

و بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله والمنه له على ما في كتاب مستطاب مثل رتبهات ائمه و درقيقت
رشيقة و اصول اين تصنيف جناب قمرى باب مباح بحر تدقيق و
بلاغت مازت حسب اتيق مضار تحقيق و جرات علامه دوران
خود آوان سببان زمان عالم فصيح البيان جناب
سبحان علي خان اسكنه الله محبوب ليجنان و حقه بارمته
والغفران حسب فرايش مهربان آسمان
سر بلندي آب رنگ گلستان و شهندي گوهر
شاهوار بر حبه و عطا ابر مدار سپهر
بزل و حسن خان والا شان
رشيح المکان عين الایمان
منبع جود و احسان جناب

حسان خان صاحب

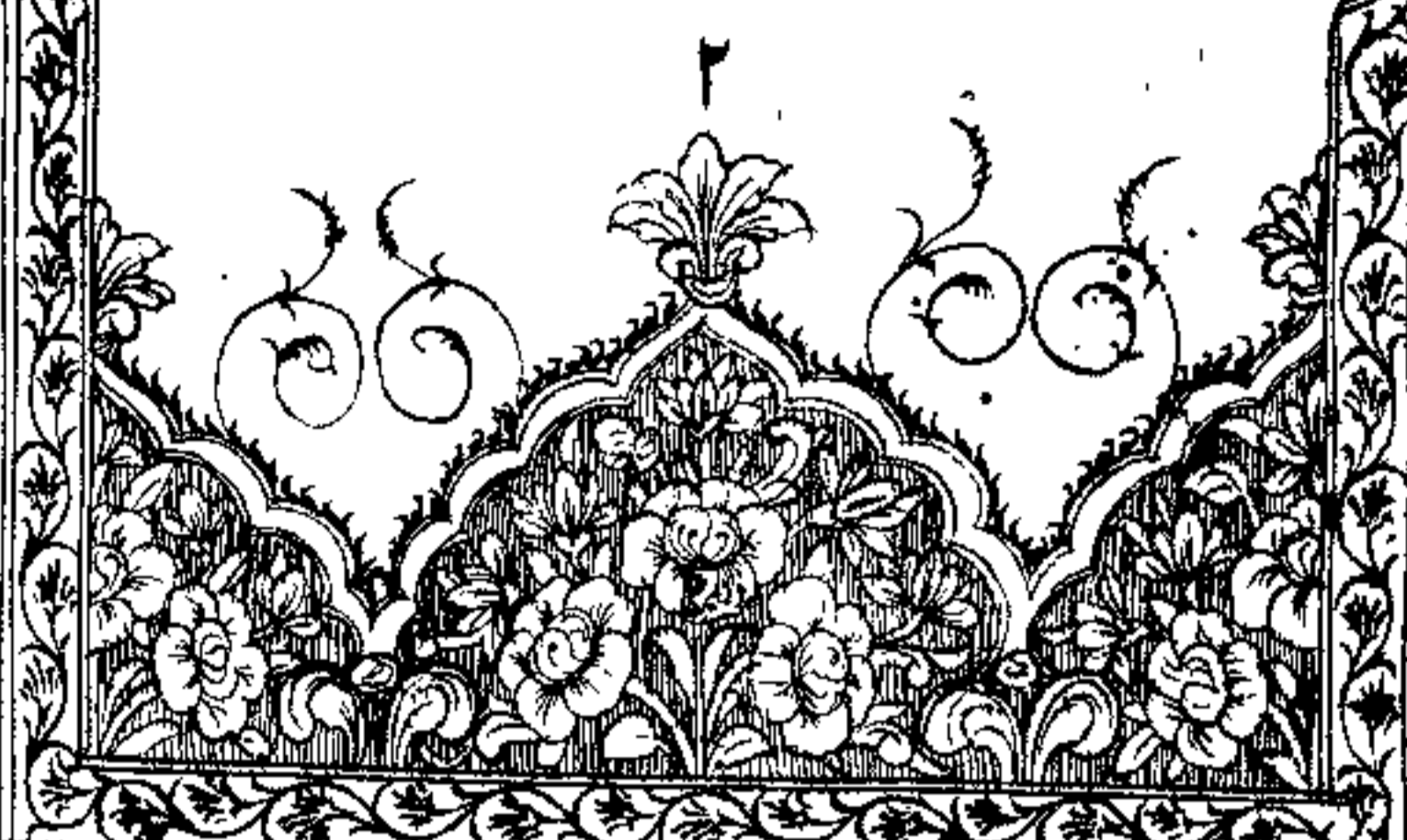
بهادر و اولاد

مناصف

جلاله

مطبع منشی نوکریں کراچی ۱۲۶۹

بسم الله الرحمن الرحيم



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وكفى وسلام على عباده الذين اصطفى لا سيما محمد بن عبد الله المصطفى

بر باب بجزئیات تجزیه است که اصل اصول دینیات از عیان بوجود واجب الوجود تبارک و تعالی و خداوند که کثیر است و عقاید این امر نزد اهل تحقیق انسان را به تقلید زینهار با وج ایمان معرفی نیکو دانند بلکه در حقیقت علم ایمان مستکسر است پس از عیان این معنی من حیث البصیرة می باید آری مدارج قوت استدلال مراتب درک اولی علم تفصیل و الاجمال بحسب اختلاف عقول و افهام انام متفاوت میباشد و این تفاوت فریبان ایمان و من له ادنی مسکنه می خاص فی بجزء العمان و جلال الالذعان و الایقان و کل الایمان بفضل العبودان

چو بوارق آثار الوهیت بر ساحت تمامه ذرات کونات در تملک و لمعان است و لمعات علامت ربوبیت هر وجهت کافه مخلوقات گرم اشراق فی کل صین اوان و ناظر است به معنی آیه و الالهوا و ان من شیء الا عنده خزائن و انهم لا یعلمون شیئاً الا بما اراد ان ینزل من السماء و انهم لا یحیطون بشیء الا بما اراد ان ینزل من السماء و انهم لا یحیطون بشیء الا بما اراد ان ینزل من السماء

و در دره هر گیاهی که از زمین بر وید و صده لا شریک له گوید و چون بعض نکات لطیف درین مقصد نیست بجز نارسائی این بی بضاعت رسیده اراده دارد که ان اهل الامل و ساعد القدر کتابی مبسوط درین باب بسبب تالیف کشد در اینجا که صورت بطریق تمهید ذکر میشود و بد کتب نکات انگفامی و زود هر کس مناسبتی بعلم تشریح دارد عجائب صنع صانع جلالت قدرته در طلسم کالبد انسانی معانه میکند و تخصیص ذکر انسان از جهت شرف این نوع است و الابدان حکم در خلق جمله حیوانات هوید است خاصه حیوانات صغیره کچنه مثل نمل و بوم و صغیران که بعضا در ریه و احتیاج دارد و با جمله ابتداء مساویه قدرت کامله از روی در امر لطفه شاید کرد که از حیرت بر قیاس سوا قوا

کتاب فی التوحید

باین امر
و سبب آن

آندن آن عضو در رسد و البته درین صحن دیگر عضا آفند را محتاج انما نمی باشند بصورت غذای معتدبه نموشند که
 ضد و آنچه برهان قاطع و حجت ساطع بر کمال صنع صانع قدیم و عدم انتهای قدرت تا در حکیم است تمایز اشکال
 که از غیر سگوت تربت شش این محل آنکه جسم صانع عضا انسانی محصور بعضی معین هستند از جمله چهره که عرضش بر
 و آفات الوت اشخاص انسانی در هر زمان موجود و یکی با دیگری اصلاتشاهی که منشا از اندک شتابان عرفان
 نذار و معین از پنهار فردی از افراد محصور بر از حد و عرض معین بیرون نمیرود و قیاس عتله خواهد که اگر در تنهام
 با هم گشتند به شکل ششند انخوان اعیانی که بر یک شکل هستند و اگر کسی به تقلید اهل تخم این تفرقه را بر سر حرکات
 فلک و اقوانات سیارات بر بندوی باید که هر گاه علوق و تولد و وفرد از نوع بشری در یک آن اتفاق افتد
 مشاکل هم هستند و حال آنکه دو طفل تو امان که البته علوق آنها در یک آن خواهد بود و تولد هم بلا فصل اتفاق افتد
 بیشتر تفاوت فاحش در شکل میدارند و اگر فی الجمله شباهتی باشد آن تشابهی که منشا غلط در عرفان افتد هرگز
 گاهی اتفاق نمی افتد و ظن متاخر یقین است که از ابتدای خلق اولاد ابو البشر علی نبینا و علیه الصلوٰة و السلام
 تا الیوم و کس که در صورت از هم متمایز نباشند بقلیت بعدیت زمانی هم پیدا نشده اند و موید این ظن است که
 حدی برای عدم تمیز اشکال معین نگردیده و هم تضاد ویر قدیم گذشتگان که دیده میشود و هیچ تصویر مشاکل شکل احد
 بحت لایتمیز احدیها عن الآخر بظن احدی در نیامده و قریب باین است تمایز اصوات که همان خجوه محصور بعضی شکل
 معین و قرع و قطع به قطع هوای یک نمط مهند اصوات هر واحد از افراد بشر که از دگری تمیز نام دارد حتی که بعد
 در خورد و مکالمه چند روزه مردم آواز هم گزینند از عن الآخر همیشه ناسند و کمتر غلطی کنند پس اگر علماء عالم از
 سلف و خلف جمع شوند و عمر با صرف تقوی و فکر سازند پیش خرابین نمیتوانند بر آورد که اگر تشابه اشکال بصورتی
 که مفضی بعدم عرفان می افتاد و رو میداد نظام عالم بر هم و مفاسد عظیم بران مرتب می شد و تشابه اصوات هم در مشاکل
 تالی مشاکلت اشکال بود که است پس صانع حکیم بقدرت کامله خود در جمیع افراد بشری که جمله درجات عددی بتقدید
 آنها کفایت نذار و افتراق صورت و اصوات پیدا کرد و هر قدر با مفاسد و تشابه اصوات نسبت به تشاکل اشکال
 کمتر بود تفرقه اصوات نسبت بتفرقه صورت کمتر آفرید و چون در تشابه اشرف جنس حیوانی یعنی انسان مفاسد عظیم و ضرریم
 بود و در اشکال افراد انسانی تفرقه بین پیدا کرده و بهائیم و طبیورایم که حسب تفرقه ضرر متخیل به تمایز نگزیند و حکما
 که نسبت این امور را بطبیعت میدهند و او را خالی از شعور میگویند اگر مقام تطفلی نمی بود پاره شرح غرابت نسیم
 و غرابت فهم شان میکرد و طرفه ای که باز اعتراف دارند که طبیعت باذن خالقها میکند آنچه میکند کاش این توسط
 بیفانده را از میان برمی افکنند و از لطائف نکات تمایز خطوط افراد انسان است که با آنکه اشکال جردت
 بسط و مگر معین و امر اکتابی است زینهار خطا طبع و کس با هم تشابه بنشاید که شناخته نشود نمی باشد و مراد از
 خطا طبعی خطی است که انسان بی مشق قواعد و اصول بعد تعلم کتابت نیویسد و مصالح این امر ظاهر است مگر
 و این امر هم جز کاتب صنع بر صفت تقدیر نگاشته و آنچه بار بیغاسله بعضی طیور صغیر آنچه را قوت صنعت بخشیده مثل

در صورت اشکال

باین آثار بود
و چون از او بود

نخل و جانوری موسوم بتنوط بضم ت ای فوقانی و نون مفتوح و واو شدد و کسور که هندیان آنرا بیا میگویند اگر
 هندیسان عالم و مشاعران جهان جمع و معاشرت یکدیگر کار بند شوند مثل آن نتوانند ساخت بعضی طبعی که
 ماده آنها معین میباشد و شبیه آنند هر گاه ماده نقره زمان بقیه دادن میرسد شبیه آن بسیارند مثل انواع
 وزغن و بدیهی است که سوای الهام مدبر کائنات آنها را چنان علم بهم رسیده که ماده بر سر بقیه دادن است و
 بچه برمی آید و برای آن مکانی می باید و بطور خانگی و غیره مثل کبوتر که معتاد ماندن اکنه می باشند پیش از بقیه
 نهادن ماده نرم حس و خاشاک نرم چیده بنقار بر دشته بکامک و غیره آورده و طای نرم بسیارند و آنها
 از علم الهامی است چنانچه شرح رئیس در کتاب النفس شفا علم را بینه قسم منقسم است بسیار و بجز اینها بسیارند الهامی
 ازین قبیل آورده مثلا هر بز از گرگ بی آنکه از او آزاری کشیده یا سابق برین دیده باشد و شیر خوردن
 مولود بجز ولادت و در حال عدم نهوض و قدرت بر قیام اگر استاده کرده شود و تشک بچرخ بکارت هم چون
 یا سر که رو برایش باشد که این حرکات ارادی تابع تخیل بی سبق علم و عتیاد و رای الهام از کجا آید و خبر
 کثیره طائرانی که جهت آنها معین نیست و زود زیت بچه شریک نمی باشد شکل یک و در جاج خالق کمونات بچه
 آنها را دراک و طاقت داده که بجز دستن بقیه و بر آمدن نقل و حرکت میکند و دانه می چینه و می خورد و الا بر او
 نقطه تویست عسری بود و ازین است که این نوع جانور بقیه و بچه متعددی آرد و بر جسم آنها از پروبال بقدر حال ستر
 و وقایع میباشد که ماوی مثل دیگر طیورند از بدخلاف طیوریکه زو ماده هر دو به تهمیت بچه معروف می باشند بچه
 آنها خود طاقت حرکت ندارند زو ماده دانه از چینه خود بر آورده می خوراند و زیاده از او و بقیه کمتر میدهند و جسم
 بچه پزند از جمله لحمی میباشد الا جلد رفیق بران هم سار است تا بجز ملامت شخص و خاشاک و طای و مخرج نشود و همچنین
 طیوریکه جهت آنها معین است ماده هرگز سو از خودن بجهت شدن نمیدهد و از بدائع علم الهامی ربانی است
 ما برای جهت شدن گنجشک خانگی هر گاه ماده بمیرد و اطفال بر آستانها ماده را صد کرده مخفی بسیارند و چند
 ساعت ماده در می آرد و باز که اولین را اگر شسته میدهند ماده دوم بعد جنگیدن آبی میگریزد و زود خلسه
 سازد پس درین بازیچه بدیع صنع الهی ظاهر است که این زو را چنان فوراً ماده میسر شود و آن ماده چگونه
 میداند که این زو ماده ندارد و هر گاه ماده اولین آید این ثانیه را چنان علم استحقاق او زیاده از خود بهم
 میرسد که دانما مغلوبان میگریز نیست مگر الهام صانع کائنات و اینهمه افعال را در پدافلاسفه منسوب می طبعین
 نمی توانند ساخت کما لا یخفی علی المتدرب بک الک الفی فی کتاب الله *لحسن الخلقین* طیور و بهائم هر چند تکلف
 نیستند همذاتنا فنض ظهور که سبب صغر جثه و هم حکمت تنوع حال مصنوعات که دال بر بسط قدرت است
 منقض واحد و در عورتش که ستور آفریده شده عورات بهائم نیز خالی از ستری نمی باشد از دم و غلاف
 و حکمی مستتر است که چون از نامل بهائم در غلاف آفریده شد آن اعضا را همی خلق فرموده که جلد بران
 فضول بود و در صنع صانع حکیم فضول را ملامت غلیظی نیست مهادد هم ضمن غلاف انسان که ترشش متعلق

باین آثار بود
و چون از او بود

باین آثار بود
چون با بود

متعلق عقل است خلق غلات فتول بکله عضو تناسلش جلد دارد والاد اما تا ذی تی بود مهندا جلد بس قوت
 و ذکی کس که مانع نکند نیفتد بلکه همین افتد این تخم بدائع اسرار انفس و آفاق ناشای عجیب چشم دیده که چشم بصیرت
 از ادراک بلم آن خیرگی دارد و ان اینکه در عقول ان شباب بسبب عقل بزرگان خود که فی الجمله از ادراک باب بر سر بود
 دوران زمان مبتلای افکار اتفاق افتد بیچاره مغرور بر نواب وزیر الممالک همین الدوله ناظم الملک سعادت علی خان
 بهادور مبارز جنگ افتاده نواب وزیر الممالک بچ فنی که ماده بود برای معاینه حاضرین طلبیدند آن بچه بحر ای بر از ندا
 قطعه بحر ای بول دشت هر جز که سوای بافتات بخورد او میدادند مثل نیشکر و نان پنجه جلا را بعد مضمض با لعل عرش منع
 میکرد و عقل را مثل براده خوب که از قطع منشا بر می آید بلکه از ان هم بار یک ترازد و این می اندخت و این ماجرا را
 صد و صد کس از دانی و قاصی که آنجا حاضر بودند دیدند باری کسی می تواند گفت که این ادراک غامض ادراک از کجا
 دست میبرد و در نفس شبای شغینه ندارد و رفیق باید نوشتید تا فاضل اش از متفقد بول دفع تو اندند مقتضای طبیعت نوع
 فیل که نبود و مقتضای طبیعت شخصی افعال ارادی را نتوان گفت و همچنین در خلق نباتات هم عجایب صنع ایندوی بدست
 پاره از ملاحظه عنفیات شفا و دریافت میکرد و یک نکته متضمن فایده عجایب صنعت ایزد است که بزور با این صنوبر نشود و ما
 اشجار بان بزرگی میشوند و ماده نمویست مگر آب و گل طعمش تلون ندارد و مهندا شیرین مثل نین و نمرورمان و موز و نوز
 ترش مثل لیمو و شمشاد پیدا میشود این اختلاف طعم از کجا پیدا میگرد و اینهم نیست که در تخم طعم سیوه ضروری باشد بلکه غلب
 اینست که طعم بز مضاف و طعم سیوه می باشد و این معنی با شجاری که غرض شایع منعم وجود و نکت میگرد و اظهر است ان مختصر
 گفت آنکه گفت که علم بوجود و صانع حکیم نظری نوع انسانی است از دلائل این معنی حال هم اکبر است که عدم انکنا بشر
 علوم عقلیه بسبب توقف بر مع از بی بیات مهندا هر گاه با اشاره از او استعلام میروند که این مصنوعات از کیست
 با اشاره جوابی میدد که از ان ظن قریب بیقین حاصل می شود که علم صانع صاحب است مثلا نگاه سنج بالا میکند و انگشت
 شهادت برداشته ایما بوجدت صانع میسازد بلکه قول بعضی از اهل ادراک است که علاوه بر آنچه صحت سما و س
 بان ناطق است بعضی آثار ظاهر هم مستفاد میشود که بهائیم و نجوایم ادراک بوجود و صانع دارند چنانچه در تاریخ دیدیم که
 نفس نوشته که سالی در ایران امساک باران بجدی شده که بره کاهی بصحرای وجود نیست و خوش باز قسم آید و همثال
 بصحرای جمع شده نگاه تفریح سوی آسمان تا دیر میایدند تا که بحر رحمت ایزدی بچشش آید و لا تعجب من مثل هذا من قدرة
 القادر القوی تبارک و تعالی بکین دلائل و آثار که یکی از صد هزار بلکه شتال قطره از بخار گزانش پذیرفت هر گاه ما را
 علم یقین بوجود و صانع حکیم و قادر قدیم تعالی جلالت کبریا حاصل شد احوالات فلاسفه در باب قدم زمانی عالم
 و غیره و شبهات ملحدین از بسبب ترتیب وجود و حوادث یومی بر وجود علل حادثه منزه و غیر ذلک که در کتب کلامیه شرح
 و این عباد نزاری دیگران نیست زینهار غللی در انو جان مانعی انگند و نیز بعضی انبیا اشکال ندارد و الحمد لله علی
 ذلک و چون بعضی مسائل صفات و عدل باری تعالی محط بحث شیعه و سنی است لهذا اخلاص این و غیره از ان است
 و قبل از تمامه فرسائی بجزیر مضمون مقدمه پس هم را مقدمه کلام میسازد و آن اینکه ما ملایک است بس شکر است که علی سنی

کار با صفات بیگانه نمروده شیور را حقیقی اثر معتبره و اخذ مذاهب از آنها میگویند و فصل تعصب تو امان بن فضل بن
 روبری در کتابش ابطال الباطل با فراط بکاربرد جای بلعن اینفرقه محقر را از حین و کاسه لیس فی مبطه معتزلی نامیده بود
 محقق شهید شوشتری بر مقاله اش کما متنی پرداخته و متبوعیت امامیه ثابت ساخته مگر نظر بر این که خصم در بنیاب اگر تفصیلا
 بجار و اولویت دارد و لهذا این فاقد الاستعداد برای بجمالی حقیقه بحال محمل از مذاهب اعتدال علی مانی کتاب بجا
 الاکار للقاضی لآدمی و کتاب الملل و النحل للحکیم الشهرستانی نقل میکند و در ذیل آن بطلان همینیه که افک محضت برین
 میگردد و بی بده و العبارة للشهرستانی ملقطه قوجزة قال الوصلیة اصحاب ابی خدیجه و اصل بن عطا کان تلینة للکسیر
 البصری یقر علیه العلوم و الاخبار و کان فی ایام عبد الملک و هشام بن عبد الملک و اعتر الهمید و علی اربع
 قواعد فقال بعد بیان القاعدین الاولین القاعدة الثالثة القول بالترک من المرئین و وجه تقریر ان لا یکان
 عبارة عن خصال الخیر اذا جمعت سمی المرء مؤنثا و هو اسم مخرج و الفاسق من لم یتجمع خصال الخیر و لا یتحق المدح
 فلا یسبی مؤنثا و یسب هو بکافر مطلق ایضاً لان الشهادة و سایر اعمال الخیر موجوده فیها لا وجه لاکار بالکنه اذا خرج
 من الدنيا علی کبیره من غیر توبه فهو من اهل النار خالداً فیها اذ لیس فی الآخرة الا فریقان فریق فی الجنة و فریق فی
 سعیر لکن یخفف علیه العذاب و یرکون در کتة فوق در کتة الکفار و تابعه فی ذلك عمر بن عبید القاعدہ الرابعة قوله فی
 الفریقین من صحاب اهل و صحاب صفین ان احدهما مخطیة بعینه و كذلك قوله فی عثمان و قاتلوه و خاذلوه فان احد
 الفریقین فاسق لا تحاد کما ان احد المتداعین فاسق لا بعینه و قد عرفت قوله فی الفاسق و اقل درجات الفریقین
 انه لا تقبل شهادتها کما لا تقبل شهادة المتلاعین فلم یجوز شهادة علی و طلحة علی ما فی وجوز ان یتکون عثمان و علی علی
 الخطا و هذا قوله و هو رئیس المعتزلة و مبدأ الطريقة فی اعلام الصحابة و ائمة العشرة الطاهرة و وافقه عمر بن عبید علی
 یزید و زاد علیه فی تفسیق احد الفریقین لا بعینه بان قال لو شهد رجلان من احد الفریقین مثل علی علیه السلام و رجل
 من عسکره اطلت و زلیم تقبل شهادتهما فی تفسیق الفریقین و کونها من اهل النار و کان عمر و من رواة الحدیث
 معروف بالزهد و اصل مشهور بعقل و الادب عندهم و الیهذلیة صحاب ابی الیهذیل احمد بن الیهذیل الطلائع شیخ
 المعتزلة مقدم الطائفة و مقرر الطريقة و المناظر فیها اخذ الاخر ال عن عثمان بن خالد الطویل عن اهل بن عطاء انما
 انفر و عن صحابه یخبر قواعده و بعد ذلك فصل تلك القواعد فلیس فیها عدم تفسیق الفریقین المذكورین فلم من
 الحمران الیهذلیة ایضا مضنون بهم کما هو انهم جزایم الصواب استخونه و النظامیة صحاب ابراهیم بن سارین نظام و من
 مقالاته ابی لاصت الباری فقال بالقدره علی ان یزید فی عذاب اهل النار شیئاً و لا یعلم ان یقصر من شیئاً
 و کذک لا یقصر من نعم اهل الجنة شیئاً و لان یرجح احد من اهل الجنة و لیس فی کتة مقدور الیه و ایضا من یزید ان العترة
 قتالی خلق الموجودات و حقه و اجدة علی ما هی علیه معا و کون و نباتا و حیوانا و انسانا و لم یقدم خلق آدم علیه السلام خلق
 اولاده غیر ان احد قتالی کمن بعضها فی بعض فالقدم و التاخر انما تقع فی ظهوره من کما منها دون حد و ثمة اقوال کلها
 فی الطبقات و غیرها علی عنوان الفلسفة و اخترع مسائل عجیبه بدیهة مثل ان الجوهیر اعرض جمعت مع

دوازدهم

توبین علی بن
 زینب

علی بن ابراهیم
 خیر اندک

ذلك قال ان اللوان والطوم والروح اجسام فتارة يقضى يكون الاجسام اعراضا وتارة يقضى يكون الاعراض اجساما
 وشمل قوله ان الجسم مركب من اجزاء لا يتجزى غير متناهية بالمثل والترمم الطفرة لما اوردوا عليها الاعتقال المشهور لكن هذا يحتاج
 ما نحن بعد ديانا اما زهد في الامانة كذهب الامامية والجنف ان جعفر بن بشر وجعفر بن حرب وانفاه وما زادوا عليه
 ان جعفر بن بشر زعم ان سارق الجنة الواحدة فاق نخلع عن الايمان والبشرية قالوا من تاب عن كبيرة ثم رجعها عاد
 استحقاقه للعقوبة الاولى فانه قبل نوبة بشرطان لا يعود والمعربة قالوا ان الله تعالى يخلق شيئا غير الاجسام فاما
 الاعراض فانها من احتراعات الاجسام اما طبعا كالنار التي تحدث الاحراق وتشمس الحرارة والقمر الثلج والماضيا
 كالجوان يحدث الحركة والسكون والاجتماع والافتراق والهبان حدوث الجسم وفناؤه عند عرض فكيف يقول
 انها من فعل الاجسام والخالطية ذهبوا الى اثبات حكم من احكام الالهية في نسخ عليه السلام من انما بحاسب الخلق في
 الآخرة وياتون الآيات مثل اذا جاز ربك وفي ظل من الغمام واذا ياتي ربك ويقولون ان المراد منها اسبح
 عليه السلام وهم قائلون بالمعنى بالناسخ والمردارية يقولون ان الله تعالى يعذر ويكذب ويظلم الكذب وظلم كالمها
 كما ذابا لما تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فيقولون ان الله تعالى يعذر ويكذب ويظلم الكذب وظلم كالمها
 شاعره هم لازم في آية خاتمة من سابقه صورت ووضح بيزرقة كواين الفاظ استعمال فساندوا العبرة بالعبارة
 كالا لفظا ويجوزون المرورية وقوع فعل واحد من فاعلين على سبيل التولد ويقولون ان الناس قد درون على مثل
 القرآن فصاحته ونظائر بلائعه والتمالية يقولون الافعال المتولدة لفاعل لها وان الكفار من المشركين بالمجوس
 واليهود والنصارى والزنادقة يصيرون في القيامة ترابا والبهشية يقولون ان الله لا يولع من قلوب المؤمنين
 بل هم باختيارهم ولا ينجب الايمان ولا يزيه وهو خلاف النفس القرآنية حيث ليكم الايمان وزينه ولكن الله
 يشهم ومن بعده الامانة قوله انها لا تنقد في ايام الفتنة واختلاف الناس وانما يجوز العقاد ما في حال الاتفاق
 والامانة وكذلك ابو بكر الاصم من صحابهم وما اراد بذلك الا الطعن في امانة علي بن ابي طالب عليه السلام اذ
 كانت البعثة في ايام الفتنة من غير اتفاق من جميع الصحابة اذ بقي في كل طرف طائفة على خلافه ومن بعده ان
 الجنة والنار ليستا مخلوقتين الآن اذ لا فائدة في وجودهما وما خالبتان ممن ينتفع ويتضرر بهما وتقيت هذا
 المستدققا والمقررة وصاحبه عباد من المعزلة كان يمنع من اطلاق القول بان الله تعالى خلق الكافر لان الكافر
 كقرو انسان والله لا يخلق الكافر وقال النبوة جزاء على عمل والجاهلية صحاب عمرو بن الجاحظ كان من فضلاء المعتزلة
 والضعف لهم ومن بعده ان المعارف كلها ضرورية الطبع وقوله في اهل النار انهم لا يخلدون فيها عذابا بل يصيرون
 على طبير النار وكان يقول النار تجذب اليها الى نفسها دون ان يدخل احد فيها وقال ان يخلق كلهم بعقلها
 فكلون بان الله خلقهم وعارفون بانهم يحتاجون الى النبي وهم مجموعون بمقتهم ثم انهم صنفان عالم بالتوحيد
 جاهل وقابل محذور العالم مجموع وكل من هذا بن الراوندي ان القرآن جسد يجوز ان يطلب مرة رجلا مرة حيوانا
 وهذا مثل ما حكى عن ابو بكر الاصم انه زعم ان القرآن جسم مخلوق واكثر الاعراض اصلا وانما طمته اصحاب الى الحسين

و کلامی است
در کلامی است

ابن سبئ و انجاط و هو غال سفي اثبات المحدث شيئا قال لشيء بالعلم خبر عنه و ابو هريرة في العدم والعرض عرض
وكذلك اطلق جميع اسماء الاجناس والاصناف حتى قال السواد سواد في العدم والحياتية واليهما شئيه صحاح
عليه محمد بن عبد الوهاب الجبائي وابنه ابى هاشم عبد السلام قال الجبائي يحدث الله تعالى عند قراة كل قارئ كلاما
لنفسه في محل القراة وعند ابى هاشم الله تعالى عالم لذاته بمعنى انه ذو حاله هي صفة معلومة وراكونه ذاتا موجودة
وانما تعلم الصفت مع الذات لانفرادها فان ثبت احوالها معلومة ولا مجهولة انتهى ما اردت ايراده واذا ورتيم بها
صدقوا فيهم الشئيه الواجبه فاسموا اليكم الله توفيقه بربطها بهت كبحر استحال له رويت حضرت واجبا لوجوه
براي العين كه از اجلاي بدييات است و عقدا عدل عادل حقيقه جلت قدرته ونسبت خلق افعال عباد يعبد
لا اله الا الله عظيم صفات باريتعالى كه اشاعره راه صواب غلط كروه و تشديد يك امسئله كه غير تطابق عقاوت
فاسده باطله معتزله بدمع عقاوت حقه اماميه ترسيده مثل ايجاد متره تين الزنتين و عقدا و خلوه و تكب كبر غير
في النار و عدم قدرت فاذا بخلق عرفوه صفع آنها و حرفي الحاله التي لا يفهم مفهومها كالكسب الاشعري فكيف لم يست
التي اخترعوا و اخترجهتم من دائرة جملته نوع الانسان فضلا عن الايمان بله بسايله ساعره از صراط سوي نفل و
طريق مستقيم نفل بيرون نشنافته اند با معتقدات اثنا عشرية بالاتفاق اتفاق واقع بشده مثل مسائل زبور كه اشنا
عشره و اشعريه مخالف من محوم معتزله اعتقاد دارند و از اين تمثيل است تفصيل نوع بشر بزوع ملك كه اثنا عشرية و اشعريه
معتقد اند بخلاف معتزله كلهم او علمهم كه مفضل نوع ملك اند و تفرقه در اعتقاد شيعه و اشاعره انيكه اشاعره معرفت
انبياء و يامن بنيم اولو غيرهم از ملائكه فضل ميدانند و اثنا عشرية ايمه اثنا عشرية را نيز همچنين اكثر معتزله شكر عذاب قبر اند و علمنا
اماميه و اشاعره بس اگر قبول علماء سنيه اماميه اخذوين از معتزله كروه بود و نيز بسج يك از اين مسائل با آنها
اتفاق ميباشند نيت كز بهت بخت و بهت محض و از صبح سفر منحل تر است كه مقدم طائفه معتزله در حقيقت مبداء
است اعتراف و اهل بن عطاست او علمه بجبار القهار اناره لا اعطا جمل من رحمة و البوره عن ارا اقرار
سوي اعتقادش و عقدا لوجه كه كما ذكره بمقادير صحيح من سن سنه تسببه الحديث و زور و وبال اهم پرست
بجباب و لا يتجاب و سي رسول تهلين ابن عم سلطان الخاقين امام البرة و قائل الكفرة امير المؤمنين علي بن
ابي طالب صلوات الله عليه و عليه بجه مشابه كه بضرورت ان ذكرش ستم قرطاس اهل سير رفته و اماميه صاحب جنين
اعتقاد طلبيس را ثانی ابيس چنيدار و دنيا هم اگر نشان اماميه كلو گر نشان نباشد البته بكم آثار صحيح كه كبريت
و كتب سنيه هم رويت مشار اليه قبولش را از دائرة ايمان خارج شمارند پس چگونه امكان دارد كه اسلات
اماميه از جنين كسان اخذ اصول دين سازند چون بكونه حسن توفيقه تعالى از تزويه ذيل اثنا عشرية از فك
تقليد معتزله فراغ دست داد بانها زود بعد مقصود اصلي ميگرايم يعني كز بندي از معتقدات اشاعره بمسائل مزبوره
كه معتزله را كوچك ابدال نشان شايد گفت شروع بجهت ما بودي الاشياء تعرفت با خدا و با كيفيت حقيقت
عقداوت فيه اثنا عشرية توانست و زراعت آراي نشان كخلق بصبح باي كروه و ابد شقيض اجماله ميگم كه اين علماء

آنرا شک و دود و غیره ان علی تعالی با کمکات و انعامات المرتبه علیه صفت ذاتیه و فعله متوقف علیه فاین تاثیر نعم صفت
 فعلیه موقوفه علیه صفت ذاتیه و کم من الصفات الذاتیه موقوفه علیه مثلها انتهی بل نفهم من شرح جمع الجوامع للفناری
 الرومی فی بحث القدرة ان اکثر تلك المسائل التي نفرد بها الاشعرى قد اخذها من ائمة القصاص والوعاظ
 حيث قال اما المستحکم فالعدم قابليتها للوجود لم تصلح ان تكون محلاً للارادة لانقص في القدرة ولم يخالف
 في ذلك الملا ابن حزم فقال في الملل والنحل ان الله عز وجل قادر على ان يتخذ ولد اذا لم يقدر عليه لكان
 عاجزاً وورد ذلك بان اتحاد الولد محال لا يدل على تحت القدرة وعدم القدرة على الشيء قد يكون لقصور باعنه
 وقد يكون لعدم قوه التأثير بانه لعدم امكانه ازاجوب از اقلناح و انچه هو الاول دون الثاني و ذكر الاستاد ابو
 اسحق الاسفنديري في الاصول من احواله عن ذلك اذ ليس عليه سلام حيث اجاءه شبيه بصورة انسان و هو يخطو في
 سفل كل روحه و خرج سبحان الله و الحمد لله بقاءه بقشرة و قال بل الله تعالى يقدر ان يجعل الدنيا في هذه القشرة
 فقال صدق ان يجعل الدنيا في سم هذه الالبرة و حسن الالبرة و شبيهه فنصارا عور و هذا وان لم يرو عن رسول الله
 صلى الله عليه و آله فقد شتهر بظاهره و لا ينكر قال و قد اخذ الاشعرى من جواب ادریس علیه السلام اجوبه سینه
 مسائل كثيرة من هذا الجنس انتهى كلامه و كفى بذلك شناعة و فضيحة لهم و لذهبهم و قد تبهم في مذاهبهم و حالها
 ارخامی عنان شبده زخامه بمضار مقدمات محروقه بدیع شیخ اشعرى سبازم و شروع از بحث رویت میکنم
 بر آریاب بصیرت در نقاب حجاب نبیت که کافه اولوالابصار نبوت نیز اثر شرط ابصار و بقدر یافته شدن این شرط
 ابصار را ضروری و بقدر آنها و فقدان احدی نامکن میدانند آن شرط نبیت اول سلامت حاسته دوم بقا
 بین الرائی و المرئی سیوم عدم قرب مفراط چهارم عدم بعد مفراط پنجم نبودن حجابی در میان رأی و مرئی
 ششم شفاف نبودن مبهرات یعنی کثیف بودن مقیم تعلق قصد رأی برویت هشتم وقوع ضویر حجاب
 مرئی و ضرورت این شروط در امر ابصار ضروری و بدیهی میدانند الا حضرات اشاعره که هرگز این شروط را موقوف
 علیه ابصار نمیگیرند بلکه وقوع ابصار را عند وجود اشراط محض اتفاق میدانند و بر کردن عادت می بندند و
 این مکابره صریح است و کدام امر و بدیهت ازین واضح تر خواهد بود و زینهار حاجت بقص ندارد و غریب است
 چون طرف مقابل زینها لازم میگردد و اندک در صورت عدم شرط اشراط و اتفاق بودن رویت عند ذلك
 سیاید که رواج و علوم و امثال اینها بچشم سر می شوند و حریف بزم خود می پذیرد که اینها حجج شده از قول
 مستعمل بازمی آید بیحیالات اقرار چنین امر بدیهی البطلان می سازند و متفق علیه کانه عقلاست که هرگاه سخن یا شکل
 بدیهی و اقرار محال میگردد کلام معقول را کجاش نمی ماند کما بانی و لا یطریق انجم نیست که مذمب شان در بنیاب
 آنچه مذکور شد پیش کسیکه بساحت تر عی قدم نهاده و هم بجهت شخصیکه محل ادراک را طی کرده پیش سازند بشرطیکه
 گرفتار قید اشعریت و اقراران نشند پس اگر آن بر بنا و پیر بگویند که این مقصد طریقه از صحت دارد ما هم باسبغ
 و البصر قبول سازیم و اگر آنها قابل این قول را متعلق از نظرات انسانی ندارند شکست شد که تمقاد رویت اشعریه

