفاضل المدقق وفیہ
ان قولہ ہو علم التوحید بالضمیر الدال علی الحصر یدل علی ان الالہی مختص بعلم التوحید والصفات غیر متناولۃ
للکتاب والسنۃ وان الثانیۃ وان کان علی سبیل الادعاء فلا یناسب ملاحظۃ الترقی بالوجہ المذکور فی الفقرۃ
الثانیۃ انتہی ولا یخفی ان ہذا الاعتراض بعد تسلیم دلالۃ الضمیر علی الحصر المذکور انما یرد لو قدم الاخبار علی العطف فیکون
القصر بالنسبۃ الی کل من الفقرتین واما لو کان العطف مقدما علی الاخبار فحینئذ یکون القصر بالنسبۃ الی مجموع الفقرتین
ولا شک انہ قصر حقیقی ولیس غیر الکلام متصفا بالمجموع ما فی الفقرتین قولہ ویمکن ان یقال الخ یعنی ان المراد
بالقواعد الادلۃ التفصیلیۃ وہی الادلۃ العقلیۃ المذکورۃ فی بیان تلک العقائد علی التفصیل والکلام ساقط
لتلک الادلۃ بناء علی ان استمداد علم الکلام لتلک العقائد وتحقیقہا وقد عرف بالکلام لان مباحث النظر فیہ مما
اختارہ المتاخرون فیکون اساس اساس العقائد قال بعض الفضلاء وفیہ انہ انما یفید مدح کلام المتاخرین حیث
جعلوا مباحث النظر فیہ من الکلام القدماء مع ان المعتبر فیہ انہ یلزم ان یکون المنطق اساس اساس العقائد الاسلامیۃ ایضا

اولا یتوقف الکتاب لا علی المسائل الاعتقادیۃ وثانیا ان الکلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس الکتاب
اساس علم الکلام لان العقائد من الکلام فاساسہا اساسہ فالکتاب ساس ساس العقائد فالقرینۃ الثانیۃ
تشمل الکتاب والسنۃ مثل الاولی قلت اولا الحصر المذکور مع وان سلم فالعقائد بحسب عنداد ہا یتوقف علی الکتاب
المتوقف علی العقائد بحسب انتہاء وثانیا ان المتبادر من اساس الشیء وہو الاساس بالذات وان سلم فاساس البعض
ما یتوقف ہو علیہ لا البعض مسالمہ وان سلم فاساس الکتاب ہو ذات العقائد والکتاب انما ہو اساس العقائد من
حیث الاعتداد فلا یکون اساسا لاساسہا من حیث ہو اساس فلیتامل انتہی فاذکرہ اولا لابطال التوجیہ المذکور لکونہ
اساس الاساس بانہ یستلزم اساسیۃ الشیء لنفسہ لان جمیع العقائد علی ما ذکرتم یتوقف علی الکتاب وہو لا یتوقف الا
علی المسائل الاعتقادیۃ فلا بد ان یراد بالمسائل التی جعلتموہا اساسا لتلک المسائل الاعتقادیۃ فیلزم ان یکون بعض
العقائد اساسا لجمیعہا ومن جملتہا ذلک البعض فیلزم اساسیۃ الشیء لنفسہ لا یخفی ان قولہ العقائد من الکلام مما لا یحتاج
الیہ اللہم الا ان یقال المقصود منہ الاشارۃ الی انہ کما یلزم اساسیۃ العقائد لنفسہا کذلک یلزم اساسیۃ الکلام
وذلک لان العقائد من الکلام فاساسہا اساسہ فالکتاب اساس الکلام والکلام اساس لئن یکون الکلام اساسا لنفسہ
واذکرہ ثانیا منع لافادۃ القرینۃ الثانیۃ للترقی وحاصلہ ان الکلام اساس العقائد لانہ اساس الکتاب الذی ہو اساس العقائد
واساس الاساس اساس والکتاب اساس الکلام لان العقائد من الکلام فاساسہا اساسہ فالکتاب اساس اساس العقائد
فالقرینۃ الثانیۃ فی اثباتہا الکتاب والسنۃ کالاولی فلا تفید الترقی فی المدح واجاب ولا عن الاعتراض الاول
بان الحصر المستفاد من قولہ لا یتوقف الکتاب الا علی المسائل الاعتقادیۃ مم او کما یتوقف علیہا یتوقف علی مبادی
تلک المسائل او علی مباحث النظر ایضا فالمراد بالمسائل الکلامیۃ مبادی تلک المسائل او مباحث النظر فلا یلزم
اساسیۃ الشیء لنفسہ لکن لما کان فی منع الحصر المذکور نوع مکابرۃ او ثبوت الکتاب والسنۃ انما یتوقف بالذات علی ثبوت
الواجب ارادتہ وقدرتہ وکلامہ علی ما یجیء او اما علی مبادیہا فانما ہو بالواسطۃ فجعل الکلام اساس الاساس باعتبار
مبادیہا ودون نفسہا تحکم وکذا لجعلہ اساسا باعتبار مباحث النظر لتستلزم ان یکون المنطق واصول الفقہ اساسا
لاساس العقائد لما ان مباحث النظر جزء منہ علی ان فی توقف الکتاب علی مباحث النظر نظرا قال ان سلم آہ
ای لو سلم الحصر المذکور فنقول نفرق بالاعتبار یتحقق لان العقائد من حیث الاعتداد یتوقف علی الکتاب والکتاب
یتوقف علیہا من حیث ذاتہا فلا یلزم توقف العقائد من حیث الاعتداد علی نفسہا من حیث الذات ولا استحالۃ
فیہ قال المحشی الفاضل فی توجیہ منع الحصر لا نم ان الکتاب لا یتوقف الا علی المسائل الاعتقادیۃ لم لا یجوز ان

مجہ انما ہو علی تقدیر ان یکون الضمیر لمحمد عم فانہ حینئذ لم یحتمل ان یجعل من قبیل اضافۃ الصفۃ الی الموصوف لانہ یفید التمدح
واظہار شرفہ علی سائر الانبیاء علی ما مر تزانا فتامل **قولہ** اما علی توہم اما آہ ای الفرق بین توہم اما وتقدیر ہا ان معنی
التوہم حکم العقل بواسطۃ الوہم انہا مذکورۃ فی النظم بواسطۃ اعتبارہ بہا فی امثال ہذا المقام فیکون حکما کاذبا ومعنی
التقدیر انہا مقدرۃ فیہ ویحتمل فی الاحکام کالمذکورۃ فہو حکم مطابق للواقع وبالجملۃ کلا الوجہین ذکرہما السید قدس سرہ
وتبعہ من جاء بعدہ لکن الشیخ الرضی صرح بان تقدیرا مشروطۃ بکون ما بعد الفاء امرا او نہیا وما قبلہا منصوبا بہ
کقولہ تعالی ورب فکبر ثم الاولی ان یقال اتیان الفاء لاجراء الظرف مجری الشرط کما ذکرہ الشیخ الرضی فی قولہم
واذا لم یہتد وا بہ فسیقولون ہذا **قولہ** بطریق تعویض الواو متعلق بالتقدیر اذ لا یجوز الجمع بینہا وبین اما لانہا فی اوائل
الکتب اما من الاقتضاب او فصل الخطاب کما ہو المشہور وکلاہما یقتضیان الانقطاع عما قبلہ واما علی تقدیر الیتوہم
فانوا واو العطف الجملۃ علی الجملۃ بناء علی ان ہذہ الجملۃ لانشاء مدح العلم والمختصر او علی ان جملۃ الحمد والصلوۃ اخباریۃ
لما ان الاخبار بالحمد یستلزم الحمد وبالصلوۃ یدل علی التعظیم واما العطف القصۃ علی القصۃ والجامع ان السابق للتمہید
للتالیف وہذا لبیان سببیتہ والظرف معمول اقول المفہوم من السیاق **قولہ** کما وقع فی عبارۃ المفتاح حیث
قال واما بعد فان خلاصۃ الاصلین آہ ذکر بعض المحققین انہ اذا قصد بما ضبط الاجمال بعد التفصیل یکون بمنزلۃ
ان یقول وبالجملۃ فیجوز الجمع بینہا وبین الواو وفائدتہا تاکید مضمون الکلام وما وقع فی المفتاح من انہا قبل یرید
قولہ خلاصتہ واما اذا کان من الاقتضاب وفصل الخطاب کما فیما نحن فیہ فلا یجوز **قولہ** القواعد آہ جمع قاعدۃ
وہی الاساس یعنی ان القاعدۃ ہہنا بالمعنی اللغوی لا الاصطلاحی ای القضیۃ الکلیۃ المنطبقۃ علی احکام الجزئیات
قولہ لان العقائد حاصلہ ان العقائد سواء کان العقل کافیا فی اثباتہا ولا یتوقف اثباتہا علی الشرع کمسئلۃ وجود
الواجب وعلمہ وقدرتہ وکلامہ وارادتہ ولا یکون کافیا کمسئلۃ الحشر واحوال الجنۃ فان ثبوت امثال ہذہ انما ہی
بالشرع یجب ان یاخذ جمیع تلک العقائد من الکتاب والسنۃ ویعتمد بہا ویعتمد علیہا واولا کانت کمسائل الحکمۃ
الالہیۃ العقلیۃ الصرفۃ التی لا تصلح للاعتماد او کثیرا ما یحکم العقل بمقتضیات الوہم التی یجب تنزیہ الدین عنہا
واذا کانت من حیث الاعتماد موقوفۃ علی الکتاب والسنۃ یکون الکتاب والسنۃ اساسا لہا والحال ان ثبوت الکتاب
والسنۃ یتوقف علی المسائل الکلامیۃ من کون الواجب موجودا قادرا عالما مریدا ومرسلا للرسل مصدقا لہا او نحو ذلک
کل منہا لم یثبت الکتاب والسنۃ کما لا یخفی فیکون الکلام اساسا للکتاب والسنۃ اللذین ہما اساسان للعقائد فلا یستقل
النقل عنہ فان قلت اولا ان العقائد من الکلام وکون الکلام اساسا لہا یقتضی کون الشیء اساسا لنفسہ