رویت با این شیوه
 در این کتاب
 در این کتاب

در این کتاب
 در این کتاب
 در این کتاب

برهان عقلی

کذای جلی نوع انسانیست انکار آن انکار اجلا می بدهی و بر نظایر است که ایچیم مجسم نمونست با قرار است بجا براسه
اثبات محل محالات یعنی رویت من لایدر که الالبصار و هو الطیف الخیر است و این حیران مفاویق صنع حضرت افریدگار
موجیرت است که کدام ضرورت استماعه را در می اثبات رویت او تعالی و تقدس شده است اگر تمسک
بسمعیات از آیات و احادیث شویید اگر بالفرض آیات و آثار نظایر بار اول بر رویت بکثرت یافته میشد قبول
بر عدم رویت پسلا یافته میشد چون مخالف اوله عقلیه بود تاویل و حسب طریقه بود و مثبت معروضه فقرت انچه از امام
اسنیه محمد غزالی در احقاق الحق نقل شده قال ان امر الظواهر هین فان تاویلها ممکن والبرهان القاطع لا یأول
بانظایر بل بساط علی تاویل الظاهر کافی الظواهر التشریحیه فی حق الله تعالی تکلیف که آیات و احادیث و البرهان
امکان رویت موجود و لاشک بر عدم رویت از دلالت بعضی سمعیات بر رویت اقوی و اظهر کقولہ تعالی
لا تدرك الا بصار که مطابقت دلالت بر عدم امکان رویت از عقل قولہ عز من قائل من ترانی که تصریح اهل معرفت
من فائده تاکید و تائید فی بسیار و تخصیص فی بار دنیا بجز بدون ضرورت صافه ناجائز یا مخصوص فی حالیکه
مشکل ابدی القابا شد و عمده دلائل آیه یسألک اهل الکتاب ان تذل علیهم کتابا من السماء فقلوا انما انزلنا کتوبنا
فقالوا اننا لله جهنم فاخذتم الصاعقه بظلمهم بر عدم امکان رویت و عصیت عظیم بودن این استعد عاست بر که
اگر رویت او تعالی بدرا آخرت ممکن میبود و جماعه مؤمنین تمسای این سعادت عظمی بخواهش آن بدرا دنیا هم کرده بود
بر طلب امر ممکن فی حد ذاته و شتباه جواز فی موضع دون موضع البتہ حق تعالی تغذیب المؤمنان و انهم من قبول
صاعقه منفره و فضل این روزنهان دریناب کلابی طول کرده و محقق شهید جواب میسویا داده من شاء
قلین مع الیه باز به بلا پیش آمد و کدام عقل مفتور در ایمان باقران نکتات بالبدیت و انکار رویت بر این
بدرا نظر پیدا شد که جهت آن قائل چنین امر تجلی عقلی شدند و اگر بموجب دلالت ظواهر سمعیات عقاید و
می انکارند پس می بالیت که بموجب آیات و احادیث، الالبطاهر با بحکم او تعالی قائل مجسم میشدند و مستند
تاویل نمی شدند تخصیص که آیات، الالبطوره با بحسبت حضرت واجب الوجود در فرقان کریم بوفور و کثرت
پس لا محاله طحا شده و در جواب میگویند که بدلیل عقل حسبت واجب الوجود محال لهذا انکار آن داریم و تاویل
ظواهر واجب می انکاریم و علی هذا میگویم که رویت مجسم با فقدان حسبت کی مخالف عقل نبود که تاویل آن نمی براند
با جمله سمعیات در چنین مطالب کافی نمی اقتدر کما نص علیه العلامة التقارانی فی شرح المقاصد حیث قال و
لم یقتصر الاصحاب علی اوله الوقوع مع انها تفید الامکان البضال انها سمعیات ربما یدنعها الحکم بمنع مکان المطلقه
فاختاروا الی اثبات الامکان اوله الوقوع و ثانیاً و دلیل عقلی شرح اشعریه بر امکان رویت تخریج
فرموده محسنش انیکه جوهر و عرض هر دو مرئی و علت مشترکه رویت جز وجود و حدث نیست و حدوث سبب سبب
بودن صلح علیت ندارد پس علیت رویت منحصر در وجود و وجودین و حسب الوجود و لکن مشترک پس حسب الوجود
مثل ممکنات ممکن الرویت است و جمله مقدمات این دلیل از انحصار علیت رویت در وجود و حدث و منع رویت مجسم

۲
۶
سید روح
نشا ۱۲

که جزو حق است و منع عدمیت حدوث و منع اشتراک وجود در واجب الوجود ممکن که خود شیخ مدح وجود
 پریشانی از نفس شئی گفته است فاین الاشتراک ممنوع و مقدوح و لهذا فحول علمای اشاعره اجراءت بجز از اقامت
 دلیل عقلی بنوده نزاعی که بین الفریقین وجوداً و عدماً بوده است اول نزاع عقلی ساخته اند که آنحضرت به نحو الشریحیت
 قال ثم لا یدیب علیک ان الذی الجاء فخر الدین الرازی ومن تاخر عنده ان جعلوا النزاع نظیاً هو العجز عن
 اتمام الدلیل عقلی علی امکان الرویه حتی ان الرازی فصح نفسه فی کتاب الدلایل فقال بعد ذکر دلیل الاشاعره
 و ذکر الاسوله و الایرادات لکثیره علیه علم ان الدلیل العقلی مما عول علیه فی بذه المسئله بذالذی اورده ناه و
 اورده ناهه الاسوله علیه و اعرفنا بالعجز عن الجواب عنها اذا عرفت هذا فنقول مذمبنا فی بذه المسئله باحتیاج شیخ
 ابو منصور الماتریدی و چون ما ثابت صح رویه اند قعاسه بالدلائل العقلیه بل تمسک فی المسئله بظواهر الفرائد
 و الاحادیث فان ارادوا تخم تاویل بذه الدلائل و صرفها عن ظواهرها بوجوه عقلیه تمسک بهما فی نفی الرویه غیر
 علی و لا علم و بئس ضعیف و منغیهم عن تاویل الظواهر انتهی کلامه و قال فی شرح المواهب بعد ترویج الدلیل عقلی
 للاشاعره بما امكنه قال اول ما قد قبل من ان لتویل فی بذه المسئله علی الدلیل عقلی مستدرکاً من هبالی ما اختاره
 الشیخ ابو منصور الماتریدی من تمسک باظواهر نقلیه بذه کلامه و سخن نقول لیس لهذا الرجل الملقب بالامام و لا لیس
 المصنف الشریف الهام مع علوشا نهما و شهره مکانها بین الانام اثباتاً بطریق و اثبات صح رویه اند قعاسه بالدلائل
 اولاً لیکن باظواهر نقلیه الابد اثبات لا مکان الذاتی للرویه بالبرهان العقلی فالواجب التاویل کما فی سائت
 التجسم انتهی کلام السدید المفید فی حق الشهد بقول العبد المذموم که از سفیده صبح روشن تر است که هر گاه این سوسن
 اساس اشعری و علمای اعلام مشربان لبنان در بنیاب مهره بطاس افکنند هشتاد و گری که موس اثبات
 رویت ایزد چون بدلیل عقلی نماید کیست ما را حاجت بچشم مونت در ابطل بلان صیبت حال هند و طریق
 استدلال باظواهر نقلیه هم کما ینفی منکشف گردید و الحمد لله علی ظهور الحق و ظن غیر که مساوی نفس الامر است
 اکثر اسلاف سنی و در حقیقت قابل تحسین حضرت ایزد سبحان خالق الزمان و المکان تقدس و تنزه عن شوائب نقصان
 و صفة الامکان جلالت قدرته بوده اند و از یک زبان نگویند چه میگوید بلکه اگر این حرف بی پرده میگفتند ایراد است
 که بر امکان رویت مع تقدان اجماعیه وارد میشود و او نمیشد که در اصل بنیان ایمان نیاده تر ترزل پیدا بگشت
 و دلیل دعوی این همچنان اینکه طائفه موصوفه معتقد بودن کمون کائنات در جهت فوق هستند و هر گاه اعتقاد
 برویت بیشتر باقرار بودن در جهتی از جهات جمع شود باز کدام قابل را در زمین قابل استیقون تحسین او قعاسه
 شنباهی مانند تدریس لذلک المرام محقق مباد که قول اشاعره که شروط ثانیه را نفی و اثباتاً در امر رویت
 عقلی نیست مخصوص امر البصائر نیست بلکه عقل قریب را در وجود معلومات معلوم تر است و ایند مثلاً اجزاق را از نار و
 تبرید را از بلج حادث نمی پذیرند آتی غیر ذلک نفس علیه شیخ ابو الحسن الاشعری است حيث قال لا حلاقه بوجه
 الوجود بین الحوادث المتعاقبه الا باجاء العاده فیكون مصاحبه امرین عاده مساوقه لوقوعها اتفاقاً و در حقیقت

بجای نفی
 با بقیه

بیت با...

بیت با...

باین قول ابطال و قانع حکمت حکیم علی الاطلاق و لطائف صنع صنایع انفس و افعال مسیب از تدریج اگر علقه قوسین
 احوادث نباشد صنع صنایع تعالی مجده باین سلوک منتظم جلوه عبت باشد و اگر تسلیم وقوع عاده سازیم تا هم جریان
 عادت بر سبیل استمرار بدون اختلاف بسبی خواهد بود و هر چند اسلاف ایشان افعال از روی مصلحت بفرمان نمیدانند
 گوشتاخرین خالی از حکم و مصالح که نمیدانند و فی هذا ابطلانها و طرفه اینکه بر نفی خود نازشها دارند که ما جمله کائنات را
 بار بسته قدرت قادر مطلق میدانیم و غیر ما غیر و انحراف تمویحیش نیست عقاید طوط مقابل هم همین است که در اصل جمله
 کائنات بار بسته قدرت صنایع عالم اولانیایه تعلیق امر با مر لانه ایضا من صنوه مشلا با مر البصار این سائل از
 از طبقات و رطوبات جز صنایع حقیقی مصنوعی است و روح با صره که آفریده و قوت البصار در آن که بخشیده معینند
 و کوشایه لکسنا انما یختر سلب این قوت جمیع القوی و در دست قدرت اوست پس اینهمه حوادث و کائنات
 در اصل اهل بصنعت و قدرت او تعالی می شود لای الی غیر آری اگر تعلیق امری با امری آخر که از مصنوعات صنایع
 حقیقی نمیبودی میکرد قول شاعره بجای خودی بود و اولیین فلسف و حسب ظاهر بر قول شاعره که وجود علت رویت
 است و چون امر آخر را وجود او بعد تا در امر البصار معلومتر نمیدانند همان وجود علت تا مه خواهد بود و لازم
 می آید که جمله مخلوقات و حیات خالق مکونات را در ابرای همین میدیدند زیرا که علت رویت یعنی وجود موجود
 تحلف معلول از علت عند العقلا نارا و چون عند تحقیق وجود کلی مشکک است و وجود و حیب الوجود قوی و کل
 و طلوع و انقوت و انتقال من مکان الی مکان و تسره و تحباب بنقاب و جلباب از نشان آن نور الانوار نیست ظاهر
 من شمس که نور از روی انوار و ضیای غیر عظیم را آن نسبت زره و آفتاب دادن راه غمی و قحاشی بود نیست
 می بایست که او تعالی اضواء و انظر از جمله مرئیات مرئی شده باشد و کل البصر از نظر با غائب نشود مگر اینکه متمک
 بکلیه مختصره خودی شوند که سخن لائق قول بوجوب شئی بشئی و معلوم نیست که اشاعره بچه وجه از خدا ترسید رویت افعال
 را مخصوص از اقرار قرار داده اند و الا اگر مدعی رویت نفس کاملین او تعالی درین دارد نیامی شد بزبان
 شان که میگرفت و در حقیقت قید خصوصیت در آخرت حرتی پیش نیست زیرا که قابل اند که اکثر کلاما و عرفا را در عالم خواب
 رویت ایند و چون نصیب شده و بدیهی است که هر گاه دیدن حضرت رسالت مآب ختمی پناه در خواب و بیدار یکسان
 باشد و نوم و بقیه دیدن رب المرسلین و النبیین چنان یکسان خواهد بود و خیلی تا سفت است که کسی از مدعیان رویت
 او تعالی بعالم خواب که بهتر از بیداری شاید گفت باقی نمانده و الا از کیفیت رویت و کلام استعلام معرفت و البته کیفیت
 رویت در قیامت شکست می شد که در ازای این بات و دعوی تحمیلات جزو تعاهده و دم تو ماندن اضاحت و
 معرفت و کلام نمی باید و کنتم ما قال یراه الله فی الارضین العلامه کل علی شایب رحمته رب العالمین که طرزه غیبی که جمال
 شایقه در حضور ما باشد و با وجود سلامت حاسته و فقدان حجاب مکن باشد که مرئی نشوند و رویت طوم و روح و
 اصوات مکن باشد بلکه از انهم غیب است که ایند چون منزه از جسمیت و عوارض آن و بیرون از جهت و مکان مرئی شود
 فلینظر اولو البصار بعین الانصاف و لنعیض الی النصفنا کبیرین عن الاعتصاف و نیز از عقاید ان اشاعره خلاف معتقد

بعضی نظریات
در این باب

کافی عقلانیت که نظر صحیح مستلزم علم نمیشود و حال آنکه بدیهت شایسته است که مثلا هر کس علم بانیکه و احد نصف است
 است همین نصف اربعه حاصلست بالفوروت او را علم بانیکه و احد نصف است اربعه است حاصل خواهد شد و اشاعه
 میفرمایند که حصول این علم محض اتفاقی و حسب جزی عادت است اصلا ملازمه در میان نیست و برین قول ایشان لازم
 می آید که بعد این هر دو مقدمه صلا علی حاصل نشود یا علم بقضیه العالم حادث یا زید یا کمال حاصل گردد و این سفسطه است
 و ما بر و البته با تقای این ملازمه سبب استعلام مجهولات از معلومات خواهد شد و هر مقدمه را از مقدمات تقیاس
 و برهان بر خصم ثابت کردن نمیتواند و چون صاحب الباطل باطل ازین اشکال داده و بخشش میکند که نسبت به
 باشاعره که آنها حصول علم بعد نظر صحیح محض اتفاقی میدانند اقرب است شاعره قائل ملازمه بنیها عاده هستند و بر خیرت
 واجب الوجود تعالی مجده که قادر مختار است امری واجب نمیتواند شد تا القای علم بعد نظر از تعالی واجب باشد
 و علم به نتائج هم از ممکنات است و ممکن را موثر ناگزیر و لا موثر الا الله جلالت قدرته پس اگر خصم قست که تخلف نتواند از نظر
 محال عقلی است غیر مسلم است که بعد نظر قطن به نتیجه دست نمیدهد و اگر عقل مستحیل میگردد اما عاده مستحیل میگردد
 خود عین ذمیب اشعری است و صاحب احقاق الحق علیه الرحمه آنچه بر وجودش افاده فرموده تحصیلش آنیکه در سوسه
 اقوامی نسبت اتفاقی دانستن اشاعره حصول علم را بعد نظر مقرر می محض است اینک قول صاحب ذمیب یعنی شیخ اشعری
 مذکور شد و لا محذور فی الا عاده و هو بذل علاقه بوجه بین الحوادث المتعاقبه الا باجرا و العاده فکون معاجبه امری عاده
 مساوی و قوتی و عها اتفاقا ازین زیاده نصیح اتفاقی بودن ملازمه بین اینها گمان چه خواهد بود و خود صاحب الباطل
 الباطل زیاده توضیح نموده که در امثل این امر گفته که رتی بعد شرب الماء و احراق البندیس النار از تاثیر آب و آتش نسبت
 بلکه محض اتفاق است عاده پس انکار اتفاقی دانستن ملازمه از قبیل نوجیه کلام بالایر منی قابل بل یا نیا قضا قول نفسه
 خواهد بود و باقیماذ احراق لزوم عادت حقیقتش آنیکه قضیه لزومیه مقابل قضیه اتفاقیه است و اصناف لزوم در کتب منطوق
 و معدود لزوم عادی در عداد لزوم دخل نیست پس اتفاقی بودن قضیه مبتنی بر عدم لزوم است و فقیر بعبارة آخری اینها
 این مدعای کند که اگر مساویت بین این قضیه علقی باشد آن اتفاقی نیست و هر گاه شیئی مساوی شیئی آخر مساوی و قوت
 او اکثری یافته شود و علقی یافته نشود و لا محاله این مساویت اتفاقی خواهد بود و همین است حال مساویت عادی دخل
 است قدر و عدم قطن به نتیجه نظر صحیح شعلت تصد خلاصت نفس الامر و قضیه لا واجب علی الله تفصیلی دارد یعنی لا واجب
 علی الله تعالی شیئی با حجاب غیره علیه تعالی بخلاف آنچه در تعالی است حکمت و عدل و رحم بر خود و جهب ساخته و در
 مباحث آیه مفصلا انیرام بخشاوت می پذیرد و بخشش آنیکه واجب بالا اختیار منافی اختیار نیست بلکه عین اختیار است
 و نسبت افاده محقق شهید علیه الرحمه آنیکه حصول علم بعد نظر بصح فطری نوع بشر و اجلای بدیهی است پس اگر خصم صد
 تشکیک و بر ارتد و ایجاد کند چون در مقابل بدیهی است قابل مفاغیت است کما تقریر فی مدار که و در جواب کتاب
 اینحال یعنی ذمیب مصادم بدیهی آنچه میگویند که ما حدیث جمیع ممکنات را نسبت بقدرت ایزدی میدانیم و ما غیر حریت
 غیر حصول هر گاه ترتیب مقدمات نظر کریمت کرده این باشد و حصول نتیجه بعد نظر اصح و حقیقت القاسم علم

مسافت عادی در این
در این خصوص

بدرستی است

العرب و غیر یاز در ملازمه مینمایند که نام فتور و شمول قدرت ایزدی لازم می آید که بحیث آن چنین عقیده اهل ختیار است
نیست مگر آنچه سابقا گفته شد که مخالفت عقل و مصداقت بداهت را بر خود متختم ساخته اند و از اینهمه شکر و سپاس
که با وجود عقاید و وجوب نظر نظر واجب بالسمع بیگویند و این قول مستلزم دوری صیح و باکشت افحام اینها علیهم الصلوٰة
و سلام زیرا که هرگاه نبی دعوت تصدیق خود فرماید مخاطب میگوید که تا من نظر نکنم بر من تصدیق نبوت واجب نیست زیرا
نظر واجب نیست تا تصدیق نبوت نکنم و علی بن ابی طالب است که نبی را چاره جز سکوت نخواهد بود و فائده بیست اینها
متفق میگردد و نو و باسد من فلک و همچنین معرفت خدا ایتعالی هم واجب بالسمع قرار میدهند و لازم علیه ایضا الذر صریح
المعلوم بطلان آنکه دسترس خدا موقوف بر امر خدا و دسترس بر دسترس خدا و آنچه علمای سنیه در تفصی
این تمکال متقدر بحال تا ویلات بر یکدیگر و ایدیه بکار برده اند قابل التفات نیست و غایت جهد آنست که زلف
ابطال ابطال متصدع آن گشته و صاحب احقاق الحق گوید یا تحصیل حاصل بسیار است ساخته چون اطلالی دست
سزای اندراج درین و نیزه نموی کول بکتابین فرورین کرده شد من شاء فلیرج الیهما و از جمله احترامات
عظای سنیه کلام قدیم نفسی است که کسی از اهل مل سماوسه و غیر هم پیش از ایشان قائل آن نبوده و بالاخره عمده
مباحث متنازع فیها بین سنیه و مخالفین گردیده حتی که نظام بسیار خسته و مناظره در مسائل علم کلام در همین سلسله آغاز
گشته و از وجوه نامیدن علم باین نام عمده همین وجه را میگویند که بحث درین سلسله اهم مباحث بوده است فسموا کل
بالبخر الا عظم چون اکثر خلفای بنی عباس معتزله مسلک بودند و در قول بحدوث کلام تقصیب تمام داشتند
و علمای سنیه را هم مجدی غلو در نیاب بود که چون متوکل علی بن عباسی مجاهد تقصیب عداوت اهل بیت اهل با اتمعت
قدیم اسلامت نکول کرده قائل بقدم کلام ایزدی شده از عداوت او با ائمه اربعین علیه السلام که محبت آنحضرت بود
آثار صیحه مصطفوی موقوف علیه ایمانست و علما منق و فخر او قطعاً قطع نظر کرده اور همی پسندنا میدند و در
عداوت خلفای راشد مجرد و ساختند قائل و قبل از این با طایب و هباب کشید که استیعاب آن لائق این چیز
نیست لهذا این قاصد الادراک ذکر جمعی سهل الادرک کافی با فحام اقتضای بسیار از دو کلام ضل موصلی را که
در ابطال ابطال بیان مفهوم متعسر الفهم کلام نفسی آورده ذریعتمین ما هو الحق الصراح می نماید قائل لیراجع
الشخص النفس انه اذا اراد التكلم بالكلام ففعل تفهم من ذاته انه يتصور ويرتب معاني لغیرم بها علی لیکلم بها کما ان
من اراد الدخول علی سلطان او العالم فانه یرتب فی نفسه معانی و شیا یقول فی نفسه تکلم بهذا فانما یفهم
بحد من نفسه بهذا البته فهمد هو الکلام النفسانی ثم قال ان الالفاظ التي تکلم بها لها دلالات قائله بانفسه فقول
بهذا لمدلولات ہی الکلام النفسانی انتهى اقول انا اولایس انی کلام نفسی جدیدی پیش از پیرایستی بر کردن
ابو الحسن اشعری ایجاد شده و الا پیش ازین این لفظ هم بر زبان احدی از اهل اسلام و غیر هم نرفته بود شاید عدل
ازین معنی است آنچه محقق شهید علیه الرحمه از بعض رسائل سید محمد بن علی بن شافعی و مشارالیه از بعض تفصیلات مقدم نقل کرده
حیث قال ما لفظ الکلام نفسی احد الالفاظ الثانیة و لم یکن فی سبیل ذلك ففلسان احد پس آنچه زبان سلعت

بجای آنکه

صالح بان زینهارشها شد باشد فضلا عن این جمله کلام الله رسول از اینجا و کردن و عقده دینی قرار دادن یعنی چه و برای چه
و اما نیا صریح آن تلک المدلولات لیسیت الا العلم تلک المعانی و ان سمیت به کلام نفسی فلا شاک فی التسمیة
عابرة بالمعنی لا بالاسم و قد اورد الفاضل الموصلی لغز علی کلامه و اجاب عنه حیث قال فان قال یحتمل المدلولات
عبارة عن العلم تلک المعانی قلت هو غیر العلم لان من جمله الکلام ان غیر فقهی غیر الرسل عمالا لعل اولی شک فیہ فاجز عن
اشی غیر العلم به بعد ترجمه اش اینکه اگر خصم بگوید که آن مدلولات عبارتست از علم بان معانی میگویم که آن غیر علم
است زیرا که از جمله کلام خبر هم هست و گاهی انسان خبر میدهد از آنچه از امید دارند یا در آن شک دارد پس خبر از شئی
غیر علم است بان شئی انتهی و این تفرقه مختصره بی اصل بحث است کما افصح به شارح الجدید للتجوید و نقل الحقیق الشهید و بده
عبارة لقائل ان یقول ان المعنی النفسی الذی یدعون انه قائم من المنکلم و مغائر للعلم فی صورة الاخبار عمالا لعل اولی شک
مدلول خبر معنی حصوله فی الذهن مطلقا یقینا کان او شکوکا فلا یكون مغائرا للعلم و حاصل ان به انما یدل علی مغایرة
للعلم لیس فی العلم المطلق اذ کل عاقل یصدی الاخبار فی ذهده صورة ما خبر به بالضرورة و منحصن ترجمه عبارت است که
قائلی را میرسد که بگوید که تحقیق معنی که اشاعره دعوی قیام آن بذات تکلم میکنند و در صورت اخبار با آنچه خبر علم بان او
یا در آن شک دارد و مغایر علمش میگویند آن معنی نفسی او را که مدلول خبر است یعنی حصولش در ذهن علی الاطلاق
یقینی باشد یا غیر یقینی پس مغایر علم نخواهد بود و حاصل این کلام اینکه معنی دلالت نمکند مگر بر مغایرت آن معانی
نفسی با علم یقینی نه باطلن علم زیرا که هر عاقلی که ترکیب و ادون خبری می شود و کیف ما کان ضروریست که صورت آنچه
بان اخبار رسکند و در پیشش حاصل میشود و انتهت حصول این کلام اینکه اگر در ادراک مدلول اذعان خبر با خبر
شرطی بود این تفرقه پیرایه از واقعیت میدشت و حال آنکه چنین نیست زیرا که خبر از آنچه خبر میدهد بدین حدیث یا نه
درک مدلولش ضروریست مثلا هر گاه کسی بقصید زید قائم اخبار کسی میکند علم مضمون جمله یعنی قیام زید بلایب او را
حاصل می شود که اذعان وقوع قیام مذکوره باشد پس این ادراک عین معنی نفسی است لا غیر غایب است بلکه در صورت
عدم اذعان معنی هم بخاطرش خطور خواهد کرد و این امر منافات با ادراک مدلول ندارد و این سخن همان بعد تسلیم غیر
مسلم میگوید که چون بنای این تفرقه بر اخبار عمالا لعل اولی شک فیہ ریخته اند و البته عند خصم هم عدم علم و شک را در
ساحت کبریای عالم الغیب و الشهادة باریست معنی نفسی معبر بکلام نفسی ببارگاه قدس عین علم خواهد بود و اگر متعین
از جلیب تجرید بر مقصود پیش پایت معنی نفسی با علم بوده است و هر گاه ماده افتراق برآمد مغایرت ثابت شد میگویم که علم
اذعانی و مقابل آن انواع مختلفند پس اگر فرض خبر واقع کما تبین من کلام شارح التجوید مغایرت بکنوع علم اعنی غیر
اذعانی یعنی نفسی ثابت شود مغایرت نوع آخر یعنی علم اذعانی در علم انسانی هم ثابت می شود و تکلیف در علم است
که آن منحصر در همین نوع است و عقلی مباد که قابل حصولی بنای کلام را بر قیام علی اشا بدینجه است و حال آنکه قیام
غائب علی الشاهد امریست بنیاد لیاقت آن ندارد که بران بنای اثبات امری دینی نهاده شود چه جا که قیاس علم
ایزوی که در حقیقت تحقیقش بیان ذات اقدس او توانی مجهول الکنه است بر علم انسانی کرده شود و بالقراب و بالارباب

و اگر معنی نفسی را بقیاس غائب علی انشا بد ثابت بسیار نماید که هیچ علمین قائل مطابقت شوند مثلاً مثل انسان
 قائل قوت متصرفه و برابر بقیاسی هم شوی که اول تنقیب مدلولات میفرماید و بعد اصدار امر و نهی قسماً انسان
 سبب اعتیاد حضور مدلولات بدون تحیل الفاظ نمی اندک در دو تقاسم و تقدس هم قائل شوند اسلای غیر
 ذلک من التراتب التي لا يوجب بجلال كبريائه و محصل کلام اینکه که منازعت بین الفرقین در حدوث و قدم کلام
 ایزد است که اشاعره قائل قدم هستند فقط در تسمیه بکلام نفسی و کلام نقلی باشد خواهی گزیری از ترکیب تکیه عبارت
 از تقدیم و تاخیر است نیست کما شهید به الوجودان و انهم ایضاً لا یکره و ان استلزم حدوث است و ادعای اینکه
 کلام نفسی ربانی ترتیب ندارد و هیچ البطلان اما اولاً پس چون بنامی کلام نفسی را بقیاس غائب علی انشا بد
 بیا کرده اند اول در مشاهد کلامی بی ترتیب و نمایند بعده هوس اثبات نسبت بذات ایزدی نمایند و ثانیاً چون
 ترتیب و خلل ماهیت کلام است نزع ترتیب بمتزلزل نزع ذرات از ماهیت است و اینهم بعزل عن النظر کلام بی
 ترتیب زینهار نقل در نمی آید کما در معرفت العلانیه التفارانی فی شرح العقاید حثیت قال و هذا ما ذکره صاحب
 الموقفت من ان الکلام نفسی غیر مرتب الا جزاء جید لمن تعقل لفظاً قاسماً بنفس غیر مولف من الحروف المنطوقه
 او المتخيله لم يشترط وجود بعضها لعدم لبعث و لاسن الاسکال المرتبه الداله علیه نحن لا نقفل من قیام کلام نفسی
 الحافظ الا کون صور الحروف مخزنه متممة فی خیال بحیث اذا التفت اليها کان کلاماً موقفاً من الالفاظ الخیالی
 او نقوشاً مرتبه فاذا تلفظ کان کلاماً مسموعاً و آنچه علمای اشاعره کلام نفسی ایزدی را بمتزلزل حسب قرار میدهند
 و از صفات ربانی معدوم سازند بقیاس حال تغییر نسبت و باغضاء النظر عن ذلک چون کلام بلای رب
 از موجودات خارجیه است و وجود حسب در خارج جز بوجود انواع مختلف نمی شود و انواع کلام از امر و نهی و تمنی و
 ترحی عند بعضهم حادث است پس کلامی را که قدیم میگویند آنهم حادث است و صفت بودن کلام هم نفهم نمی
 گنجد کلام صفت توان گفت نه کلام را عبارت از الفاظ باشد یا معانی زیرا که صریح منافی تکلم است و صفات
 باری تعالی عن اهل الحق غیر ذات و عند الاشاعره لا یمن و لا یخیر کلام که شئی منافی است چگونه صفت توان
 و از عمده مسائل متنازع فیهم العبدیه و الاشاعره که اختلاف در ان بفضی بر و ال و ثبات ایمان است مسئله
 صفات باری تعالی است که عدلیه جمیع صفات ثبوتیه بر عین ذات میدانند و اشاعره تراند بر ذات می پندارند
 و شاعت و قبح این اعتقاد و ضعف شرط هر زیرا که صریح است که بر عقفا و اشاعره هم تقدیم قدالام
 می آید کما هو الظاهر و هم اجتناب حضرت و اجاباً بوجود کما سنبتین فخر الاشاعره علی نقل العلانیه الحلی علیه السلام
 فی کشف الحق کار با نصاب فرموده میگوید که نصاری با عقفا و تثلیث یعنی اقامت ثلاثه تکلیف کرده شدند و صحیح
 با قائل قدمای تسعه هستند و دلیل که بر دعوی بیادوت صفات ایزدی علی ذات تعالی و تتره بان تمسک شده
 اند تقریرش علی حسب ما آورده الفاضل الموصلی نیست که با صفات الوهیت را از صفات ذوات خود
 دریافته ایم پس مثلاً صفت علم که سبب اتصاف بعالیه است در مشاهد یعنی انسان نیست مگر همین علم و علی بن ابراهیم

در غائب غیبی باری تعالی

در غائب غیبی باری تعالی بجهت این خواهد بود و حد عالم در شاهدین قائم به علم میکنند که لذت و غائب هم همین حد خواهد بود و شرط صادق آمدن شوق بر چیزی در شاهد ثبوت اصل و بعد شوق است و در آن چنین همچنین در غائب هم شرط است و نیز اخذ میکنیم انغمی را از عرف لغت و اطلاق عرف و شک نیست که عالم در عرف لغت کسی است که علم با ذاتها باشد و برین قیاس است حال و اگر صفات و اگر قفی صفات کنیم تکذیب نصوص کتاب و سنت و اله بر وجود صفات کرده باشیم و لغوی نصوص ما را اثبات صفات بدون تاویل میباید زیرا که ضبط ارسوی تاویل بعد از اجزا حساب مدلول ظاهر اگر دلائل عقلیه بر قیاس آن قائم باشد میباید و بهینا لیس کند لک که اجزای حساب ظاهر حکم عقلی موصوف میگوید که نزد من در اثبات صفات همین طریق عمده است زیرا که دلائل عقلیه برین دعوی مقدوح است و فاقول اگر باندک معان ملاحظه رود بلکه بمقادیر عیان را چه حاجت بیان معان در کار نیست این استدلال شبیه هم نمیمانند تا بدلیل چه رسد حشرش اینکه متاع روی دست اینفرقه که نماز تحت تجارتهم بر ایشان صادق است در نیاب قیاس غائب علی شاهد است و آن از بس ضعف هرگز موجب اذعان امری نمی آید چه جا که صلوح است دلال معتقدت دینی دشته باشد و علی بن اعلی شریع بطرف مقابل اگر بدعای دلیل بقیاس غیبی آورده طعن کرده اند و ضعف این قیاس و تنزل از پایه استدلال از آنچه شارح عقائد نسفیه در جواب استدلال محسبه ذکر فرموده مبرهن میگردد و بیانش اینکه محسبه تجسم باری تعالی باین تقریر دلیل می آید که هر دو موجود که فرض کرده شود هر یکی از آنها متصل و ماسن گری خواهد بود یا منفصل و ماسن در جهت و الله تعالی نه در عالم حال است و نه عالم در و تعالی حال پس ماسن فی اللجه خواهد پس تجزیه جسم خواهد بود و جوایش اینکه این دو هم محض است بر غیر محسوس احکام محسوس صاحب موقف زیاده تفریح و تفصیل کرده که در مقصد نخست از هر صد سادس گفته که طریق دوم از دو طریق ضعیف است دلال قیاس غائب علی اثبات است و در آن ضرورت است اثبات علت مشترکه در میان مقیسه مقیسه علی و این اثبات بطریق یقین شدت شکل است برای جو از اینکه خصوصیت اصل که مقیسه علیه شرط باشد برای وجود حکم در آن و هم خصوصیت فرع که مقیسه است جائز است که مانع باشد از حکم در آن و بر هر دو تقدیر علت مشترکه در میان مقیسه مقیسه علیه ثابت نمی شود و انتهی محصل علمانها و هر گاه حال بن قیاس تنزل اساس چنین باشد که مناط عقیده دینی تواند شد و بر ظاهر که استدلال با دلیل علم است و صدحیف که نفیوم در چنین مقدمه بان تمسک شوند و نیز بدیه است که هر گاه ذات واجب الوجود و تعالی جلالت که بیا به قبول لکن است صفات که فرع ذمت نیز قبول لکن خواهد بود پس چگونه از این صفات استیسه قیاس تواند کرد چنانچه بعد از دلیل حدیثی دیده که حاصل مضمونش است که محسوم علیه اسلام فرمودند که ما صفات باری تعالی را کما هی نمیتوانیم دانست مگر عقین داریم که او تعالی جمیع صفات کما لیه صفت است و از این صفت کما لیه عاری نیست پس جمیع صفات کما لیه بوجه کمال برای او تعالی اثبات میسازیم و وجوه نقصان را که از آن صفات در خود میباید منتفی بسیار است و میگویم که قدرت صفت کما لیه است مگر قدرت ما خلق جوارح است و جوارح را از او تعالی منتفی و قدرت را ثابت میکنیم و همچنین علم و تحقیق توای مدر که و سماع در گر و صلاخ و بر متعلق بعین اصل صفات را اثبات و وجوه احتیاج و نقصان است

میسازیم نه که بر کیفیت علم و بصیرت او تعالی با ما اطلاع باشد نه بی و آنچه گفته که ما این امر را از عرف لغت
 و اطلاقات عرف اخذ میکنیم بیعت که مدار عقاید و چنین سئو جلیل و دقیق بر نفس ظاهر اعتبار کرده و محاورات باشد که
 اعتبار لغوی و تفریح علیه اطلاقات عرف باندک تغییر صلا و اراده مجاز لغوی نیز بران عقایدی را منتزع
 سخن کار زمره اشاعره است و بس قیام مبدی شش معنی شش ضرورت است اینک با اعتبار لغت انصوفی گفتن صحیح
 است و ضوئیه قائم نیست آری هر گاه معنی عالم بگویم کسیکه دانش دارد و معنی بصیر کسی که بینائی دارد و علی بن ابی طالب
 قیام مبدی شش برمی آید و هر گاه تفسیر برانا و بینا که ترجمه چپانست نام فلاح و هر گاه حال عرف لغت چنین باشد که تغییر
 اعتبارات عقلی نیز بر وجه عقلاست آنرا مدار مقتضای دینی نمودن و قولش او قلنا بنی الصفات لکن بنا
 انصوص در نهایت درجه سقوط است اما اول این آیات و احادیث و الیه بر صفات را بموجب تفسیر نفس که مختار او
 و در مطاوی بحث افعال عباد مذکور میشود نفس توان گفت و لو سلمنا که نفس شهید تا نفس در وجود صفات خواهد بود
 نه در زیادت صفات و ثانیاً از تاویل آیات و احادیث مزبوره اگر تکذیب لازم آید تاویل آیات و احادیث موجب
 تجسم باری تعالی از وجه و قدم و ید و استخوان و عظام و نزول بطریق اولی تکذیب لازم آید تاویل را بمعاضدت دلیل
 عقل تکذیب نامیدن لا اذنی سمعت و آنچه گفته که تاویل بدلیل عقل در صورت عدم امکان اجرا علی الطایفه است
 و بس مسلم گفته شش نیست لکن ممنوع و خلاف واقع سبحان الله انهم مخدورات از احتیاج حضرت جیب
 الوجود و تعدد قدما و کثرت در ذات احدی الی غیر ذلک لازم می آید مگر مانع اجرا علی الطایفه است و لب مقال
 نیست که در کتاب و سنت اشعاری شماره باینکه صفات زائد علی الذات است و مختار فی الوجود زیرا نیست محمول
 مافی الکتاب است در بنیاب همین قدر است که خدا تعالی علیم است همه چیز را میداند قدر است همه فعل ممکن را میتواند کرد و
 علی بن ابی طالب سميع و بصیر و غیر با من الصفات پس اگر کسی معاذ الله بگوید که خدا نمی داند و نمی بیند و نمی شنود و نمی
 صفات کرده است و هر گاه معتقد این باشد که ذات احدی بذاته مصدر آثار معانی مزبوره است نفی صفات کوه کجا
 خصوص کجا قدرت بر چون اگر سخن تار و پود دلیل شعری که در حقیقت او همین از تار عنکبوت بود و فارغ شدیم حالاً بشر
 آنچه معتقد این فرق لازم دارد اجمالاً بپذیریم و اولاً بپذیریم که از دو حال غالی نیست صفات محمول صانع کائنات میگویند یا
 اگر جواب بنمیدند ابطال قول خود یعنی قدم صفات کرده باشند و نیز لازم می آید که خالق مکونات قبل از جعل صفات مترا
 از صفات باشد و این کفر است و از جمله صفات قدرتست پس شش از ایجاد قدرت قدرت جعل صفات نمیشد یا شاید
 قدرت هم بدون قدرت ناممکن و اینهم جزوات تربیات از لوازم قول مشار الیه است و اگر تعجب بلا شوند صفات واجب
 الوجود خواهد بود پس حضرت و جمیع در تکمیل ذات محتاج الی الصفات و صفات حدیم الاحتیاج الی وجه الوجود است میباید
 من التفوه مثل بنده اطلالت و غیر استسلام میکنیم صفات مختار فی الوجود اند یا نه اگر منکران بگویند رجوع بقول لغات بیاد
 صفات علی الذات کرده باشند و غیرت صفات صرف در تغییر باشد و بس اگر مختار فی الوجود باشند و جهایم حدیده قائم
 بنده حضرت وجه الوجود محتاج الیه و ذلک کاتری و جوابی ازین نکالات صریح الورد و مستند التفسیر در روایات باطنی

در اعتبار

نیست چنانکه بکاربرد از دعوی مجرد استخوانا کرده میگویند که تعدد قدما و برای صفات و احتیاج و حسب اوج و الی غیر اینها
 مستحیل است نه تعدد صفات فکیه و نه احتیاج الی الصفات و این ادعای بیدلیل باطل است زیرا که احتیاج الی ای شئی
 کماکان منافی و جوب وجود است و دلیل نفی احتیاج عموم احتیاج میکند که تمیز فیوضه و قدم عند اهل الملل است و این مخصوص ذات
 اکنون کائنات است و پس چون خود شاعره در عینیت و غیریت صفات تخریب و ذوقی پس شکر است بجا و نمودند که عینیت غیریت
 هر دو منتفی ساختند و تقریرش علی ما آورده الفاضل المصنف چنین است که صفات بهائز ذات ازین میگویم که هر دو وجودی
 است و صفات ازین میگویم که صفات ذات است پس مغایرت کلیه نیست چنانکه گفته می شود که علم زید علی بن نیست بجهت اینکه صفت
 دوست و کلیه غیر نیست که قائم باوست پس سلب عینیت با اعتباری آخر است و سلب غیریت با اعتباری دیگر است
 مخصوصا و اینکلام قائم در خصوص است بر کس و فی و رایتی دارد می یابد که تقریری که بصوت دلیل آورده چنین است
 است و سلب عینیت و غیریت کلاهما مقول نیست چه فطرت انسانی حاکم است باینکه شئی موجودی خارج نسبت بشئی آخری
 آن شئی خواهد بود یا غیر و در اینجا سلب سلب نمیشود پس لا عین لا غیر گفتن از تعلق تقیض نیست و نظیر بیکه نباید کلام
 آورده چنانکه محض است بچسب علم زید را نسبت زید لا عین و لا غیر میگوید بلکه نظیر هم صلح عینیت است اینک گفته که علم زید
 کلیه غیر نیست که قائم باوست پس عینیت شئی اگر رفع غیریت کلیه شود و بیاید که جمله عرض که بخوابد قائم اند غیریت
 همیشه باشد شکر است اینک معنی حسب حال شاعره در صفات ایندوی متمشی نیست که منافی الوجود میگویند و قائم بذات
 و زمانی نمیتوانند گفت که از اعراض نمیگیرند و لو فرض ذات اقدس الهی را محال اعراض میگویند پس بین الذات و الصفات
 غیریت مطلقه خواهد بود و محذور است بر معنی لازم می آید یعنی از بیان و علامت میدهد شکر که بطافت طبع عادی بی عینیت
 و حکایت بوده اند وحدت لسان از لوازم این امر است در ازای قول شاعره لا عین لا غیر حکایتی لطیف آورده اند که
 حسب نظر جلی ببطایب و مزاج میماند و با معان تعلق برای قطع لسان جسم به از هزار جهت قاطع و آن اینکه خری انخر
 خراسان که در قافله بود گم شد و آن ناکس ماده خرمی از آن دیگری بدعوی اینکه خر گم گشته من است بگیر آورده چون باو
 گفتند که خر تو نر بود و این ماده است گفت که خر من بالکل نر بود و تطابق این سلب این حکایت عبرت اقرا مطابقت فعل
 بالفعل است قدر و نیز از جمله خراجات شیخ المشایخ جناب ابو حسن اشعریست که بقای شئی را زائد علی شئی
 شمرده و چون صحیح است بقا امر اعتباری و عبارت از نفس موجودی در زمان ثانیست ابو بکر یا قلابی و امام امین امام
 رازی ایند لسانی درین سئله است از پیروانش را بکه بلا استحقاق که شرح مقتدای خود ساختند کشیده پی بر جاده خلافت
 گشته اند کاشن گرسائل صیح بطلان هم چنین میگردد و در الهفاه که شیخ مدوح بالامر شتافته طرح بنامی فاسد علی الفاسد
 ریخته قائل زیادت بقای من مبنی و جبهه و بجلال الاکرام بر ذات اقدس شش شده و قاحت و شناحت تغار و زیادت
 بفاعل الذات از زیادت و تغار و در صفات بخش است که بفرض عدم بقاء عدم واجب الوجود لازم میگردد و محذور است
 الی الی که خاصه مکان است کافی الاحتیاج الی الصفات الاخره و حسب هشتای احتیاج الی الصفات مقدم کما شمر
 و آنچه فاضل مدوح گفته است که چون صفات از ذات است احتیاج سوی آن منافی وجود نیست و عینیت بیدلیل

بجای اول

لا علاج علی فرقه مخدراهم. پنج تیهات علی فخذت و کلام شان و حیب افاد و لو کان تخسیلا للحال ازین پس است بیان
 محالاتی که برین سلسله مخدراهم شده لازم می آید چنانچه بعضی از اینچنانچه شدنی را از فیه و الجهد فی مرضیه علامه علی علیه السلام در کتب
 کتبت بحق بر او فرموده مذکور میشود اما الاول پس برین قول لغدام وجود انسان بجران لازم میگردد زیرا که ترکیب جسم
 عند تکلی الا شاعره از جوهر فرد است و بدیهی است که انسان فقط بان جوهر فرد انسان نیست بلکه تحقق نسائیت می شود که
 با عناصر شخصه از قسم نبات و لون و شکل که بان جوهر فرد قائم می باشد و ازین جهت که جسدیت با وجود موجود بودن آن امر
 نزد انسان نیست بلکه بسبب بعضی اعضا سلب نسائیت می شود پس بنگاه این اعضا در هر آن عدم گشت انسان من
 حیث هو انسان عدم گشت حال آنکه جملة انواع انسان ذات خود با را که کانت باقی می یابند و تغیری فی باینکه پس
 این معتقد بصیرت تکذیب ضروری و انکار محسوس است دوم اگر اعضا این نوعی در عدم میشدند پس مثلا اگر سواد
 عدم گردد و وجود ندارد که بجایش سواد می گردد و بلکه جائز است که حجت خواه صفت حادث گردد و معاین می شود
 است که سواد که باقیست از چهار لونه آفریدانی شود پس در سواد البته دلیل بقای سواد است بیوم اگر محسوس است
 بقای اعضا دلیل استمرار بقا نش نباشد حساس بقای جسم هم دلیل بقای جسم نخواهد بود و این امر در ای اینکه سفل
 و ثابت است طرف مقابل هم قائل آن نیست و فاضل مجادل سوسلی جو ابیکه از شکل اولین اوده و تقریرش انیکه تا برین
 اشخاص النوع و وجود خارجی بهویات می باشد مشخص است پس از زوال اعضا شخصه زوال است لازم نمی آید مقدور
 باینکه تحقق شهید افاده فرموده که بهویات غایب می باشد کما صحیح به شارح العقائد بر معنی طلاق می شود که استی بودن
 اعتبار تحقق کما بقال بهویات لغت دوم وجود خارجی بیوم عین شخص پس با سخن فیه که کلام در اعیان ثابت است معنی اولین
 مراد نمیتوان گرفت و لا نفع خصم و همچنین اراده وجود خارجی مساعی ندارد چه با اتفاق مشاعره وجود در تمامه موجودات
 مشترک است پس علت تمازینها نمیتواند شد و خود فاضل مدوح گفته که اشخاص در وجود خارجی بهویات تمازین میشوند
 پس البته بهویات در وجود خارجی خواهد بود پس باقی نماند مگر عین شخص که عراض بران مستثنی است و اگر بهویت معنی دیگر باشد
 باشد اولیای مغزی الیه بیان سازند تا در آن نظر کرده شود و نیز میگوئیم که هرگاه بر عم سومی الیه شخصه سفید تمازین شخصه
 سوا افاده تشخص تمازین غلیظی برای مشخص نیست پس حال ارتباط مشخصات بحال خود بسیار سنگی خواهد بود که در پهلو
 انسانی نهادند و شخصه شخص نخواهد بود و نسیمه باین لفظا بمعنی نخواهد بود و بهذا صرح لابطالان لایرتاب فیه ذومرته و بوجوب
 اخصال دوم که متمسک بحریان عادت گشته بمفاهم بت الجدار ثم النفس اول لزوم و وجوب جریان عادت و عدم جواز
 خرق عادت ثابت سازند بعد از ان استمرار وجود سواد را مثلا بعد زوال سواد باین متفرع سازند و طرفه ای که سرف
 عجیب از فلک فاضل زبور زینیه که استعداد در جهت سواد اولین در حدوث سواد آخر سبب و سبب گفته است قال لیه
 و اذا فاض علی جسم احد جسم لان بعض علیه سواد آخر و بعضی سواد هو الفاعل المتماز لکن عاده باقائه مثل وجود
 الاستعداد و ان جاز تخلف و لزوم النوع بدیل علی وجوب افاقت مثل و هذا الایاتی قاعده لغوم فی استناد اشیا
 الی اختیار الفاعل لقادر حال آنکه اینمقال صریح خلاف قول مفره اشاعره است که پیشش و سبب و سبب است و اینگونه

جستجو
بقای

کما مراراً من تخصیص شیخ الاشعری چه بر چه مفیض سواد آخر فاعل مختار را گفته لکن سواد اولین مفیض محدث استعدا
گفته فاعل مختار را و مناقات اینقولی قاعده مزبور از هیچ سفر روشن ترست و در وضع هر فن ثالثاً یعنی تجد و تفصیح حکم
پس دستمای تمسک شده مردود است با آنچه محقق شهید را قاعده فرموده که در صلوح تمسک اصل است و تفصیح در علوم ظنیه لقیاد
اثباتاً در میان علم اختلاف است پس معلومی که یقین و اذعان مطلوب است چنان صلوح تمسک خواهد بود و اگر اصل است
در عقاید بقای جسم کافی باشد در بقای اعراض هم کافی میباشد و اینکه میگویند که بر تقضی و تجزیه اعراض دلیل قائم شده چنان
تجد جسم حال کاکت و مخالفت آن دلیل غنی از بیانست بطور کشف و تکشف از ذیل مبرهن میشود و این سجدان معرفاً نقد
الادراک خدمت ارباب نصف قول فیصل عرضه میدهد که حکم با فدا ام اعراض آن ثم آن مبتنی است بر اثبات غلط حس
در ادراک بقای اعراض بدون تمنی جمله اطلاق و تطویل بصورت دلیل شد خواه با سلوب تمثیل لاطائل تحتها بلاقال
و قبل فاسموا ما یقول البعد الدلیل حی الوصول الی الحق الصیح من الرب تجلیل بر اول البصائر محبت است که حسیا عمده
و لائل بر آری علمیت چنانچه صاحب موقت و شارح سید جلاله در تقسیم علوم ضروریه میفرماید نهذ ان لقسمان هما
احده فی العلوم و هما بقوان حج علی البیضا البیضا علی الاطلاق اما حسیا فاذا ثبت الاشتراک فی سببها اجزا تفصیها
من تجربه او قوا ترا و حدس او مشاهده و باز در تقدیر فرق از روی اقبال و انکار میگویند الفرقة الاولى المقرنون لهما هم
الاکثرون علی الحق القوم و الصراط المستقیم الی العقائد الدینیة و سایر المطالب البیضیه در ذکر قدح حسیا که امام رازی میگوید
بافلاطون و ارسطو و جالینوس نموده تکذیب این روایت و هم تکذیب عقاید سلطان محققین نصیر الملک و الدین بقیح در
حسیا نموده بغرض صحت حساب بعد تاویل کلام منسوب الی اولئک الحکم الا جلا گفته و الا ای وان لم یبرید و ابا القحح فی
الحسیا ما ذکرناه من الناول فی لیاها ای حسیاتیته علوم هم فکون القحح الحقیقه فیها قد حافی علوم هم و بعد از تفصیل و جوه استقامت
علوم حسیا فرموده و قد صرخوا بان الاولیات هنا تحلل للصبیان استند او بحیل لغو لهم من الاحساس بالجزئیات فالقحح فی حسیا
یوال لی القحح فی البیضا استی ملتقطا ما مرنا ابراده و ای مشخص اصح مما ذکر علی کون حسیا ماخذ لکل العلوم لیقینت
و سد باب القحح فیها پس اگر طریق قدح در حسیا مسلوک گردد که هر کس خواهد بر فیض ضروری بخلط حس دلیل آرد جمله علوم
گردد و تخصیص علم بهیت و ارصاد که اکثر اهلش یقین و رای مبادی طبیعی جمله متعلق بر ویت پس منکر را بعد تسلیم قدح در حسیا
میگرد که برایش را حواله بخلط حس سازد و هذا ما لا یقول عقل آری جزیم عقل حسیا جزیم است امور ی دیگر احساس منظم
میگرد که عقل الحیا جزیم حسیات میگردانند و علم این که چنان کی حاصل شده بسان یقین بود که حصول یقین با التوقیت متعذر
است متعذر است این مانع یقین حسیات نیست و شد غلط حس که قاصدین بان استمدال میکنند بجز آن تطاول و جوه غلط
حس در کتب حکمیه و کلامیه مذکور است و این نیست که مثل آن وجه را در مواقع آخر تمثیل داده اثبات غلط حس را از آنکه چون
جاگزین سامعین طبعین گردید پس میگوئیم که در بعضی مواقع که غلط حس واقع می شود و عقل ادراک آن میکند زیرا در درک
این عقل لای انفراد استقلال ندارد بلکه ادراک نمی سازد مگر با عانت حس پس تمسک عقل هم در بنیاب هم حس است مثلاً
جو که در آن محسوس شده اول قش را بر جسم آتش غیره که در گرفته است بصورتها دیده بعد اوارت بصوت آیه

بنظر آمده و هرگاه دست از اداره بیکشد بلکه اداره تباری میسازد همان صورت واقعه اولین مشاهده میشود پس عقل غلط است
 را با عانت حس در مییابد همچنین عکس شجره که در آب منعکس میشود چون برای لعین اصل شجره استقیم می نکرده این دست عقول
 رهنمای غلط حس میگردد و کذ لک را کبان سفائن که سفینه را ساکن زمین کنار و را متحرک تخیل میکنند بار بار کنار دریا
 استاده گشتی را روان و زمین را قائم دیده اند و همینکه گشتی استه میرود زمین گشتی کمانی الواقع ساکن متحرک مییابند باین
 وجه محسوس عقل درایت غلط حس میسازد و همین طور است تخیل حرکت قمر و سکون سحاب چه قمر آگاهی برای لعین متحرک ندیده
 و اگر قمر را بر وزمان موضع متغایر نمیدید کسی منتقل حرکت قمری نمی شد و سحاب را بیشتر ساثر دیده بلکه هرگاه را نمی حال
 تخیل حرکت قمر و سکون سحاب چشم بعضی خاص و ختم همان نظر را کار میکنند سحاب متحرک قمر را ساکن مییابد همچنین همیشه سحاب
 از سرعت مرئی هستند صورت و قی مشاهده می شود باین قرآن عقل حکم متحرک سحاب سکون قمر میکند و مثل نیست معانی
 فعد و قمر در حال غلط حس می بیند بلکه تباغی در ملتقای عصبتین بچو فیتن واقع چه پیوسته قمر را واحد دیده است و بعد دست
 کشیدن از غصصین باز واحد می بیند پس حساس دایمی عقل بدرک غلط حس میشود و عظیم اگر بعد افکندن در آب تخیل
 اجاصه تخیل میکند چون مقدار اصلش حس بصیر نیست عقل درمی یابد که کبر مقدار غلط حس است و شاید باین است محسوس شدن از
 قطره نازل شلای طرات که از ابر میریزد تا که کم و متفاوت زمین میرسد قطره قطره معاین میشود و هرگاه خلی الولا اباریدن
 گرفت بسبب عدم آنها از حس مشترک بخت سرعت کما شرح فی موضعه خط تخیل میگردد و اگر در واقع قطرات نباشد بلکه جسم
 مستطیل متصل نازل من سحاب الی الارض نیز بخیزد باشد بلاریب در زمان بیس سطح زمین را غرق سازد و در زمانی کل بصیر
 از یک خط متصل سبب بیکه خم میشود و هرگاه باران می استند باز همان قطرات محسوس شدن میگردد عقل اقرینه قطره بودن
 نه خط حاصل میشود و آب فواره که جسم واحد محسوس میگردد چون بحس بصیر دیده اند که هرگاه بغش از آب پر میسازند از
 تصادم آب آب از فواره میچهد و یکی تصادم ارتفاع آب فواره کم و با نقطع منقطع میگردد باین قرینه عقل درمی یابد آب
 فواره جسم واحد نیست بلکه علی الولا اید میرسد و هر چند در مثالین حکم عقل را غلبه و غلبت نسبت باشد آخری زیاده است
 لکن سحاب از مشارکت و اعانت حس است و تحصیل المقصود و همچنین حال اگر نظائر غلط حس من شیاء غلیظه تقرأ و چون باین
 بیانات ثبوت محسوس است که عقل در درک غلط حس عقل نیست بلکه محتاج است بدالات حسیه میرسد شد که قیاس تجرد
 اعراض پرتال شله فر بوره قیاس مع الفارق است که در اشکال مسطوره و دلالات حسیه موجود و در تقنی اعراض مفقود و لهذا
 جمیع عقلا از طریق حکما بقای اعراض استمر از اجلا بدیهات میداند و منکر را منکر ضروری اولی بان اینک کون
 و اینک میدان اگر تواند دلالت حسیه را بر تجرد و تقنی اعراض بهرسانند و آنی ذلک دونه شرط القتا و باقیماند کلام
 در آنچه بطور دلیل بریند عوی ساخته اند و مدعی آنند که همان لائل ایشان را با اختیار این عقیده بلجا ساخته پس هر چند تشکیک
 در ضروریات محسوسات و دلیل مصادم بدیهیات عند العقلا قابل مبنای باشد و هرگز جواب را بنمایند لکن چون تخیل کند
 نظریه نظران گرفتار سلسل تقلید محسوس بر طرف مقابل تمامیت دلائل گردد و تعرض بان واجب اقتاد و عده کاشیه است
 که از بصیر دلیل میسازند و قضیه و همیه است یکی اینک بعت خود عرض است پس اعراض اگر منصف بقیامشند قیام اعراض محسوس

بجای عقل
بقای اعراض

عقل محسوس
تخلی از اعراض محسوس

جواب

لازم می آید همین را محال میگویند دوم اینکه اگر عرض فی آن شان باقی باشد باز عدم بر آن طاری نمیتواند شد زیرا که عرض
 لذاته معدوم شود مجتمع لذاته خواهد بود پس کذکک و اعدادش منسوب بقائل تو انکره که اثر قائل ایجاد است نه اعدام و علما
 صلی علیه شایب رحمة به علی از دلیل اولین و جواب داده اند یکی منع بودن بقای عرض لذاته علی الذات کما عرفت به قول
 علمایم و ذکر دوم منع امتناع قیام عرض بعرض پسند قیام عتد و بطوریکه حالت حال آنکه سرعت و بطوریکه عرض است و حرکت هم
 عرض و جواب از دلیل دوم بطریق نقض اینکه هرگاه عرض عند انهم در آن ثانی لذاته معدوم میشود چرا در آن ثالث معدوم نشود
 و جواب تحقیق اینکه عدم هم ممکن است پس بطوریکه برای وجود فاعل ضرورت نیست برای عدم هم تاگزیر انتهی محصل کلام ذکک اعدا
 و المقام مخصوصا و تغییر محصل اینجا را که اثر قائل ایجاد است نه اعدام هر چند خود فرورفته و تعمق را کار کرده در نیافتن انقلب النهر
 و به حسیه معلوم نیست که این قائل در مقام فاعل را قرار داده اشاعره که هیچ شئی را فاعل پنج شئی برای باری تعالی
 و تجد قرار نمیدهند علل قریب را محض بیکار و مساوت را اتفاق نعت میگویند پس شیخ اشعری که درین مقام اثر قائل را منحصرا در
 ایجاد گفته نه اعدام مگر قدرت اعدام را از قاور تو انا جلت قدرته منتفی می انگار که تمیز باشد من ذکک و اگر مراد از فاعل
 امری آخر است مقلدان معزی الیه بیان سازند تا در آن نظر کرده شود مگر زعم قهر نیست که خلاف ظاهر امری آخر
 را فاعل قرار دهند منافات با قاعده کلیه مخترعه عنی لا موثر الا الله خواهد داشت و از قول فضل بن وزبهان یعنی ما اورده علیه
 من منع امتناع قیام العرض بالعرض و منع کون البقاء لذاته و ثبوتها ندب شیخ الاشعری و قد استدل علیها فی محله فلیتبع
 الیه ثانی الدلیلین بدخول باذکره و بغيره من الاشیاء و قد ذکره علماء السنه و الاشاعره منهم صاحب المواقف و غیره و در جواب
 علی ذکک الدلیل ثانی منقوله من کتب صحابنا سراسر عجز و عجزات بقول خصم میبارد چه اثبات زیادت بقا و استحالة قیام
 العرض بالعرض احواله بر استدلال شیخ اشعری بمقشش نموده پیداست که از این کاکت از ذکرش استیحا کرده و الا بجز لائل
 ریکه بر مسائل سنجید در کتابش ابطال الباطل ذکر کرده بتسطیر چند سطر دلیل اشعری در دست از دست میرفت و ذخیره میفرسود
 معیند میگویم که از ابطال زیادت بقا که بجهت بکار اساطین بن نشان بکا ذکر بمقاد اللهم شغلهم هم بار افرغ صلاست که
 اوین از نسج عنکیوت دیده از اتمقای شیخ خود دست در آیین و پا بکلم کشیده اند و جواز قیام عرض بالعرض از سنه قیام
 سرعت و بطوریکه برین دلیل ثانی را که خودش دخول گرا بر ادات و آورده منقول از کتب سینه گفته نفسی بجانش نیرساند چه مقصود
 اثبات ابطالان فرعون است شیخ اشعری و تیم معزی الیه است از زبان بیان هر کس باشد بلکه ابطال تا بعین نسبت با ابطال خصم است
 استم مختصر آنچه مذکور شد از تشجیلات ذمین علمای اعلام بود الا قول فیصل بیان ارشاد باسد و علامه رحمه الله علیه است که بطلان
 بقیض ضرورت قابل استماع و لائق جواب مانند شبهه سوطایه میباشد و از مسائلی که شاعره در آن هم بزلت عدم متلا
 شده اند سلسله حسن قیاس است که مشارا ایهم شمس محض میداند و بجهت اینکه معتقد فریقین لایح کرده و اساس کلام بر آن نهادند و
 ابتدا نقل کلام صاحب وقت اولی نمود و بپیدا البقیع عندنا منی عتد شرعا و الحسن بخلافه و لاکم للعقل فی حسن الاشیاء و
 قهر الیس ذکک ای حسن الاشیاء و قهرها عامه لعل امر حقیقه حاصل قبل شیخ بکشف عتد شرع کما یزعم المعز له بل شیخ بوجوب
 الیسین و حسن لایح لافعال قبل مرده پیش و در عکس الشایع القفیده خمس ما قوی و قوی همند لکن متنعا و لقلب لایح صراحت

بجای عقاب

حسنا و حسن قبیح و عند المقررة عقلی غایبهم قالوا للعقل فی نفسه مع قطع النظر عن شیء غیره مستقیم استحقاق فاعلموا
 ثوابا و عقوبت مقتضیه استحقاق فاعلموا و عقابا ثم انبیا ای اجتهاد مستقیم او المقتوی قد تدرک بالضرورة کسین الصدق النافع و نفع
 الکذب الضار و قد تدرک بالنظر کسین الصدق الضار و نفع الکذب النافع مثلا و قد تدرک لا بالضرورة و لا بالنظر لکن اذا ورد
 الشیخ به علم ان فی غیره مستقیم کما فی صوم آخر یوم من شهر رمضان حیث اوجبه الشارع و اجتهاد مقتوی کصوم اول یوم من شوال حیث
 حرره الشارع فاداک لحسن و القبح فی هذا القسم هو توسل علی کشف الشیخ عنها بامره و نهیه اما کشف عنها فی القسمین الاخرین فمقتوی
 بحکم العقل بهما بالضرورة او نظره و محصل ترجمه این عبارت عبارت فارسی اینک نزد ما قبیح است که در شرع منع کرده باشد
 و حسن آنکه حکم کرده باشد عقل حکمی درین قبیح شبیه نیست و حسن قبیح شبیه است باعد نسبت بسوی کدام امر و قبیحی حاصل پیش از
 حکم شرع که شرع کشف آن کرده باشد چنانکه معتزله میگویند که شرع بیان کننده است پس نسبت حسن قبیح برای افعال
 پیش از ورود شرع و اگر شرع قضیه منعکس کند پس حسن از آنرا که قبیح کرده است و قبیح سازد از آنرا که حسن کرده است ممنوع
 خواهد بود و امر منقلب خواهد گردید پس خواهد گشت قبیح حسن و حسن قبیح و نزد معتزله عقلی است که آنها گفته اند که در ذات فعل
 جهت حسن کننده فعل میباشد که قضای بدیع و ثواب بر آن فعل میکند یا جهت قبیح کننده است که قضای فیم و عقاب
 برای فاعل میکند و این جهت محسوس باقی گاهی بدیهت ادراک کرده میشود و مانند حسن صدق که نافع باشد و قبیح کذب که ضرر
 کند و گاهی مدرک میگردد و نظر و فکر مانند حسن صدق ضرر کننده و کذب نفع دهنده و گاهی مدرک نمیکردد و نه بدیهت و نه نظر و فکر لکن
 بر گاه شیخ بان در گشت نه میسر شد که برای آن جهت محسوس مانند روزه آخر روز از آن رمضان باین حیثیت که شرع آنرا
 واجب ساخته یا جهت مقتضیه است مانند روزه اول روز ماه شوال باین حیثیت که شرع آن را حرام کرده پس ادراک حسن قبیح در ذات
 قسم موقوفست بر کشف شرع حسن قبیح آنرا بامر و نهی لکن کشف شرع از حسن قبیح در قسمین اولین پس باید حکم عقل است حسن قبیح یا
 جهت بد بودنش یا از روی نظر و فکر استی و اذا وردتیموه سمو اما یقول العبد الخیر که فقط بعد از آن مقتدر بر نفسین یقین و قیست عقل
 بودن حسن قبیح شبیه باسان قضایا قیاسا تهامها کالصح لیسفر روشن است لیکن چشم بنیامید مگر چون از قضایا طرف
 مقابل تب انصاف کوهلای طریق حق جنبها للفالمین در بنیاب هم کلامی کرده اند چنانچه علامه علی نقوه المدنی بفرمانه در کتاب
 کشف الحق قیل مقتدا شاعره و ایرادات لا تخل که بر آن وارد میشود مفصلا بیان فرموده و شارح جارج موصول بزعم خود کسر
 بر داخته و محقق شهید تار و پود منسوب جانش متبیل بهل ساخته من رام الدرک فلیرجع الی ذلک الکتاب این فاقده الاستعداد و روا
 للاختصار عبارتی موجز و بیانی سهل الفهم که باین عجا میزید کشف مافی ذلک الکتاب من الخلل الزلل میر و از دستچسب بسیار
 که چون عقلی بودن حسن قبیح بعضی شبیه مثل صدق نافع و کذب ضار بدیهی بود شیخ ابو الحسن که تفریق در حسن قبیح از عبارات خود کمتر
 میفرماید علی الاطلاق عقلی بودن حسن قبیح شبیه از فرمودند و بعد ایشان هم چشم بند کرده همان راه میروند بعضی متأخرین بطلان
 این معتقد بعین یقین دیده و مدد و تیسر سفری اقاوند گفتند که حسن قبیح بر سه معنی است اولی کمال و نقص دوم مصلحت و
 مفید و غیر آن عقلی بودن این هر دو قسم نموده تیسریم آنکه بدیع و ثواب و ذم و عقاب بیان قتل و غیره تقسیم را شرعی و متنازع
 فیه قرار دادند کما قال الشارح الجارج فهو عند الشاعره شکر و ذلک لان افعال العباد کلها لیس فیها شیء منبها فی لغز حیث

عقل و فاعله

عقل و فاعله
عقل و فاعله
عقل و فاعله
عقل و فاعله

لحقه طرح فاعله و ثوابه و ذم فاعله و عقاب انما صارت کذلک بل امر انشا و شرح این اعتراض صحت دارد اما اولاً پس ظاهر است
 که هر آن شخص از بی حجب قاطعه بالاتر است و مثل صاحب معرفت که کتاب مزبور با شرحش در علم کلام مرجع علمای مایه است اعتراض
 فرموده که فرق در حسن و قبح عقلی کمال نقص صلا نیست و شرح علامه سید شریف که جلالت قدرش و نصب بیستون در عالم
 مسلم گذشته و الا نقص کلامش منکدر و اما ثانیا پس میگویم که هرگاه خصم اقرار کرد که حسن و قبح معنی کمال نقص و مصلحت و مفهومی
 عقلی است پس میبایست که چون انسان بعد از او و حکم از وی با او و نهی ترکب احدی را گردیدش حسن یا قبح من حیث حکم عقل
 خواهد بود و یا نه اگر جواب بنعم میدهند اقرار پذیرب خصم کرده باشند که فعل عبد فی نفسه حسن و قبح دارد و اگر لا گویند پس خلی بوجهی است که
 مثلا صدق نافع و کذب مفار فی نفسها کمال نقص باشد و هرگاه مصدر آن شود آن صفت ذاتیه از ان افعال اهل کفر و غیر
 از اهل خیرت ترقب اندک انصاف است که یا آنچه عرض میشود همان نظری را کار فرما شوند و بجز ان عقل صحت و سقم از پسند
 و آن اینکه هرگاه انسانی که بهره از انسانیت دارد کسی را از بی نوع می بیند که افعال نیک میکند بدون عرضی ذاتی و خوش مایل
 و در عیب حسن سلوک بان نیکو کار میگرد و پس عاقلی تجویز میباید کرد که عقل حکم نکند که در بارگاه قدس حکیم علی الاطلاق جواب مطلق
 کرد در این چنین کس فایز در سبب استخوان میشود و موجب اجر و عطای من لازیده کثرت العطاء الوجود او که مایسگردد با خصوص که
 در عاقلش اطاعت و رضا ایزدی هم نصب همین شسته باشد پس عموم اینها تفهیم است پس افعال العباد بحیث لقیضی طرح نماید و
 ثوابه صریح البطالاست یا نه نیز او نفس او تو جبر و او حسبه قد انصاف سازید که حدیث نقل است که صاحب معرفت نسبت
 اشاعره نقل کرده است قال لو عکس الشرائع فحسن با قبح و قبح با حسن چه قدر با از حسن در و بقیم نزدیک است چه عقل بد است حکم
 است که هرگز مکان ندارد که حکیم کامل علی الاطلاق از صدق نمی کند و آنرا باعث عقاب سازد و بکذب امر و آنرا موجب ثواب
 گرداند و ازین بالاتر بر عاری بودن افعال شریک از حسن و قبح در واقع صریح اللزوم است که در سجد ملک با ب سجده بلیس
 علیه اللغه و العذاب و در نکاح و سفاح و جهان مجس و اضرار در عرض جهان و در خط انسان از هلاک و اهلک بدون
 استحقاق صلا نفس الامر تفرقه نشود و حال آنکه فطرت سلیقه صلح عالم نوع انسان را بر ان مجبول ساخته شاهد عدل است
 که نسبت استخوان امور حسنه مزبوره و استقیاح پیدا و آن بجز که انسانی از نسبت حلو و حاضرس حسن ذوق و طیب و نشتن
 نسبت بقوت شامه و صوت لذید و کزیه نسبت بقوت مودع صماخ نیست ال غیر ذلک من المشاعر و مدد کاتبها کم نیست
 باین عقاود اشاعره عمده و اتومی و لائل حقیقت دین مصطفوی از دست میرود و نغوذ با بدن و لک شرح این محمل آنکه با اتفاق
 کافه عقلا موافق و مخالف او امر و نواهی این شریعت غرا جمله استحسن و باین معنی تحت مابری صدق نبوت خاتم الانبیا
 تمام است که شخص تمام از عشیرت امیان که نه علمی داشته و نه کتابی بعد معاشرت چهل ساله که درین بین نینبار ذکر می از دین و
 ملت بر زبان ایشان نرفته باشد شریعتی و احکامی بنیاد دهند که به اشواق صوابه عقل سلیم بلکه از دیگر شرائع استحسن تر باشد
 امکان ندارد که بدون تایید ایزدی العباد با بد نفس جعل وضع چنین قوانین کرده باشند و آیه وافی الهی است و اولی الامر
 و آنچه در عقاید و کلام اشعار بان اراد که آنچه در واقع حدیث بود از ان نهی و آنچه طیب بود بان امر فرموده و نقل لطیف
 از اعرابی مصدق این امر و دست که او در عهد کربت عهد خیرت صلی الله علیه و آله و سلم اعلان نمود و فرمود امر تو بچسبیدن که

عقل و فاعله

که امام عزرا با بحث هلام شد و از کلام امر صحت ثبوت حضرت رسالت پناه در پانمی جواب داد که حضرت امر نکند چیزی که عقل
میگفت که کاش امر نمی فرمود و نهی نفرمود از چیزی که عقل گفتی که کاش نهی نکردی و هیچ چیز را حرام نکرد که عقل حکمت آنرا اولی
سید و خطای ساخت چیزی را که عقل منتهی نسبت بود و محقق شهید برین حکایت بطور درود فرموده که سلامت عقل
آن با حلالی با دشمنی او ججاج رای حضرت اشعریین و نیست که آن بیچاره با وجود معلی بدویت چسان بچنین نجات
و نهیات این شریعت بیضامن حجت حکم عقل پی بر دو این باب علم فضل با وجود کتاب علوم و ادبهاک باین شکل چگونه
انکار این امر صریح میسازند قایم کل بحب و شکر نیست که فرقان مجید شومست از آیات و اله جرسن قیج هشیا قبل از
صدور امر و نهی و چگونه توان گفت که شاعره با وجود علم و فهم تقطع نشده اند که مقتدا صریح مخالف نصوص قرآنیست که نصب
بلای بستی چنانچه محقق شهید بعضی آیات فرموده که قطع لسان خصوم میسازد و تلک بذه قال عمر بن قائل و اذ
فَعَلُوا فَا حَسَنَةً قَالُوا وَ جَدًّا عَلَيْهِ وَا بَاؤْنَا وَا لَلَّهِ اَمْرًا جَاهِلًا اِنَّ اللّٰهَ لَا يَمُرُّ بِالْفَحْشَا وَا لَقَوْلُوْنَ عَلَى اللّٰهِ مَا لَا يَعْلَمُوْنَ اِنَّ
قُلَّ اَمْرًا بِالْقِسْطِ اِلَى نَوْرِ قَاعِ اَلْمَكْرَمِ رَبِّي الْقَوْمِ حَسَنًا ظَاهِرًا مِمَّنْ يَلُوْا بَطْنًا وَا لَاتِمَّ وَا لَبَقِيْ بِقِيْرٍ الْحَقِّ وَا اَنْ تُشْرِكُوْا
بِاللّٰهِ مَا لَوْ كُنْتُمْ لَبِيْهًا سَلْطَانًا وَا اَنْ تَقُوْلُوْا عَلَى اللّٰهِ مَا لَا يَعْلَمُوْنَ اِنَّ اللّٰهَ مَا لَا يَعْلَمُوْنَ اِنَّ اللّٰهَ مَا لَا يَعْلَمُوْنَ
است که عقل که در حدودات خود قیج است و عقل در اکسج آن میکند خداوند جلیل بان حکم میکند و همچنین مفاد انما حرم ربی انما حرم
جزین نیست که آنچه قبل از تحریم فاحشه بد بود جهت فحش خدا تعالی حرام گردانید و حصر تحریم در فواحش مؤید نمیشود که این نظر
با دنی تامل و در شان نزول بن آیه شریفه آمده که هشتنای شرفای جلیل القدر تمامه عرباب ذکور و انات عربان بخت حج
میگردند و این امر همچون موجب ثبوت می انگاشتنند از انجا که اینرکت من حیث لفظه الانسان مذموم و قیج بود از بد
و علا از ان تعبیر فحش انموده و منع فرمودند که بعد و در و نهی قیج پیدا کرده و علی بن القیاس فرموده تعالی امر ربی بقتضای نهی
تفعل است او تعالی بان حکم کرده و کذلک طبیات رزق در حقیقت طیب است که بر غیب و سئل الایمان لابن ابی
بصیرت محسنه در سخن روشن است که سبب و د اباحت طیب شده است و اگر بر وفق مقتدا شاعره تفسیر این آیات کرده شود
معنی ان الله ما لا یعلم به سطلطانا و ان الله ما لا یعلم به سطلطانا و ان الله ما لا یعلم به سطلطانا و ان الله ما لا یعلم به سطلطانا
کلام اگر بر زبان کسی از افراد انسانی جاری شود ساعین محل گویش منسوب خواهد کرد و از قریب بصر اسکوت علیه خواهد
بود چه جا که کلام ملک علام خالق مستحکم و کلام و کلام و کلام ایکنه بی در اصل یعنی است و علم و حقیقت غلام و شکر و از من حیث
اللفظ منقوض فخلق بورد و نهی نداد و دافع مکابره و دلالت بر نیکد حاضر در آیات فرموده نیست اگر فرقان مجید قنصر کرده شود
بسیار بی آید مگر تلک القدر کاف و احن و محقق میباد و آنچه ذکر شد کان معزل عن الذکر و ما کانت الحابه ماسته الیه و شکر
مشق فضل لیلاد عقل برین و زبیهان فانه تعنی الوطرحه حاجه معزی الیه با هم فحنت و تفسیر و تفسیر شیخ شهری و دایم سوسیا
و در عرق تا و طیات بالآخره پیرانده و صریح هزاران حسن و معنی عقلی حجت قال لانی هذا البحت تخلیق زبیدان مذکره فی
هذا لاقام قول القنفت کله الفرضین من الشاعره و المعزله علی ان من نهالی الیه و ایشمل علی المصلح و المفسد و ششین علی
اصغات الکرانیه و النقصانیه و با مالا تزلع و علی بالزلع فی ان الافعال اللسی تقتضی الثواب اخطاب بل فی ذمهها و حجت صلات