علی الخصم او المؤید بجمیع حجہ الساطعۃ بناء علی ان الجمع المضاف یفید الاستغراق علی ما تقرر فی الاصول فلو کان غیر نبینا مؤیدا بالحجۃ الساطعۃ لم یکن نبینا مؤیدا بالساطع من بین جمیع حجج اللہ تعالی او بجمیع الحجج الساطعۃ لکن عبارۃ المحشی ناظرۃ الی التقدیر الاول یعنی کون الضمیر راجعا الی اللہ تعالی واضافۃ الساطع الی الحجج بمعنی من حیث قال لیفید ان آیۃ نبینا ولم یقل آیات نبینا وعلی تقدیر ان یکون الضمیر لمحمد علم منہ ان یحمل اضافۃ الساطع الی الحجج علی اضافۃ الصفۃ الی الموصوف لیفید التدرج بان نبینا مؤید بحجج جمیعہا ساطعۃ بخلاف ما اذا کانت بمعنی من فانہ یخ عن ہذا التدرج او یصیر المعنی المؤید بساطع من بین جمیع الحجج التی اظہرت علی ایدہ بل لا مدح فیہ او سائر الانبیاء اما مؤید بحجۃ ساطعۃ من بین جمیع حججہم او حججہم متساویۃ فیلزم تساویہم معہ او فضلہم علیہ لذلک فرع الخ مبنی علی تقدیر کون الضمیر لمحمد صلی اللہ علیہ وسلم قولہ فساطع حجۃ من قبیل اخلاق ثیاب بما ذکرنا اندفع ما قیل انہ علی تقدیر ان یکون الضمیر لہ افاوت ان آیۃ نبینا اعظم من آیات سائر الانبیاء انما یتم اذا کان فی العبارۃ اشعار بان سائر الانبیاء لم یؤیدوا بامثال ہذہ البراہین فی السطوع والظاہر انہا غیر مشعرۃ لانہ اذا کان الجمع المضاف للاستغراق کما ہو الاکثر فاشعار العبارۃ بہا ظاہر لان المتبادر من السطوع من بین جمیع الحجج ان یکون سطوعہ بالنسبۃ الی کلہا کما یقال ہذا الشجر مرتفع من بین الاشجار ای بالنسبۃ الی کلہا نعم انہا لا تدل علیہ بطریق القطع لکن المقام خطابی یکفی فیہ الظن قال المحشی المدقق فی توجیہ قولہ لیفید ان آیۃ نبینا اعظم من آیات سائر الانبیاء بناء علی ان المراد بافراد الحجج التی جمعت ہی بالقیاس الیہا حجۃ کل واحد واحد من الانبیاء بان یکون جمیع حجج ہذا النبی فردا وجمیع حجج نبی آخر فردا آخر وہکذا فکانہ قال بساطع جمیع حجج اللہ التی اکرم بہا الانبیاء وعلی ان الاضافۃ للاستغراق والا لم تفد اعظمیۃ آیۃ نبینا علی آیات سائر الانبیاء علی الخفی ولیس المراد کل واحد واحد من حجج اللہ مطلقا ولا کل واحد واحد من حجج الانبیاء کذلک الا یصیر المعنی المؤید بساطع جمیع حجج اللہ وان کان بعضہا حجۃ نفسہ وحینئذ لا یفید سطوع جمیع حججہ بل سطوع بعضہا والمقصود ہو الاول علی ما نقل عنہ فی الحاشیۃ علی قولہ فساطع حجۃ من قبیل اخلاق ثیاب من قولہ فالمعنی الحجج الساطعۃ فیدل علی سطوع جمیع حججہ اقول لا یخفی انہ لا حاجۃ الی تکلف اعتبار جمیع حجج نبی حجۃ واحدۃ وجعلہا فردا من الحجج التی جمعت بالقیاس الیہا بل الظاہر ان المراد کل واحد واحد من حجج اللہ التی جاءت بہا الانبیاء اما عدم افادتہ حینئذ سطوع جمیع حجج نبینا فلا یضر لان المقصود التدرج واظہار شرفہ مرتبۃ علی سائر الانبیاء وہو حاصل لان حجۃ ساطعۃ علی جمیع الحجج وان کان بعض تلک الحجج حجۃ نفسہ بخلاف حجج سائر الانبیاء ویدل علی ذلک قولہ لیفید ان آیۃ نبینا الخ بافراد لفظ الآیۃ وما نقل من الحاشیۃ علی قولہ فساطع

واما الصیرورۃ بدون الصنع فلانہ ان اُرید معناہ الحقیقی ای الکون مع الصنع او التکلف فقط بطریق الانتقال کالتحجر والتولد فہو ایضا ظاہر واما اذا اُرید مطلق الکون فلان الصیرورۃ لاتستعمل فی اللغۃ الا علی الحوادث فلا یجوز اطلاق صیغۃ التفعل بمعنی الصیرورۃ والتکلف علی اللہ تعالی واذا کان صیغۃ التفعل فی شانہ تعالی محمولۃ علی الکمال فمعنی التوحد بجلال الذات علی تقدیر ان یکون الباء صلۃ الاتصاف بالوحدۃ الذاتیۃ الکاملۃ غایۃ الکمال اتصافا کاملا غایۃ الکمال وعدم شرکۃ الغیر فی جلال ذاتہ او ذاتہ الجلیلۃ او الاتصاف بالوحدۃ الکاملۃ مع ملابستہ جلال الذات علی تقدیر ان یکون للملابستہ انتہی اعول لایخفی انہ تکلف محض لوجوہ اما اولا فلانہ لاوجہ حینئذ لظہور کون الباء صلۃ للتوحد لانہ علی کلا التقدیرین یحتاج الی حمل صیغۃ التوحد علی الکمال واما ثانیا فلان قولہ فیما یاتی عنہ ایما لایخفی علی الفطن الخ المناسب ان یقول وصیغۃ التفعل بدون التفریع واما ثالثا فلان قولہ بدون صنع مع تقویۃ یقولہ کقولہم تحجر الطین الخ قولہ ومنہ التکون والتولد الصیرورۃ مستدرکا او یکفی حینئذ ان یقول وصیغۃ التفعل اما للصیرورۃ واما للتکلف بل محل علی ہذا التقدیر لانا لانسلم ان صیغۃ التفعل بحسب الاستعمال مختص فی الصیرورۃ بدون صنع وفی التکلف بل ہو مستعمل للصیرورۃ مع الصنع بل لمعان اخر ایضا فتقییدہ بقولہ بدون صنع مع تائیدہ دلیل علی انہ اراد ان صیغۃ التوحد محمولۃ فی شانہ تعالی علی الصیرورۃ بدون صنع کما لایخفی علی من لہ اطلاع باسلوب الکلام واما رابعا فلانہ لاستبعین الصیرورۃ والکمال حتی یحمل فی شانہ تعالی علیہ واما خامسا فلانہ اذا کان قولہ الاتصاف بالوحدۃ الذاتیۃ اشارۃ الی معنی التوحد علی ان یکون الباء صلۃ یکون ماسبق من قولہ فمعنی التوحد بجلال الذات عدم شرکۃ الغیر فی جلال الذات او الذات الجلیلۃ تستدرکا علی ان حمل قولہ الاتصاف بالوحدۃ الذاتیۃ علی ذلک التقدیر یتکلف بارد غایۃ البرودۃ ثم قال واما حملہا تجوزا علی الکون المطلق فہو ان جاز ایضا لکن حملہا علی الکمال اولی ومنہا ان حملہا علی الکون المطلق لیس باعتبار التجوز بل بتجریدہ عن بعض المعانی فیکون حقیقۃ قاصرۃ ولیست شعریۃ وحیاویۃ الحمل علی الکمال مع ان مؤداہما واحد فالمعنی علی تقدیر الحمل علی الکون المطلق المتصف بالوحدۃ التی لیس للغیر مدخل فیہا بل منشأہا ذاتہ وعلی تقدیر الکمال المتصف بالوحدۃ الکاملۃ وہی التی تکون فی الذات والصفات لایکون للغیر مدخل فی الاتصاف بہا بل الحمل علی الکون اولی لانہ عمل بالحقیقۃ القاصرۃ بخلاف الکمال فانہ مجاز بتذکر اللزوم وارادۃ الملزوم تامل **قولہ الاولی کون الضمیر آیۃ** اعلم ان الاحتمالات ہہنا اربعۃ لان ضمیر حجہا اما ان یکون للہ او للنبی وعلی کلا التقدیرین اما ان یکون اضافۃ اسم الحج الی الفاعل بمعنی من او اضافۃ الصفۃ الی موصوفہا فعلی تقدیر کون الضمیر للہ تعالی یفید ان آیۃ نبینا اعظم من آیات سائر الانبیاء او بصیر المعنی المؤید بالبراہین من بین جمیع حجج اللہ تعالی ای المعجزات الدالۃ علی صدق الانبیاء فان الحجۃ انما یقال باعتبار الغلبۃ