بصیرت محسنه در سخن روشن است که سبب و د اباحت طیب شده است و اگر بر وفق مقتدا شاعره تفسیر این آیات کرده شود معنی ان الله ما لا یعلم به سطلطانا و ان الله ما لا یعلم به سطلطانا و ان الله ما لا یعلم به سطلطانا و ان الله ما لا یعلم به سطلطانا

بجای

حاکم گردید بجهت حصول در وقت بود بجهت مفسده در وقت دیگر گشت عتلا در وقت و حرام در وقت و اگر چه
لازم است بر شهری که وقت معتزل کند و اینک حال در ذات خود مثل است بر جهات مصلح و مفاسد و این لا عقل دریافت
میکنند و درین دریافت مصلح شرح نیست و این در حقیقت بیان جهت غرض است در ذات فعال هرگز نمی تواند که
موقوف اشعری نماید و اینک این بر وجهت در فعل مقتضی حکم ثواب عقاب و در ذم استقلال عقل نیست بسبب طرز بودن
از دریافت جهت مصلحت مفسده در افعال و تحقیق معتزلی تسلیم کرده است این معنی را در آنچه عقل استقلال آن پس باید که تسلیم کند
در جمیع افعال زیرا که عقل استقلال ندارد و در امری از امور از روی تعلق ثواب عقاب و از او بر تمام کلام ذلک افعال و
الاعتصاف فاسم باذن الانصاف که آنچه بشرق اول تر و بد متفرج ساخته است قال فی هذا عین تسلیم بان الافعال فی ذاتها
جهت حسن و القبح المیزان محبت با آنچه شیخ اشعری از ان انکار محبت دارد و کما فی شرح صاحب الموقت و قد ذکر
فی شروع الحث و لا باس فی التکریر و ذاک هذا حسن لاجل الافعال قبل ورود الشرح و لو عکس الشارح لقتضی نفس ما یقود
فج حاشا لم یکن متمنا فصار حسن قیما و ان القبح حسنا پس قابل موصوف چیزی را که تحقیق نام نهاد و تحقیق بمنزله قرار عین است
است لکن ملاحظه است که اسلام یعنی ترک زندقه است و آنچه گفته ما زاید پس بنده انقی الی قوله و لم یفسد و انقص قبح
اراده کنند عدم همین شیخ فاسد است و آنچه وار و کرده آید بر جناب شان دارد میشود و دعوی ایشان شکی در مصلح و مفاسد
که عقل ادراک میکند مقتضی تعیین ثواب و عقاب نیست ممنوع و جمله که بیوان دلیل آورده و به قول لان لعقل عاجز بر ادراک
اقسام المصالح الی آخره مقرر چه در حقیقت دعوی نیست عاری از دلیل نه دلیل که بدون استدلالات بر عقل ادراک
تعیین جزو بر ساقط در چه صفات ذلک زیرا که عقل نور است که دست مصلح ملک عظام در نوع بشر و دعوت نهاد
که ازان بر ملاک است یافته و ابوالبشر سجد ملاک گفته نیند بر قوله تعالی **لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ** و اما کلام **لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ**
و این عقل است که بان علم با بعد الطبیعه دریافت ادراک وجود حضرت و حیا وجود کرده و بر این حج تقیید پیدا ساخته
این امر کدام غرض دارد که ازان عاجز باشد در چه تمام مصلح را که از طوق عقل خارج گفته حسب فحوائی کاشش معنی
جز این معلوم نمیشود که در افعال که جهت غرض و مصلح بود و باشد عقل بقایه بگذرد بر تزیج نیست و موید این اراده لفظ
تزیج و مزج و نظیر شرب خمر است فان کان مراده خیر ذاهو خوفا علینا فلیسین اولیاؤه حتی یظفر فی و یکنان ذلک پس
او کاشش ستفا و شد که افعال که جهت غرض یا مقصود باشد باشد ران حاجت مزج و تزیج که مانع حکم تعیین ثواب و
عقاب بوده خواهد بود پس چیزی را که از طوق عقل خارج گفته بود تحت طوق عقل و عقل است معلوم نمی شود که تعیین ثواب و
عقاب را که انطاعت عقل بیرون بگوید اراده این چیست اگر اینست که در تعیین اصناف ثواب از جور و حکم و غلمان
و خان اقسام عقاب نارحم و عقاب و غیره عقل عاجز است نعم الوفاق که ما هم بدوی آن است که عقل ادراک ان تفاسیل
مستقل از این تعیین اقسام متعلق بشرح و چون صدق بالوروده الشارح دلیل عقل دریافت از امری ازین امور
ستعمل است بان این را بر مصلح و عقاب ذلک لکن این خصم بر نفسی می کشد که انانی و اگر خصوص نیست
و عقل تعیین ثواب و عقاب حاجت است کسبانی کلامی است که از این امر بر عقل ادراک که حکم عقل را که

بجای

الاطلاق جو مطلق غاوی حقیقی الذی لا یتغیر زمانه و لا ینقصها کثرة العطاء و لا یتناقص حکمه و لا ینقصه و لا یتکسر
 کار نیک در اجر نیک خواهد بود و بجا حدیثی فصل فی حق راعی ثواب خواهد کرد معلوم هر چند پیر و پسر و مسلم و غیر کبیر است و بلا ریب
 بجز عقل حسن و قبح افعال عقل حکم ثواب و عقاب میکند و درین حکم اجالی استقلال تمام دارد و تفصیل هر چه
 ضمن این کلیه مندرج و بتقاضای سوزت نشانی تصدیک حلت و حرمت خمر رانی وقت درون وقت دلیل مزعم خود
 آورده و بتوهم افکندن همین یک جزئیة هوای ابر او تحقیق مخترع در مرشای قاده و صحیح یعنی برابر با داده با لاشره
 ظاهر ظهور بطلانش محدث صدراع تشویر میگردد هر از روی روایت ابلت طاهرین ثابت است که پنج چیز در هیچ شرح نگا
 میجای نموده الرودة لمحمد الدین القسطنطینی فی الحق لمحمد القسطنطینی العقل الزا لمحمد القسطنطینی اما قال فقد سلم
 فیما لا یتقل العقل فسلم فی جمیع الافعال فتقول فی رانچه جهت حسن و قبح مثل سجده معبود حقیقی و سجود بئس و صدق نافع و
 کذب مضار الی غیر ذلک من الامثلة الکثیرة الی لای تخصی کاشموس کبد السماء و رغابت انجلاست چسان بانکار بدی
 تواند گفت که لا یتقل فی العقل بلکه مثل تشویر شکل اول بدون چشم اراده و قصد بر زمین فائض میشود و مدافعت این دراک
 در چیز اختیار نیست و آنچه کار بکار بر کرده و دعوی را بقوان دلیل آورده حجت قال فان العقل فی الواقع لا یتقل فی
 شی من الاشیا باوراک تعلق الثواب و العقاب هر چند بطلانش کما ینفی تفصیل پذیرفته مگر ما هم اقتفا باثره کار بکار
 لکن بالاجمال نموده میگوئیم که عقل استقلال تمام در ادراک مطلق ثواب و عقاب دارد و بالاوهان همین بعضین
 میدانند که باری تعالی حکیم علی الاطلاق و عادل فی حیث وسیل است مطیع شکو کار را مشاب و جاحد بد کردار را
 ساجد میسازد و عدم استقلاله فی ادراک مضمون الثواب و العقاب لا یضربنا و لا ینفع انهم و هذا القدر فی هذا الباب
 کما فی عهد اولی الالاباب و الکابر لایجاب و ازین قبیل است بلکه کثرت تراجم طائفه اشاعره با عقاد آن مصداق
 مضمون آیه ما قدر و الله حق قدره گشته اند و آن اینکه قله حد لیه اذعان دارند که حکیم علی الاطلاق هیچ فصل
 قبح نمیکند و اخلاق بسیج و جب نمیسازد و همین است مقتضای حکمت و تنزیه او تعالی و تقدس اشاعره مخی عجیب
 میگویند که زبان و دل یکدیگر نیست یعنی ما البته اوهای آن میسازند که ما هم همین عقاد داریم لکن حقیقتش اینکه جمیع
 قبایل که در شاه قبح است که اگر انسانی ترکیب آن گردد و عقلا آنرا بدکارند و فاعل است و کلام پندارند اگر همان
 افعال بعینها از پیشگاه رب متعال صادر شود و قبح نخواهد بود مثلاً سوختن بگیاهی یا آتش اگر آتش بر ترکیب آن گردد
 قبح است و اگر خدا تعالی چنین کند قبح نیست و همچنین اخلال بواجب و اگر انسان مثلاً حق ابجری تند اخلال بواجب
 کرده است و اگر باری تعالی اجر مطیع نیکو کار حسب و عده ندهد اخلال بواجب نکرده است پس در حقیقت قبح از قبح
 و وجوب را از واجب منتهی میسازند که قبح و اخلال بواجب را از تعالی منتفی کرده باشند چون حضرت حسن
 انی ظنن ان خالق افعال عباد و بدون اینکه قدرت عباد را سرود غلبی در ایجاد افعال باشد میگویند جمیع قبایل
 که افراد نوع انسان بلکه شی الجان هم من بید و الزمان الی انقراض الدنیا کرده اند و میکنند و نخواهند کرد و فعل غصبت
 مگر قبول شهر قبح نیست ذلک بحسب مجاب و از تقدیر برای ظهور شناحت این معیده کافی نیست است و سببی بیان

تعلیل افعال
توضیح

و لکن مفصلاً مشروحاً فی بحث افعال ابا باریست و نیز چون نمی بینی اهل بحسب و تفصیح سینه فایده که ما ذکر بنا کردیم
 للمعاین و ایضا للتفاتیلین علمای اشاعره برای تفسیر عوام عقیده خود میگویند که امامیه و من تابعهم فی مثل سئل اول
 عقل ابراهیم لجا کین تعالی بر ادق جلاله حاکم میگردد آنند که چنین باید که بکنند و چنین نباید که نکنند و این تفسیری است سیرج و
 افزاینست فصح امامیه از آنچه معتقد حکیم مطلق و شایان شان الوهیت نیست از آن تنزیه او تعالی و تقدس
 بسیارند یعنی ذات مستحج جمع کمالات منزله عن القائلین که نفع و ضرر اهل بذات اقدس نیست و وقوع مرادات
 او تعالی در بنده او و مدت و شریکی و معنی نیست فقط حکم کن چون ما اراد ممکن نیست که فعل فصح و اخلال بوجه
 کند عقل از روی فطرت سلیم که او تعالی نوع انسان را بر آن مجبول ساخته و شرف بخشیده او را که این امر که حق
 واقع است میکند حاکمیت یعنی چه زکات مثل اشاعره که جمیع قبایح را منسوب با او تعالی و تره بسیارند و زبان میگویند که هیچ
 نمیکند و در حقیقت عقاید دارند که هیچ فصح نیست که نمیکند اعاذا لله عباد من مثل تلك العقیده الفاسده مستر مباد
 که فصل موصی از جانب اشاعره خلق موزیات را دلیل بر صدور فصح از او تعالی و تقدس آورده و این امر وقتی قابل
 صفاتی بود که در خلق آن انواع فائده و حکمتی مضموم بود بحال آنکه هیچ مصنوعی نیست که صلح عالم در آن فائده و مصلحتی
 و ولایت نهاده باندک تمیق و تصفح لایح میگردد و ما را حاجت اینقوی به نیست چه بالآخره با وجود عقاید جعلی فرض نبود
 افعال ایزدی تنصیف یعنی نموده که فعال ایزدی عاری از فوائد و حکم نیست که سببی پس بر ذمه اش و محبت که فائده
 و حکمت خلق موزیات را از عان داشته باشد فهو جو ابنا و نیز از بدلیع عذرات جناب شهری و تبعه معزی الیه است
 حیث قالوا افعال تعالی نیست معلله بالفرض و در حقیقت حکیم مطلق بر تصرف با کتاب بحث ننمایند و مخصوص قرآن را
 که دلالت هر یک بر تعلیل افعال ایزدی فرض دارد و در اصل پس پشت انداخته بظاهر بدون ضرورتی تا اول پس ازند
 و حال آنکه صنوف فوائد و الوت حکم در نفس و آفاق که البته علت غائی خلق مصنوعات ایجاب هیچ خاص شده در نهایت
 ظهور و نجاست و علمای فرقه محمدی خاصه علامه حلی و محقق شهید شوشی و از متأخرین مولانا و مقتدایان پس از آنکه
 اعلی صدور جاتهم فی جنات عدن کتب خود درین سلسله هم اثبات مذہب خود و الباطل معتقد طرف مقابل کما یبینه
 الفرموده اند این فاقد الادراک شرح و بسط را موقوف کتب موصوفه ساخته یعنی موز قاطع طول سلسله کلام بمعرض از شرح
 می آرد که فوائد و مصالح که در افعال ایزدی معاین و شایسته است خصم هم مستطیع انکار آن نیست آیا قبل از صدور آن
 افعال علم الهی بآن مصالح و حکم احاطه داشت یا نه اگر جوابی بطلد و هند از احاطه سلام بیرون شتافت باشند و اگر نفی بگویند
 عذرات با آنچه از ان انکار دارند من حیث لا یشعرون بل یشعرون و یفوضون البصار هم عن الحق لازم می آید و اینکه
 افعال ایزدی را مشنون حکم و مصالح و اقرار احاطه علم ایزدی بآن قبل از صدور نمایند و آن افعال را مستثنی بر آن
 مصالح بگویند چنانکه فصل بن در زبان گفته و قد شیر الیه آنفازینهار مقبول عقلاً و معقول نیست مثلاً معده و رحم را که
 کمونات ششما قصبه ریه را طسا و خلق فرموده ما میگوئیم که علم ایزدی قبل از صفای مزبوره برین شرح محیط این معنی بود
 که از خشونت عضون اولین احتمال بر غذا و نطفه کما یبینه خواهد شد و اگر پس قصبه ریه دخول خروج نسیم است

بحث تعلیل افعال
الهی بفرغ

صورت خواهد گرفت چنانچه در خلاف آن بحدوث غرض خلل بران افعال حادث میگردد و کلام مخالف نسبت که اقوال
علم الهی باین مصالح محیط مگر این خشونت و بلاست چنانچه تا خلق شده و ایجاد ایزدی بر آن معنی نبود و بعد خلق این
فوائد بران مرتب گردیده و ان تالاسن پذیرا کلام و در تعلیل اختیار این عقاید آنچه میگویند که در تعلیل افعال او
تعالی بفرغ استکمال او تعالی لازم می آید منقطع بشب نسبت زیرا که این همه در وقتی لازم می آید که نفع آن مصالح بحال
ذات اقدس و تعالی میگشت و بس کنگ که آن همه مصالح عائد بحال عباد است مثلاً انزال عیث برای جهای
ارض صحت میفرماید غرض انبات خوب و عیثی برای افراد انسانی و انعام نشان که نفع آنهم عائد بایشانست است
چنانچه مکرر در قرآن مجید آمده که جلب نفعی برای ذات منزله خود منظور گردیده باشد و نمایی در اشکال مذکور و مخصوص ندارد
بهر قدر استقرای و توضیح بکار رود فوائد افعال بانی بجلست نفع یا نفع ضرر نماید سومی بندگان او تعالی است ایما و
باند استکمال ذات کامل ایزدی معنی ندارد و اگر این امر استکمال گویند جمیع صفات سیدیا عت استکمال باشد
که مثلاً از قیمت بدون ایصال رزق بزرگترین متحقق نمیشود و لایقول به احد من الیلین و غیره و آنچه حاصل مخرج حوا
مستفاد شاعر را با عموم فلاسفه درین مسئله یعنی عدم تعلیل افعال ایزدی بفرغ ذکر کرده نهایت تقدیر استجا و در زیر
که در کتابش جایز مجتهد و امامیه بجهت توار و بعضی مسائل طعن و تشنیع قطع نموده و بیک سئله که بگویش قول نشان
را با عموم اشعریه موافق یافته آنها مطامع منسی ساخته بناز شهاب را ختمه و ذریه فخر نموده و آنها را به کلمات جهلانه
و الهیین ستوده حال آنکه در تطابق قولین تطابق بافسر الامر ندارد و اما اولاً افاد الحق شهید حیت اثبت با استقامت
الموتیه به ان الحکماء الذی قولون ان افعال حجب الوجود تعالی و بتجدیست محله با الفرض بل انما نقول ان تعالی الغرض
استیلا کمالی لاطهار الکمال مطلقاً فاین به امن ذاک و اما ثانیاً پس طبع نظر الی من قال و اندیشه عرض
این مجتهدان بشنوند که هر چند فلاسفه شنایم که از عرصه دراز زمین کتب شان مروج و مقالات شان براسه علمای جبار
باز تعلیل را قائل فخر میگویند مگر لسانا و الایقاد الانا و ترشح باینه از مقالات شان بصراحت مترادف که او تعالی را
کافه الموجه میگردند فضل ادع امر حیت الوجود مساوق وجود حضرت واجب الوجود و معلولیت بالذات در مخرج عقل
مزبور میداند عقل مسطور را علت عقل ثانی و فلک اول میگویند و علم جبر الی العاقل العاشر و فلک القمر و عقول عشره
و افلاک تسو بیکه هر قدر فرض میمانند بزعم شان قایم است و قدم زمان را که نزد شان عبارت از مقدار حرکت فلک
الافلاک است از اجلا بدیهات می ندارند و کان المد و لم یکن مکتشی که موقوف علیه فالتی قائل مختار و ضروری
دین اسلام است عذیم غیر مسلم عایش اشیکه قدم را منقسم به قسمها از ذبا لذات و بالزمان اولین مخصوص ذات واجب
الوجود و در بعضی لغزوم معلولیت می انگارند و چنین شرح دعوی الیهیم استعداد ماده را در فیضان صورت که علمی تمام است
مثلاً عصاره است که هر گاه تا تاثیر شمس غیر با اثراتی خلیانی در آن حادث شده و صلوح فیضان صورت صورت گرفت
لا محال صحت و دوی بران قائلش خواهد شد بزعم شان و در آن مکانست که ماده صلوح فیضان حیات باشد و حیات
قائلش نشود چنین معنی میگویند که قبل از رسیدن فیاض نیست و او تعالی جو اطلاق است و بر طایفه است که تعلیل عقل بفرغ کار

بحث تعلیل افعال
الهی بفرغ

تخصیص الایطاق

فاعل تمام است که بعد تصور فاعل ایجاب فعل میکند پس حکما که نفع تعلیل افعال از روی فرض مسمی از بند و حقیقت نسبت
 از بیرون اشاعره که فاعل تمام هم گویند فعل و تعالی را محال فرض گویند و علی بن ابی طالب موصلی را نمیباید که اول این
 ضروری دین اسلام بر عقده خود سازد و بعد متوافق فلاسفه در نیاب ناز و از قصصات جناب ابو الحسن
 و جاده فرسای طریق اطلاق که زیاد تر از اکثر عقدهات صریح انفسا و استسلا تکلیف بالایطاق است که این شدید
 ترین ظلمها را منسوب به اول حقیقی ساخته عقدا عدلیه است که نسبت این امر بذات منزله عن الظلم و الجور هرگز جایز نیست
 و چگونه توان گفت که در شاکی ندیده دشمنیده که با دشمن قهار جبار کسی را بدون صدور گناه مثلاً مومنان بر روی
 بار تقاع عشرین زارع سازد و هر گاه او نتواند تقدیش کند فضلا عن اقلال الجبل و النظر ان فی الیه و تکلیف ارحم
 الرحیم و عادل العادلین و حال آنکه او تعالی و منزله بچشمه تنزیه ذات اقدس ازین امر فرموده گما سببی و برای ایجاد
 انکشاف فطانت این عقدا واجبید که اولاً تخصیص فاعل موصلی در نیاب گفته ذکر کرده شود و آن اینکه تکلیف
 بالایطاق که عند الاشاعره جائز نیست یعنی امکان ذاتی و آنها تعلق تکلیف بالایطاق در شریعت واقع نشده است
 استقر او قول خدا تعالی لا یكلف الله لکم شیئاً الا و سبب عقدا و جوازهاست که بر خدا تعالی هیچ امر واجب
 نمیدانند پس هر نوع که خواهد تکلیف کند و نیز هیچ چیز نسبت به فاعل قبیح نیست بعد ازین سبب معتزله را بیان کرده گفته که
 بنای مذنب نشان بر قبح عقلی است و ما انرا باطل کرده ایم باز میگوید که تحریر عقل نزاع ضروری است و آن اینکه تکلیف
 بالایطاق مرتبه با دار و یکی متناع صدور فعل بسبب علم و اراده و اخبار او تعالی بعدم و تعلق تکلیف بانصوت
 جائز بلکه قبح است بالاجماع و الا کافر و سق مکلف با ایمان و ترک گناه نشد که ترک کننده آنچه بان امر است
 صلا گنبار نباشد و اینجاست ضروری است و آنکه از روی منتهوش متمنع نشد مثلاً اجتماع صدیق و بدو عمل
 حقائق شایا و درین قسم اشاعره میگویند که جواز تکلیف با این فرض تصور این امور است و در آن جمله است
 بعضی قائل اند که تصور متمنع لذاته ممکن نیست و قول بعضی اینکه تصورش ممکن است با جمله تکلیف بان صلا جائز نیست
 زیرا که مراد ازین جواز امکان ذمیت و تکلیف به متمنع طلب تحصیل امر است که ممکن نیست و این دلیل است سوم آنکه
 قدرت انسانی از روی عادت بان تعلق مشکو و خواه از جنس آن باشد که تعلق بان ممکن نیست مانند پیدا کردن
 جواهر خواه از آن جنس باشد که تعلق ممکن است مگر از آن صفت است که عاده تعلق بگیرد مثل برداشتن کوه و بردن در هوا
 و آنچه عاده است و این مثل تمام امور است که اشاعره آنرا از امور ممکنه جائز میدانند مانند رویت و غیره با وجود عقل
 مستلزم وقوع نیست هم مخصوص به کلام مجرد و بعضی زوائد اکنون رجاء است که در باب انصاف کلمتی گوشم
 بحر و صغیر دارند و اولاً تناقض کلام این فصل تمام ملاحظه فرمائید که ابتداء انکار وقوع تکلیف بالایطاق عند
 الاشاعره علی المطلق کرده است قال مراد از جواز تکلیف بالایطاق فقط امکان ذمیت و الا اشاعره اتفاق
 دارند که تکلیف بالایطاق در شریعت واقع نشده است و بر عدم وقوع استقر او آیه قرانی لا یكلف الله لکم شیئاً الا
 و سببها استدلال نموده و بعد چند سطر گفته شود در نهایتاً ساخته بر جواز وقوع قصاص کرده و سبب جماع شده که در

تصنيف الاطلاق

ذين بيان مرتبه اولی گفته تکلیف به اجابته بل واقع اجماع ازین زیاده تناسبت صحیح خواهد بود و هر گاه خود
 معرفت صدور تکلیف بالاطلاق از پیشگاه رب ذوالجلال است و در آیات صحت مجددی که تزییر او تعالی از تکلیف
 تکلیف علی الاطلاق آمد و در لامحاله مشارالیه را تبعاً لاسلامه مقتد کذب صدق الصادقین اعنی رب العالمین
 تعالی عن ذلك علواً کبیراً باید بود لکن چه عجب که لزوم چنین امریست فطریع هم با عشتیجی نشان نگردد که چون جمیع قیل
 نسبت باو تعالی قبیح نیکویند کذب را هم قبیح خواهند دانست فاقدر و الله حق قدره و باغضای نظر از تناقض
 کلام فاضل موصوف نسبت انکار وقوع تکلیف بالاطلاق با شاعره علی الاطلاق خلاف واقع بلکه متاخرین را
 بر شاعت این عقاید تمترازی دست داده عذری بخدم وقوع پیدا کردند و باز قدم شان زلفت کرده و قائل اجماع
 بر وقوع مرتبه اولی گردیدند و اما قدمای ایشان بی پروه قائل وقوع بود و تکلیف فعلی است کفار معلوم است
 علی الکفر بایمان دلیل بر معنی می آورند که ایمان این شخص بجهت لزوم انقلاب علم از روی ناممکن و تکلیف واقع
 شده و کدام دلیل عقاید شیخ اشعری بوقوع تکلیف بالاطلاق از تنصیف مثل ما هم القزالی فی کتابه الخول المنقول
 فی احقاق الحق بر معنی خواهد بود حیث قال هذا المذهب لا یقرب شیخاً لازم له بجهت آخرین احد همان القدره
 الحادیه عنده لا تاثیر له فی المقدور فهو واقع باخترع الله تعالی فقد کلفنا فعل الی غیره و الاخران القاعد عنده غیر قادر علی
 القيام و هو ما یو بالقیام و قدره القیام تقارن القیام تهی لکن هذا علی فکر منک فانه قیام فائده عظیمه فی البحث
 الآتی و اگر غضای نظر از لزوم تکلیف بالاطلاق و اقرار بوقوع باغضای
 فی المرتبه الاولی بطر سلیم خلاف نفس الامر مسلم داریم که متاخرین قائل عدم وقوع اند ازین چه میگشاید زیرا که کلام علی
 علی علیه السلام بر کلام سبب شریعتی است و تقدیرش بالزمان القریب است نه با متاخرین در کیفیت
 مقتدرش مشکف شد فاعتذار الموصلی لا یوصل الی نفع و ما ذکر کان حریاً بعدم الذکر زیرا که آنچه غیرت افزایه سوسط است
 است نسبت که فرقه از اشعریه قائل جواز تکلیف به مقتع لذات کثیره است لکن فی قلب القدریم حادثا شده اند و هر چند فاضل
 موصوف در مقام عبارت ما غالباً باید محل آورده و فرعون خود بطلان چنین تکلیف بیان کرده مگر از کلامش برین که
 فرقه از اشعریه که تصور مقتع لذات ممکن میدانند تکلیف به مقتع جاز میسر آید و اینهم بتسامح از خانه این بچران ریخته این
 فرقه در پی حساب خود شری فی احد قولیه قائل جواز تکلیف به مقتع لذات است و حیرت اینکه اکثر صاحبش همین نوشته
 را اختیار نموده اند و انظر لکن مذموم الذک و ذلک فیهن لذلک فاسمع ما ذکره العلامة بحسب معنی شرح مختصر للاصول
 و نقل فی احقاق الحق و هذا النقطه اعلم ان الامة تختلف فی جواز تکلیف بالمتقن و هو اما ان یکون مقتع لذات کالجمع بینه
 یا بعضه من قلب الاجناس ایجاد القدریم و اعداده نحوه ما یقتنع تصور بها او لیسر کبیر لکنات لفقدان اسباب جودها
 بود و بعد ان الموضع عنها کایمان من علم انه لا یؤمن فانه ممکن بحسب ذاته مقتنع بحسب غیره فان کان الاول
 ای مقتنع لذات قدس شیخ ابوالحسن اشعری فی احد قولیه الی جواز و هو مذموم اکثر صاحبها غیرت خوانی و توجع و بقول
 الثانیه متقاعد و بهذ سبب البصرین من اعترافه و اکثر البصرین و انکان الثانی فی ذی الیه غیره فذلک هو الکلام

بجای صحت و سقم
تعمیرت الایضاح

علی یوازہ عقلا خلافا لبعض الثبوتی و علی و قوه شرعاً و ذہب لہ صفت الی امتناع الاول و ہوا مختار علی ما مال
الی القرائی صحتش بر تجربہ ایکہ بانکہ بہت اختلاف کرده اند و رجائز بودن تکلیف مختلف و ان یا ممتنع از روسے
و تہش باشد ما تنبیح کردن در و وضع و طلب جنسہا پیدا کردن قدیم و منہج صحتش آن مثل آن از انہم تصور آن مکن
نیست یا ممتنع بسبب غیر او و انہ تمام مکنات بحکمت یافتہ نشدن سبب وجود آن یا یافتہ شدن موانع وجود آن
مانند ایمان کہ سیکہ خدا تعالی دہستہ است کہ او ایمان نمی آرد و پس برستی کہ آن مکن است باعتبار تہش ممتنع است
باعتبار غیر او پس اگر باشد اول یعنی ممتنع از روی ذات پس مذہب شیخ ما ابو الحسن اشعری در یکی از قول خود
سوی جو از ان و آن مذہب اکثر صاحب دست و اختلاف کرده اند و وقوع آن و قول دوم متناع است و آن
مذہب بصیرانست از معتزلہ و اکثر بعد ادیان و اگر دوم باشد یعنی ممتنع از جهت غیر آن پس تحقیق اتفاق کرده اند
ہمہ با بر جائز بودن آن حکم عقل مگر خلاف کرده اند بعضی ثبوت و اتفاق کرده اند بر وقوع آن از روی شش و
صفت مختصر الاصول ذہبت سوا امتناع قول نخستین یہاںست مختار کہ میل کرده بہت بان محمد قرالی تہی لمیلہ
سناقات اکثر مستفادات مفرحہ این طائفہ با حکم عقل و مخالفت با کتاب و سنت بنیانہ ظهور دارد کہ کلام بر آن تحصیل
صحتست مگر این قاصر البصاغہ بر و دلیل اقتصار میکند اول بایہ قرانی کہ انچہ او ان تحریر بخاطر قاصر بود نسبت
آخر سورہ بقرہ *لَا يَكْفُرُ الْإِنْسَانُ لِنَفْسِهِ* کہ در سورہ بقرہ و سورہ انعام و سورہ مومنون مذکورست و اگر تصدیق
بکار رود و حاجت آن نسبت در ای دال یعنی غالبکہ در آیات ہم باین کلمات باشد و این آیه صحت در ترمیم
بار تعالی از تکلیف بالایطاق علی دیگر و گنہائش تاویل ندارد پس راہ تقصیر برای اشاعہ دیوارست و گریسے
از یکی دو امر ندارند یا استغیبا مد مقرر کذب او تعالی عن ذلک علما و اگر اشوند و ہر چہ بیچ شیح حسب قاصدہ مفرحہ خود
نسبت با و تعالی قبیح نمیدانند و من جملتہا لکذب مگر چون از نسبت کذب با و تعالی بنامی ادیان ظل و حد و عید از
پادری آید عاودہ شعیل میگویند و با از زمین عقاد باطن است بردارند و با تباع اہل حق قائل استحالہ تکلیف بود شوند
و اما البصیر الاخر پس مذہب نشان لازم می آید کہ جملہ تکلیفات شرعیہ تکلیف بحال شدہ و تکلیف ضروری بین است
پس البتہ باطل خواهد بود و یانش علی نقل الحق اشہد عن بعض الفضلاء المتقدم علیہ ایکہ لا محالہ وجود با عدم ہر فعل
در عالم الہی خواهد بود و ہرچہ از بین دو امر تعیین شد امر انہ ممنوع خواهد بود پس اگر سبب علم از روی تکلیف تکلیف بحال
باشد کما فی قولہ و قد ذکرنا تکلیف بتحصیل محال خواهد بود و ذلک محال یا تکلیف بہ ممتنع پس ثبوت پیوستہ کہ
جملہ تکلیفات از روی تکلیف بالایطاقست اعادہ الشذرب البعاد عبادہ عن مثل ذلک الاعتقاد و نیز فرمودہ
کہ عند الامناعہ قدرت شیح الفعل حادث میشود نہ کہ سابق فیصلہ انسان بودہ باشد و فعال جملہ مخلوق خالق عالم
پس این ہر دو کلیہست لہم اند کہ تمام تکالیف تکلیف بہ تحصیل باشد تہی و مقولہ اولین یعنی قول قرالی بہت غلط
اقی نظر اشتقاقی حق ایمان و تکلیف بالایطیاق و تقدیم علی ذلک تعالی اندر عن ذلک و چون سلسلہ کلام بحر
مترجم کلمت تحقیق مذہب فرعون در باب علم شعی و نسبت بہتہ الی تعالی و نیز بایشیند کہ انامہ سن با ہم

فصل فی
تفسیر

و در آنچه کمال عدل عادل حقیقی در جلال استند ظلم را مگر از ذوات مقدس نبوی منتقل میسر است و شریه این لغت
 را البته نسبت باو تعالی بر زبان می آید و معنی او تمام است و نسبت این تعبیر می پردازند و ترشش از یک ظلم با صفا و پند و نسیان
 از نوع بخل است نسبت به باری تعالی ظلم است که معنی ظلم تصرف و در یک تیر میگویند و چون کائنات کمال ملک علی
 الاطلاق است پس بهر عنوان که در آن تصرف کند ظلم نیست مثلاً شخصی بگینای بی باک را با بار با قطع اعضا یا با حراق از
 نار غضب سازد البته ظالم است و اگر خدا تعالی چنین کند ظالم نخواهد بود مگر آنکه بسبب حال ذواتی باز مقدور است او تعالی
 خارج باشد مثل جمع بین اصفیاء و ایجاد قدیم و نحو ذلک و نمی دانند این عقاید و می دانست که از قائلین هم هستند مگر گفته
 و تصب از عضا است و وائی ندارد و چون در ذیل بحث افعال عباد این مطلب هم گمانی بقصص و ایرام شرح و
 بسط می نرود و در مقام حذر از من لکن بر این قدر اکتفا می رود که خدا تعالی این قوم را سنجای کریمت کند که از جمیع امیر
 الذی و صحت همه کل شیء و سبقت در حق خیر ظلم انظار امین قرار داده اند و نسبت باو تعالی ظلم کرده اند لکن باطل و نادر
 انفسهم نظرین بحیثان صادقی و تیز از مسائل مختلف نبیاست که امامی میگویند که ما رضی بفضائل ایزدی سیرم گوید و انگاه
 خدا تعالی ضمایف را بدگر کن و اشاعره میگویند که بعضی تضارضا داریم و بعضی نه و برای دفع شنائع که برین مرسوم صحیح
 او رو است فاعل مصلی تقاضا بمتقدمه فرق در قضا و تقضی پیدا کرده که رضا بقضا واجب و رضا بقضی ضروریست و
 مشابه گمانی بصورت دلیل بدین نظر بر اوخته که از رضا با حرس از بگذرصد و آن امر از صدر آن لازم نیست که رضایا
 امر حیثیت وقوع آن امر صفت شئی آخر لزوم نرود و اگر این ملازمه صحیح باشد لازم آید رضا بموت انبیا و آن با جهات
 باطل است و عدم رضا بکفر که میگویند نظر باینکه کافر محل کفر واقع شده نه نظر باینکه خدا تعالی خالق کفر است چه کفر نسبت
 بخدا از جهت آنست که او پیدا کننده کفر نسبت بکافر ازین است که او محل کفر واقع شده علاوه امامیه هم قائل اند که
 تکلیف شرور از جانب قاضی مطلق است و تکلیف برسیج نیز بر بال لازم میگرداند بر آنجا هم لازم است نتی حاصل بقابل
 جواب کلاش محقق شهید به تفصیل داده عیاشی انیکه فرق که در قضا و مقضی بر آورده است منی بر سبب است و آن غیر
 المفهوم که سبب کشف پس آنچه بر آن مبتنی ساخته از قبیل ناسی فاسد علی الفاسد خواهد بود و تقیر میگوید که چون قضا علت
 وجود مقضی است یعنی الحذور و بجا قائل فاعل مذکور که فقط لزوم رضا بموت انبیاست کلام خود آورده و اجماع بر اطلاق
 آن شده محقق شهید فرموده که این جماع صحیح تر از اجماع بر خلافت اولین است چه موت انبیا بر افراد است اجابت
 شائق البته میباید از یک از شرف صحبت و سعادت ارشادات نبوی محروم میگردند که از وقوع ایدم ضا و شسته
 باشند و معترض بخدا هستند که چرا چنین کرده و الا بر عاقل میدانند که در آخرت برای انبیا علیهم الصلوٰة و السلام سلام
 خیر تنبای فاعل است و در منزل بقای رب تعالی حل و عزمی است که هیچ نعمت با هزارم حکمش مساومت میکند و غیر
 از هم عقل سلیم در مصالح بسیار مثل حکمتی و رحمتی نبی آخر و تکلیف برسیج نیز بر بال لازم میگرداند بر آنجا هم لازم است نتی حاصل بقابل
 که بقابل از باب عقل اهل عدل استین بر بالید جمعی اینکلام عجیب است آیا قادر مطلق عباد را میگرداند که شرم و شرم
 فقط داده است اگر چه شمس و انند او یا کشش یک ماده بیان سازند لا و انند ثم لا و انند نیز همان حکمتی بر این نسبت

بحث افعال
عباد

که بعد از این بر غیر باسماح نباشد شلاقت از در او عطا کرده مخصوصاً طبع شراب و اکل کم خور نسبت طبیعت مذوق بان
 فرو میرود قدرت مباشرت عطا کرده و خصوصیت بنانند از دیگر قدرت موجب مباشرت با افعال است الا از آن که
 خدا تعالی با قاضی و موذی و فرموده قدرت و اراده عطا نموده الایات مخلوق کرده غیر آن مستناده تحت نصب ساخته شراعی
 مقرر کرده و لائل قائم نموده و در ازای هر عمل شکر عمل خیر و مباح قرار داده پس کسی که اطاعت شریعی کرده بذات
 خود سعید گردیده و کسیکه اتباع هوای نفس نموده بذات خود شقی شد چنین نگین کسی که قبح خواهد گفت و هم از مسائل
 متنازع قیام بین طائفة الاشاعره و فرقه العدلیه است که الایات افعال عباد است که اشاعره مخلوق مخلوق علم
 پسند دارند و بان مینارند که هیچ شئی را سوای باری تعالی موجد و موثر نمیدانیم و عدلیه از محدثات عباد سعید اندکی
 مباشرت میکنند که تا تزیج حسن الخالقین از نقائص که حسب معتقد اشعری لازم می آید بسیاریم و هر چند نسبت بعباد افعال
 عباد و عباد از بدیهیات است مگر چون علمای هلام شاعره با حانت معتقدات مخدومه شیخ خود جناب ابو الحسن شیره
 مکرر یکدیگر در بدیهیات بسته اند درین سلسله هم و لائل بر مذہب خود معتقدات بر مقتضات مقابل عباد کرده اند و
 لهذا علمای عدلیه را کلام و در ازای کلام شان ضرورتاً داده چنانچه کتابین فاعله نظیر احقاق الحق و عباد الاسلام شمل
 است بر جمله و لائل محبت معتقد عدلیه و جو اب هو لخصم و ایرادات که بر مذہب اشعریه دارد و معتقدات تفصیلی است
 این سیران رو ما لا اختصار بذر برخی از مطالب مزبوره که در انعام خصام کافی و بسند است اکتفای در نزد و دیگر
 بعضی از دلائل مثبت صحت نسبت خلق افعال عباد و آغاز میسازد و قبل از شرح و تبیین مفصلاً گام فرسای
 بلوی بگذارد ضرور دیده و آن اینکه درین مباحث بر وفق معتقدات اشاعره نسبت لقا ئض بجزت از دزد و الجلال بر
 زبان خامه میرود و هر چند قضایای شرطیه فقط و ال بر ملازمه بین المقدم و التالی میباشد و لهذا کذب مقدم مستلزم
 کذب قضیه می باشد و قضیه نقل الکفر یس بکفر مسلم عذاب جمیع کفن بر نیم ظلم و رکعت و لم صنوبری در قضای صدر می لرزد
 مگر چون کثرت فساد عقیده طرف مقابل و صیانت اخوان دینی از اعتقاد طبل که مشر و خاست عاقبت بدون آن تا مکن
 چاره از ذکر نیست پس چون باعث اشاعره اند و تخصیص صلاحتاشی ازان نداشتند هر وزری که باشد بر احناف
 آنهاست و همین بقول از دلائل ظاہره با بهره ساجر بنید عا که بعد ازان منصف بسبب محتاج و لیکن جنبش است که هیچ
 ذمی عقل که در قید شهرت گرفتار نیست و دریکه افعال عباد و عباد است نسبتاً بی ندارد و بلکه بدیسی و شکوس می بیند
 و جمله افراد نوع انسان میداند که ما موجد و محصل افعال خود آیم مثلاً از جان ارند که شکر یک بدیند و سیره در دست
 قدرت و ایجاد است احداثاً و اعدا ما که هرگز خلقت اراده ما واقع نمیشود و در ضمنی در حلیت بشری که در حق افعال
 که از پس چنانچه تریج نه چوسته اند اگر کسی ضربتی یا نهار سازد ضربت را احداث آنس میداند و از شکایت میکنند
 چون افعال از احداث خودی فهمند تفرقه در مقدر و در غیر مقدر و بسیارند که آنرا حادثات مینویسند که در این
 مینویسند مثلاً اگر کسی طفل را امر بر دشمنی چیر خفیف نقل کند او میداند که احداثش این فعل مینویسند و بیدارم و اگر کسی
 بر اطفال نفسی بگوید مطاوعت میکند که میداند که این فعل لاتی احداث من نیست و از نسبت که گاه است که اطفال

بجواب

یکی اصل بر خیریت میکند و این نیست مگر از یکدیگر خلاق علیهم السلام است بشری را باین اوراک مگر ساخته است و علی بن ابی طالب با او
 بدست آورد که ام او خواهد بود و این اوراک مخصوص فطرت انسانی نیست بلکه حیوانات بجهت حملت جنی حاکم که در
 جمله اقسام میلاوت خمس ضرب اشل است این اوراک و او را چنانچه کما لفضل الثقات ابو الهدی علی مرتضی علیه السلام
 کرده که عارذ در آن است که اگر از خای عیان بیور جو بی پایب نکند میداند که این فعل الاحداث میتوانم که مطابقت
 میکند و اگر صد تانیانه و هزار هم میر برای ولوح بدیای عینی بر بند قدم در آب نیکوار و که این فعل امتنع الاحداث
 میداند و بشر و مقدور و غیر مقدور فرق نیستند و این ایراد او ایراد ممتنع الجواب است حتی که فصل بن از بهمان جمله با آنکه
 نشتر فی الجواب هر اقسام عدلیه کار بند شده است و علامه علی علیه السلام این طعن اذکر کرده جدا متعرض جواب نشده
 امر علمای اشعریه جواب دعوی بد است این پنج داده اند که این مسئله بین الاسلامات مختلف نیاید بود که اشعریه فعل
 عبود را مخلوق ایزدی میدیدند و معتقدند و معتزله جواب شریکین را میدادند و این معنی از نشان
 بدیهی بر اصل بدیهی است که عند الفریقین نظری است و این جواب مردود است با یکدیگر تفاوت اشاعره بمعزل من الاضواء
 زیرا که شیخ نشان ابو الحسن اشعری اکثر عقاوت خود را منحصر در خلاف بدیهی ساختن کما هو ظاهر من المباحث است
 و برین مسئله هم مخالف بدیهی راه رفته که افعال عباد را که صریح بعبادت است و از محسوسات مخلوق ایزدی گفته و حکم
 مابعد برای پرورشش سخن شیخ خود ایجاد و لامل در مقابل بدیهی کردند و انجان مالا یصفی الیه لکن علمای عدلیه در آن
 کلام نشان بطور تنبیهات علی البدیهیات کلامی کردند و همچنین مکابری که انکار بدیهی ساز و بجا اشل اکتفا بدست
 نیسازند تا در نظر کوه نظران محمول بر نشو و نما بقا قائم و اراءات طریق کم کرده راه بخلط اش متذیه میگردد و اند
 و مطلوب آنجا بدست دعوی عدلیه است که مسئله مزبوره معنی فعال عباد را برابر افراد ذوی العقول عالم و جاهل
 تا محض و کامل که در بند اشعریه و معتزله نشاندند و بنده اگر بالاتفاق افعال الایجاد عباد گویند این دعوی
 بدیهی و الال لکن کیفیت لاکه دعوی اشاعره معنی انتساب افعال عبد مخلوق ایزدی بدون اینکه قدرت عباد
 و خلق باشد با خطر بیال احد من بنی آدم و دیگر تنبیهات قاهره بر احداث عباد و افعال خود را تفرقه بدیهی فعال
 اختیاری مثل مشی و قیام و در افعال خطراری مثل حرکت بد المرش و اساقط عن المنان است بر قول
 اشاعره افعال انسان بلکه تامه و بیجا است که مخلوق ایزدی حادث میشود قدرت عباد را فی کله همانا شری
 نیست و ذلک صریح البطلان زیرا که شخاص انسانی بر جوع الی نفس می یابند که اولین بتاثیر قدرت نشان عباد
 میشود و درین بدون تاثیر قدرت و فاعل جدلی فصل بین وز بهمان موصلی بانفکوت همون تفصیح ازین معنیان لکن
 کرده است حال الجواب ان الفرق بین الافعال لاختیاریه غیر الاختیاریه ضروری لکنه عاند الی وجود القدره
 منفرته الی الاختیار فی الاولی و حدیثی فی الثانیة لالی تاثیراتی الاختیاریه و عدم تاثیراتی غیر با و الحاصل ان
 نری فعل الاختیاریه مع القدره و الفعل الاضطراری بلا قدره و الفرق بینها بعلم بالضرورة لکن وجود القدره
 مع الفعل الاختیاریه استلزام تاثیراتی در فعل النزاع قلک التفرقه الی حکم بها بالضرورة لا تجدی المخالف بقما

حاصل نموجد این عبارت اینکه جواب نیست که فرق در میان افعال اختیاری و غیر اختیاری بدیهی است لیکن این
 فرق آنست که در وجود قدرت که پیوسته است با اختیار در افعال اختیاری و عدم آن قدرت در افعال غیر اختیاری
 نه عاقل است موی تاثیر قدرت در اختیار و عدم تاثیر در غیر اختیار و حاصل کلام نیست که مایه بین فعل اختیار را
 با قدرت فعل اضطراری را بفرق قدرت و فرق در میان آنها هست میشود بدیهی است لکن بافته شدن قدرت با افعال
 اختیاری مستلزم تاثیر قدرت در آن فعل نیست و اینست محل نزاع پس آن فرق که بدیهی است بدان حکم میکند مخالف را
 نفی یعنی بخشد و اجواب از استقامت بون بعید کما بین السماء و الارض و از وزیر که قدرت بدون تاثیر حریت
 غیر معقول مانند اثبات طوره با اعم بغير البصار و اثبات ساسه برای هم بدون شمع پس قدرت غیر موثره فارق بین
 قیاسی فعلین وقتی میبود که نفس الامر محقق میشد از لیس فلیس معنی قدرت نیست مگر استطاعت بر فعل ترک پذیر
 نفی تاثیر از قدرت بمنزله سلب ذاتیات است از شیئی و نیز برابر حکم مطلق جلت قدرت جمیع قوی و جوارح مرتبته
 بر فائده و غرضی خلق ساخته دگوشیخ الاشاءه ابطال غرض ساخته مگر تاخرین شناسش برای همین بنده قائل
 حکم و مصالح شده اند و حال آنکه خلق قدرت غیر موثر از قبیل عبث است و نعم ما قال العلامة الشهبه الشوشکی که در
 قدرت بی تاثیر در افعال اختیاری و عدس و غیر اختیاری فارق بینها باشد لازم آید که سقوط عن المناره مثل تاثیر
 اختیاری باشد زیرا که ساقط عن المناره قدرت سقاط خود دارد و این قدرت مقارن سقوط هم است و تاثیر نه در صعود دارد
 نه در سقوط و اینکه میگویند که در صعود قدرت تعلق گرفته و در سقوط تعلق نگرفته تا طائل تحت زیرا که هر گاه هلا قدرت را تاثیر
 در فعل بجز مقارنت نباشد تعلق و عدم تعلق یکسانست قفاری در ذات فعلین پیدا می شود و اینهمه که مذکور شد از قبیل
 تشبیه زمین بوده است اصل حقیقت نیست که جمله اشخاص نوع انسان بعلم یقین میدانند که بعضی افعال بتاثير قدرت
 شان صداد میشود و تاثیر قدرت از اجلای بدیهی است در انکار آن انکار بدیهی فلیس بحر می ان یعنی الیه و بدیهی است
 که هر کس بعضی سائل محصره منطلق مثل میزان منطلق و تهذیب خوانده است میتواند که در ابطال هر محسوس مقدمات باطله از
 داده قیاسی نیست کند و نتیجه بر آرد لکن چون تناقض ضروری است برای التفات نخواهد بود و ازین است هر گاه که
 پی سپرد اوی قننت بجهان تجايل انکار بدیهی پیش می آید راه کلام دیواری شود و کما نص علیه رئیس الحکماء فی مفتح
 کتاب طبقات اشفا بپانش بسبیل تلخیص اینکه از هر مانع مالیسوس نقل کرده که آنها سبب اجسام را واحد میگویند
 بر آن فرموده که چون آنها در زمره حکما صد و دو کلانی در علم طبیعی و غیره دارند نقل میکنند که قائل چنین میگویند
 مگر اینکه بالکنایه مرادشان خلاف آنچه این کلام بظاهره دلالت دارد پس در ششم قائلان لم یتهیا الی هذا کار فلیس میکنند
 ان انا نقضها و ذلك لان القیاس الذي بناقضه بذهبیها لا محالو کون مولفان من مقدمات و جب ان يكون تلك
 المقدمات انما فی نفسها الظاهر من نتیجه ولا احد شینا الظاهر من بنده نتیجه الی ان قال بعد بیان استحال المناقضه بالمشق
 الثاني من التروید بالمطریق الاولی فان نحو الرتاب بذال محال نماید یعنی اقدما علی انکار کل مقدمه من المقدمات المستلزمه
 فی القیاس نتیجه و این همچنان بطیفیس لطیف ظهیر شده که اگر کار بر می انکار وجود قدرت و نوع کند البته نتیجه نفس

بحث مختص
 عاقل

جنتی است
عبد

اقتدار بر ذمه اشاعره هم خواهد بود و نه جز عیب بد است که او کی قبول میکند علاوه بر تمام دست بر اشاعره دست
 میدهد که اگر وجود قدرت بدی است تا اثر قدرت هم بدی است و در ای بد است بهر نحو اینکه وجود قدرت ثابت است
 بهمان دلیل وجود تا اثر قدرت ثابت می شود بلکه طریق اثبات قدرت نیست مگر اثبات تا اثر و ذلک ظلم است بطبع انکاره
 و بعضی ذکر من بذاتی تحت بطلان کسب و نیز بهمان مرتبه بد است فائز است اینکه اگر حسب فریوم اشاعره خالق عباد
 خالق افعال عباد باشد و پدید است که بعد خلق ایزدی حالت منتظره در وجود فعلی باقی نمی ماند که بعد را در ایجا فعلی و غله
 تواند بود و خود اشاعره هم غیر از کسب یعنی مقارنت و محلیت که امر غیر معقول است و تحقیقش بر قیاس و قیاس قدرت عباد
 علاقه با فعل میگوید فضلا عن الایجاد و الاثر و عند التحقيق خالقیت و فاعلیت مراد است هم اندک است بظهور من المباحث الالهیه
 و اشاعره اطلاق فاعل بر باری تعالی میسازند لازم می آید که بعد اصلا متصف بفاعلیت فعلی نباشد بلکه خود
 او تعالی بفاعلیت بجز افعال خارج عن متصف باشد علی هذا اطلاق اکل شارب و قائم و قاعد بر و تعالی عن ذلک حلوا کبیرا
 صحیح باشد و خصوصیت افعال نوع انسان نیست بلکه افعال حسنه و قبیحی جان و حرکات تمامه انواع و حیوانات
 حتی حشرات الارض هوام از حستن و پریدن گزیدن بقاعده موصوفه اشاعره لا موجود الا الله جمله فعل خدا باشد
 و کفی بذلک شناسنامه و علمای سینه بواجب این اعتراض است جعل الحجاب بکلام بدیع و طریقت روی قرطاس را
 بر تسویدی سپارند که نقل الحقیق بشوستر عن شایخ العقائد حیرت قال با حاصله بد متصف بشی نیست که آن شیئی قائم
 با و باشد نه آنکه ایجاد آن شیئی کند و خالق شیئی را متصف بشی گفتن جهالت عظیم است آیا نمی بینید که باری تعالی خالق
 سواد و بیاض و سایر صفات جسمانی است و متصف با آن نیست نهی و این سخن افاضل موصلی هم در تالیف ابطال الباطل
 یعنی یا تعالی مکرر آورده و محقق مدح علیه الرحمه میفرماید که حکم جهالت جهالت عظیم است زیرا که قیام شیئی گاهی معنی حاصل
 و صادر شدن چیزی از چیزی میباشد و گاهی معنی عارض شدن چیزی بچیزی و از روی معنی اولین فاعل فعلی متصف
 میشود و بعد در آن فعل از وجه منازک است که ضریبها در مصادف و است حقیقه فاعل ضرب چون عقده اشاعره فاعل ضرب خداست لا محاله
 اطلاق ضارب بر و تعالی لازم خواهد بود و آنچه در کسند کلام خود میگویند که این معنی مستلزم است که خالق سواد بود
 باشد الی غیر ذلک تخلیص است برای عام فرمی یا اشتباه و خلط است که فاعل نحوی را بجای فاعل حقیقی کلامی وضع
 کرده اند یانشانیکه اسود در قول ما اسود ترید فهو اسود و حقیقت مفعول است گو حسب قاعده نحوی چهار سه تا در
 سوی او فاعل گویند پس خدا تعالی که فاعل سواد است بر و اطلاق هو و می مفعول چگونه روا خواهد بود آری
 مسود خواهد بود آیا نمی بینی که اگر شخصی از طول کثرت در آفتاب سواد پزیرد بطاریب شمس اسود میگویند و همچنین شخصی
 اگر بدن شخصی را بطلای قیروم اوسیه کند آن طلا کتمه رهود خواهد گفت پس قیاسیکه حدث سواد مسود خواهد بود
 حدث ضرب ضارب و حدث اکل خواهد بود و لافرق بینها و چون اشاعره احداث این منسوب بذات اقدس را در حق
 جبارند بر وفق مستقر شان او تعالی حقیقه ضارب و اکل خواهد بود الی غیر ذلک گو بسبب توقیفی بودن اسما
 آبی اطلاق این الفاظ سازند نهی بشد در افعال و جزاء علی ذلک حسن البراءه نیز آنچه دلالت هر چه دارد بریکه

بجای آن

بریک فعل عباد و عبادت نه احداث باری تعالی نیست که هر کس طلب فعلی از کسی میکند علم بهی او و محاسن است که مطلوب
منه فعلی موجود آن فعل است و لهذا او که مستدعی است اصدار آن فعل از او با او تلقین میکند و منفعت آن بیان میکند و آنچه
میتواند از بند و موحط و وعد و وعید جمله در طلب آن فعل بسیار و همچنین اگر یکی دیگر را از فعلی منع میکند مضار آن فعل
بر و محالی میگردد و اگر منع میشود نیز بر او مستلزم می آید و همچنین عیشار و از ممنوع از کتاب آن فعل را و اگر در واقع آن فعل
مفید است و اگر عقلا هم شریک استقیاح میباشند و اینهمه بدست برمان قاطع است بریکه آن فعل مطلوب و نهی فعلی
مخاطب است و نیز تفرقه بدی است در امر قیام و نمود و مثال آن و امر با ایجاد آسمان و کواکب مثلا و اگر افراد انسانی
را علم ضروری حاصل نمی بود که فعل عباد ایجاد عبادت اینهمه درست نمی بود و حاصل صولی در جواب چنین عضا آن نیز
گفته الطلب من الغير لفعل و نهیه من لفعل للحکم الضروری بانه فاعل الفعل هذا لا یکنر الا من یکنر الضروریات و قد مر مرارا
ان هذا لیس محلا للتزاع لان صدور الفعل عن احدنا محسوس و لهذا الطلب عن الفعل و تطلعت و نیز جرد و وعد و فوعد و کل
فیه الامور واقعه لیس التزاع الا فی ان هذا الفعل مخلوق لنا و نباشره و التزاع راجع الی الفرق بین المباشرة و الخلق
و انهما متحدان او متغاثران و هذا لیس ضروری حاصل ترجمه این عبارت اینکه طلب فعل از غیر یا نهی غیر از فعل بسبب علم
بدی است یا اینکه او فاعل فعل است و این را انکار میکنند مگر کسیکه انکار بدیهیات میکند و مکرر گفته که این معنی محل نزاع
نیست زیرا که صدور فعل از ما با محسوس است و لهذا الطلب فعل میکنیم و تطلعت میکنیم و زجر و وعد و وعید بسیاریم و تمام
این امور و نیست نزاع نیست مگر دریکه آن فعل مخلوق کرده است یا مباشرت افعیلم و نزاع راجع است سوی فرق برسان
مباشرت و خلق که این برود و اند با متغائر این امر بدی نیست نهی و محقق شهید در جواب این جواب فرموده لما
عرفت اننا ناسب بان صدور الفعل عن احدنا محسوس فاحتمال صدور عن غیره یكون مفسطه و انکار المحسوسات و محسوسات
البدیهیات و مبارزة علی صریح عقل التماز عن ظاهر نقل محصل ترجمه اینکه هر گاه ناسب عداوت البلیت طاهرین است
کرد که صدور فعل از ما با محسوس است پس احتمال صدور فعل از غیر با مفسطه و انکار محسوسات و شک کردن در بدیهیات و
مکابره بر آنچه صریح عقل لالت دارد و تجاوز و عدول از ظاهر نقل خواهد بود و نهایت این فقید الادراک منطبع مرآت گزارا
بماز که افاده محقق شهید اجمالیست که هزاران تفصیل در آن مضمر و برای قطع لسان خصم کافی و بسند لکن اگر تشکیک
بکار و در برای طالبان حق انفع خواهد فاقول ما اولایس جواب بفرقه مباشرت و خلق در مقام فائده نمی بخشد زیرا که
بنای استدلال بریت که کاذب افراد انسانی صغیر و کبیر برنا و بر عاقل و ابله فلیکن از غیر طلب بسیارند بعلم بعضین میداند که
مطلوب منه فعلی موجود است پس معنی منشا طلب است و این امر در حلیت انسانی مرکوز پس البته ضروری خواهد
بود و تشکیک در ضروریات سمیع نیست و مباشرت معنی که ایجاد شهرت است گاهی بخاطر احدی از اشخاص انسانی مخلور
نکرده و اگر تفهیم اشاعه معلوم سازند که معنی مباشرت محلیت و مقارنت است کما نص علیه الفاضل المجد و بعضی مفصلا
محلیت مقارنت را که در اختیار عبادت است و شش شرح زیهار از و طلب بنا از جمله حلاوه مدعای طالب از محلیت
مقارنت که ادعای خود محلیت محلیت مقارنت را با حقرا هم در وجه فعلی است حاصل نمیشود پس چگونه طالب

بجای افعال
عباد

مقارنت و محلیت خواهد بود و نیز میتوان گفت که هرگاه این فاعل بعد از فاعل فعل گفت و معرفت محسوسیت بعد و فعل از
 عباد گردیده پس اگر نیاشرت فعل بعد و میباید لامحاله مباشرت و خلق متعلقی خواهند بود و در صورتیکه مباشرت در اصلا
 موعلی در بعد و فعل نباشد کما یقولون و بعد و فعل از بعد متعلق اطلاق مباشرت بر عباد خواهد بود و البته با خلق تفاوت خواهد
 داشت و ذلک لاینافی مطلقا بنا بر آنکه مطلقا بنا بر آنکه اما تا نیا پس در بحث تجدید مثال به بیان وافی هستند اینصرا بعبارة
 البصرین من الحکماء و التعلیل شرح داده شده که حیاتیات اجلا می بدیهیات و اساس ماخذ علوم است و بالمال جملة
 معلومات اول محسوسات می شود و اینهم با ثبات پیوسته که خلاق حکم حسن نیا حکم نوا کمر و گریهها و حس چنانچه بوضع
 محدوده که قائل غلط حس شده اند انقلا را هم از روی حس در یافته اند نه حکم عقل که ترتیب قضایای عقلیه در نیابت حس
 ندارد و اجمع علی ذلک العقلا حیث قالوا الاستدلال علی نقیض الضروری باطل کما فی شبهة السوفیاطیة فانها لا تسبیح
 لما كانت الاستدلالات فی مقابلة الضروریات پس هرگاه اینفاضل المشار الیه بالبنان فی صناعه الجدال اعتراف نمود
 اینکه بعد و فعل عن احدنا محسوس فاعل فعل بودن عباد از ضروریات گفت و گفت که لاینکه الاسن بنکر الضروریات
 باز که حکم بقا علیت باری تعالی نسبت افعال عباد کرد البته تشکیک در ضروریات خواهد بود مگر اینکه حکم حسن یا فاعل باشد
 که فعل فعل نیز دست پس از اولیای مشار الیه را می بیان نمایی هستیم که حکم حسن او در نیابت بیان فرمایند و پیوسته
 استدلال با دلیل عقلی فرمایند که آن کما شرح بمقابل محسوسات گنجایش ندارد و نیز چنانکه قطعاً کل لسان خصوم بسیارند
 و قد ذکرنا العلامة الحلی علیه الرحمة تشدید نیست و آن اینکه خلا فی نیست در اینکه انبیا علیهم الصلوة و السلام اجماع دارند بر اینکه
 خدا تعالی بندهگان خود را محض امور مثل صوم و صلوة امر کرده و از بعضی مثل شکر و خرد و قارنهی فرموده و زینهار درست
 نیست که کسی گفته شود که فلان کار بکن و فلان کار مکن و فاعل تارک غیر مخاطب باشد زیرا که امر بفعیل شمرست از قواد
 بودن مأمور بران فعل چه اگر مأمور بسببی از مرض و مثل آن قادر بر مأمور به نباشد کسی او را بان فعل مأمور سازد و عقلا
 تعجب خواهند کرد و امر را محقق و عمل بکن یا نیکو یا چون منسوب خواهند کرد و خواهند گفت که تو میدانی که او قادر بر مأمور به
 و باز او را امر میکنی و اگر این صحیح باشد پس صحیح باشد که خدا تعالی رسولی را سوی جمادات مع کتاب و آن رسول تبلیغ
 احکام آن کتاب سوی جمادات سازد و بعد ازین خدا تعالی در ان جمادات خلق حیات سازد و آنها را معاقب سازد
 که بگو رسول عمل نکردند و فاعل موعلی آنچه بچوب گفته بلفظ مسطور میگردد و قال قول المرال انبیا و عباد الله تعالی با شکیا
 و نهیم عن الاشیاء لا یتوقف علی کون العبد موجوداً للفعل نعم یتوقف علی کون العبد فاعلاً مستقلاً فی کسب و الباشرة
 و مختاراً و ما ذکره لایلزم من بقول بهذابی بل یلزم اهل مذہب الجبر و قد علمت ان بالاشاعة یشنون اختیار العبد فی
 کسب الفعل و یقولون کون قدرته بوجهة موجدة ایاه و شتان بین الامرین فکل ما ذکره لایلزم الا شاعة و یس
 فی مذہبهم مخالفة اجماع الانبیا و محال ترجمه اینکه امر انبیا و بندگان خدا را بچیز با و نهی شان از چیز با متوقف نیست بر
 موجود بودن جبر فعل خود را آری متوقف است بر عمل مستقل بودن در کسب و مباشرت و مختار بودن و آنچه ذکر کرده
 است بر کسی که چنین میگوید چنین لازم نمی آید آری لازم می آید بر مذہب اهل جبر و بدستیکه تو هستی که تحقیق اشاعة ممتنا

بعضی اشعار
عباد

میکنند اختیار عبودیت و کسب فعل منع میکنند این را که قدرت مبدع موزون و موجد و مبدع باشد پس تمام آنچه ذکر کرده است
 بر اشعاره لازم نمی آید و در گذشته ایشان مخالفی با اجماع اینها نیست نهایت اقوال مجاهدان است توهم مصطفوی و تبلیغ
 هست تقویم نفسی را که بیست و پنج سال طلیق و لایق مباشرت بها و اگر اندر شریعه باشد که این تهمین بود که جلال یعنی فاعل
 موصول بیانی خود بگیرد یا نشان اینکه آنچه گفت که امر اینها امر عبودیت است بر اینکه جلال مستقل و غیر موصول است و
 مباشرت باشد پس از کلامش با صرح و دلالت برین بخند که جلال فاعل مستقل فعلی است که آنرا کسب می نامند و کسب
 مفعول و مخلوق جدید است و عمل بنده دعوی اشعاره که لاخالق الا الله مقوض گردید و هرگاه جلال فاعل فعلی که موصوف
 علیه صد و در فاعل است میداند چرا فاعل جمیع افعال خویش منبذ است که از شنیع قطع نسبت مستقیما سوی ذات
 منزله عن النقائص و از بند علاوه دعوی استقلال جلال و قابلیت کسب مسلمات شعریه باطل محض زیرا که کسب را
 تفسیر کرده اند بجهت و مقارنت کما سبخی مفصلا پس می پرسیم که جلال فاعل مستقل کدام امر ازین دو امر است فاعل
 محلیت خود که خودش نیست کما یقولون باقیما در مقارنت تهیو با فعل ظاهر است که تهیو مراد است از او است و از او بخند
 الا اشعاره کما بصرح فی موضع خلق ایزد است پس بفرمایند که جلال فاعل مستقل کدام چیز است نسبت مگر مجبور بجهت و زنجار
 صلوح خطاب با و امر و نیوای اینها ندارد و فاعل خود را باقی بجا که لازم لا تفسیر لهم عنده و اما ما قال بل یلزم اهل مذنب
 الی غیر هذا نطقه الله با یهدم بنیان مذنب چه عا ذکر انفا عملا و اما سبانی مفصلا برین میگوید که اشعاره مجبورند و توهم
 در نیت مقام و بیخون کون قدرت موزون مبدع موجد و مثل آن بموضع عدیده در ثبوت جبر طائفه اش کافی و کتاب
 جمله که با ایجاد کسب کرده اند لا طائل تحته پس اعتراض لزوم جبر بر مذنب مجرمانه اعتراض از روشن است بر مذنب
 اشعاره لا نهیم هم و ما سبانی کما الی روضه میگوید که مایه افتخار اشعاره بلکه رب الهی شان طلق با نام است یعنی
 قرالدین رازی گفته است که اشعاره جبریه اند قدر تقوا و الی الله کون المشرکین و هم از دلائل جلیه است بر مذنب
 عدلیه اینکه اگر خالق عباد و خالق افعال عباد باشد لازم آید الحاق او تعالی بسفها و جهل تعالی عن کل شئ نیک از جمله
 افعال عباد است شرک باشد و وصف او تعالی با تهاذ صاجه و ولد و سب و شتم باری تعالی پس اگر خدا تعالی خالق
 افعال عباد باشد خود با الله خالق با ذکر هم خواهد بود و آن معنی مستلزم بطلان حکمت او تعالی است که حکیم است و خود
 میکند و خود در متصف با آنچه شایان شان او نیست نمی آید و تکلیف که خود را خود با نهی ناشایان بر صورت سازد و فاعل
 موصولی بجز این امر او متذرا لجر اب جهان فخر مکرر رسیده را بر رسیده یعنی فرق در خالق و فاعل نسبت خالقیت فاعل
 سوی باری تعالی نسبت قابلیت سوی جبر مگر یعنی مباشرت و از سابق منجلی شده که یعنی که تفسیر مباشرت می سازند مسلما
 است نسبتی بجا قابلیت ندارد پس طلاق قابلیت بر عبودیتی نخواهد داشت یا بجای کسی که بلا شریعت بخیری فعل وجود گرفت
 با کسی جبریه فاعل خواهد بود و خالقش نامند خواه فاعل و نیز آنچه بر دست مثبت مستفاد است اینکه اگر خدا تعالی فاعل
 فعل عباد باشد سیرت و صفایه نفس از ان از شرور و فحشا که خصیل ناگروه و بیزار است از فعل خدا باشد چون بودن
 فعل عباد باشد پس عباد را با الله جانز باشد که رسولی است و بیرون شور و فحشا باشد بلکه مستغفر الله حسب

زعموم اشاعره مینوان گفت که جولی در سالف زمان از جمله منعمین من انعمت علیک همین شریعت مبعوث شد پسند
تخصیص که حسن و قبح شایسته از هم شریعت عقلی است که بقول صاحب دعوت که در بحث حسن و قبح گشت اگر نسبت
ما سورات میبود قبح آنها بجهت تبدیل بگردیدند مستند با سلف من العقیده التي بلزها مثل هذه الحالات العقلية و علی عیالک
فعل هو صفت بوجوب افعال فاعل هو العقل تجوز وقوع این سه ستمینات از باری تعالی حسب قاعده مخیره لا یجب علی
شیء الا بقبح ترتبش بر شده مدعی عدم وقوع حسب عادت گشته تقول تجوز نهیمه قبح خود باره بگویم مطلق عمل شایسته است
در خط آن بوم محشر بر بیدارند و زینهار عقل سلیم تجوز میکند که فضاکی که اگر انسان مرکب آن شود جز او پس کسی بجهت
مکن الوقوع از ذات اقدس منزله عن القائلین و فقیه لا یفعل من اسدشی این تسبیح چه آنچه در شاه فیج است نظر حکمت
کامله و تعالی و تقدس منزله از جلیب قبح و وقوع ضرر البتة بوجه بلکه قبح و قاعده لا یجب علی اسدشی علی الاطلاق صحیح نیست بلکه
تفصیله دار یعنی وجوب امری بر و تعالی با بیجا بگیری مطلقا امکان ندارد و آنچه محققا حکمت او تعالی و تقدس است و
وعدا ببار بپنجان از و تعالی صادر میشود و خلاص آن تا مکن نسبت یعنی وجوب علی اسد عند الفرقة العبدیة و این عقائد
عقائد کمال حکمت و تزییه او تعالی و تجدد است و طرز و استیجاب بر اعمال عادی گفته بزم خود و زینجات ارشادات شریعه
سیگه اند چون جریان عادت هم بزم شان اجب نیست بلکه خرق عادت اکثری الوقوع کما فی معجزات الانبیاء علیهم
الصلوة و السلام می بقایده است و آنچه در دانش بر دعوی حدیثه شکستنا ره و متضاد است هر دو ماه نیز نیست
که اگر حسب معتقد اشاعره خدا تعالی خالق افعال عباد باشد حسب زعم شان بجای ارحم الراحمین استیجاب با اسد انظار
باشد جز شش انگیزه بر گاه خود حسن الخالقین خالق افعال عباد باشد و آنها را استطاعت منع خلق فعل نداده معینا بفضا
خلق کرده خود تعذیب آنها سازد و زمره اشاعره بیان فرمایند که کدام جبر و جور و ظلم ازین زیاده است و تقیر میگوید که
معنی متبادر از لفظ جبر است که انسان کاری کند بقدرتی دارد مگر با گراه غیری که آن غیر آنکس را اجا سازد و بر آنکس
تفضل شد کسی کسی را شمشیر گردن نهاده اجبار برش خبر سازد و آن مجبور بجهت قتل بقوت از و رادی که دارد خورا
بلع سازد و علی هذا الاطلاق جبر بر فعل عباد مخلوق خدا بجهت است و الا در حقیقت او تعالی خود عذیم فاعل فعل اعدت بجد را
اصلا تاثیر و دخلی نیست باز بر فعل خلق کرده خود کما بقولون عقاب بسیار دین امر بر است بالاز از جبر است و ظلم بچ
تعالی پرستگ این ظلم پرسد زیرا که کسی نشنیده است که کدام ظالمی شدید و جبار عقید بر کاری که خود مرکب آن شود
غیری را بران مواخذ و عاقب سازد و علی هذا حجاج و چکنیز و ملاکو و نظرای اینها سنگ کدام گویند که ظلم آنها در حساب
آید بلکه از راه انصاف نسبت ظلم آنها ظلم است که فاعل فعلی نیستند و اگر بفرض غیر مسلم نسبت ظلم بظلم نوع انسان
مسلم داریم و ظلم آنها عبادا با اسد ظلم زیاد است فرق بین چه در نوع انسان دو نوعی ظلم از قوت خضیه لذت تقام
و اغراض سیاست بدن گو جبارانه باشد بسیار است و ذات پاک سبزی از زینهار بری چنانچه ارشاد و غیر ظلم است
سید الساجدین صلوات الله علیه و علی آباءه الطاهرین بعضی در حقیقت کامله لا یحتاج الی و نظرا الی انصاف که کلام است
اشاعره با یعنی میکند و جواب اشاعره کما ذکره این رز در جهان بعد از شایسته عاده از نسبت ظلم بظلم نوعی است