اعنی التوحد بمعنی الصیرورۃ بدون صنع کما فی تجرفی قولہم تجرفی الطین ای صار مجرا بلا عمل داخل من الغیر بحسب الظاہر
ومعنی الصیرورۃ انکار ہو الکون الاتصاف فلا اشکال فی اتصافہ تعالی وانکار ہو الکون مع الاستقلال فلا
من تجریدہ عنہ لاستحالتہ علی اللہ تعالی فمعنی اختیار صیغۃ المتوحد علی الواحد اشارۃ الی ان اتصافہ بالوحدۃ من قبیل
الغیر فخل منہ بخلاف الواحد قولہ وامالتکلف ای وامانیکون صیغۃ التفعل علی تقدیر الملابسۃ للتکلف کما فی قولہم
تورع فلان ای اختارہ علی کلفۃ ومشقۃ لا علی طبع وہذا لیح فی ذاتہ تعالی فوجب ان یحمل علی لازمہ اعنی الکمال
بمان الفعل الذی یحصل بالکلفۃ یکون علی وجہ الکمال ومعنی اختیار المتوحد علی الواحد اشارۃ الی اتصافہ بالوحدۃ
الکاملۃ بخلاف الواحد فانہ غیر مشعر بشیء من ہذا المعنی الاول من فروع التکلف لہذا لم یعدہ ارباب اللغۃ
معنی مستقلا وانما قابلہ ہہنا لان فیہ خصوصیۃ زائدۃ لیست فی اصل التکلف انتہی منہ وفیہ ما قیل ان الصیرورۃ
لیست معنی التفعل حقیقۃ عند ارباب اللغۃ فینبغی ان یقتصر علی التکلف ویجعل وجہ الفرعیۃ ان الفعل الذی
یکون علی وجہ الکلفۃ والمشقۃ یلزمہ صیرورۃ الفاعل من حال الی حال فاستعمل صیغۃ التکلف فی الصیرورۃ مطلقا
وہو الاغلب فی استعمالہ علی ما ذکرہ شیخ الرضی فی شرح الشافیۃ ولذا قدم المحشی ہذا التوجیہ لکن اعتبر معہا ہنا بحیث
کونہ بدون صنع وہذہ لیست محققۃ فی اصل التکلف بل یکون بالصنع قطعا فلذا صحت المقابلۃ بینہما وبازکرنا ما ذکر
ما قال المحشی المدقق فیہ ان کون المعنی الاول من فروع التکلف محل بحث قولہ فمعنی التوحد بجلال الذات
الاتصاف بالوحدۃ الذاتیۃ ای علی تقدیر ان یکون الباء للملابسۃ وصیغۃ التوحد للصیرورۃ اعنی الکون بمعنی التوحد
المتصف بالوحدۃ الحقیقیۃ ای متلبسا بالذات مع ملابسۃ جلال الذات وعلی تقدیر ان یکون للتکلف اعنی الکمال بمعناہ
المتصف بالوحدۃ الکاملۃ ہی الوحدۃ فی الذات والصفات بلا دخلیۃ الغیر مع ملابسۃ جلال الذات نقل علیہ
تقدیر حملہ علی الکمال یحمل ان یحمل الباء للسببیۃ انتہی وذلک لان جلال عبارۃ عن الصفات السلبیۃ وہہنا کمال
الوحدۃ وہذا علی تقدیر حملہ علی الکون فلا یصح لانہ یلزم ان یکون بجلال الذات دخل فی الاتصاف بالوحدۃ الذاتیۃ
فیلزم ان لا یکون ذاتیۃ وکذا لا یصح عطف الکمال علیہ ہذا نہایۃ تحریر کلام المحشی موافقا لظاہر عبارتہ و
حواشیہ قال الفاضل الکلنبوی فی توجیہہ ان معنی قولہم فخ ای حین وذا لقرائنہ یجوز ان یکون الباء صلۃ والملابسۃ
فاعلم ان صیغۃ التفعل بحسب اللغۃ اما للصیرورۃ مع الصنع نحو قطعتہ فتقطع ای بدون الصنع نحو تحجر الطین واما
للتکلف فلما استحال حمل صیغۃ التفعل فی شانہ تعالی علی الحقیقۃ اللغویۃ سواء کانت صیرورۃ او تکلفا وجب ان نحوز عنہا
بان یحمل علی الکمال کما قیل فی التکبر ونحوہ فان صیغۃ التفعل فیہ للکمال دون الصیرورۃ والتکلف ما استحالتہ الصیرورۃ

ولا یخفی ان قولہ یعم وقوع الابتداء بالشیٔ او یابی عن ہذا التوجیہ فانہ یدل علی ان الاتصال قسم من الملابسۃ
ویمکن ان یوجہ کلام المحشی ویکون المراد بالتلبس ہو المصاحبۃ بان المراد بقولہ ان الابتداء ان التلبس بہما ان زمان
الابتداء زمان التلبس بہما لان ان الابتداء الذی ہو بعینہ ان التلبس بالتجدید ملاصق للان الذی ہو ان التلبس
بالحرف الاخیر من التسمیۃ فیکون الزمان الذی فیہ الابتداء وہو الزمان المرکب من ذینک الآنین ہو بعینہ زمان
التلبس بہما کما لا یخفی لکن قولہ یعم یابی عن ہذا التوجیہ ایضا قولہ الظاہر ان الباء صلۃ التوحید یعنی ان الباء فی قولہ
بجلال ذاتہ آلۃ لایصال معنی التوحد الیہ والجار والمجرور ظرف لغو سواء کان الباء للظرفیۃ فیہ کما یشعر بہ عبارۃ
او للالصاق ماخوذ من صلۃ التشیٔ اذا ربطتہ بآخرہ وہذا ہو الظاہر لانہ لا یحتاج الی التکلف الذی یحتاج الیہ
حین الملابسۃ لان معنی التوحد المتعدی بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولہا یقال توحد برایہ ای استقل وتفرد
فمعنی التوحد بجلال الذات المتفرد بجلال الذات بمعنی عدم شرکۃ الغیر فیہ واستقلالہ بہ من غیر ملاحظۃ المبثوت بدون صنع او الکمال
وان امکن اعتبارہما لانہ خلاف الاستعمال کما نقل عنہ ولا یقصد فیہ معنی الکمال ولا عدم دخول الغیر فی
ثبوت الوحدۃ بالذات بل مجرد الاستقلال وان امکن اعتبارہما ہہنا **قولہ** او الذات الجلیلۃ علی نہج آخر
ای یکون اضافۃ الجلال الی الذات اضافۃ الصفۃ الی الموصوف کما فی حصول الصورۃ نقل عنہ فعلی ہذا
فیہ رد علی قدماء المعتزلۃ حیث قالوا ان ذوات الواجب وذوات الممکنات متشارکۃ فی تمام الماہیۃ انتہی قال
بعض الفضلاء ہذا الرد انما یتم لو کان المراد بالذات فی قولہ او الذات الجلیلۃ الماہیۃ الکلیۃ اما لو کان المراد ما
یقابل الصفۃ اعنی الماہیۃ الشخصیۃ القائمۃ بذاتہا فلا اقول لا معنی حینئذ لوصفہ تعالی بالتوحد فیہ اذ کل احد متفرد بذاتہ
الشخصیۃ فتعین ان یکون المراد الماہیۃ الکلیۃ ویتم الرد **قولہ** ویحتمل ان یکون للملابسۃ ای یکون الملابسۃ
فاعل الفعل یعم خول الباء حال مبنیۃ علی الاتصالیۃ الیہ والجار والمجرور ظرف مستقر حال عن ضمیر المتوحد فحینئذ معنی التوحد
بجلال الذات اتصف بالوحدۃ حال کونہ ملتبسا بجلال الذات بما ذکرنا مما من ان معنی الصلۃ ایصال الفعل الی مدخول
الباء ومعنی الملابسۃ تلبس فاعلہ بہ انہ علی الاول ظرف لغو وعلی الثانی ظرف مستقر ظہر وجہ التقابل بین التوجیہین
وانتفع ما قال الفاضل المحشی من ان بقی ہہنا بحث وہو ان الباء لما جعلت للملابسۃ ینبغی ان یکون للملابسۃ سواء جعلت
صلۃ للتوحد ولم تجعل فلا یحسن جعلہا للملابسۃ فیما کونہا صلۃ وانما قلنا ینبغی ان یکون للملابسۃ لان الباء لہا معان مذکورۃ
فی علم النحو والمناسب ہہنا ہو معنی الالصاق ومعنی الظرفیۃ وظاہر ان معنی الملابسۃ من قبیل الالصاق حتی لم یجعلوا
معنی مغایرا للالصاق **قولہ** فح ای حین اذا کان الباء للملابسۃ لا بد لاحتیاج صیغۃ التفعل من نکتۃ لانہ کلام البلیغ فصیغۃ التفعل