عباد

مگر قطعا بزبان لایق انقلب نیست که ظلم عبارت است از تصرف در ملک غیر و مصالح عالم تا گف کون مکان است
 بر تصرفی که در ملک خود کند و هست و ظلم نیست و هر چنانکه کند هیچ نیست و حاصل این کلام کما هو غیر خاف علی احد انیکه
 در شایده از جور و ظلم تو هیچ مشاهده است هر گاه فعلی در تعالی باشد ظلم تو هیچ نخواهد بود و این عبارت است با آنچه از ان
 سخا می بسیارند و شان حکیم مطلق ازین ارفع است بیانش اینکه تصرف در ملک خود بعنوان نیک و بد هر دو میباشد
 و تصرف بعنوان بد از خالق باشد خواه مخلوق البته بد است و عدل میگویی که جمله تصرفات قادر توانا عزاسمه بلکه
 خود بعنوان حسن است و اشعری بعنوان قبیح میداند تا قدر و الاستحقاق قدره و این عذر دلیل سخا طلب میگویی که اگر
 شمار از قول خود در شان غیر محض حکیم علی الاطلاق استخیار در نیک و بد و مصلحت نیست و پیشتر تو گفتی که اگر کسی از نفع
 انسان اشتها شمره بلکه سایه دارد با بی سبب قطع کند یا اتمش را لا عن شئ بیانش دهد هر چند تصرف در ملک خود کرده
 است و این شیا حسن و حیات ندارد که متضرر و متاخری شود مگر کافه افراد انسانی او را بسقا هست منسوب بسیارند بلکه
 اولیا و اقربانش بقیس جنبش کرده بتدارک معالجه و مداوا میبرد و از نذر و شاد و حق حکیم مطلق که ذات اقدس او از ان
 عبت و جلب نفع و دفع ضرر منزه است براج ازین بالاتر فرامیبرد که عاقل حقیقی عباد خود را که اشرف
 مخلوقات آفریده و و برای خلعت حیات حسن بحلیه عقلی منجلی ساخته بدون از تکاب جبری بلکه بر افعالی که خود فاعل
 آنست تغذیب بنا که اشد تغذیبات است ستم او تمامد یا میکند یا عقل هیچ عاقلی انهمی را تجویز نمیتواند کرد پس
 باید که جوانی برای روز باز پرس همی سازند و محقق شهید علیه الرحمه در رساله مولف خودش می پس التوحید ذکر کرده
 که ما ترید بر ورین مسئله با عدلیه موافقت از انقال رضی المدینه و قد وافقنا الماتریدیه فی ذلک حیث شد و
 علی الاشعری فی مسئله العفو بان اصحابه علی جو از عفو المد تعالی عن کفر عقلا و تحکیم المؤمنین فی النار و الکافرین
 فی الجنة عقلا باز تصرف فی ملک فلا یکون ظلما اذ الظلم هو التصرف فی ملک غیر مرد و دیان بلکه تصدیه الفرق
 بین المؤمنین و کفار است بعد از تعالی التسویه بینهما بقوله انهم جعل الذین آمنوا و عملوا الصالحات کالمؤمنین فی
 الارض انهم جعل المنافقین کالفجار فجعل المسلمین کالجورین بالکم کبفت محکوم و لان تخلید الاولیا فی النار و تخلید الاعداء
 فی الجنة ظلم اذ الظلم وضع اشئی فی غیر محل و قوله لیس بظلم اذ الظلم هو التصرف فی ملک غیره قلنا ذلک سلطانه لکن
 فی ملک انما کمین ظلما اذ کان علی وجه الحکمه لانا اذ الم کین علی وجه الحکمه کیون سخیا و ظلما و لا یوصف المد تعالی بالقدر
 علی ظلم و السفه لانهما محال علی المد تعالی و هذا واضع یحق لایرتاب فی من استحق الخطاب و لکن جعل المد علی
 تطویر گفتن من فهم الصواب و فی آذانهم و قرأ فلا یدر کون الخطاب و انجلا می استستقیم که جا حد را هم بعد سماع
 آن جزیر می بینان گفتن چهار تمیزت و از بطلان انبیا عا با کثره و احد غیره شهره تملک راه می باید قدر و نیز توان
 گفت که اگر حسب قول شاعر که مالک است تصرف در ملک خود بعنوان نیک یا بد جائز باشد لازم می آید که مالکان ظلم
 و کثیر بر این جور تغذیب آنها جائز باشد و لویا لاحراق و جوانی که میدهند که خدا تعالی مالک حقیقی است و انسان
 مالک حقیقی نیست و آنکه ذکر شد مالک حقیقی را میسرند ز مالکان مجازی را بجهت کسب طلب هر چه بخواهند در حقیقت محض

کتاب التوحید فی شرح
رساله مولف

بجای آنجا
مبارک

ببینید چه چیز
در این کتاب
در باب اول
در باب اول

است بر الجای احدی از افراد انسانی قاضیست کما قال الله تعالی و قال الشیطان انما قاضی الامر
الله و صدق و عدل الحق و وعدکم فاخلقوا ما کان لکم من سلطان الا ان تدعوا لکم فاستجبوا لکم انتم
و لعلکم تتقون و کما خلق الله رب روت علی فرعون الا شاعره که خود خلق افحال عباد و میفرماید و نه عباد را اهل قدرت و مؤثره
در ایجاد فعل خشنید و نه آفتاب قهر مستطیع گردانیده و باز بر فعل پیدا کرده خود و تعذیب عباد و میفرماید و کما قال
تعالى انما یظنون انهم لیکفرون انما ینزل علیهم من السماء ماء فیرسوا علیه فیرسوا علیه فیرسوا علیه فیرسوا علیه
گفته را احاده کرده و بطلانش از مسبق برین شده لکن حکم ع بود پس با کفره تیضوع و تکریر و کلام خصم
از حلی نبی باشد علاوه بعضی کلامش تجویزی است و قابل قرض بود و لهذا ذکرش و ذکر مافیة من الزلل مبادرت فرست
قال تعالی و انما یظنون انهم لیکفرون انما ینزل علیهم من السماء ماء فیرسوا علیه فیرسوا علیه فیرسوا علیه
نرتب علی الباشرة و الکسب و خلق الکفر لیس یفصح لانه غایة دخول الشقی فی النار کما یقتضیه نظام عالم الوجود و ترتب
فی العبد باشاء لیس لانه تصرف فی ملک و قدر عرفت ان تصرف المالك فی الملك باشاء لیس لظلم و ان
خلق الکفر لکن العبد یا شره و کسبه و الله تعالی بعث الانبیاء و خلق ایضا قوه النظر و بینه و لامل الوجود انما فی الایمان
و الا نفس فیه کلبها الطائف من الله تعالی و الشیطان یضرب بالانوار و الوسوسة فاین نسبته للطیفة النافع الیهاد
و هو الله تعالی بالشیطان الفسار المفضل و من این بلیزم بدسترس جمیع اینکه پناه بخدا بپریم از آلودن زبان باین
کلام و از جرات بر ترتیب اینها یافته و پیوده پس بدسترس که الله تعالی پیدا میکند همه چیز را و تعذیب مرتب
می شود بر مباشرت و کسب پیدا کردن کفر قبیح نیست پس بدسترس که آن غایت داخل شدن شقی در جهنم است چنانکه
نظام عالم وجود مقتضی است و تصرف در بنده با آنچه خدا خواهد ظلم نیست که تحقیق که آن تصرف است و ملک خود و
بدستی نسبت که تصرف مالک و ملک با آنچه خواهد ظلم نیست و اگر چه خدا تعالی کفر و ربنده پیدا کرده لکن بنده مباشرت
و کسب کفر میکند و خدا تعالی انبیاء بیوت ساخته و تیز قوت نظر پیدا کرده و فاش نموده و آشکارا کرده و لیلیا سے
یجائی خود را در انفس و آفاق پس تمامه این امور طبقه است از جانب خدا تعالی و شیطان ضرر میکند بگناه کردن
و بهوسه افکندن پس کجاست نسبت لطف کند و نفع دهنده راه نماند و آن خدا تعالی است بشیطان ضرر دهنده
که راه کننده و از کجا این لازم آید تهیت بعد ذلیل بگوید اما قوله تعالی انما یظنون انهم لیکفرون انما ینزل علیهم من السماء ماء
لکن لا یجیح علینا بل علیکم فانها من تفرجات مفدکم قوله فان الله یخلق کل شیء و التعذیب مرتب علی الباشرة و کسب
اقول نعم ان الله تعالی لخالق کل شیء لکن سوی افعال العباد فانه تجمل من الله تعالی و اگر کسب مباشرت است
در ایجاد فعل میبود و صلح مرتب عذاب بران میبود و هر گاه مباشرت و کسب زحمت و مقارنت تفسیر میکنند که کسب
و آنهم پیدا کرده خدا است زیرا که مرتب عذاب نیست و اندک قوله خلق الکفر لیس یفصح اقول اگر کفر قبیح
است خلق کفر بطریق اولی فصح خواهد بود و تخصیص کسب را و اختیار از کتاب کفر عباد خلقی نباشد قوله لانه غایة دخول
الشقی فی النار کما یقتضیه نظام عالم الوجود اقول چون این کلام کلام فاضله حاصل است البته مستحب است

لکن در این کتاب صحتش بضم این فاعل الفهم نیامده که کفر چگونه حایت دخول شقی فی النار خواهد بود و ظاهر است که غایت فاعله
 و عرضی را میگویند که بر فاعلیت فاعل مترتب میشود و کما جلیوس لصنع الله همین تکلام چنین خواهد بود که کفر فاعله و حایت
 دخول شقی فی النار است و تکلام غیر مقبول زیرا که اگر حق تعالی خلق کفر کما یقولون در کافر نیکو داشتی نیست پس کفر
 علت تفاوت است و باعث دخول شقی فی النار و احد علم و کفر را که از مقتضیات نظام عالم وجود قرار داده
 و خالبا در کتابش غیره آورده چون این سخن را فاضل تبریزی نظام الدین اربع نیشاپوری که بر فاضل مزبور تقدم
 بالزمان فضل و تقدم بالشرع دارد و تفسیر لغزش بر از ای کلام امام الاشاعره که در حاشیه این سبکه مذکور میشود و آب
 در رنگ داده تفصیله هر چه تمامتر ابراز کرده چون الملک استمان قورش نقل ساخته بکشف مافیه من الخلل الخلل
 کما یبغی میر و از و اینجا بر بقدر اقتضای و زرد که اگر کفر داخل نظام عالم شود و آثار معمول المتواتره عند الفریقین ثابت
 است که در عهد عدالت عهد حضرت صاحب الامر و الزمان صفت عالم بالنام از لوث کفر پاک خواهد بود پس قول موسی
 لازم می آید که در آن زمان عالم از نظام بر افتد و حال آنکه مدح آن عهد از اخبار غیر صادق ثابت و متحقق و کلامیکه
 حریت برین سخن میتواند کرد و جواب از همین کلام استیجاب تواند شد منامل قوله قد عرفت ان تصرف المالك فی الملك
 باشاء لیس بظلم اقول قد عرفت ان تصرف المالك فی الملك کون علی وجهین حسن و قبیح فالعقود بالوجه
 الحسن حسن و بقیح قبیح و شان حکیم مطلق از آن ارفع است که در ملک خود تصرف بوجوه صحیح سازد و قوله و الله تعالی
 و ان خلق الکفر لکن العبد یأشرو اقول تکرار بیفایده است و جوابش که گشت که هر گاه حسب هر آن شان کسب
 و مباشرت اصلا در ایجا فعل دخلی نیست صلح ترتیب اب ندارد و قوله و الله بعث الانبیاء و خلق ایضا قوة النظر الی
 آخر المقال اقول اما اولایس سوال از آسمان و جواب از ریسمان حاصل اعتراض اینکه هر گاه عند الاشاعره خداوند
 قدیر خود خالق فعل همیشه و عباد را در ایجا فعل اصلا دخلی نشود و باز او تعالی و تقدس بنده خود را کناه ناکرده فعل
 خلق کرده خود تقدیس سازد و کار شیطان قطعا نحو است قدرت بر ایجاد ندارد و استعد با بد فرزند از شر شیطان
 عظیم تر خواهد بود و ذلک چنین لاسترة فی یومئذین ذکر گشت انبیا الی آخر ما قال چه گنجایش دارد می بایست اثبات
 کردن عدم اضرار یا قلت اضرار نسبت با ضرر شیطان بر تقدیر خالقیت خدا مثل عباد او آن کی امکان
 دارد و اما انبیا پس بیسی است که بدون فاعل بودن عباد مثل خود را و قدرت بر آن ترتیب فاعله بر بخت انبیا
 متعینیت کما اعترف به الامم و سببی و از ذکر خلق نظر اعراض می بایست زیرا که خدا شیخ الاشعری و تابع
 قیاس منطقی مستلزم تمیز نیست حصول علم بقیه مغایر قیاس نفس اتفاقی است فاعلی فاعله ترتیب علی النظر و انهم
 زیاده ترتیب مثبت بیکار بودن نظر و فکر بسبب اینکه اختیاری عینیت کلام نماز الاشاعره است در نهایت عقل
 علی ما نقل فی عماد الاسلام که در اثبات لزوم قولی بفرقه عدلیه فرموده بیان نشن بر سبیل اجال ایجاز اینکه علم
 ضروری در فهم است نظری مثل اینکه و انما صفت آئین است و حسی مثل حرارت نار و قوازی مثل علم بوجوه سبب
 الانبیا صلوات الله علیه و ازین هر قسمی که نام بر اختیار عینیت و علوم نظری واجب الوجود است از علم ضروری

رود جزوی مستند از فرقان مجید خواهد بود لکن عند تحقیق جمله کلمات خطاب و حکایت از فائز مکتوم او امر و سینه
 که قرآن کریم بر آن شتمیل است و ال بر نسبت افعال عباد و عبادت است اقصی سوره قرآنی سوره که ترسبت و پر است آیت
 آنهم پس نصیر و ران و وصیته امر و یک صیغه صفت و دلالت بر مقصود و عدلیه دارد و نفس علی هذا پس تطابق مضمون
 آیات بلکه صیغ مگر احتفات بالقرینه نیست آیا قول محدثین نشینده اند که هر گاه دو حدیث با هم متطابق لمعنی باشند
 قوت و صحت حدیث پیدا میشود و این آیات منجا و از آیات و اگر صیغ را اعتبار کنیم زیاده از آلاء معاضد یکدیگر
 باشند بآنچه من و لیل عقل معاضد علاوه پس زیاده ازین کدام مرام محقق بالقرینه خواهد بود و اگر با تاویل
 در بنیاب مفتوح شود و میباید که تمامه صحیح بود و دل نشیند و کتاب و سنت و اگر محقق میگونی کتاب را از جهت خارج
 سازند و تاویل عبارت است من لصر عن الظاهر و ان بالاتفاق بدون ضرورت و ایه جاز نیست فکیف
 که مخالف عقل باشد چه اگر کتاب آیت مخالف عقل باشد تاویل واجب چه جاکه تاویل خلاف ظاهر خلاف عقل باشد آن عند
 العقلای سموع است و فاضل موصولی تشبیه که بر علامه علی علیه السلام نموده که وجوه عشره و آیات المنطقه امام رازی
 نقل کرده و تعرض بتاویلات که معزی الیه بیان کرده نکرده جوایش محقق شهید کینا کینا تفصیل داده اند با الاجمال
 و بنگاه علامه علی رضی الله عنه بدلائل عقلی ابطال مذهب اشعریه و اثبات مذهب خود در باب افعال عباد
 فرموده باشد و بعد رجوع بآیات نموده و آن آیات موفوره نصوص بدیهی الدلالة بر مقصود مطابق دلیل عقل
 باشد باز تاویل که بمنزله تشکیک در بدیهی است کی قابل صفا و التفات است و اگر در بنیاب چنین تاویل و آنهم تمام
 قرآن مجید مفتوح گردد باطنیه را مرزده باد و فقیر میگونی که تاویل آن جمله آیات که فاضل موصولی نموده یقینا همان تاویلات
 امش باشد بلکه چون متاخر است آب و رنگی زیاده. اده باشد لیکن جلیها مستن علی التفرقة بین الخالق و الفاعل و
 راجع الی کاسب الیباشرة و به بیان کافی و وافی سابق بی ثبوت پیوست که خالق و فاعل از هم متماز نیست متحد المعنی است و
 کسب مباشرت اصلا و علی در دفع جبر نذار و مذهب المذمت قرآن مملکت است هزاره شلا جائیکه در کلام الله الذین امنوا
 الذین کفروا و است بلامرئیه معنی نیست کسانیکه ایمان و کفر و زبیده اند و معنی مطابق ایجاد است زینهار همیشه
 این نیست که کسانیکه محل کفر و ایمان اند یا نهیو نشان مقارن وجود کفر و ایمان من الله است چنانچه با وجود آنکه
 مفسرین اینفرقه تعصب شهرت دارند مگر این الفاظ را باین معنی تفسیر کرده اند از بعضی آیات قرآنی سوهم چهر میشود مثل
 انشاء ان الا ان اشاء الله کربان منی متبادر چه پیشتر که ازین ذکر کرده شد یعنی بالجای غیر می و صرف قدرت
 خود معنی ایجاد اشاعه که خداوند فاعل افعال عبادت است و عباد محل فعل پس امثال این آیه دلیل شعری نمیتواند باشد
 بان اگر عباد و کلامه ما تفعلون بل فعلی اصد نازل میشود عقاودشان میبود با جمله تاویل محسوس رفع آن توهم میکند
 که تفسیر آیه مزبور و امثال آن نیست که اگر خدا با لجای مشیت عباد را نخواهد مشیت عباد وجود دیگری و درین تفسیر
 مخدور یعنی مانده چون اشاعه مخرع این عقاود نیستند بلکه مقتنی اثر من تقدم علیهم من امثالهم و الله قائل
 خود و حکایت قول آنها نموده که تزیب آنها در فرقان مجید مکر فرموده پس تا کدام حاجت کلام باقی مانده از جمله آیات

دو آیت وافی الهدایه مذکور شد و اما الاول بقوله تعالى **وَكُلَّ الَّذِينَ آمَنُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا عَبَدْنَا مِن دُونِهِ**
مِن شَيْءٍ مِّن دُونِ اللَّهِ و اما الثاني **وَلَا يَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكَفَرُوا بِالَّذِينَ آمَنُوا** و اما الثالث **وَلَا يَكْفُرُونَ**
بِشَيْءٍ مِّن دُونِ اللَّهِ و اما الرابع **وَلَا يَكْفُرُونَ بِالَّذِينَ آمَنُوا** و اما الخامس **وَلَا يَكْفُرُونَ**
بِشَيْءٍ مِّن دُونِ اللَّهِ و اما السادس **وَلَا يَكْفُرُونَ** و اما السابع **وَلَا يَكْفُرُونَ** و اما الثامن **وَلَا يَكْفُرُونَ**
بِشَيْءٍ مِّن دُونِ اللَّهِ و اما التاسع **وَلَا يَكْفُرُونَ** و اما العاشر **وَلَا يَكْفُرُونَ** و اما الحادي عشر **وَلَا يَكْفُرُونَ**
بِشَيْءٍ مِّن دُونِ اللَّهِ و اما الثاني عشر **وَلَا يَكْفُرُونَ** و اما الثالث عشر **وَلَا يَكْفُرُونَ** و اما الرابع عشر **وَلَا يَكْفُرُونَ**
بِشَيْءٍ مِّن دُونِ اللَّهِ و اما الخامس عشر **وَلَا يَكْفُرُونَ** و اما السادس عشر **وَلَا يَكْفُرُونَ** و اما السابع عشر **وَلَا يَكْفُرُونَ**
بِشَيْءٍ مِّن دُونِ اللَّهِ و اما الثامن عشر **وَلَا يَكْفُرُونَ** و اما التاسع عشر **وَلَا يَكْفُرُونَ** و اما العشرون **وَلَا يَكْفُرُونَ**
بِشَيْءٍ مِّن دُونِ اللَّهِ

این آیه در تفسیر
 جامع البیان
 ج ۱ ص ۱۰۰
 آمده است

در تفسیر
 جامع البیان
 ج ۱ ص ۱۰۰
 آمده است

و اما در این آیه که در حدیث آمده است که هر که از این آیه بخواند...

جانب
عبارت

استدلال بآیه مزبور نموده و اصلاً ذکر می از اید شاد و جناب علم الهدی نموده و این امر از دو طریق بطریق بافته اولی
 خالی نیست یا تصور رباع و در مدارک علی غلاف معتقد معتقدین شان و یا کتمان حق و تقریر عوام منظور کما بود آیه الا کثیری
 فی تالیفده امسی بالتحفة الاثنا عشریة الکون بکوی مدعی ذکر ضروری التعرض می رود فاسموا و انصفوا ایزاد علی الاکتفا
 و البصائر تعنی نیست که انشاء در حقیقت قائل می چرخند که این جمله بسیار بی مفصله و شناسایی که بر اعتقاد جبر لازم می آید
 حتی که ارکان جمله او بان سماوی را از هم می ریزد و صریح منضمی بکفر خجاست که از سنیستور باشد و ازین است
 لسان تبری از جبر می آید و مجرّه را مبطل می گویند پس علمای شان در رفع این مخدور جمله پس عجیب می کنند که مفهومی که
 عقل سلیم از فهم آن عاجز و مهلا در ازاله لزوم جبر شائبه از تاثیر ندارد و اخر از عساعتند و آن را یکسب میباشند تا می بند
 و چون محض مخترع است و تفسیرش تفنن را کار کرده اند الا مال جمله بجز یک کمالا بختی علی ناظری کتبهم و از اینجا که قائل
 می بوی تقلید سلف الصالح تر و بر مقاله درین باب کرده بزعم خود آبی بر روی کار آورده و در حقیقت با دهمست پیوده
 و با تفسیر صاحب موافقت و علامه قوشچی متقارب است اولی نمود که عبارتش بعینها با ترجمه تفسیرش عمومی است و همیشه
 نقل سازم و ایراداتی که بر آن وارد است باجمال تفصیله که در احقاق الحق و عماد الاسلام مندرج ذکر کنم فیهام بود
 قال سخن انشاء الله تعالی نفس کلام الشیخ رضی الله عنه و نکشف عن حقیقه مذمیه علی وجه ترضیه نصف و بنقاد لصحیفة
 فنقول لفهم من کلام الشیخ انه فکرسب الفعل لمقارنته افضل بقدرته و ارادة تارة و فسرده کون لبعده محلا للفعل تارة
 تحقیق ان الله تعالی خلق فی العباد ارادة یخرج بها الاشياء و قدرة یصح بها الفعل و الترتیب من انکره ان فقد
 انکر اجلی الضروریات عند حدوث الفعل و اما ان یصفیان موجودتان فی العبد حادثان عند حدوث الفعل فاذا
 تهبیا العبد یقبل بانین یصفیتن لایجاد الفعل و ذلك الفعل ممکن و الممكن اذ اقلقت به القدرة و الارادة حصل الترتیب
 فهو وجود لا محال تقدم الارادة القدیمة الالهیة و القدرة القدیمة فاوجد بها الفعل لکونها تهبین من الارادة
 و القدرة الحادثة و تصفة القوة تغلب لصفة الضیفة كالنور القوی یغیر النور الضعیف و یغلبه فلما اوجد الله تعالی
 افضل و کان قبل لایجاد تهبیات صفة اختیار العبد الی ايجاد ذلك الفعل و لكن سبقت القدرة الالهیة فاحدثت فی
 للفعل نسبتان نسبة الی العبد و هی ان الفعل کان مقارنتا لتهبیة الارادة و الاختیار نحو تحصیل الفعل و حصول الفعل عقیب
 تهبیة غیر الشیخ بذه نسبة بالکسب فان الغالب فی القرآن ذکر کسب ارادة ترتب الجزاء و الثواب و العقاب
 علی فعل العبد و نسبة الی الله تعالی و هی انه کان مخلوقا لله موجودا منه و بذم معنی کون الفعل مخلوقا لله تعالی کسبه بالعبد ثم ان
 فعل العبد صفة له فیکون العبد محلا له لان کل موصوف به محمل الصفة کالاسود فانه محمل الاسود فیزان یقال باعتبار
 کون الفعل صفة لذاته کسبه و معنی کسب کونه محلا له و الثواب و العقاب یترتب علی المحلیة کالاحراق الذی یترتب علی طلب
 به اسطة کونه محلا للیبیة بجهة المفردة و بل یحسن ان یقال لم ترتب الاحراق علی طلب بسبب کونه محلا للیبیة و الحال
 ان یطلب لم یحصل بنفسه بذه الیبیة و اما ذنب لطلب بل هذا الاحراق الالافیطک و یجوز و العبد ان و ان حسن ذلک
 حسن ان یقال لم یعمل الله تعالی الکافر محمل الکفر ثم آخره بالنار و العاقل یعلم انه لا یحس الا کون الثاني و حاصل

مفهوم میشود که این تفسیر
 اولی قول و جمله این است که
فعل قول یعنی از عقل منکر و اراده و قدرت در انسان نیست پس این جمله قبول من اگر بنا بر آنکه
 و علی ضروریات خارج از این است که تاکید در کلام بمقابل منکر می باید آمد من قدرت که عادتش مع فعل گفته یعنی
 قدرت را از انسان منتفی ساخته صریح البطلان و کلمه حدوث فعل را که مکرر گفته اگر غلط باشد نباشد بعد قوله خدا اگر
 علی ضروریات این جمله این قول یعنی حدوث قدرت عند الفعل منتهی است بر نه پیش از اشعری که چون قاطبه بر خود تم
 ساخته که در کتب عقیدیه مخالف صریح حصول اختیار باید کرد و شاید این امر سئوال و ریت باری تعالی و مجرد و مثال
 و مثال آن کافی و بسند در سئوال قدرت هم چنان طره رفته که حادث مع فعل قرار داده بالجمله بقول هم مثل اکثر ائمه
 شان حلیف بطلانست زیرا که در حلیف انسان تفرقه در مقدور و غیر مقدور مرکز و این قوت در انسان قبل فعل
 پیدا است موجود بلکه چنانکه طعن ابو الهذیل معتزلی بر شریح سابق نقل شده در حیوانات بجم هم این قوت موجود حتی باطنها
 حمار و ازین است که فاعل نه صلی بعنوانی قائل نزاع لفظی شده مگر چون این جمله مخبرنی باین سئوال منوط نیست و اینجا لفظاً
 مذکور شد تفصیل دلائل و ماله و ما علیه را تفویض کتب مبسوط ساخته فقط بر شاد در پس الحکم و جمع العلماء که در نسخ حقا
 این مقول کنفای و رز و قال فی الیهیات الشفاء فی فصل القوة و الفعل و القدرة و العجز قال بعض الاولیاء غار یقون
 منهم ان القوة تكون مع الفعل و لا تقدم و قال لهذا قوم من الواردین بعد یحیی کثیر القائل بهذا القول کانه یقول
 ان القاعدیس یقوی علی القيام ای لا یکن فی حلیة ان یقوم بالم یم فکیف یقوم وان الخشب لیس فی حلیة ان یخت
 من باب تکلیف نجات و هذا القائل لا یحالی غیر قوی علی ان یرمی البصر فی الیوم الواحد مراراً فیکون بالحقیقة علی حاصل جتر
 و یکن گفته اند بعضی و اول و غار یقون از آنهاست که بدستیکه قوت میباشد با فعل متقدم بر فعل نیباشد و قائل
 شدند باین قول قوی که بعد غار یقون بزبان مدید پیدا شدند پس قائل انقولی گویند میگوید که شسته را قوت بر سنا
 نیست یعنی در حلیت او نیست که پسند تا که ناست پس چگونه می استند و در حلیت چوب نیست که ترشیده شود از وی
 و در پس چگونه ترشیده شود و این قائل زینهار قوا و نیست بر نیکه سینه چیزهای دیدنی را در یک روز چند بار پس
 در حقیقت نابینا خواهد بود و است قول فاذ اتبها العبد یقول باین صفتین لایجاد الفعل اقول ظاهر عبارت موم
 است که تهب و اراده و امر متخالف است و حال آنکه حسب ظاهر تهب و اراده معنی دیگر ندارد و قول و لیکن اذ تعلقت
 الهدرة و الارادة حصل التزج فیوجد الامحالة این عبارت بصراحت دلالت میکند بر نیکه بعد تعلق قدرت اراده
 در وجود ممکن حاجت مزجی آخر نیست و این کلام منافی کلاش نیست که باینده مذکور می شود که در ای اراده
 قادر بخار ضرورت مزجی دیگر گفته و بر منکرین این امر شناحت کرده قوله قدم الارادة القدیمة الی آخر لواء حق
 بذا کلام اقول چنانکه ازین کلام استفاد و بمقامات آخریم کالتفتیح مستنبط که مدار اختراع کسب وجود قدرت
 حادثه غیر موشه است و آن کما مر و نیده و لا محذور فی الاعادة مدعی است و نه سرانی مر آن قالم شده پس

قول که در این مقام است مثل اثبات توحید یا توحید برای همه و در این استیلا و کلمات بیشتر برای این بدون اصرار است
کلام اینک اشاعره قدرت بی شورش را در هیچ تفهیم کرده و اما یکی اینکه معلومی است که فعل او با فاعلی شود و دوم آنکه کیفیت است
و چون در مقام اثبات فاعل وجود وقت فعلی و علی تقدیرین چون فرض کرده اند که اصلاً تاثیر ندارد و البته ظاهر است
لیکن استیلا بر این است و چون قدرت معنی را گویند که از نشان او است تاثیر بیرون و طاعت ممکن بعد از این اراده چنانچه خود
فاعلی موصولی گفته و قدره صیغه فعلی و التبرک و اثبات آن در قاعده مطلق است قدرت و بعد بر دو مسأله از نظر
سلب تاثیر از قدرت بعد از سلب ذرات از مابیت است و علی ذلک تسمیه اش بقدرت نازد او و آنچه در
حل علیه الرحمه بر ضرورت وجود قدرت قبل از فعل دلیل آورده چون با معنی ابطال وجود قدرت بی شورش بر می آید
بالذکر حاصل کلام علامه هم آنکه اگر قدرت حادثی مع الفاعل است پس از قدرت لازم می آید زیرا که حاجت بقدرت
نیست مگر برای اشراق فعل از عام بود و این تحقق نمیشد مگر در حالت عدم چه در حالت وجود فعل حاجت قدرت از
قبیل تحصیل حاصل خواهد بود و بقاعده لا مؤثر فی الوجود الا بعد و غیر آن ستان قدرت بعد از عملی از مابین احوال
بحث از آن فضول است و حاصل جواب فاعل موصولی اینست که حاجت بقدرت از نیست که بعد از صفت شود بصفی که
را از ضطرار و فعل خارج کند تا محال ثواب و عقاب باشد اگر اینقدرت مع الفاعل است بنا بر این می نمود ختم
تحقق نشود و الله تعالی حکیم است بسیار خلق میکند مصالح بیشتر بودن قدرت بعد از فعل استغنا از قدرت
من جمیع الوجوه لازم نمی آید تا بحث از آن فضول باشد و تحقق شهید جواب بچون آمده و در ده ظاهر است
که آن صفتی که بسبب موصوف شدن بآن صفت بعد از ضطرار و فعل خارج شود البته واجب است که تاثیر در فعل
داشته باشد و گرنه لغو و بیکار خواهد بود و نیز هرگاه قدرت تاثیر نداشته باشد چگونه صورت آن باشد معلوم شود و
چنان صورت اختیار از آن ثبوت گیرد و با آنکه قول بصورت معینی ندارد و نیز گشت که قدرت باقی است که اثر میکند
بموجب اراده و شایع عقائد گفته که قدرت صفتی است ازلی که در مقدرات اثر میکند و قیاس بآن تعلق میگیرد پس اگر
قدرت بعد موثر نباشد قدرت نخواهد بود از این اول الحقیقه میگوید که بقول محقق شهید اختیار صورت معینی ندارد اگر
بالمفروض معینی داشته باشد بجزین نیست که بسبب وجود قدرت بی تاثیر مقارن فعل بعد مجبور است بهی صورتی که مختار که قدرت
مؤثر در وجود فعل داشته باشد پیدا میشود پس میگویم که شان اعدال العادلین و ارحم الراحمین از آن ارفع است که
برین مماثلت تا تمام لو فرض است که بعد از خلقتی در وجود فعل نباشد و نه بعد خود مختار است تعذیب نماید پس نسبت
مگر حیلای اشاعره برای تخریج مستفادان خود که با تناسب قدرت موصی بعد کیفیت ماکان بملطافتند و آنچه فاعل
جاری گفته که خدا تعالی خلق بسیار میکند و مصالح بیشتر دارد پس مؤثر بودن قدرت بعد از فعل استغنا از قدرت من
جمیع الوجوه لازم نمی آید تا بحث از آن فضول باشد **قول** این سخن ازین فاعل موصولی که برای فراوان تعجب است
زیرا که سلطانه در اینجا و قدرت بی تاثیر مصلح و گری باشد لکن اشاعره از آن گفتند دارند بلکه آن مصالح را نشان
دادن مستور اند گفتند و همین قدرت مؤثر و غیر مؤثر دارند پس بحث در قدرت بعد از همیشه بعد از استغنا البته خود

و پیچار خواهد بود و اگر کسی را دوستی در آن تفصیل بازگشتی با باشد با حق این خلاصه کند اکنون از منتهی
بدین اسلام که شصت یکبار است و در این آمانول است که اندک کار با ضافت فرموده و حق منی در خلق نظر است
مقاله این فاضل شیخ القدر حق سازند یعنی آنچه گفته که حق مخالف در بند و اراده و قدرت خلق کرده و دیگر در تبعا
ایجاد فعل شده قدرت قدیمه ایزدی غلبه میازد و قدرت عاقله عبودیت میگرداند و خود و بیاد فعل میازد و در این
این امور که بسیارچه اطفالی میماند ملک علام و حکیم مطلق که بخار عبت و لغو و حشو و در ساحت کبر با پیش گذر نیست
مخل شیخ عالی تجویز میکند لا واحد شتم لا واحد و منشاء قرآن ان حیرت نیست که نیکت باید که این مدعی است مگر در ارات
عظیمه از چه راه اختیار کرده اند و چگونه ایشان علم حاصل شده که صنایع عالم در خلق افعال عبادت خستین سبکت از کلام
آیت قرآنی اقتباس کرده اند یا از کدام حدیث نبوی مستنبط و یا مدعی الهام اند که گویا شد الهام که ذاتی خواهد بود
و نیتوانند گفت که بسبب بدایت وجود قدرت در عبادت فعل بر وفق اراده اش و بطلان خالقیت غیر خدا
بدلیل قائل این قول شده ایم زیرا که این اول بحث است بلکه نظر صحیح معصومه علی المطلوب و در حق وجود قدرت
در عبادت بیسی است مگر آنرا در نیافتند مگر تاثیر کما شرح سابقا و زینهار لیلی بر حق خالقیت عباد و مرفعال خود را که
بدیهی است قابل اصغانت مع هذا دلائل ظاهره و باهره بر اثبات خالقیت عباد و مرفعال خود را قائم شده که گنگا
هم جز انقیاد چهاره ندارد و باقی ماند محذور و خالقین بر قوتش عاقر سب کشف قناع از وجه این سئله که دوستی آید که قوی
مخذور هم بر امون خاطر احدی نگزرد و آنچه گفته که قدرت و اراده قدیمه بسبب نیست قدرت و اراده عا و شرا
مغلوب و مقهور میسازد و محفل سپاس فاضل مدد جست که باین ذریعه گفت بر لب تده باعث گفتن عواری بس
شیخ گردیده تفصیل این مجال آنکه در حقیقت قهر و غلبه اراده ایزدی وقتی میبود که فعل مخالف اراده بشیر عباد
می شد لا اقل که گاهی و هر گاه اید استر اراده ایزدی موافق اراده بشری باشد این کمال اطاعت و اتباع است
که هر خواهش که بخوان بشر بگذرد او تعالی فوراً آنرا موجود گرداند هر چند آن خواهش کرده و منهی او تعالی و تقدس این قسم
شروع و فحشا که تفصیل باعث شمشیر از طبع است باشد معاذ الله مضمون مصرع صادق از یار یک اشاره و از انظر
و دیدن این تعبت و طاعت از هیچ تابعی نسبت به هیچ مبتوعی و هیچ ملوک کی نسبت به هیچ مالکی ممکن نیست و چگونه تو کند بود که
اشراف بمضمر قلب سوای عالم الفیض کدام کس دارد و اتباع رضای بشر در چه حساب اطاعت و رضا جوئی جناب
غزایل که او اراده ضلال و اعوالاف الوف بهر زمان کشته باشد و خالق انس و جان حسب اراده اش خلق
اضلال فرموده پسند فاستعید باسد من اجرا مثل نزه الکلمات علی اللسان و انکان نقل لکفر نسیس کفر و اگر کسی پرسد
که صنایع عالم را کدام ضرورت داعی است که و انما منظرها اوری اراده هر فرد از تعلیم پسند غالباً همان جواب میدهند
که کسینل عاقل این صبح عجز است از جواب و لا یفوج منسی که فوج آن مذکور شد و استر این امر را بر کردن عباد
می نهند سلمان خدا را انصاف سازند که اشاعره چه عادت بد گرفته اند و ایجاد و فیرسل بدرا عاوت خدا قرار میدهند
قوله نسبت به الی آخره اقول هر گاه این تمیز و مقارنت با اهل تاثیر شود و چون فعل نیست پس فعل را من حیث