بلا توسط زمان بینهما فیکون ان الابتداء ان تلبس المبتدی بها اما التلبس بالتحمید فظاهر لان ان الابتداء بعینه ان
تلبس بالتحمید لان ابتداء الامر بعینه ابتداء التحمید لکونه جزء منه واما بالتسمیة فلکونها مذکورة قبله بلا توسط زمان ولم یرد
الحشی بقوله فیکون ان الابتداء ان التلبس بها ان ان الابتداء ان المصاحبة والمقارنة بها حتی یرد علیه ان کلا واحد
من التسمیة والتحمید زمانی لکن لاجتماعهما فی زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل التلبس بالاخر فکیف یتصور مقارنتهما
ومصاحبتهما فی آن واحد قال المحشی المدقق وفیه ان کون الملابسة التی هی معنی الباء بمعنی الاتصال
محل بحث مع ان الظاهر ان المقصود من الحدیثین علی تقدیر الملابسة ملابسة المبتدی والمبتدی بها لا ملابسة الابتداء
بها اقول ذکر الشیخ المحقق جلال الدین السیوطی فی شرحه للالفیة قال صحابنا باء الملابسة نوعان احدهما الباء التی
لاتصل الفعل الی مفعوله الا بها نحو مررت بزید ما التصق المرور بکان یقرب منه زید جعل کانه ملتصق بزید والاخر الباء
التی یدخل علی المفعول المنتصف بفعل او کانت لتقیید مباشرة الفاعل للمفعول نحو امسکت بزید الاصل امسکت زیدا
فادخلت الباء لتعلم ان مساک الید کان بمباشرة منک بخلاف نحو امسکت زیدا بدون الباء فانه یطلق علی المسک
من التصرف بوجه من غیر مباشرة انتهی فعلم ان باء الملابسة تستعمل بمعنی الاتصال بلا فصل کما فی مررت بزید وبمعنی
المقارنة والمباشرة بحیث دخوله کما فی امسکت بزید فاندفع البحث الاول واندفع ما اورده بعض الفضلاء ان باء الملابسة
تجیء بمعنی الفصل عن فاعل الفعل الذی هی فی حیزه وتعلقه بمفعوله حال تلبسه بالمجرور بها ومن البین المکشوف
ان فی نحو کتبت بالقلم عن وقوع الابتداء بالمجرور علی وجه الجزئیة فان الجزئیة من المبتدا غیر منافیة کما علمت فی امسکت
بزید من ان المجرور فیه عین الممسوک والجزئیة من الابتداء غیر لازم وانما ذکره بقولنا مع ان الظاهر ما ذکره فاقول
قد علمت ان المراد بتلبس المبتدی بالتلبس بالابتداء مع ان المبتدی والمبتدا ملابسان بالابتداء والابتداء ملابس
بهما فکلاهما ملابسین بها واعلم ان ما ذکره المحشی انما هو علی تقدیر ان یراد الملابسة الحقیقیة اما اذا حمل علی الملابسة
بمعنی التبرک بها کما هو المقصود فلا حاجة الی جعل احدهما جزءا کما لا یخفی ثم اعلم ان وجه الملابسة انما یجری فیما اذا
کان المبتدا مما یمکن ان یکون احدهما جزءا منه ولا یجری فی نحو الخبز والاکل وما قیل ان التلبس علی وجه الجزئیة
یفوت ما هو المقصود من حمل الباء علی الملابسة اعنی التلبس باسم الله تعالی فی تمام التصنیف ففیه ان المحشی لم یعین
جزئیة التسمیة بل یجب ان لا یحمل جزء للا یفوت التعقب الجمیع علیه فان التلبس بالجزء بالجزئیة لا یفوت المذکور بل تردد
انه لیس التلبس بهما الا التبرک والتیمن بهما ولا دخل لشیء بالجزئیة والخروج قال المحشی المدقق یعنی کون الابتداء ملابسا
بهما ان الابتداء وقع حال کون المبتدی بحیث کان قد وقع منه الملابسة بهما وان کان احدهما قبل الابتداء والاتصال به انتهی

بعض سورہ بلغ من بعض قولہ ولک ان تجعل الباء آہ یعنی ان المراد بالابتداء فی کلا الحدیثین الابتداء الحقیقی والباء
فی قولہ بسم اللہ وبحمد اللہ لیس صلۃ الابتداء بل ہو للاستعانۃ فیصیر المعنی ان کل امر ذی بال لم یبدأ ذلک الامر
باستعانۃ التسمیۃ والتحمید یکون اجزم واقطع ولا خفاء فی انہ یمکن الاستعانۃ فی امر مابور متعددۃ فیجوز ان یستعان بالابتداء
ایضا بالتسمیۃ والتحمید بل بامور آخر لکن یلزم ان لا یکون شیٔ من الحمدلۃ والبسملۃ جزءا من المبتدأ اذ لا یجوز الاستعانۃ
فی الشیٔ بجزئہ اذ لا یکون جزء الشیٔ آلۃ لہ ویمکن ان یلتزم ذلک من ادعی الجزئیۃ فعلیہ البیان ویلزم ترک التأدب
فی بسم اللہ بجعلہ آلۃ لکن قال السید الشریف قدس سرہ فی حواشی الکشاف ان کون اسم اللہ آلۃ لیس الا باعتبار
انہ یتوسل الیہ ببرکتہ فقد رجع الی معنی التبرک وقد رجح الاستعانۃ بانہ یدل علی ان الفعل مدلون اسم اللہ کالاول
فہو اولی من دعوی الجزئیۃ من الحمل علی التلبیس قیل فیہ نظر لان الکلام فی ان الابتداء مستعینا بامر ما فی الابتداء مستعینا
بامر آخر وان لم یکن بین الاستعانتین تنافٍ وہہنا کذلک لان الابتداء مستعینا بالتسمیۃ یوجد فی ان التلفظ بالتسمیۃ
دون الابتداء مستعینا بالتحمید بالعکس اقول لانہم ان ابتداء شیٔ باستعانۃ التسمیۃ یوجد فی آن التلفظ بہا فقط
فان الاستعانۃ بہا تبقی وتستمر الی تمام الامر المشروع فیہ وکذا الحال فی الاستعانۃ بالتحمید فلیس الاستعانۃ بہما
الا الاستعانۃ بالتبرک الحاصل بذکرہما وہو باق من اول المشروع فیہ الی آخرہ ولو کان الاستعانۃ فی ان
التلفظ فقط یلزم ان لا یکون الامر الذی شرع فیہ متصلا بذکر التسمیۃ مستعانا بہا لعدم وجود التلفظ بالتسمیۃ فی
وقت الشروع فی ذلک الامر لغم ہذا الاعتراض جار علی تقدیر الملابسۃ علی ما یاتی مع دفعہ ولعل منشأ الاعتراض زعم
توہم ان الاستعانۃ بہا مثل الاستعانۃ بالآلات الصناعیۃ حیث ینقطع الاستعانۃ بہا عند ترکہا واجاب السید
المدقق بان معنی الابتداء مستعینا بالتسمیۃ والتحمید الابتداء الحاصل کون المبتدی بحیث کان قد وقع منہ الاستعانۃ
بہا لعدم تخلل ثالث بین الابتداء وذکرہما قولہ وللملابسۃ آہ ای یجوز ان یکون الباء فی الحدیثین للملابسۃ
فالابتداء المحمول فی کلیہما علی الحقیقی فیکون المعنی کل امر ذی بال لم یبدأ متلبسا باسم اللہ وحمدہ یکون اجزم واقطع
ای لو بدأ ذلک الامر ولا یکون فی ذلک الشخص او ذلک الامر متلبسا حین الابتداء بہما یکون اجزم واقطع قولہ ولا یخفی ان
الملابسۃ آہ دفع لاعتراض مقدر وہو ان یقال التلبس بہما حین الابتداء محال لان التلبس بہما لا یتصور الا بذکرہما وذکرہما معا
محال فلو ابتدا حین ذکر التسمیۃ والتلبس بہا لا یکون متلبسا بالتحمید وبعکس لا یکون متلبسا بالتسمیۃ وحاصل الدفع ان الملابسۃ
معناہا الملاصقۃ والاتصال وہو عام لمثل الملاصقۃ بالشیٔ علی وجہ الجزئیۃ بان یکون ذلک الشیٔ جزء ذلک الامر ولمثل الملاصقۃ
بان یذکر الشیٔ قبل ذلک الامر دون تخلل زمان متوسط بینہما فیجوز ان یجعل الحمد جزءا من الکتاب یذکر التسمیۃ قبل الحمد ملاصقا

علی التعقیب و اما لزوم عدم الامتثال مدفوع لانہ صرح بعض شراح البخاری بان فی صحۃ حدیث التحمید مقالا
فلا یصلح للحجۃ و قد وقع کتب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الی الملوک و کتبہ للقضایا مفتتحۃ بالتسمیۃ دون التحمید و لانہ ذکر الامام
النووی فی اول شرح المسلم انما بدأ بالحمد لحدیث ابی ہریرۃ رضی اللہ تعالی عنہ کل امر ذی بال لم یبدء فیہ بحمد اللہ فہو اجذم
و فی روایۃ بالحمد و ہو اقطع و فی روایۃ اجزم و فی روایۃ بذکر اللہ و فی روایۃ ببسم اللہ الرحمن الرحیم ثم ذکر فی باب کتابۃ
صلعم الی ہرقل بالتسمیۃ فقط فعلم ان المراد بالحمد ذکر اللہ لانہ صلعم صدر الکتاب بالتسمیۃ دون التحمید و لہذا ذہب الشیخ
ابن الحاجب الی ان لفظ الحمد انما یحتاج الیہ فی الخطب دون الرسائل و الوثائق و لان الحمد حقیقۃ اظہار صفات الکمال
و ہو حاصل فی التسمیۃ و اعترض الفاضل الجلبی علی ہذا الوجہ بانہ انما یتم لو کان عبارۃ الحدیث بحمد اللہ تعالی و اما اذا
کان بالحمد للہ علی ما سمعناہ من الاستاذین فلا یتم الامتثال الا بذکر العبارتین اقول لا یخفی انہ لیس المراد بالحمد ہہنا اللفظ
خاصۃ بل لو دی موداہ الا تری کیف یبتدی بحمد اللہ و غیرہ مبتدیا بالحمد للہ و متمثلا مع انہ خلاف المقرر عند الکل علی
انک قد سمعت اختلافات الروایات فوجہ الجمع ان یحمل فی کلہا علی اظہار صفات الکمال قیل ان المامور بہ فی
الحدیثین ہو الابتداء بہما دون التعقیب فلا یتحقق الامتثال بہ اقول ان اراد بقولہ ان المامور بہ بالابتداء مطلق الابتداء
سواء کان فی ضمن التعقیب و لا فلا شک ان التعقیب یستلزم الامتثال بہذا المعنی و ان اراد الابتداء بشرط عدم التعقیب
فہو بالبیان ممتنع و لذا قیل ان لامر بالابتداء بہما امر بالتعقیب فلا یتحقق الابتداء الذکری بابدون التعقیب **قولہ**
و ما یتوہم من تعارضہما آہ وجہ التعارض ان البدأ و الابتداء معناہ التصدیر و معنی بدأت الکتاب بکذا جعلتہ فی اولہ
بناء علی ان الجار و المجرور واقع موقع المفعول بہ و ہو لا یتصور بالامرین فالعمل باحد الحدیثین یفوت العمل بالاخر فضروع
قولہ اما بحمل الابتداء علی العرفی آہ یعنی ان المراد بالابتداء فی الحدیثین العرفی و ہو ذکر الشیء قبل الغیر و ہذا امر ممتد
یمکن الابتداء بہذا المعنی بامور متعددۃ من التسمیۃ و التحمید و غیرہما و ہذا المعنی قد یتحقق فی ضمن الابتداء الحقیقی و قد یتحقق
فی ضمن الابتداء الاضافی فلا حاجۃ الی ما قال الفاضل الجلبی من ان المراد بحمل الابتداء الواقع فی حدیث الحمد علی العرفی
ہو تخصیص بلا فائدۃ بعید عن عبارۃ المحشی و ذا المناسب ان یقول بحمل الابتداء فی احدہما علی الحقیقی و فی الاخر
علی العرفی او الاضافی فی قولہ او بحمل احدہما علی الحقیقی المراد بالابتداء الحقیقی ما یکون بالنسبۃ الی جمیع ما عداہ و بالاضافی ما یکون بالنسبۃ
الی البعض علی قیاس معنی القصر الحقیقی و الاضافی فلا یرد ما قیل ان کون الابتداء بالتسمیۃ حقیقیا غیر مطابق للواقع اذ الابتداء
الحقیقی انما یکون بأول جزء التسمیۃ لان الابتداء الحقیقی بالمعنی المذکور لا ینافی ان یکون بعض اجزائہا متصفا بالتقدیم
علی البعض کما ان اتصاف القرآن بکونہ فی اعلی مرتبۃ البلاغۃ بالنسبۃ الی ما سواہ لا ینافی ان یکون

والمناسبة الغلبة وانما قال کانه لعدم الجزم بالاخذ بجواز ان یکون موضوعا لهذا المعنی بالاصالة لکن تعمیم التحریر بحیث یشمل العلم والعمل بما لا یظهر له وجه لان الماخوذ فی التحریر لیس الا کمال العلم ولعل المراد به مزاولة العلم وتکراره فان الاتقان والبلوغ الی الکمال لا یحصل الا بها قوله عالما ای جزاه علی عمله المعاملة بهما یعنی العمل اختیارا بالتعدیة واللباغة ملتبسا بلطفه سمی جزاء العمل عملا بطریق المشاکلة ثم بنی منه صیغة المفاعلة والخطیر ما له قدر کذا فی الصحاح قوله بعد ما تمین بالتسمیة کلمة ما مصدریة وفی زیادة لفظ التمین اشارة الی ان المتعلق الحقیقی للباء فی بسم الله متروک ای متلبسا ومتبرکا وما قیل ان متعلق الباء ابتدا الیس بمعناه ان الجار والمجرور ظرف لغو واقع موقع المفعول للابتداء بل المراد به ظرف مستقر واقع موقع الحال من العامل فیها ابتدا ارکذا افاده الشراح فی حواشی التلویح ووجه ذلک بان الحق التبرک فی تصنیف الکتاب کله ما بسم الله لا مجرد اوله قوله فی تعقیب آه ای فی ذکر الحمد بعد التسمیة فان مدخول الباء هو المعقب فان قلت هذه العبارة بعد قوله بعد ما تمین بالتسمیة مستدرکة قلت ربما یتوهم من ذلک ان النکات انما هی فی ایراد الحمد بخصوصه ولیس کذلک فان ایراد التحمید مطلقا بعد التسمیة یتضمن النکات المذکورة وان تلک النکات انما هی فی ایراد التحمید بعد التسمیة واختیاره علی شیء آخر من غیر ان یکون لذکر التسمیة مدخل ویجوز ان یکون معنی العبارة المذکورة قال الشیخ بعد التسمیة الحمد لله ولم یورد بعده شیئا آخر کذا علی ما قاله الفاضل البرزی فی حواشیه علی المطول ان معنی قوله افتتح کتابه بعد التمین بالتسمیة بحمد الله انه افتتح بعد التمین بالتسمیة بالحمد لله ولم یورد بعده شیئا آخر اه والاختصار فی ان الاجماع لم ینعقد علی انه لا بد من ذکر الحمد لله بعد التسمیة ولا یذکر بعدها امر آخر بل علی انه اذا ذکر الحمد ذکر بعد التسمیة علی ما یدل علیه کلام الشیخ فی التلویح وان لیس الامتثال بالحدیثین فی ذکر الحمد دون امر آخر مثل فی ذکرهما قال المحشی المدقق انما ذکره بعد قوله بعد التمین بالتسمیة لانه لا فائدة فی تعقیب التمین بالتسمیة بالتحمید اذ لا معنی للتمین فی حق الملک المجید اقول ذکر الفاضل البیضاوی فی تفسیر الفاتحة بعد حمل الباء فی التسمیة علی الملابسة بدا ای التسمیة وما بعده الی آخر السورة مقول علی السنة العباد فعلی هذا یتحقق تعقیب التمین بالتسمیة بالتحمید فی الکلام بدون لزوم التمین فی حق الملک المجید ثم لا یخفی علی ذی فطنة ان کل واحد من النکات مستقل فان التعقیب اسلوب الکتاب المجید وما انعقد علیه الاجماع وان لم ینعقد علی ذکرهما وفیه امتثال بالحدیثین الا بتدا فلا حاجة الی ما قیل ههنا الموکلة احدها الابتداء بالتسمیة والثانی تاخیر التحمید من التسمیة الثالث جمیع التسمیة والتحمید فی الاول عمل بما شاع وفی الثانی اقتداء باسلوب الکتاب وفی الثالث امتثال بالحدیثین جاز ذکرنا ظهر انه لیس کل التحمید بعد التسمیة علی ما نقله بعض المصنفین حتی قال الاجماع لانه انما انعقد