الوجود نسبت و قبی با عید نخواهد بود و قوله فعبیر الشیخ من ہذہ نسبتہ بالکسب اقول للشیخ فی الاصطلاح مگر و اب عقدا
نیست کہ لحاظ مناسبت و معنی لغوی و اصطلاحی میدارند و درین اصطلاح جدید آن مفعول و کما ہو ظاهر و سبب قولہ فان
الغالب فی القرآن ذکر کسب اقول ازین فاضل سنن بس عجیب استناد معنی مخترع کسب از فرقان مجید مگر قول
مفندای خودشان جناب صدیق قرع صیاح نساخه کہ مکرر فرموده اند ای سماء بطنی و ای ارض تفلنی ان قلت فی
القران برائی پس برای تفسیر آیات و کلمات قرانی مستند از حدیث و روایت معتبرین سلف من باید نہ کہ ہر سبب
مخترعی تشہید دلیل قول خود سازد کما مرصحت مجید برسان عرب نازل شدہ اگر توانستہ شدہ برای مخترع از عبار
عرب عربا و یاد و اوین شعر ابر آرند و یا از کتب لغت و الادب سوزی بی حاصل است و این خیال است و محال است و
زبون قولہ و نسبیہ الہ تعالی اقول قد ظہر و بظہر ظہور بینا ان فعل العبد لیس مخلوقا لہ تعالی پس فعل را سومی بار
تعالی نسبتی جزین کہ مخلوق است الحسن الخالقین است تا اید بود قوله ثم ان فعل العبد صفة لہ اقول یرو علی ان فعل العبد لیس
فعلالہ عند کم کیفیت یکون صفة بل ہو فعل انتم مثل ما قال بلزم ان یکون الہ تعالی محلا للفعل اعاد عبادہ من
مثل ذلک القول قولہ فجزان یقال باعتبار کون الفعل صفة لذاتہ کسبہ اقول لہ کر شامائل آن می بودید کہ فعل
را بعد حادث کردہ است البتہ فاعل عبادہ مفعول فعل گفتن و از ان تعبیر یکبہ کردن جائز می بود و ہر گاہ میگویند
کہ خدا تعالی عباد را محلا فعل ساخته استعمال لفظ کسب مقتضی معنی علیت است و رتق عبادنا روا کرد اینکہ معنی اصطلاحی
معنی اصیل قرار دہند مثل انکہ سواد را بہ بیاض اصطلاح سازند قوله و الثواب و العقاب یرتب علی الخلق کالاحراق
الذی یرتب علی الخلق بسبب کونہ محلا للیبوستہ المفروطة الی قولہ فلا یحس انسانی اقول بل یحسیرت فرورفتہ و تہلک چارچہ
تخیر افتادہ ام کہ آخر علمای اشاعرہ صاحب علم و فضل و دانش و ہنر اند و اکثر اینہا حاویہ علوم معقول و منقولی
لا اقل کہ ذوی العقول باز چہ بلا پیش آید کہ پیش بانیدہ فقط چشم بر تقلید شیخ اشعری و وضع خلیع الرکن بھما ریافتہ و ہل
کہ تھوہ مثل آن مایہ عار صبیانست سراسر بویہ و اندوخی اندیشند کہ آخرین کلام با نظام کوش و چشم جریغان میرسد
و آنہا ذریعہ مضحکہ بلکہ بالاتر از ان میسازند الغرض اگر شیخ اشعری در حیات می بودند محلا آن بود کہ مردم قائل بحر سوز
الید می شدند کہ چنین علمای اعلام ربکہ تقلیدشان را بآرب عرج البطلان کند رقاب خود ساخته اند شرح این نشانہ
مترگان سوزانیکہ از اولیای فاضل موصلی ربانی ارشاد دارم کہ شبیہ انسان و سوختن او کہ خشب چہ روشن دادہ اند آیا
خشب و حیات است تکلیف باری تعالی بر وجاری شدہ و او خلافت فرمان ایزدی کار بندگشتہ و از احتراق متاوی
می شود و تا انسان را بان تمثیل متونست داد و نتیجہ کہ بقولش ان حسن کذا حسن کذا بر آوردہ طرفی از صحت میدہست و
ہر گاہ خطب جماعت است و بامری از امور مذکورہ متصف نیست پس اشاعرہ حاد الذہن مو فورا لشور کہ بکاسے
طبع وحدت فہم قادر بر ابطال بدیہیات و اثبات سیملاکستند دگری انسان بان شبیہ نخواہد داد و شبیہ متخلف
بلکہ ہستدلال بران متنی است و ہر گاہ حال انسان مثل حال حطب باشد و باز قندیب در بارہ اش بجا رود و دگر چہ نیست
و ظلم کرامی نامند و بس طریقت و بدیہت کہ انچہ علامہ حل علیہ الرحمہ اعراض بر عقدا اشاعرہ کہ باری تعالی خالق افعال عباد

است نموده و سابق مذکور شده که لازم می آید جواز آنکه خدا تعالی رسولی سوی جمادات مبعوث گرداند لکن ازین تمثیل سخن
آن استفاد کما هو غیر خلاف علی من تامل و فی تامل بالجمله بعد اعتراض اینکه احراق حطب انسان کیسان است نه آن ظلم
است نه این و آن بحلیت بیست و این بحلیت کفر استحق احراق گشته اشاعره را محل کلامی در نیکه جبرند نسبت باقی نماید
و من حیث لا یشرعون بل یشرعون قابل جبر محض اند پس در ازای فاضل موصولی که مشتقات حسن را تکرار داد و از حسن
خالیست میگویم اتفاقا اشاره نعم الحسن ان یقال لم ترتب الاحراق علی الحطب لکنه محل الیهیوسه لان الحطب لیس له
حیوة ولا حس ولا یتاوی من الاحراق و ترتب علی احراقه منافع من النضج و الطبخ و القلی و الاصلطه و لا غیر ذلک لکن
ان یقال لم ترتب احد احراق عباد علی فعل کان هو تعالی موجوده و هم ذو حیوة و حس و عقل و لیس بقدرتهم تاثیر فی
ایجاد فعل صلا و لا کانت فی احراقهم منفعة توال الیهیوسه و الی الله و بل نذرا لاجر و ظلم و عبت تعالی احد من ذلک علوا
کبیرا کلام کالفذ لکه از نقل ان شیخ شعری رسول است عرض شان از خیراع کسب حیثیت غالباً جبر تفضیله از عت
لزوم جبر که با دم تو اعد اسلام و شبهات امام شان ملقب بحجة الاسلام کما نقل فی عماد الاسلام بدیهی البطلانست
نباشد لکن این تحشیم مؤنت اختراع عجیب ابداع بدیع صلا فائده بحال شان نمیکند بعد از این هم جبر محض کما کان لازم چه بجز
قابل اند که قدرت عباد را در وجود فعل صلا دخل نیست و آنقدرت غیر موثره هم مقارن ایجاد فعل ایجاد خد است و همچنین از راه
که فرج فعل است خلق کرده ایزد نیست حتی که اشاعره بر عدلیه باین دلیل ضرورت عقاد جبر لازم میگردد اند مع ذلک
عبدا قدرت منع فعل هم نسبت باز عباد در میان نیست مگر وجود و عتشان در نیباب یکسان نیست و علی نذرا جبر باین
عنوان کاملترین افراد جبر است باقیمانده محلیت و مقارنت تهیو اما المحلیت که فقط از اباحت ترتب ثواب عقاب گفته شد
اگر عباد خود را خود محمل فعلی ساخت صلح ترتب ثواب و عقاب میدشت و هر گاه باری تعالی عباد را بجز محمل فعل ساخته
مانند بیوسه منفرد که حطب را محمل آن گردانیده کما یقولون و عقاد نیست که از محلیت خود را محفوظ تواند داشت اگرند
ظلم از ترتب عقاب برین محلیت کذا می زیاده خواهد بود و تعالی عن ذلک و اگر محلیت منشاء تعذیب باشد حال عباد مثل
کسی خواهد بود که جابری بجز و قسر بسوی شراب بر سر آنکس نهید که بیزم سخواران سازد و امتناع آن بیچاره اثری ندید
بوجهت محلیت گنهگار این مجبور شد نه آن جابر علاوه اگر محلیت موجب ترتب عقاب تواند شد ظلموم که بلا احتلاف محمل
ظلم است شانه عقاب شد اما مقارنت تهیو عباد سابق بر ایجاد فعل ایجاد ایزدی پس می پرسیم که این مقارنت اثری
اثری و دخلی در وجود فعل نیست یا نه لا محاله حسب قاعده موضوعه خود جواب بلا نخواهند داد پس میگویم که هر گاه مقارنت
را صلا تاثیر در وجود فعل نباشد بلکه مثل که مقارنات لائحهی حادثه عالم باشد پس چگونه موجب ترتب عقاب تواند بود و لب
کلام اینکه هر گاه فعل اخذابی شریک و معین حادث کند لا محاله عباد مجبور و تعذیب ظلم خواهد بود غایه مافی الباب گناه عباد
اینقدر خواهد بود که از تهیو از کتاب سوء واقع شده مگر حسب آن تهیو فعلی از واقع نشده و وقوع فعل متعلق بقدرت
ایزد نیست و حضرت ارحم الراحمین عمت رحمة جنت کامله خود بهو حس نفسانی را مسفو فرموده است پس این تهیو صلح ترتب
عذاب ندارد و اگر چنانچه اشاعره میگویند عقاب واقع شود خلفت و عذو جور است و قطع نظر ازین این تهیو چنانکه سابقا

اشاره رفت خطاب هر جز اراده نیست و اراده نزد اشاعره بلکه عند اکثرین مخلوق خداست پس اصل فعل مخلوق خدا اراده مرجع مخلوق خدا پس عباد بیچاره در میان کسبت که استحقاق تعذیب و انهم بالانرا ابد آمو بدلو متاد یا داشته باشد و بر چند نفهم اینقا صرنی آید لکن اگر تهیو معنی دیگر سوای اراده داشته باشد معقول خواه غیر معقول بموجب کلیه موضوعه اشاعره انهم محدث ایزدی خواهد بود و الا اعتراض وارد کند لکن بعینه و هر چند فاضل موصلی فقط محلیت را باعث ترتیب عقاب گفته مقارنت را موجب صلوح تعذیب صراحت نگفته مگر فقیر جهت اینکه جمالات کلام خصم را بخدا فریاد استخوان ابطال با بد ساخت گفتیم آنچه گفته و نیز میگویم که اگر تعذیب جهت مقارنت تهیو درست باشد بعینه مثل است که مثلاً زید از خاطرش قتل عمر و سر برزند و هنوز زید مرتکب قتل عمر نشده که بکرم و قتل کند مگر واجب القصاص سبب تهیو زید پیشدند بکرم مرتکب قتل بلکه تطییر مطابق مطابق فعل فعل نیست که مثلاً خالد اغوامی زید بر قتل بکرم سازد و هر گاه زید آماده قتل بکرم شود و خالد پیش آمده و بقره و غلبه زید را باز داشته خود بکرم قتل سازد و معذرا گناه قتل زید زید پیشدند بر خالد و کل بده سفسطه تلزم مقتدم و چون اسبان عقاب نیز ورز روشن شد که بقیه فیاض موصلی نیز کسب بلائی لزوم جبر از سر اشاعره و اینکند باید شنید که ظن آشتم که از بعضی نظریه نیست است که این تفسیر کسب محلیت و مقارنت ایجاد فاضل موصلی است مراد شیخ شمری نیست و افسوس که کتابی که در آن عبادت شیخ مدوح تضمین انیم ام مندرج باشد آن تحریر نزد فقیر نیست و الا اغلبیکه مظنون فقیه ساوق نفس الامری آمد و راه کلام بطریق دیگر و امی شده و قول فاضل مدوح کما اشبه الی سابقا و یفهم که اسلام شیخ است در زید این تفسیر در کلام شیخ نیست قریب جلی برد عوامی که هر کس دنی شهور و ادراکی وارد اگر معنی فعلی با اصطلاح وضع میکند سبب سبب در میان مصطلح و معنی حقیقی ملحوظ میدار و مثل لفظ صلوة بعرف شرع حال آنکه معنی مصطلح کسب احسب تفسیر فیاض موصلی معنی محلیت و مقارنت با معنی حقیقی صلوات سبب نیست معنی حقیقی این لفظ و لفظ مباشرت و علیست اما خواهی سبب مباشرت و معنی گفتن صحیح میبود که با ایجاد ایزدی فعل او در تمامیتش عباد هم دخلی بود و ما بنشین سجیل فعال از قبیل جواهر تهیو میبود و بخلق ایزدی بجای حادث میشد و بعد حمل نقل آن جواهر میگید و او اولین سبب علمیم بذات احدیه و در قول منسل عرضه میداد که کسب بمعنی مخترع احداث عبادت یا خلق خالق عباد علی الاول کلیه اشاعره منقوض اعنی لا خالق الا الله و باز چرتا نامه مخدرات عباد را محبت آنها میگویند تا هوشناعت لزوم جبر و ارهید علی الثانی ازین اختراع حاصل نیست همان جبر محض لازم کما شرح مرار و اینکه میگویند که کسب را اعتباری است مخلوق نمیتوان گفت علوم نیست که از امر اعتباری مراد چیست اگر نیست که از موجودات خارج نیست تا عبادی مقرر شده اتمام دست باید داد که اراده و جمیع مقولات ثانیه و علم میگوید بر همین انسان از عباد عالیه فائض میشود و بخلق مخلوق خلاق علمیم باشد و از قول خود که کفر مخلوق ایزدی میگویند تو پس سازند و اگر چیزی دیگر وارد است که بظاهر احتمالی دیگر تعذیری نماید و ایامی شان بیان فرمایند تا در آن غرض بکار رود و چون بون الله حسن و قبحه از ابطال کسب که معنی تحصیل حاصل بود و انفرع دست داد محلیت است که بزرگ ایرادات خصم و دفع آن بزرگ مگر چون نظر این قاصر النظر درین وجهه مقصور بر ایجاز است و جلا سوله و جواب بکتاب احقاق الحق و نحو عماد الاسلام بتفصیل مندرج فانهما قد قضیا الوطر عنار حمة الله علی مولانا و بعد درهما و جل ایرادات سهل الذم الکتاب بقل در عرض

که راس المال و کان خود فروشی و متاع روی دست نهار اشاعره است و تقریر جوابش می‌ورزد اما الاول پس تقریر نیز
 اینکه اگر بعد افعال را بقدرت و اختیار خودش میگردد پس قدرت بر ترک هم دارد بانه اگر ندارد و مثل ناکره عند المسیر
 احراق می‌سازد و موجب خواهد بود نه مختار و اگر قادر بر ترک هم باشد میسریم که برای رجحان فعل بر ترک فعلی سبباید بانه اگر
 جواب بلا بدین ترجیح یکی از دو طرف ممکن بدون مرجح لازم آید و آن محال است و وقوع فعل محض اتفاقی خواهد بود و باینکه
 صلح منسوخ خواهد گشت و اگر گویند نعم تا آن مرجح اگر از عید باشد کلام در صد و شش از عید میرود که آن مرجح را مرجح دیگری باید
 و حکم جزا پس یا تسلسل لازم میگردد و آن محال است و یا سلسله مرجحات منتهی میشود بمرجعی که از عید نباشد پس بهر دو صورت
 یعنی ابتدا مرجح از غیر عید باشد یا منتهی بمرجعی لاعن العید گردد و عدم استقلال عید فعل ثابت شد و همچنین قادر بر ترک هم نخواهد
 بود زیرا که در حالت تساوی ترک جائز الوقوع نبوده است در حالت مرجحیت بعد از وقوع اولی خواهد بود و نیز ترک
 هم از ممکنات است و بموقع خود ثابت شده که تا رجحان صد و در ممکن بجد و جوب نزد تحقق نمی‌پذیرد و این رجحان کذا می‌برآ
 ترک کجا انتهی تقریر الایراد علی ما قدر در جوابش افضل المتأخرین المنجکین لانا و مقتدا انما السید ولد اعلی اعلی اصد
 در جانه فرموده اند که بس طریقت است که این شبهه با وجودش و نهار اشاعره بران صلا مثبت مذمب اشاعره نیست
 زیرا که این شبهه مبتنی است بر استحال ترجیح من غیر مرجح و اشاعره ترجیح من غیر مرجح را البته میسر نمی‌انگارند و ترجیح قادر
 مختار یکی از دو طرف ممکن آید و آن مرجح محال نمی‌پندارند بلکه واقع می‌پندارند و تخصیص خلق عالم را بوقت دون وقت
 و همچنین خصوصیت حرکات کو اکتیبا و قاتنها حمل بر ترجیح قادر مختار بدون مرجح آخر میسازند و بزعم فقیر حال خصوصیات
 حوادث یومیه با قاتنها ازین قبیل توان شمرد آری بر معتز که ترجیح من غیر مرجح را محال میگرداند الزام بآن میتوان داد
 چنانچه شارح مقاصد باین معنی اعتراف فرموده است قال بعد ذکر تلک شبهه نعم یصلح للالزام علی من یقول باستحال الترجیح
 بلا مرجح و صاحب هفت زیاده ترجیح کرده و گفته علم ان هذا الاستدلال انما یصلح الزام للمعتز لا القائلین بوجوب المرجح
 فی الفعل الاختیاری و اما علی رائد فجزا الترجیح بمرجع تعلق الاختیار باحد طرفی المقدور فلا یلزم من کون الفعل بلا مرجح کونه
 اتفاقا و پرتا هر است از محض الزام بر جرعت حسب معتقدش با مرکه خلاف معتقد خود معتز من پسند اصل حسب مقرر من ثابت
 میشود و طرفه ترا اینکه الزام هم ناتمام است که مطلق خالقیت عباد و افعال خود را نیست کما اعترف به صاحب المقصود ساکنا
 طریق الانصاف بار باین معنی موقف الاعتساف قال و الظاهر ان غایه استفاد من هذه شبهه عدم اختیار العبد فی
 فعله لانتهاء الالهی الجبر اما ان العبد غیر خالق لفعله کما هو مذمب لاشاعره فلا یفاد منه و همچنین شارح مقاصد نیز منتهی الی هذه
 شبهه فرموده ان هذا فی الذم الزام للمعتز لا القائلین باستقلال العبد و استناد الفعل الی قدرته و اختیاره من غیر جبر و لا
 یفید ان العبد سبب موجود لا خالق و باین معنی نهار اشاعره هم اعتراف کرده کما نقل فی عماد الاسلام من نهایت العقول هرگاه
 حال این شبهه که قوی ترین و لائل بر مذموب می‌شمرند این باشد که فقط الزام بر غیر و انهم مبتنی بر امری که خود خلاف آن
 عقاود دارند و اینها انهم ناتمام پس اگر شبهات که بس کبک است کی قابل لتفات کما اشر فی ابدا و علی حاکم است
 جواب بوجوه شتی و طرق عدیده داده اند جمله در کتب مبسوطه مندرج فقیر مذکور یکی از ان که کافی است است تصاد میکند

عبادت افعال

وان ایکنه ساس این شیهه را بر استحال ترجیح قادر مختار احد المقدور من غیر من جمید و اندو شاعره و اما میریز از افعال
 نمی پذیرند بلکه اراده قادر مختار را می پذیرند و این که بدون معنی تقصیر از بعضی اعتراضات فلما سغه خالی از تعریف
 کما به غیر خاتمه علی من ماریس کتیم و عجب عجاب اینکه فضل بر و زبان نهایت تشبیح بر چو ترین ترجیح من غیر من جمید
 که گویند قائل این مراد از دایره عقلا خارج شمرده و نمیتوان گفت که مقول اسلافش تطرش نگزشته زیرا که تمام کتابش لمقطو
 ما خود از مثل شرح موافقت و مثال است پس از روشق خالی نیست یا بخصب و درش سخن دیده را نادیده ساخته و یا ذبول
 ر و داده لکن اگر چندین ذبول است و الهفاه و علامه حل علیه شایسته حمد که از جانب مجزین مثال عینین است و این من کل
 الوجوه عند الجائع و طریقین کذلک للهارب عن السبع بطریق سنده نقل فرموده جرحش پس طرفین داده که از مثل از
 فاضل لکن غرابت دارد بیانش اینکه چون وجدان شاید بطلان بر ترجیح من غیر من جمید است در واقع درین جمله هم مری خواهد
 بود که بار آن مرجع معلوم نباشد که علم بر مرجع ضرورت است و بیگانه است تا تمام است زیرا که خصم کی مقروءه است و دون ضرورت
 مرجع است بلکه استند است بلکه لا مثله مدعی وجدانی بودن عدم ضرورت مرجع است و نظیرین میزان آورده است
 قال الا تری ان کفنی میزان اذا تساوت لذاتهما و قال قائل ترجیح احدی علی الاخری بلا مرجع من خارج لم یقبله صبی غیر
 و علم بطلان بدیهه و الحکم بان احدی تساویین لا ترجیح علی الاخر الا بمرجع مجزوم به عند بلا نظر و کسب دیدن دارد و مثال
 چنین بطلان جلیل انسان چه پیشین یا میخورند و مطلق پیش یا نمیکنند که بچه جاده تا هموار خلالت حق ر بگوشیوند نیست
 اگر اینکه بسبب تنگب عن طریق الحق مقلب القلوب و الا بصار جلاباب حجاب بر عین بصیرت شان افکنده شرح استعجاب
 استغراب اینکه قائل مدوح تفرقه در ترجیح لازم مصدر باب تفضل ترجیح متعدی مصدر باب تفضل فرموده مثالیکه ایراد کرده
 از قبیل ترجیح لازم است و قوله و الحکم بان احدی تساویین لا ترجیح علی الاخر الا بمرجع مجزوم به صریحت در اینکه ترجیح را
 گفته و آن عند الجميع تسبیح کلام در ترجیح متعدی است که آن از قادر مختار عند الا شاعره و عند الامامیه جائز است و عینین
 و طریقین آن منطبق و در عقبت اراده قادر مختار را می میداند و علی بد ترجیح من غیر من جمید لازم نمی آید پذیر و اما شیهه
 و و هم که ثانی آئین شیهه و پیش می پذیرند و عندنا ایضا کذلک پس تقریرش علی مافی الباطل انبک افعال
 عبادتی احد ذواتها ممکن است و هر ممکن مصدر و ر خد است و بیج شئی نیست که از مقدرات خدا باشد و بقدرت عباد
 شود که معنی مستلزم اجتماع قدرین است بر مقدر و واحد و آن متمنع است پس ثابت شد که جمله افعال ممکنه فعل خد است
 بعد و فاضل صومست برین شیهه هم نازشها کرده و حال آنکه این شیهه هم بسیار رود و نور بلکه نظر از ان مدفوع است بچو
 عدیده اما اولاً این خصم کی حصول قدرت ایزدی بجمع مقدرات تسلیم کرده که بر الزام این امر توان کرد و بگو عده جوهر
 و اعراض مخلوق الهی و افعال عباد که از قبیل حرکت است ایجاد کرده عباد و اما ثانیاً پس این که گفته است با تجاوز و لکن فی حد
 ذات ممکن است و نسبت بهاری تعالی الذی لم یخذ صاحبته و لاه لک تسبیح و تقیر بگوید که جمله افعال خاد هم از عیام و قعود
 مشی و اطعام و انبساط و معانقت و مباضعت الی غیر ذلک فی حد ذواتها ممکن است و نسبت بذات اقدس حضرت و
 الوجود است بکن نسبت از افعال ذوات ایزد تعالی معنی بکفر و اما ثانیاً پس میبیر سیر که از مشمول قدرت الهی بجمع ممکنات

صحت افعال
عباد

چه اراده میکنند اگر بر او نیست که قدرت ایزدی بالذات هیچ ممکنات تعلق گرفت پس غیر مسلم و لیلی بخلق بالذات بیافزاند
 و اگر از شمول قدرت هم از یک بالذات باشد یا بالوسطه اراده کرده اند معنی منافات ندارد و باین که افعال عباد ایجاب کرده
 عبادت بالذات دستنهاد آن بذات حق الخالقین صلیت قدرته بالوسطه و اما آنچه این چنانکه در موقع خود ثابت شده و دستنهاد
 ایش عقل حاد می عشر حضرت نصیر الملک و الدین طاب ثوابه کما نقل فی احقاق الحق تفصیص فرموده اند بریکه مکان صحت
 تعلق قدرت است بقدر و در نه صحت موجب است که از امکان تعلق تعلق قدرت با فعلی خوب داشته باشد چه جائز است که فعلیت
 تعلق از محض امکان حاصل نشود بلکه فعلیت تعلق محتاج ضم ضمیر بشود و معلوم این همچنان است که در احداث فعل بعد امکان صدق
 تعلق اراده هم از قادر مختار ضروری است و تعلق اراده هم از قبیل ضم ضمیر است مثلا کتابت از عمار بن ابی ساعدت ممکن است
 مگر تا که اراده بآن تعلق نگیرد و حادث نمی شود پس ممکن است که فعلی مقدر در قادر مطلق صلیت قدرته و بعد بر او پیشدگر اراده آید
 با صدور آن تعلق نگیرد و بقدرت و اراده بعد حادث شود و همین است حال جمله مقدرات ممکنه که کرده ایزد و الجلال بیا
 و در صورت جمیع تعلق و قدرت بر مقدر و احد لازم نمی آید و آن البته تسخیل است بلکه چون قدرت بر مقدر و احد در
 قادر لازم می آید و پس مخدور و احد علم محتاق الامر چون انیر صلیت بی برنگا بوسی گیت خامه گنید اکنون صلیت عنان
 بکوی میدین سر آفرین سازد و آن اینکه چون علمای شهریه را بقا و بل الانسان علی نفسه بصیرة و لو ان فی السما ذریرة از
 فی تقصیر لزوم جبر عزوت و احد بعد و آن افتادند که بر حد لیه هم جبر لازم گردانند تا مصداق فکونوا سوا الله پسند و دو امر
 را مجاب و متاض خود ساخته اند کی علم عالم اسر و لعن دوم و بی و این هر دو امر را منتهی الجواب می انکارند چنانچه بعضی علمای
 اشعریه از بعضی معتزله نقل میکنند که علم ربانی و داعی دشمن اعتزال است و الا مذهب اعتزال تمام بود اما قهری عرض و پس
 پس اینکه وقوع خلاف انچه در علم علام الغیوب مخزنست محال الا انقلاب علم ایزدی لازم آید و آن نزد جمیع اهل طل سما و
 بلکه نزد کافه معتزله است پس افعالیکه از عباد صادر میشود و لا محاله مطابق آنچه در علم الهی است خواهد بود پس اثباتا و عباد
 بعد از قدرت تغییر خواهد بود و این عین جبر است و امام الا شاعره بعد ذکر این ایراد گفته که اگر تمام علمای عالم متفق بود
 این اشکال شوند خود در میانند مگر اینکه مذهب هشام که خدا تعالی را قبل از وجودش با علم هشیانیت اختیار سازد
 ما قهری عرض و م اینکه افعال اختیاری بدون و داعی اراده که هیچ احد طرفی ممکن است صادر نشود و اراده مخلوق
 الهی است پس بعد در صد و فعل حسب اراده مضطر است و بالوسطه فعل مستند بذات باری تعالی که موقوف علیه فعل یعنی اراده
 مخلوق و تعالی است و بعد مجبور و هر چند ازین هر دو شبهه مذهب جبر یعنی اشعریه که فعل عبد مخلوق الهی است ثابت نیست مگر با
 عدایه البته منافات دارد فاما الجواب عن الاول پس اینکه علم اگر علت معلوم می بود این ایراد در دیشد حال آنکه
 علم تابع معلوم میباشد چه هر عاقل میداند که علم ایزدی و علوم انبیا و اوصیا صلوات الله علیهم با سر آئیده گاهی مختص
 حکایت است و علی در وجود آن امور ندارد و گو علم مقدم بالزمان است مگر رتبه متاخر و ظل آن امور کانه است پس علم
 مقدم بر افعال اختیاریه بعد آن افعال را مضطاری نمیکرد و اند و از نیست که گفتن اینکه شب می آید بجهت اینکه تعاقب لیل
 و نهار نسبت غروب و طلوع آفتاب بر سر مستحج است و صحت است که کسی بگوید که شب می آید بسبب اینکه مردم میدادند که شب

در صورت جمیع تعلق و قدرت بر مقدر و احد لازم نمی آید و آن البته تسخیل است بلکه چون قدرت بر مقدر و احد در

بیت افعال
عباد

می آید و همچنین عبادت سحرکات و سحرهای شمس و قمر حکم بود و چون کسوف و خسوف و اوقات همین ساز و بجهت اینکلام در وقت
چنین است از اینکه بعباس علم عارون کسوف و خسوف واقع شود چنانچه صاحب عقبت اعتراض باینکه کرده است قال
ذکره الله سبحانه و تبارک و تعالی ان ما یلزم الاشارة فی مسند خلق الاعمال یلزم الصلوة فی مسند علم الله تعالی و عرض علیه بان علم تابع معلوم
علی معنی انها مطابقتان فی الاصل فی هذه المطابقتة هو معلوم الا ان صورت الفرس مثلا علی الجوز انما كانت علی بذه الهیة
الخصومة لان الفرس فی نفسه یکذا و لا یتصور ان یکس الحمال بنیاء و العلم بان زید استقیم غذا مثلا انما تحقق اذا کان یونی
نفسه بجهت یقوم فی دون العکس فلا یخل للعلم فی وجوب الفعل و منها صد و طلب القدرة و الاختیار و الا لازم ان لا یکون احد قطعی
فاجلاً مختاراً لکن فی تعالی عالماً بافعال وجود او عدم حاصل نه جبر این عبارت اینکه اشاعره که بر عدلیت بجهت علم باری تعالی الزم
جبر می آید بر آن اعتراض کرده شده باینکه علم تابع معلوم است باینکه می که بر دو با هم تطابق دارند و اصل برین مطابقت معلوم
است آیا نمی بینی که صورت است و یونیت برین شکل مخصوص مگر باین سبب که پس بذات خود یونیت است و عکس این امر متصور
نیست و علم باینکه زید خواهد استاد و فردا اشتراقی نیست مگر هرگاه که پیش زید در ذات خود باین حیثیت که خواهد استاد و روز آینده
نه بالعکس پس فعلی نیست علم را در واجب شدن فعل متنع بودن آن رسلت و اختیار و اگر لازم آید که خدا تعالی
فعل مختار نباشد بجهت اینکه خدا تعالی عالم است بافعال خود از روی وجود و عدم استی و چون بعد از آنکه گنجایش کلامی
نیماند قیود اطاعت سخن را بنزد تحصیل حاصل نکاشت و بر ظاهر است که صاحب بر واقف این اعتراض استمتنع الجواب یدیه مستند
جواب نموده مهند اگر کسی را بپس فعلی قال ان الله یکتبنا بین کون غیره رجوع سازد اما آنچه فیصل موصولی گفته که علم بزودانی فعلی
است و آن تابع معلوم نمی باشد مثل علم بتا بخصوصیات بنا قبل از تعویض اینکلام از مثل اینفاضل من غرابت دار وزیر که
قول باینکه علم الهی بافعال عباد فعلی است بعینه قول مخلوق الهی بودن افعال عبادت و آن خود اول بحث است معتقد حدیث
اینکه علم بزودانی بمصنوعات قبل از وجود آنها البته علم فعلی است و علم بافعال عباد علم فعلی نیست بالجمله اگر بجهت علم الهی که ماسترح
امثال عباد و مظهری باشد افعال خود باری تعالی بطریق اولی مظهری خواهد بود فانه تعالی و تجدد لا یقدر علی خلوات
حدیث قدیم و تفرقه که بعضی علمای سنیان در افعال عباد و افعال بزودی درین باب بر آورده اند تکلف محض است و مجاب از
جانب حدیثی جواب سکت تفصیلش باین وجهه زیبا بنود من شاء فلیرجع الی مظانها و هرگاه مفاد جنت اهل با هو کان معتقد شاعر
باشد مصلحت و ضرر عباد در دست قدرت کبرای خواهد بود و بکن فائدة دعا و تضرع بجناب کبریا و اطاعت خدا و رسول اتباع
احکام شریعت جزئی بی سود و استناعت عبت از رغائب و نفع حاصل نخواهد بود مگر اینکه بگویند که عباد در ارتکاب این امور هم
بجور است پس قائل بجهت بود و هستند و هر چند علمای سنیان از نسبت عقاید چیز خود و ابرو و عرش شیخ یانید مگر بجهت بودن
ایشان از آفتاب روشن تر است کما مشرح و مینشرح در بنیام مذکر کلامی بدیع از فخر الاشاعره و محقق طبا هم الامام مبادرت
می سازد و آن اینکه در جواب کلام ابی حنین که اگر بعد متقل فی فعل ترک نباشد امر و نهی بحث و زور مستحسن نباشد غیر باید
از استناستیدین فی الامر و الهی و الهی و الهی و الهی بقال ان الله یکتبنا بین کون غیره رجوع سازد اما آنچه فیصل موصولی گفته که علم بزودانی فعلی
اذا کان صدور فعل الامر و الهی غدا و اجا که وجوب سائر الافعال فاعمال کمال سبحان الله فی کمال عجب اسلوب فرموده اند که هر

اشکال بر آن متوجه میشود و کما لا یخفی و آنچه سید کاظمین بیان تطبیق بلکه اتها و انقولان مذموم است جو س فرموده اند فقیر عاده اش
 انکرم لکن عیان را چه بیان و آیا بعد از نیم علمای این فرق را روی است که از عقاید جبر انکار سازند و اما الجواب عن
 الاعتراض انانی پس اینکه بود تسلیم اینکه اراده مخلوق از دست اگر اراده علت تمامه حدوث فعل می بود الزام جبر بر عدلیه
 صورتی و هست و حال که بدون عزم جزم و کف نفس از عوانق و موانع فعل هرگز فعل از فقط اراده وجود دیگر و مثلاً از کس
 اراده شرب سکری سر برزد و باز بچوخت ایزد و الجلال بلکه جبار خلق کف نفس ازین موانع نکرده بلکه کف نفس از شرب کرد
 فعل واقع نشده پس ظاهر شد که موقوف علیه وجود فعل این امور از دست فقط اراده و بر همه کس ظاهر است که عزم جزم و کف نفس
 اختیار می نمایند پس از مخلوقیت اراده زینهار جبر لازم نمی آید و ازین بیان نقضی و گر که از سوی شاعره بر عدلیه دار میباشند
 منفع گردید فقیر سر اعتراض اینکه عدلیه که بر شاعره طعن میکنند که اینها خالق و جبر از دست منزه عن النفاصل بر روی رامیدند
 بر عدلیه هم لازم که خلق اراده قبیح هم منسوب بخداست و خلق اراده قبیح هم قبیح است جو البش از ما ذکر ظاهر که هرگاه اراده
 علت مستقله فعل نیست خلق اراده قبیح از قبیل تبا و امتحان خواهد بود و ذلك ليس بفتیح بالاتفاق و فقیر میگوید که حسب ما جانی
 الشریعۃ الغزالی میتوان گفت که اراده حسنات خلق از دست و اراده سنیات از وساوس شیطانی که نفوس
 قرآنی و احادیث رسول یزدانی صراحت بر آن دلالت و چون قلم انجا رسید وقت است که دلیل انجمن بقلیم
 که علمای سنیان بعنوانی سرپائین انگنند که گاهی بزندان نقل بر زبان شان زخم که و رای خموشی و آنهم صد
 این شعر خموشی انجمن کردم که گویی و دهن بر چهره زخمی بودید شد و چاره نباشد و آن اینکه سر بایه قمار طاف سنیان
 امام الاشاعره فخر الدین از می در تفسیر کبیر تفسیر آیه ختم ابد علی قلوبهم الای چنین گفته و یکی ان الامام ابا القاسم الانصاری
 سئل عن تکفیر المعزله فی هذه المسئلة فقال لا لانهم تزبوه سئل عن اهل السنة فقال لا لانهم غطوه و یعنی ان کلام القریبین یا
 طلبا الا اثبات جلال الله و علو کبریا لان اهل السنة وقع نظیر علی غلطه قالوا یعنی ان کیون هو الموجود و لا موجود و هو
 و المعزله وقع نظیر علی الحکمة فقالوا الایلیق بجلال حضرت بنده الصالح اقول هینا سر آخر و هو ان اثبات الایلیق الی القول بالجهل
 الفاحشیه لو لم تتوقف علی الدایمه لزم وقوع ممکن من غیر مرج و نفی الصانع و اثبات الرسول بلخی الی القول بالقدر لانه لو لم
 بقدر البعد علی الفعل فلیتیه قانده فی بعثته الرسول و انزال الکتاب بل هینا سر آخر و هو فوق الكل هو انما لارجنا الی الفطره
 اسلیمه و العقل الاول و جدنا ان ما استوی الوجود و العدم بالنسبه الیه فلا یخرج احد ما علی الآخر الا لمرج و هذا یقتضی الجبر
 و نجد ایضا تفرقه بدیهیه بین الحركات الاختیاریه و الاصلطاریه و جز ما بدیهیا بحسن المروج و الذم و الامر و الهی و ذلك
 قصصه مذموب المعزله و کان بنده المسئلة وقت فی حیز التعارض بحسب العلوم الضروریه و بحسب العلوم النظریه و بحسب تعلیم
 قانی نظر الی قدرته و حکمته بحسب التوحید و نبوه و بحسب الدلائل السمیة علی هذه الماخذ التي کشفنا با عن حقائقها صحت
 المسئلة و غنفت فقال الله العظیم ان یوفضا الحق و ان یختم عاقبتنا بالجزأین رب العالمین حاصل ترجمه اینکه امام ابو القاسم
 و فقیر چه سید شیخ از کافر و ستم معزله درین مسئلة پس گفت که نمی باید زیرا که اینها تنزیه او تعالی کرده اند پس چه سید شد
 از حال اهل سنت پس گفت که تکفیر آنها هم نمی باید زیرا که آنها تعظیم او تعالی و تهم کرده اند و معنی ان کلام است که هر فرق