انما ان یحدث کل ما سمع والباء فی بکمالہ اما للملابسۃ فیکون ایجاد البحر ورحالا من المبتدا المحذوف ای ھو ملتبسا بکمالہ للسببیۃ ؛ وفی الاوج ؛ حال من ضمیر کامل قدم علیہ عاتیہ للوزن ؛ ومدبرہ ؛ خبر المبتدا المحذوف ای ھو ملتبسا بکمالہ او بسبب کمالہ مدبر کامل حال کون المبدر فی الاوج ؛ والزاخرۃ ؛ بالزاء والخاء المعجمتین من الزخر الوادی اذا امتد جدا وارتفع ؛ والموال ؛ العطاء والنوال ؛ فی کل علم ؛ متعلق بمتبحر یقال تبحر فی العلم ای تعمق وتوسع ؛ وفی فن ؛ متعلق بخیالہ ای مازالہ ؛ وعالم ؛ بفتح اللام اسم لہ العلم بکل العالم ؛ سبحان ؛ اسم رجل من بنی وائل کان ابنا بلیغا یضرب بہ المثل فی البیان ؛ عی ؛ علی وزن فعل من العجائب من العی علی خلاف البیان وقد عی فی منطقہ وعی ایضا فھو عی علی وزن فعل وعی علی وزن فعل ؛ ومعن ؛ بفتح المیم وسکون العین المھملۃ سمی ابن احمد الشیبانی کان اجود العرب ؛ والبلیغ ؛ من البلوغ وھو الوصول من حد نصر ؛ والنجل ؛ ضد البخل والافضال ؛ الاحسان والتدبیر فی الامر ان ینظر الی مایول الیہ عاقبتہ ؛ الشاقب المضی ترک مفعول ؛ یبذل ؛ قصدا الی التعمیم ؛ لیس ؛ یمسک ؛ لفظ موکدۃ ولذا ترک العطف فکانما الفاظہ من مالہ فی حق الانتفاع والبذل وفیہ اشارۃ الی ان انتفاع الناس بمالہ وبذلہ ایاہ امر مقرر لاریب فیہ ؛ الزاخم ؛ ابنوہی کردن ؛ الوجنات ؛ جمع وجنۃ مثلثۃ الواو وساکنۃ الجیم ما ارتفع من الخدین ؛ ومترقع ؛ اسم فاعل من ترقع ای لیس الترقع وفی جعل فعالہ مصفا بترقع الانوار اشارۃ الی ان جمیع افعالہ جمیلۃ ؛ فشا ؛ ماض من الفشو پراگندہ شدن من حد نصر وترک المتعلق للتعمیم العزۃ بیاض فی جبھۃ الفرس فوق الدرھم وغرۃ کل شئ اولہ اکرمہ فعلی الاول استعارۃ بالکنایۃ وتخییلیۃ وعلی الثانی حقیقۃ والمقصود دعاوہ باجتباج الغیر الیہ واتیانہ وفیہ من المبالغۃ مالا یخفی ؛ مدین قریۃ شعیب علیہ السلام ؛ والماء جمع ماۃ وھی الحاجۃ واضافۃ المدین الیہ من قبیل لجین الماء والماء والسقی تشبیہ لذلک التشبیہ بالاضافۃ وضمیر منہ للماء وفیہ تلمیح الی قولہ تعالی ولما ورد ماء مدین وجد علیہ امۃ من الناس یسقون ؛ فان فعہ ؛ عطف علی الحفتہ ؛ والسماک ؛ کوکبان نیران من الثوابت السماک الاعزل السماک الرمح واضافتہ الی القبول کلجین الماء وکذا الکوکب الاھل والانجمی ای ذکر السعادۃ والکوکب البروج والشرف من لطافۃ تلازم الشھری ؛ واسد ولی الاعانۃ وکفی بہ وکیلا ؛ جملتان انشائیتان للاستعانۃ بہ تعالی والتوکل علیہ ودفعا لما یوھم ما سبق من النجاۃ فی حصول الامل الی قبول الممدوح کتبہ بسیر بالخیر قولہ النحریر فی الصحاح النحریر العالم المتقن ونقل عنہ النحریر البلیغ فی العلم کانہ نحر الشئ علما وعملا وقد یقال نحرت کتابا کذا علما ای علمتہ حق العلم کذا ذکرہ الجاربردی فی شرح الکشاف وما یقال انہ لغۃ فی نغیر غات انتھی یعنی ان النحریر بالمعنی المذکور ماخوذ باعتبار اصل اللغۃ من النحر وھو فی اللبنۃ مثل الدرج من الخلق

فعیل من الولایۃ من حد حسب فی التاج الولایۃ والی شدن والنعت والی وفتح الواو وھو الوجہ ویجوز کسرھا
الولایۃ دوست شدن والنعت ولی بکسر الواو وھو الوجہ ویجوز فتحھا فعلی ھذا الصواب ولی لکن ذکری فی شرح
المواقف فی الاسماء الحسنی الولی النصیر وقیل ھو بمعنی المتولی للامر والقائم بہ ؛ الایادی جمع الایدی جمع الید بمعنی
النعمۃ والنعم عطف تفسیری لہ شبہ تربیۃ للعلماء وترویج للعلوم وحفظھا عن الضیاعۃ تمثیۃ من اخذ یدا خرعند المزلۃ
وحفظہ عن الوقوع فیھا فقولہ اخذ ایدی العلماء والعلوم ؛ استعارۃ تمثیلیۃ ؛ الالویۃ ؛ جمع اللواء بکسر اللام ممدودا
العلم الصغیر ویقال لہ البیرق وفی اختیارھا علی الاعلام اشارۃ الی انصابہ مراسم الشرع صغیرھا وکبیرھا ؛ والرسوم
جمع رسم وھی العلامۃ عطف تفسیری للالویۃ ویجوز ان یخص الاول بما ھو شعار الاسلام ؛ حائرۃ ؛ بالجار المتعلق بالزائر
المحجۃ اسم فاعل من الحرز وھو الجمع حازہ یحوزہ حوزا وحیازۃ ؛ والمآثر ؛ جمع مأثرۃ بفتح الثاء وضمھا وھی المکرمۃ
الاتیۃ توثر ای تذکر وتوثرھا قرن عن قرن تحدثون بھا ؛ والمفاخرۃ ؛ جمع مفخرۃ بفتح الخاء وضمھا المأثرۃ فھو
تکریر الاول من غیر لفظہ للتقریر ویجوز ان یراد بالاول المکارم الحسبیۃ ومن الثانی النسبیۃ یقال فخرۃ افخر فخرا
اذا کنت اکرم منہ اباء واما الاول والاخر بدل عن الرایات واللام عوض عن الضمیر ای حاوی اول الرایات
وآخرھا وھو کنایۃ عن احاطتہ بجمیعھا والمدارج جمع مدرجۃ بفتح المیم وھی الذھب المسلک ؛ انقاد فعال للمبالغۃ
من نقدت الدراھم اذا اخرجت عنہ الزیف والمعارج المصاعد جمع معرج من عرج فی الدرجۃ ارتقی
والوقاد المشتعل من حد ضرب الطوق بفتح الطاء وسکون الواو والوسع والطاقۃ وقولہ بل عن حیز الامکان
اعراض خارج عن حد الامکان للدلالۃ راہ مفعول لیصیب الذکر الجمیل الذی یتشرف الناس اصلہ من لوی انقلبت
الکسرۃ قبلھا کانھم بنوہ علی فعل بکسر الفاء للفرق بین الصوت المسموع وبین الذکر المعلوم وصیت جلالہ
فاعل یدل والوھم مفعولہ وما فی ما خیل نافیۃ والخیل والخیلۃ بمعنی واحد شتن وطیف الخیال مجیئہ بالنوم یقال طاف الخیال
یطیف طیفا وسطافا فالخیال صورتی کہ بخواب بینند والسامی اسم فاعل من السمو وھو العلو والناظرۃ مبالغۃ فی المنظور
والدیوان صاحب الدفتر المذکور واصلہ دوک الدفتر من دونت الکتاب جعلتہ دفترت بعضہ الی بعض یعنی ان
الوزراء ینظرون الیہ انظار مترقبین لما یامرہ وقد یقال ھو مبالغۃ فی الناظر بمعنی الحافظ فالدیوان بمعنی الدفتر کانی حواشی
المطالع اسف علم وزیر سلیمان علیہ السلام استعارۃ للممدوح باعتبار وصفہ المشھور من کونہ وزیرا عطفا ما فذ الحکم جامعا
لمحاسن الافعال ومکارم الاخلاق بسط الید بالنعم الطاء وتشدید الراء المھملتین جمیعا والضمیر فی بہ راجع الی کونہ محمودا
اھل الفضل فاعل کفی الباء زائدۃ وبرھان مفعولہ ویجوز عکسہ والباء لیست بزائدۃ کما فی قولہ صلی اللہ تعالی علیہ وسلم کفی المرء

علی المفعولیۃ وعلی الثانی مرفوع علی الابتداء ؛ فایہا السماری ؛ من السراۃ بمعنی شب رفتن من حیث بمنکی بحذف حرف النداء وقع معتر ضاشہ طالب اسرار العقائد الحنفیۃ بدون ہذا الکتاب یا سماری فی ظلمۃ اللیل فی بحر وعدم الاہتداء الی مقصدہ ہذا الکتاب بالمصباح فی کونہ آلۃ الاہتداء ثم استعمل لفظ المشبہ بہ فی المشبہ وبجز التکون استعارۃ تمثیلیۃ علی تشبیہ البیتیۃ بالبیتیۃ ؛ کتاب خبر مبتدا محذوف ای ہو کتاب والجملۃ استیناف لبیان کونہ ہر اسا والمکامن ؛ جمع مکمن من یکمن کونا اذا اختفی ووضعہ بالخفیۃ للمبالغۃ ای الموضع الخفیۃ غایۃ الخفاء ؛ والاوان الحین والجمع اونۃ کزمان وازمنۃ ؛ والدعۃ ؛ السکینۃ ؛ والجادۃ بالجیم وتشدید الدال معظم الطریق ؛ والایجاز ؛ کوتاہ کردن سخن ؛ والبتیمۃ عیت معنی البیت تتمیۃ پوشیدہ کردن منہ المعمی من الشعر واصلہ عمی الامر اذا التبس ؛ والالغاز ؛ من الغز کلامہ اذا عمی مرادہ الاسم اللغز والجمع الغاز ؛ وحمیت ؛ علی صیغۃ المتکلم من حام الطائر وغیرہ حول الشی یحوم حوما وحوما نا ای دار وما مصدریۃ رمیت من رام یروم رواما طلب عطفہ علیہ وارادۃ بالشین المسائل الخالیۃ بالدال والسین الخالیۃ عنہا علی ما ذکرہ قدس سرہ فی حاشیۃ المطالع او ارادۃ الحرف المنطوقۃ وغیر المنطوقۃ بذکر الخاص وارادۃ العام والمعنی حین ما رمت تصحیح الفاظہ حرفا حرفا من سقم اللفظ والمعنی ؛ وفی التحفۃ ؛ اشارۃ الی ان فی خزانۃ نفائس اخری من الکتاب من ملحقاتہا وتوابعہا وفی بعض النسخ التحف ہو تصحیف اذ الاتحاف لایکون الخزانۃ ولو سلمہ فالواجب التحفت بہ بزیادۃ الباء فی الصحاح التحفت ما التحف بہ الرجل من البر ؛ والعلی ؛ الرفعۃ والشرف فان ضممت قصرت وان فتحت مددت ؛ المثل ؛ بفتح المیم والثاء المثلثۃ الصفۃ الاقتباس من قولہ تعالی ولہ المثل الاعلی فی السموات والارض الصاحب ؛ مطلق الوزیر لانہ یصاحب السلطان ؛ الدستور ؛ بضم الدال فارسی معرب وہو الوزیر الکبیر الذی یرجع فی احوال الناس الی ما یرسمہ واصلہ الدفتر الذی جمع فیہ قوانین الملک وضوابطہ ؛ بطرسی ؛ علی صیغۃ المجہول من اللطی بمعنی دور ودین من حد ضرب ؛ الفج ؛ بفتح الفاء وتشدید الجیم الطریق الواسع بین الجبلین ؛ العمیق ؛ والغمق وہو القعر البعید والفج الوادی وفی اختیار الفج اشارۃ الی کثرۃ الوادین علی ما بہ مع تحمل المشاق ؛ یستقبلہ ؛ من الاستقبال بمعنی الشدن ؛ الآمال ؛ جمع الامل وہو الرجاء عبر عن ذوی الامال بالامال اشارۃ الی انہم لاعمادہم علی مکارم اخلاقہ یصیرون حین التوجہ الی بابہ نفس الآمال ؛ السحیق ؛ البعید ؛ باہت ؛ من المباہات وہی المفاخرۃ ؛ والتیجان جمع التاج ؛ والہامۃ ؛ الرأس والجمع ہام ؛ والحلل ؛ جمع حلۃ بضم الحاء وتشدید اللام ازار ورداء شبہ التیجان والحلل باشخاص ذوی مفاخرۃ بسبب کما لاتہم علی طریق الاستعارۃ بالکنایۃ واثبت لہا الساحۃ تخییلا والمقصود ان الوزارۃ والامارۃ قد استقرت فی مقرہ وتملکت بلادہ ولعل وجہ جمع تیجان والحلل اشارۃ الی خیاریۃ جمیع وجوہ الوزارۃ والامارۃ ؛ وفی ؛

مزلی العلماء والصلحاء حامی الملۃ الغراء المؤید بجنود من عند اللہ تعالی الالہ المجازی ابو المظفر شہاب الدین
شاہ جہان بادشاہ فہو الذی یتولاہ وحانیۃ سید المرسلین بالتربیۃ والتکمیل بغیر الوسائط لما فیہ من صفاء السر
من التسہیل والتبطیل الذی ہو اجل الرواط فلہ الرعایۃ الکبری من حضرتہ والعنایۃ الوفری من دولتہ ولقد تاسی بہ آتہ
فی جمیع الاحوال حتی نودی من سرادقات الجلال ما اوتی احد مثل ما اوتیت عطاء غیر مجذوذ بما ادرت فہو الملک
العلی القائم علی القلب المجتہدی والاوحدی المستعد تبریز بہاء الدین الاحمدی ثم من التجا الی جنابہ فقد فاز شرفا علیا
ومن صدف عنہ لم یجد نصیرا ولا ولیا لازال عتبۃ الملک ملجا الاکابرہ وسدتہ مسلم شفاعۃ الاصاغرہ اللہم الطف بالعباد یا
رؤفا یوم التناد ارزقہ الاستقامۃ والسداد وقولہ الحمد مستاہلا ای مستوجبا فی الصحاح تقول فلان اہل لکذا ولا تقل مستاہل
والعامۃ تقولہ لکن فی القاموس استاہلہ استوجبہ لغۃ جیدۃ وانکار الجوہری باطل وقال القاضی فی تفسیر الفاتحۃ
لاستاہل لان یحل الخ فان قلت اسماء اللہ تعالی توقیفیۃ ولم یرد المستاہل فی اسماء اللہ تعالی قلت اراد بہ المعنی الوصفی
العام ذہابا الی انحصارہ فی ذاتہ لافاتہ المخصوصۃ کما عبر عن ذاتہ بما فی قولہ تعالی والسماء وما بناہا مصدریۃ
الوصف ای شیء اتصف بالبناء دون ذاتہ المخصوصۃ واعتبر ورود واحد المترادفین مورد الآخر وقد ورد فی الحدیث
اہل النعمۃ والفضل والثناء الحسن او اختار مذہب القاضی من انہ اذا اتصف ذاتہ بصفۃ یجوز اطلاق اللفظ الدال علیہ
او الم یوہم النقص وفیہما نظر قولہ والصلوۃ فعلۃ من صلی اذا دعا ہو اسم یوضع موضع المصدر تقول صلیت صلوۃ
ولا تقول تصلیۃ درود فرستادن ؛ والسیدۃ من ساد قومہ یسود سیادۃ مہتر شدن فعیل جمع علی سادۃ کسرۃ
وسارۃ ولا نظیر لہما یدل علی ذلک ہو جمع علی سیائد مثل بیع وتبائع وقال البصریون فعیل جمع علی فعلۃ کانہم جمعوا
سائدا کقائد او قادۃ وعلی سیائد بالہمزۃ علی خلاف القیاس کجید القیاس بلا ہمزۃ کذا فی الصحاح ؛ وآل محمد
وقیل اتباعہ وقیل امتہ وقیل اہل بیتہ وقیل آل الرجل ولدہ وقیل قومہ وقیل اہلہ الذین حرمت علیہم الصدقۃ وفی
روایۃ انس سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم من آل محمد قال کل مومن تقی کذا فی الشفاء والصحب جمع الصاحب کراکب وراکب
من صحب یصحب صحبۃ وصحابۃ بمعنی صحبت کردن یاد کردن والمراد ہم الذین طالت صحبتہم مع الرسول علیہم السلام مسلمین
وقیل بشرط الرؤیۃ وقیل ہم مسلمون رأوا النبی علیہ السلام فذکرہا بعد الآل تخصیص بعد التعمیم والتعمیم بعد التخصیص
قولہ والسبل جمع السبیل وہو الطریق یذکر ویؤنث قال اللہ تعالی قل ہذہ سبیلی ادعو وقال اللہ تعالی وان یروا سبیل الغی
یتخذوہ سبیلا والمراد بہا سننہ وآدابہ واخلاقہ ؛ فدفنک ؛ جواب اما باعتبار الاخبار والاعلام وہو اسم فعل
بمعنی خذ او ظرف بمعنی قدامک ؛ والنبراس ؛ بکسر النون وسکون الباء الموحدۃ المصباح فعلی الاول منصوب

بسم الله الرحمن الرحيم

يا من تقدس ذاته عن احاطة الافكار ؛ وتنزهت صفاته عن ادراك الانظار ؛ نحمدك حمدا نضرت في رياض
القدس زهراته ؛ وانتشرت في محافل الانس نفحاته ونصلي على من ولي فوق ما يسعه الافهام ؛ واولى
ما لا يحيط به الاوهام ؛ وعلى آله الذين هم كسفينة نوح عليه السلام من ركبها نجا واصحابهم الذين هم كالنجوم من
اقتدى بهم اهتدى وبعد فيقول العبد المسكين عبد الحكيم بن شمس الدين ان شرح العقائد النسفية
للملك المقام والقرم الهمام العالم الرباني سعد الملة والدين التفتازاني لكونه خير منتخب ومنتخب قد اشتهر القبول
وتناولته ايدي العقول فاماطوا عنه الغواشي وكتبوا عليه الحواشي ثم ان منها ما علقه الفاضل المحقق الالمعي المدقق
اللطف معانيه وحسن مبانيه قد امتدت عليه اعناق الخواطر وسهرت لاجله اعين الدياجر لكن ما اتو بما يروي
الغليل ويشفي العليل لما ان كبارة آبية عن خطبة كل عاذب ومخدرة محتجبة لا تتجلى لكل طالب فصرفت برهة
من عنفوان الشباب في حل مبانيه وانتهبت فرصة من اعين الزمان تحقيق معانيه فقيدت اوابده
واسنت شوارده وحققت مقاصده وبينت مصادره وموارده اخذ الصنع القاصرين ومجيبا عن شبه الناظرين
فجاء بحمد الله تعالى موافقا للمامول وتم بعون الله تعالى مطابقا للمسئول ثم الحقته تحريرات من تقلد بايادي كوامل
الاحسان ازال بكرمه الغصة عن الزمان عمر رباع الحافقين بحسن معدلته وشمل شمل الخلائق بلطف سلطنته وهو
النير الاعظم المرتقي في مدارج السعادة والسعد الاكبر المسعود بتاج الخلافة مالك قاب الملوك الجامع بين السلطنة والسلوك
مؤسس مقاصد الفضل والعلم مرصص قواعد الجود والحلم مجاهد الكفرة والعتاد في الله تعالى حق الجهاد وجاعلهم حرز
السباع في البوادي والوبار مرجمين بقذف النبال والرماح الهوطل تقف الهاتف قل جاء الحق وزهق الباطل

قد انطبع بعون الله الحكيم العليم وبافضاله الجزيل العظيم

الحاشية على عبد الحكيم

على

الحاشية على الشمسية

في المطبع المنيع الرفيع المعز الى منشئ ول كشور

اطلاع

اس مطبع مین ہر علم و فن کی کتب موجود ہین طالبین کو فہرست مطول سے جو علیحدہ موجود ہے اور درخواست کرنے سے مل سکتی ہے معلوم ہو سکتا ہے کہ قیمت اس سال مین نہایت ارزان مقرر ہوئی ہے ہم صرف کتب علوم عربی درسی صرف و نحو و منطق و معانی و دینیات و کتب مذہبی اسلام فارسی و عربی وغیرہ کی کچھ کتابین ذیل مین درج کرتے ہین

کتب علوم عربی درسی صرف و نحو و منطق و معانی و دینیات وغیرہ

میزان الصرف - علم صرف کی ابتدائی کتاب ہے

بتیان شرح میزان الصرف - مصنفہ مولوی عبد الحی صاحب -

صرف میر - میر سید شریف کی تصنیف سے مشہور کتاب ہے -

ہدایۃ النحو و زبدہ - مشہور کتاب ہے علم صرف مین

دستور المبتدی - قواعد صرف مین بہت مفید کتاب ہے

احیاء العلوم - عربی تصنیف امام محمد غزالی رح

یہ نہایت مستند و عمدہ کتاب ہے - مطبوعہ مکرر -

فصول اکبری - علم صرف مع رسالہ لامیہ و کوہر منظوم

رکاز الاصول - شرح حامل المتن فصول اکبری

تصنیف مولوی حمایت علی -

مراح الارواح - در علم صرف از احمد بن یمین مشہور

کتاب ہے -

شافیہ محشی - علم صرف مین از ابن حاجب

مجموعہ نحو میر - مصنف مختلف -

بدیع المیزان - علم معقول مین مشہور کتاب ہے

ہدایت النحو - مشہور نحو کی کتاب ہے -

رفیہ شرح کافیہ - تصنیف محمد ابن احسن استرابادی

محشی ہے -

ایضاً مطبوعہ دہلی -

شرح ملا محشی شرح کافیہ نحو از ملا جامی مشہور کتاب ہے

ایضاً - کاغذ فاخرہ -

قال اقول منطق -

رسالہ ایضاحات مسمی بہ منتخب المخططات یہ حاشیہ قطبی

کا ہے -

قطبی منطق - ملا قطب الدین کی تصنیف سے مشہور

کتاب ہے -

ایضاً مطبوعہ جدید -

آداب معینیہ - در علم مناظرہ تصنیف مولوی

معین الدین صاحب -

ہدایہ - فن حکمت مین عالی درجہ کی کتاب ہے درسی

شرح اشارات حکمت مین مصنفہ ملا نصیر الدین

محقق طوسی -

شرح مائۃ عامل - علم نحو مین مشہور کتاب درسی ہے

مجموعہ منطق - شامل بارہ کتاب تصنیف مختلف

شمس بازغہ - مصنفہ ملا محمود جونپوری در فن حکمت

مطبوعہ لدھیانہ -

ایضاً مع حل و شرح بہ تحشی مولانا حاجی حافظ محمد عبد الحی صاحب

شرح سلم ملا مبین مع تصدیقات مشہور کتاب

درسی ہے -

کافیہ نحو محشی - عربی از ابن حاجب بخط نسخ -

مقامات حریری - فن ادب مین مع ترجمہ عمدہ

چھپائی گئی ہے -

منظول - فن معانی مین مستند و عمدہ کتاب درسی ہے

مختصر المعانی - بہ تحشی معقول اور اوسکی آخر مین

حاشیہ ختامی ہے -

میر قطبی - منطق مین یکتا التصنیف حضرت میر سید شریف

علامہ -

ایضاً - مطبوعہ جدید مع شرح دیباچہ قطبی -

عمدہ شرح زبدہ - در علم صرف تصنیف مولوی

محمد رحمۃ اللہ صاحب -

شرح تہذیب - در علم منطق بحواشی مولوی

عبد الحی صاحب مطبع ملی بخشخان -

شرح کافیہ فارسی منظوم - در حل مطالب تصنیف

مولوی محمد ابراہیم مرحوم -

تسہیل الکافیہ عربی - شرح کافیہ تصنیف مولانا

عبد الحق خیر آبادی -

شرح الماس - مسائل فقہ مین مستند کتاب ہے

بدایۃ المختار - یہ شرح رسالہ عضدیہ معقول مین

تعبیر الرویا - یعنی خواب نامہ تصنیف محمد بن سیرین

معبر مستند کا ہے -

مختصر الوقایہ محشی -

تفسیر بیضاوی شریف دو مجلد مین تصنیف عبد اللہ

بن عمر قاضی بیضاوی مشہور -

نور الہدی -

صحیح مسلم - مع شرح نووی حدیث صحاح ستہ سے

دو جلد مبسوط مین ہے تصنیف متن ابو الحسین مسلم

اور شارح محی الدین ابو بکر زکریا

قسطلانی مسمی بارشاد الساری شرح بخاری

تصنیف مولانا شہاب الدین احمد خطیب قسطلانی

دس جلد مین -

تفسیر جلالین - مسمی بتفسیر غفاری تصنیف مولوی

حاجی تراب علی مرحوم مطبوعہ نظامی -

دلائل الخیرات مترجم فارسی کامل مع شرح مزج

یہ کتاب مع شرح و ترجمہ نہایت درستی و صحت

سے طبع ہوئی ہے -

کتاب مغازی الرسول و فتوح الشام و فتوح المصر

INDIAN INSTITUTE OXFORD

Hashia Abdull Hakim

قد انطبع بنعوان الله الحكيم العليم وبافضاله الجزيل العظيم

الحاشية عبد الحكيم

على

الخيالي ١٢٠

في المطبع المنيع الرفيع المعز الى منشي نول كشور

Super commentary on Taftazani's
Shar - Ha-aqa'id by
Abd al-Hakim al-Sharif Siddiqi