باید
مقتضای

طلب کرده اند مگر اثبات جلال خدا و بلند می کبریا می او با نهایت که نظر اهل سنت بر عظمت ایزدی افتاد پس گفتند که سزاوار است
 که فقط او تعالی موجود باشد و هو جدی درای او نباشد و نظر معتزله بر حکمت افتاد پس گفتند که جلال کبریا می او اینجه قباح
 نمی سزد میگویند که آنجا سحر و گرسنت و آن اینکه اثبات واجب الوجود مضطر میسازد و بسوی اعتقاد حیر نسبت اینکه قابلیت
 اگر موقوف نباشد بر او یعنی خواهد بود که عبارت از مرجح است لازم آید وقوع ممکن بدون مرجح و آنحالست و لازم
 آید نفس صانع و اثبات رسول مضطر میکند سوی قول بقدر نسبت اینکه اگر نبوده قادر بر فعل نباشد پس کدام فایده است
 در بعثت پیغمبر و نازل کردن کتاب بلکه در بنیام حسد و گرسنت که آن بالاتر از همه است و آن اینکه هر گاه ما رجوع میکنیم
 بظرفت سلیم و عقل اولین می یابیم اینکه هر چه یک نسبت بدان وجود و عدم برابست یکی از آنها بر دیگری راجع نیست و مگر به خروج
 کننده و این مقتضی حیرت است و می یابیم فرق جدیدی در میان حرکت مای اختیاری و مضطاری و یقین پس بود و حسن
 بیح و ذوم و امر و نهی داریم و این مقتضی مذمب معتزله است و گویا که این سئله در مقام تعارض فایده محسبم بیسی حسب
 علوم نظری و حسب تنظیم خدا تعالی و نظر قدرت او و حکمت او از روی توحید خدا و نبوت و باعتبار لائل سومی پس بر
 همین ماخذ با که کشف حقائق آن کردیم سئله دشوار و مشکل شده است پس سوال میکنیم از خدای بزرگوار که توفیق در
 حق دهد ما را و عاقبت ما را بخرم کند آمین یا رب العالمین انتهت حالیا این همچنان اول چنین تعدید آنچه از بیگانه و
 حق و باطل لازم می آید قطع لسان اکثر معاذیر بار و در مشاخرین اشاعره میسازد و پرواز و بازا اشاره بواقع کلام درین
 کلام می نماید اما الاول فاولا از کلام ابو القاسم انصاری یعنی لانهم تزهوا بالمنطوق برین که معتزله تنزیه باری تعالی می دانند
 و بالمفهوم میوید که اشاعره ازین نصیبی ندارند و ثانیاً از قول امام الاشاعره یعنی لاطبق بجلال حضرت بده القباح صاف
 ظاهر که بر حقیقت اشاعره لا موجود واه جمله قباح و فوحش اکل سوی ذات بری عن النقائص میگردد و ثالثاً از قول مشر
 الاشعرین ان اثبات الالهی علی الی القول بالبر صراحت میوید که نزد معزی الیه و هم مذمبانش اعتقاد حیر واجب که موقوف
 علیه اثبات حق تعالی البته حق خواهد بود و در اینجا از مقالده اش و اثبات الرسول علی الی القول بالقدرا الی آخر الدلیل تصحیح تمام
 مستنبط که قول فرقه عدلیه که در صورت عدم اختیار عبد فایده بعثت رسل اترال کتب مرتب نیست و مسلم موافق و مخالف
 و خامساً از مقوله معزی الیه انما لمار جنا الی قوله و هذا یقتضی الجبر نیز جبریه بودن اشاعره ثابت و سادساً از کلامش انما یجد تفرقه
 بر سهیته الی قوله و ذلك یقتضی مذمب المعتزله بنیابیت انجلا روشن که بر اشاعره بتفرقه افعال اختیاری و مضطاری است
 بیح و ذوم و امر و نهی ایراد استجیل تقصیری دارد و چون این صبر تقام در بنیام مدعی کشف اسرار است و از فرمای ارشادش
 میوید که آنچه گفته میان خود و خدا گفته پس ظاهر گشته که تا و بلاست که یکی که علمای اشاعره از اینجا کسب مباشرت و
 تفرقه بین معنی الافعال و عدم قدرت غیر موشره که در واقع وجود و عدمش بخاست نشد آن شده اند گو خود
 در کتب کلامیه ایراد کرده و چند قطع نظر از نیک علمای حدیثیه ابطالش کرده اند و بالا بحال برین و نیزه هم مذمب و رشده حقیقت
 نزد خود امام الاشاعره حقیقتی ندارد و الا آنچه باین تصریح فرموده نمیفرمود و معلوم نیست که اشاعره را به چنین کلام معرج الملم
 خودشان مگر چوس تحریک لسان و باخارجیر و متفرجات آن بکبار و حضراتی میماند و الحمد لله علی اتمام الهدی است اللان

اکتشف لک انی کلام لم یثبت من جلیات الخلل منجیات الازل فاصح ما یقول العبد الذلیل متجنباً عن الاحتیاج لطلوع نظر
 علی الانصاف اما آنچه از عامی آن کرده که اثبات آنکه ضرورت حج فیهما استوی فیه الوجود والعدم مقتضی حیر است +
 جوازیش بالاجمال مذکور شد که بنا بر این کلام بر بطلان ترجیح من غیر حج است و حال آنکه مذیب اشعری جواز ترجیح قائل
 نمیشد اما امرین را من غیر حج است معزی الیه ترک مذیب خود کرده این سخن گفته است علاوه که اشیر سابقاً مذیب
 مبسوط جواب بطریق عدیده مندرج من جا اول فلینظر فیها ویر قول خود کان بذه السئلة وقت فی حیر التفاضل بحسب العلم
 الضروریه بحسب العلوم النظریه بحسب تعظیم القدر نظر الی قدرته وحکمته بحسب التوحید والثبوت بحسب الدلائل الیهیمه کتیمه
 کلام فرموده این تعید الادراک مدعی است که معتقد اشاعره زینهار حتمی از هیچ کی من جمیع ما ذکرند اما بحسب علوم ضروری
 پس صدور افعال عباد از عباد بدیهی است و قد ذکر بعض التنبیحات علی ذلک ونقل کلام الفاضل الموصلی تفسیرنا للاحتراف
 بذلک حیث قال صدور الفعل عن احدنا محسوس کسی چگونه تواند گفت بدیهیست دال برین است که فعل عباد فعل عباد
 چنانچه از سیاق اقادات فخری هم می تراود که علوم ضروری را دلیل معتزله گفته و بعد از آن خصم چه حاجت دلیل اما بحسب
 علوم نظریه که غالباً دلیل اشاعره قرار داده پس هیچ فکر و نظر صحیح منتج آن نیست که فعل عباد است قطع نظر از اینکه دلیل
 حتمی در مقابل محسوس قابل استغناء نباشد که ذکر مراراً و اما بحسب نظیم ایزدی نظر قدرت حکمت او تعالی تعظیم در حقیقت نظر
 بحکمت او تعالی عدلیه میکنند اشاعره و سبخی بیان ذلک مفصلاً اما بحسب التوحید پس اشاعره را از ذکر توحید فراموشی باید که
 قائل نموده استندقی که امام اشاعره که نقل العلامة الحلی علیه الرحمه و مرذکوه فی بحث الصفات عقرات فرموده
 که نصاری قائل شکیست و محاب ما قائل قد ما نسو و لب سخن اینکه اعتقاد اینکه عباد فاعل فعل خود است زینهار منافی توحید
 نیست که این شرح بعید بود اما بحسب نبوت پس خود معزی الیه معترف است که بر پشت کسب بدون عقاد اختیار
 قائده ترش نمی پذیرد پس نبوت که بر بیان متین بر معتقد عدلیه است و حال دلائل سمیه از ما ذکر روشن شد که جنب
 آیات و آیه بر اختیار آیات مؤمنه حیرانه نیست اما آنچه گفته شد که تعظیم رب عظیم کار عدلیه است نه اشعریه بیانش اینکه
 معتقد عدلیه خاتمه اشاعریه است که خداوند قدر خالق کل شیا است از جواهر و اعراض الا افعال عباد که تعالی علم
 لازم می آید خلق او تعالی محتاج شریک معین و ماده و مدت نیست بگم کن اگر خواهد صدمه عالم پیدا کند و عادل حقی اوست علم
 و جود در ساحت کبریای او باز نیست فعل صحیح و اختلال بواجب میکند جمله احکام مبتنی بر اعراض صحیح و حکم و صلی است
 جمله حسن و قبح صواب و تغذیب عباد از ای ساسی بنفر باید عهدا فافر المذنبین است از هر که خواهد عفو فراید و ثواب هم باطل
 که است بنفر باید بگم و آن گفت که نیزه نصیب است اما جرح حسنات دایمی افزاید و در باره عباد خود هر مؤظلم و مجرور
 نمیدارد و کا قال عز من قائل ان الله لا یظلم شیئاً ذرة و از رگد رگد فضل و قنای حکمت این مورد را خود بر خود واجب
 گردانیده است بخلایب اشاعره که فعل عباد را فعل خدا گفته جمله ضرور و فواجش یا که انقلیبین صا در شیوه فعل خدا میگنند و
 جمیع اقسام ظلم را عباد با خدا نمیبایدان اقدس از وی میباشد و فعل صحیح و اختلال بواجب گویند از عبادت دینی
 ساخته اند که تعظیم و ظلم را بر و تعالی اطلاق میکنند که معنی بالمعانی دون الا انظار و ثواب و عقاب ابازای حل نمیشد

و اینها هم
 از کتب معتزله است

بیت انصاف
باید

حسب عقائدشان اگر خواهد مضمین بکند بالاز از اینها را با وصف اعمال حسنه بجهنم اندازد و کافرین را بهشت و محذو رسی
 نثار و او امر و فرامی فی حد و انتها حسن قبح ندارد و الی غیر ذلک مع بین عقاوت ره از کجا است تا کجا اکنون این عقاوت
 خواهد تقیلم قرار دهند و آنچه لا موجد سواه گفته بر خود می نازند نسبت خلق فعل را بعد منافی توحیدی انکارند بجهت حقانیت
 که اگر عدل را انسان اخلاق جوهری یا عرضی میگفتند ملحق خصم را گنجانند بیبند آنها تمامه جوهر و اعراض را مخلوق حسن الخلقین
 میداند و میگویند لا موجد سواه بعد از فقط موجد افعال خودش می پذیرند و آن نیست مگر حرکت و حرکت واقع نمیشود مگر در چهار
 مقوله که است و کم و این وضعی که تقریر فی موضعه ولیست بنده الوجیزه حریه بتفصیل و از جمله بشر قادر بر حرکت فی الکون و الکونیه
 و حرکت وضعی بشریه هم تبدیل یونست کالاشاء بعد الاستقامه و القیام غب القعود و بکس پس فعل انسان نیست مگر حرکت الا ان
 و اذ خان اشاعریه و اکثر معتزله است که قدرت بر حرکت قادر توانا با انواع و بیجاات بخشیده اگر خواهد حکم که کثرت است
 علی امکا شتم انتزاع فراید باز آنها اصلا ممکن بر حرکت نمی شوند پس بچشم مال حق یعنی اماطه قدی تصب تقلید شیخ ابو الحسن
 از عین بصیرت نموده اسما ن نظر را کار فرمایند که اینگونه ایجاد فعل بقدرت عطا کرده قادر توانا که ام منافات با توحید
 خدای بگماند با غلط مجلال ب عزوجل دارد که از ان خلق الرسن فرار کرده پناه به نسبت تمامه شرور و فحشای انسانی
 بلکه تقلید سوی رب المشرکین المعزین برده اند فالعجب کل العجب که عقاوت ممکن بعد بر حرکت بقدرت بخشیده خدا متاسیفه
 توحید و عظمت او تعالی باشد و اعتقاد تعدد و تعدا نسبت نقایص بنی آدم و بنی الجان سوی خالق انس و جان منافی توحید
 و عظمت باشد و جدا للتعالی و التي عرض این فقید البصیرت نیست که بر قول شاعره انسان مجبور است در جمله شرور و فحاشم
 خلق ایندی و عدلیه تنزیه او تعالی و تنزه از یعنی می سازند بر شاعره اعتراض میکنند و اشاعره را جواب بکست بدست مگر
 آنچه بر آنها لازم می آید بر عدلیه لازم میگردد و تخذیضی میگویند که معتقدات شما هم چه لازم آید و عدلیه ازین امر شامشی و دارند
 برای خود مینمایند و اینهم با اعتراض معتدلیان اشاعره یعنی امامان شان ابو القاسم انصاری و فخر الدین رازی مخفی شد
 که عقاوت عدلیه موجب تکفیر شان نیست و با عقاوت عدلیه اعتقاد اشاعره که مجرور بجهت هستند موجب تکفیر بلکه اشخ من کفر
 تریر که اصحاب بلل طلحه شرکائی خود بقا لاهی که بر قول اشاعره منسوب باله الاله میشود که منسوب می سازند و سر می است
 مخفی که اشاعره خود را مجیره میگویند و مجیره را از بطلین میگویند و در حقیقت کما ثبت و ظهر مجیره اند پس یعنی معتزله و منسوب
 خود اند پس لوسلطان که مسئله صعوبت و غموض دارد مگر سبک با دنی درایت و کیاست متصف است از اینها رندی را که سر
 تا سر بر تنزیه باری تعالی استنبی است و عند الخصم هم موجب تکفیر نیست که اشته ندی را که بفضیله تنقیص شان چون کمال خصم
 فی شان و محذو الا که موجب تکفیر است اختیار نیست از قاضی القریظین آن حق با لکن ان کثرت تعلو کون و به نظر قول شاعر
 او عیارت نوزند من خفایت بیاید بکدام نام خوش داری و هر دو فریق بیوم اجزا استوجب چرا عقاوت خود خواهند
 بود و الا ان آن عین انجاز الوعد بالکلام فی تحب کلام النور المقام الفاضل البتایور بسبب دعای من الرت
 التعالی ترضی التیاد فی المقال را جاسن و الا بصار التیاد بعین النصفه نیما قال لا طبع لهن علی من قال قال ان تصرو الای
 و بعض التفسیر الکبیر فی انهم بعد ذکر کلام الرازی الذی نقلته و ذکر ت مایه عرضا علیه قلت و باله التوفیق عندی ان سطر

بیت دوم سوره
الکافرون

بیت اول سوره
الکافرون

بیت اول سوره
الکافرون

نمودن مخلوق برآید اگر چه که عمل اهل دوزخ میکنند کسی بر و تعالی اعتراض نمیرسد در خاص فرمودن هر واحد از هر دو فرق با آنچه در دنیا
 شده اند زیرا که اگر امر را معکوس کرد و شود یعنی اهل جنت را اهل جهنم و اهل جهنم را اهل جنت اعتراض حال خود باقی خواهد ماند و باقی
 حقیقت تفاوت و سعادت ظاهری میشود که پیش از اینها شقی است و سعید الایه و حضرت رسول خدا صلی الله علیه و آله و سلم فرمود
 تحقیق که جمع میشود خلق یکی از شما در شکم مادرش چهل روز در نطفه بعد از آن در مثل بیدخت علقه میباشد بعد از آن در مثل صمغ
 مضغه میباشد بعد از آن امدت کوشنده را بسو او میفرستند چهار کله پس آن در سوخته میزنند علم و اجل در دنیا را و اینکه شقی است یا سعید را بعد از آن
 که وقتیکه تامل کرده شود در آنچه من گفتم ظاهر میشود که بعد از این موعود برای اسناد و ظلم و قبائح سوی الله تعالی نیست زیرا که بدست
 این ترتیب تمیز از لوازم وجود و ایجاد است چنانکه گواهی میدهد برای آن محفل صریح خصوصاً آنکه مخالف قائل حسن و بیخ حلیه
 پس کما شمس معایم شود که چرا نسبت ظلم نمیکند سویی باو شاد و مجازی از اینکه میگردد اند بعضی تا بعان خود را و نیز در
 نزد یک خود و بعضی با خاک و بوب دور از خود زیرا که هر احد از این هر دو از ضروریات مملکت است و نسبت ظلم میکند سویی
 خدا تعالی در مخصوص ساختن تمام آنها که نزد او پیدا بیاخته مخصوص شده اند بدان وجودیکه هر واحد از آنها در جای خود
 ضرورت پس این گوینده هر دم بنای حکمت او تعالی میکند و در حق میکند که نکبانی میکند پس فاسد کرده و قتیکه اصلاح
 نمود و لکن قبح اولی که نام فائده است در بعثت رسولان و نازل کردن کتاب پس در نهایت رکاکت است بجهت اینکه
 هر گاه با بیان کردیم که او تعالی میکند هر چه میخواهد و حکم میکند آنچه اراده میکند پس چگونه معترض است از او است که بگوید که برای
 چه کرد خدا تعالی فلان شیء را سبب اسطه برای فلان شیء نوعیکه نیست او را که بگوید مثلاً برای چه کرده محمد تعالی
 افتاب را سبب و شنی زمین نهایت آنچه در میناب توان گفت اینکه بگوید که هر گاه خدا تعالی دانست که گمانه
 ایمان نمی آرد پس برای چه امر باو میکند که ایمان آورد و نبی بر او چه ابعوث ساخته پس میگویم که فائده بعثت
 بسیار و نازل فرمودن کتابها و حقیقت راجع است سوی مومنان که خدا تعالی بعثت و نازل
 کتابها را سبب و واسطه هدایت یافتن آنها کرد و انبیه قوله تعالی انما نذرن من تخشعوا چنانکه
 فائده نور افتاب عود میکند یکسانیکه چشمهای صحیح دارند و لکن فائده آن نسبت آنها که بر دل آنها
 هر زده اند پس مانند فائده نور افتاب بنابینای خلقی و بعد از این آیه و الذین فی قلوبهم مرض
 الایه بعد کلام خود آورده لعل تفسیره بکذا و لکن کسانیکه در دلهای آنها مرض است پس زیاده میکند آیات
 قرآنی تا پاکی را با ناپاکی آنها و مردند در حالیکه کافر اند انتهی و نهایت کار لازم کردن حجت و قایم کردن حجت
 بر آنها بظواهر بازاریه لئلا یكون للناس علی الله حجة او روه حاصل تفسیرش اینکه نباشد برای مردم بر خدا حجت
 بعد رسولان اگر بدستی مایه لاک میگردیم آنها را بعد از قبل از این هر آینه میگفتند ای پروردگارا اگر فرستادی رسولی
 رسولی را انتهی این در حقیقت خبری است بر آنها و آگاه کردند است باینکه تحقیق آنها فدا حاصل بیدانش تا قصص و شایسته
 و این امر را بخله است که بر و شان ظاهر شده است بسبب نهایت نقصان آنها چنانکه اگر از آنها است که تصدیق میکنند
 میکنند نیستند که تصور و تصور این نیست پس تحقیق تمام شریکها بی معرفت از مشابهت این موجود و بی معرفتند

در جمیع اینها شناسد نقصان آنها را که صاحبان بیانی و لیکن هیچ فرق بر روی در میان حرکتهای اختیار کرد و حرکتها
اضطراری مانند ریشه مثلا پس میگویم که شک نیست در اینکه برای انسان اراده و قوتهاست که باین تمام میشود
برای او حصول ملایم و پر پیروز سنائی بلکه از اینکه این اراده با قوتها منسوب بخداست پس گویا که نیست و قوت
مذکور نیست که در ریشه واسطه کم شده و این اراده است و در حرکات تام نهاد و باختیاری زیادت
واسطه است پس فهم کن این دقائق و حقائق را و استعانت کن باین در تمام آنچه کوشش و قوت شود از اینکه
سخن پس شاید که ماکر نیاریم در هر جا خوف تطویل و هر که کوششی بگیرد و پچار غ فائده بر نیاید از صبح
و الله تعالی میگوید حق و هدایت میکند براه انتهت اکنون عبد جانی قول قول فاضل تحسیر را منقسم
نافیه میگردد و اند قول که ان المسئلة فی غایة الاستنارة و السطوع اقول قول ما هم بمنست که سئل در نماز
انخلا و ظهور است اگر ملاحظه مبادی حق و ترتیب مقدمات صحیح کرده شود و در اینصورت نتیجه همین بر می آید
که فصل عباد که با هو محسوس فصل عباد است و خالق عباد که حکیم مطلق است عادل است جابر و جائز
نیست و آنرا بطریق مماثله کلام با فاضل قمت تمام گفته شد و الا سئل بدیعی است بشه طیکه انشاء
در شار تعصب تقلید صوری دست و در قول که فان مبدء الكل لو لم یکن و تا در الی قوله لم یصلح المبدء اینه لکل
اقول بلا اریاب الله تعالی مبدء کل مبدء المبادی است باینصورت که مبدء بعض اشیا بالذات
و مبدء بعض آخر بتوسط و سائله و نیز قادر است بر ممکنات الا آنچه نسبت بذات او تعالی استجیل است مثل تجرد و
لوازم جسمیت که ما شرح سابقا مفصلا که آن امور فی حد ذاتها ممکنست و نسبت باو تعالی ممکن نیست بلکه تجلیست که بجهت
لذوم فقار منافات بوجودی دارد که ثابت فی موضوع این حدیث است نقص بر مبدء المبادی آن امور هم و تعالیست مثل کمال
که نسبت بذات اقدس محال کرد مبدء این امور هم است که جمیع و عشر کمال العلة الفاعلیه است مخلوق الهی و ماکولات و مشروبات که بمنزله آن
او تعالی پیدا کرده و مقامش خارج حال که بجز علت صریح و شریح و در کمی بشاید علت غاییه است هر چند معلول علی آن است مگر آنکه
صانع کل است که لا ینفی علی من صنایع الطبع و چنین قوت از وراد و بلع که از معدن شریح و در جمیع او پیدا ساخته و کند که بیکه
شان رفیع که باین نیست مطلقا مقتضای حکمتش شعاعی است و کذب و جو و احتیاج بر چند از قدرت رب فایز نیست که کثرت
و شرف او و تعالی محال است و شمول و ایزدی و جمیع اشیا و تنوع علیه سلام است از اثنا عشری اشعری و ماتریدی و معتزلی
الا من شئت و انکر علیه تعالی با اشیا رفیع و جو و با فلا یسأیر و همچنین عموم تاثیر بر مسلم لکن بالواسطه و بغیر الواسطه
اینجا اشاره میگویم که خداوند قادر بالذات مبدء و ساطیر را که بده است حکم توسط آنها میکند عیب و بیچاره میگردد
شما میگویند که نه اخلاق کار نایب است و نه شریح و بی از لوازم اکل شرب اینها از جمله اتفاق است و وقوع هم تباری
بر کون مبادی جسد و این در حقیقت ابطال حقیقت اشیا است و جرم بود غلطی هم اگر در واقع فرود و باقی
که در تمام امور همین است باین تقریر نیست که قتل میکند که سوختن می در با حلق حضوری و شوق قابل تاثیر است و قتل
و انهم اشرف من الملائکة و انهم انما یخضعون لربهم و انهم انما یخضعون لربهم و انهم انما یخضعون لربهم

اما شمول اراده ایزدی بجمع ممکنات علی الاطلاق پس خبر منع است چه حکیم مطلق خبر محض هرگز اراده خود و قضا
 نمیکند و محکم سلیم شاهد این معنی پس است و فرقان مجید از تزیین او تعالی شون کما ذکر بعضی آیات نیامر و هستن این
 بحر العلوم برین دعای بانیه لو شاء الله لهدکم جمعین دیگر آیات کریمه ناظرین را بچهار وجه تفسیری افکنند و خواص فکرت
 هر چند در جمله این مدعا غوطه میزند نفس سوخته و دیگر مقصود یکت نیاید برده بر سر کرده این آیه همداد لائق بر عموم قدرت
 ایزدی بجمع ممکنات دارد و نه بشمول علم کبریا یعنی تمامه شبها نه بفرسوق اراده بسائر ممکنات شریر عدم خلوص چنانچه از تاثیر
 مؤثر حقیقی فقط دلالت بر قادریت بر هدایت خلق باجمهم دارد و این مناسبتی است بر آیات کشیده و ال بر عموم
 قدرت و شمول علم شل ان الله علی کل شیء عیلم بیخاطر ظلم فرسان بود که باین آیه که همداد تعلق میسر ام ندارد
 استدلال فرموده و متوجه نشود که مضمون این آیات منافاتی بنسب عدلیه دارد چه معنی هدایت درین آیات
 از روی سیاق کلام ایصال الی المطلوب است لایغر و تفسیر آیه لو شاء الله لهدکم جمعین کما ذکر فی تفسیر آیات شانه
 الا ان یشاء الله لهدکم جمعین و لو شاء الله لهدکم جمعین و لو شاء الله لهدکم جمعین و لو شاء الله لهدکم جمعین
 خود که اراده خود بر مخالفت کی محبت میتواند شد و علاوه بر آن بر محال محسوس که بیان لائق این وجه نیست نیست محمول
 می تواند شد **قول** فتقول لا یریب انه تعالی متره من جمیع القباح الی قوله وهو الخلل فی مبدئیه الكل و فی کوننا لک
 الملك **قول** معنی تزیین که اشاعره خدا تعالی را بآن متصف میگویند اینست که قبح را از قبح منسوخ میسازند یعنی آنچه
 در شاه نسبت بانسان ضعیف البیان مرکب از عناصر متضاده و حسب مقتضایش بسجده لیسجده هو اهلوس شہوت و غضب
 و غیره است تزیین است و برار کتاب آن مستوجب عذاب الیم نیار جم نسبت بحکیم مطلق منزله از جلب نفع و دفع ضرر هیچ نیست
 تسخیر باسدرین مثل هذه العقیده الشنیعة و قد ذکر معتقد العبد لیتکه آنها خالق کل شیا از جوهر و اعراض او تعالی را میداند
 و بسد و مبداء البادی می پذیرد از فقط افعال عباد در آنکه محدث عباد میگویند برای تزیین باری تعالی از لزوم فاعل
 که مخلوق اکل و شرب و وقوع الی غیره لک اطلاق اسم فاعل این معاصر بر و تعالی وقت درین تواند شد همه ذرات
 بعد از مهال خود را بقدرت بخشیده تا در توانا میگویند پس حیرت است و هزار مرتبه است که ازین قول چگونه خلل و ریب است
 کل و مالک الملك برون جناب اقدس ایزدی پیدا میشود آیا مبدئیت کل و مالکیت ملک منحصر در ان است که او
 تعالی و تقدس مناسبت مع شهور و فواحش بالذات باشد و مطیع بر سر و تقیین بلکه بر ذبیحیات بوده باشد که بجز اراده
 اش مستحق مهال کرده باشد عباد را عباد من مثل ذلک الاعتقاد و توفیق حق منی و انصاف باین قوم که است فرمای
قول علی لوبه ان یقال ان یرت تعالی صفتی لطیف و قهر الی قوله من منع ذلک کابره و عاندا **قول** من ورت وجود این
 صفت بار او و اختیار و عدل و صفت بازای عمل میباید که نقول لا بالاضطرار و الا ایجاب و الجبر و الجور که ایلزم
 علی قول الخصم که بشرح عاقریب **قول** لا بد لکل من الوصفین من نظیر **قول** ضرورت فعلیت وجود منظر غیر
 مسلم چه او تعالی متصف بصفتی نسبت بذاته بلاریب است سوا آن که لها منظر موجود با الفعل له و لا بان نظیر
 آثار صفات مزبور متعلق بوجود و مظاهر دارد و کما فی انشا بد چه گاه است که بعضی افراد انسانی از لطفت نسبت کسی

بیت افعال
عباد

زخمی که در آن وقت تصور نمیشود و بعضی ندارد و هم از آنست که بعضی از آنست که در آن وقت تصور نمیشود
 و بسیار گاه در آن وقت و آنکه با اتفاق ملائکه اهل سماوی کان آمد و لم یکن موشی و حدیث قدسی مشهور است که گفتند
 حاجت آن اعراف خلقت اهل جنتی است و از احادیث استناد که تا زمانی که تعدادش بخیر خدای عظیم علامت
 معلوم کسی نیست چنین بود پس در آن احوال مظاهر لطف و نور وجودی نداشت مگر لطیف بهمان نسبت بلطف و نور بود
 است و این سخن بطریق تشبیه زمین از زبان خامه برآمد و الا فرض وجود مظاهر بهر آوان منافاتی بقصود ما ندارد و کما
 سیطره قول فالتی که من ضایع مظاهر اللطف و شیطا طین و من الایم مظاهر القهر اقول شیطا طین موالیان آنها
 را که مظهر قهر گفته از تشبیه بیرون نیست یا آنها با الایجاب مظهر قهر شده اند و یا با اختیار خود و مرکب کردارهای شدند
 که بسبب آن مظهر و مورد قهر ایزدی گشتند و با مالک و بوم الجزا آنها را با الجبر و القهر مظهر قهر و اهل نار ساخته شد و اولین سخن
 دین اسلام است عشق و دینی مذیب عدلیه لا محاله عشق تا آنکه اختیار خود را بندگان در آن جبر و محبت و آنها هم به باب و
 اطناب که کار برودند لا طائل تحته و همین کلام جاریست فی من ضایع المملکة و نیز می پسیم که مضامین ملائکه در اهل آسمان
 و مولات شیطا طین در اهل النار خلق کرده آنهاست تا فاعله لا موجد الا الله متقوض و اگر خلق کرده خداست همان
 جبر صریح لازم و لب کلام اینکه هر گاه نزد اشاعره فاعل فعل نیک بد عبد خود خداوند قدر است و عبد را در اینجا و افعال
 منسوب با و صلاحتی نیست پس اعطای ثواب در ازای عملی نیست بلکه محض تفضل ابتدائی و تقدیب عوض گناه
 نیست که عبد در حقیقت مصدر هیچ فعل نیست بلکه عقاب بر فعلی که خدا تعالی خود خالق و فاعل آنست خواهد بود و ازین رو
 ظلم و جبر تصور نمیشود کما ذکر مراراً و قول مظهریت واقع لزوم جبر نیست بان از بقول غرض ذاتی حق تعالی از خلق اهل
 جنت و اهل نار البته معلوم شد که بضرورت مظهر لطف بعضی را از سکه بهیشت ساخته خوشحال شان و بعضی را از در صلیب
 سفر ساخته و ای بر احوال آنها آن کاری نیک کرده بود و نه این عملی بد و حیف صد جفت که این ملائکه ملک الملوک
 علی الاطلاق در اهل سلاطین مجازی هم متصف بدلی نیگیرند که آنها کما هو اکثری الوقوع از تنه خود کسی را مظهر قهر
 نیسازند مگر بازای گناه و شهریه عادل حقیقی را میگویند که جم غفیری را از عباد خود بدون صدور گناه مظهر قهر می سازند
 و کما هو الاثار لم تثبت الجنة اقول منع صریح باین کلام متوجه کاش میفرمود که اگر کسی بود در جنت کسی نمیدانست
 کس را غرضی یا نیکار این ملائکه متعلق نیست قوله لولا الالم لم یسین اللذة اقول از غمهای این ارشاد ظاهر است
 که این علامه لذت را منحصر در زوال الم دانسته و این قول بعض حکمای سلف است که تا آن جمن حکمت بیلیه متعجب بر بزرگوار
 بود و این مذیب متروک است چنانکه بدون زال الم هم متعجب میباشند از لذت و بطریقات و تلذذ با شرب و اطعمه لذیذ
 بدون غلش بوج قدس علیه رئیس حکما و فی الشفاء فی سنده قوله خلق الله قلوبهم لعلهم یفهمون عمل اهل الجنة و النار خلقا
 یفهمون عمل اهل الجنة اقول پاس لطف اینها ضل خبر را از اشدنی نیست که باین قول اعتراض جبر صریح کرده اما
 از قهر و جبر و اهل عباد را با ایزد بهر جهت که خلقی را که برای جنت خلق کرده امکان ندارد که عمل اهل جنت را
 تواند که خلقی را که برای عباد از عباد است و این سخن آنست که عمل اهل جنت از عباد است و اینها را از عباد

اشاعره که خالق جهان بل جنت و نار خود خالق جنت و نار است گفته شد قوله لا اعتراض علیه احدی تخصیص کل
 الفریقین باخصوصاً به اقول اعتراض در صورتی نمی بود که در تخصیص اهل النار بالنار از اهل النار نیز سبب می گشت
 تخصیص آنها بنار الم ابدی یا متناهی برای اهل نار پس در اعتراض تجمل شخصی دارد و چه لازم می آید که حکیم بطلان
 قائده و غرضی بر افعال خلق کرده خود تعذیب غیر از ذوی الایمان بلکه از ذوی العقول نماید نمودن آنست که
 وقوع اعتراض ممکن نیست مگر بدو عنوان یا انکار ضروری وین یعنی خدای ابدی مخلوق کافر در ذوق و دلچامی
 بسفرد احراق نشان نماید مثل آنچه می بینیم در عذابی نقل میکنند که بالآخره نار برای اهل نهم خواهد شد که اگر پیشتر
 بیزد متناهی شوند مثل جانوری سمند ز نام که با تشنگی میگویند که میباشند میگردند و یا با عقاد و حدلیه گرانند و تقریر آنچه
 از جانب عدلیه با تقای اثر کلام این جز بهر سبب لازم که احدی تعالی دو صفت لطف و قهر دارد و از روی حکمت است
 است که این هر دو صفت در بادشاهش با خصوص در شاهنشاه علی الاطلاق جلشانه زیرا که این هر دو صفت از او
 کماست و یکی قائم مقام دیگری نمیتواند شد پس خداوند جلیل ملائکه مخصوص از عصیان برمی از مقتضیات قواسم
 بسبب خلق کرده لایعون الله یا امرهم و آنها منظر لطف الهی هستند و بشره امرک از ملکات ملکی و قوامی بهر خلق ستود
 آنها را قدرت فعل و ترک عطا فرموده پس کسیکه از آنها دیدن ملکی را غالب و قوت بهی را مغلوب ساخته با تابع بود
 نفس اگر چه پنداخته با طاعت او امر و قوامی پر داخته منظر لطف ایزدی و مستوجب ثواب گشته و کسیکه از آنها بصدق
 جعل کند بخواه با تابع بود و پنداخته قوامی بهی را غالب ساخته بجزای کردار خود منظر قهر الهی و مستوجب ناز و مجرم شده
 و لاخذ و رنی هذا الاعتقاد بل هو قرین الصواب و الله و تجلات ما قاله اهل اللذاد قوله فانه لو عكس الامر كان لا اعتراض
 بحاله اقول اگر اعتراض تخصیص فرقی چیزی دون فرقی میبود آنچه فرموده طرفی از صحت میداشت اعتراض حسب
 مسلمات اشاعره نیست که فرقه را که خدا تعالی بالقدر باعث صدور اعمال اهل نار از آنها شده بلکه خود خلق آن اعمال
 کرده و آنها بیگناه مخصوص بنا ساخته چون فاعل فعل خود بود تعذیب آنها بظلم روانید داشت و یا آنها را بختی
 خود میگذاشت حتی کافر و اهل کفر و حساب عمل جز امید او که این عدل بود و آن جور است و بهر سبب عدل الهی
 که فرموده لایجدی نقضاً اما اولاً پس اگر یک آیه یا یک حدیث موهم اثبات مذمب خود یعنی چیزیستش می آید صد با آیه و
 حدیث بلکه تنها و زینیت و عوی خصم یعنی اختیار عجز بود و ثانیاً چون چیزی حکم عقل پس ابطالان و خصم با وجود عقاد
 غیر معرفت بطلان چیزیست آنچه از معنیات موهم آن باشد مثل گزافات واجب انوار و تالیس و چه قوله اقول فیما
 قلت الی قوله لان هذا الترتیب من لوازم الوجود و الایجاد اقول تا لما فیما قال منظر لنا اننا انظر ان کلامه
 مستقیم کما ظهر و بظهور ترتیب که از لوازم وجود و ایجاد گفته این تکلیف وجود و ایجاد برای تخیل نظرین بکار نمی آید اگر
 ترتیب از لوازم وجود است بالایجاب خواهد بود و در ادراک و خلق نیست و اقول لایجاب لیس من مقتضای افعال
 و در ترتیب ایجاد غیر عقول قادر و غیره که میگویند است خیار است که بر ترتیبی که است و این که در ترتیب ایجاد
 ترتیب خلق چه در مابذای عباسی میگویم که این ترتیب هرگز فرضی عادل حقیقی نیست و کیفیت امکان اگر این ترتیب ایجاد

جنتان
عباد

فصلی حکم باشد بر صریح لازم می آید و کلام فخر الاشاعره منبسطی از لزوم جبر بجهت اثناعشره بود و اینها فصل خود را
 بجهت فرموده و او را لیکن این ابواب قوله کما شهده لفضل الصریح لاسیما عند الخائف القائل بحسین و التبیح لعلیه
اقول بجهت فضل الصریح بجلالت زکات بکمال ثبوت و ثبوت و تخصیص استخوان این ترتیب نیز قابلین حسن قیاس عقلی
 پس بدین است عاقلانم تراشا که این ترتیب عقلا نیز آنها جائز باشد چه جا که استخوان زیرا که آنها قابل اند که بچون
 در شا بجهت نسبت مثل آن بحضرت واجب الوجود تعالی سر اوق جلال کبریا به نفعی بکفر و تعذیب کسی کسی را
 بر امر ناگروه است قیاس القیاس است کیفیت بر عمل کرده خود پس صدور آن از حکیم مطلق جهان امکان داشته باشد
 و حاصل این ترتیب جزین نیست که خدا تعالی طائفه را لا عن شیء اهل بهشت ساخته و طائفه دیگر را بدون اینکه قدرت
 و اختیار آنها در صدور فعلی دخل پیدا کند و در اول بذل الا لاجیر لمحض کیفیت بر نفعی به العدلیه فضل عن ان
 یفقدوه و یستخذوه قوله نافذ همین صلح **اقول** از شکر ایراد مقاله اش خلقا للجنة خلقا الخ تر زبان بود که حسا
 سترک پستنا در این نظیر مذمه ثابت گردید که آنچه باینه بترتیب منونت قال قبل با ثبات میرسانیدیم مذکر یک تطبیقا لشمس
 فی کبد السوا بر ارج ظهور متلائی فرمود تفصیل این اجمال مشیح اسهام اینمقال آنکه این شبهه مهلا مماثلت بشبهه بنه دارد
 و در شبهه معدوم اگر اعتراض چنین مینویسد که احد تعالی چه بعضی مخلوقات خود را با وجع مزاج عالیه دارین سر سینه
 ساخت و بعضی را بجنیف پست رنگی انداخت تا تشبیل این بملک مجازی و کناس طرفی از صحت میداشت هر قدر
 نیست که بروفق معتقد اشعریه لازم می آید که او تعالی و تقدس بر فعلی که خود خالق است بنده را تعذیب مینماید و
 البته هیچکس از ملوک مجازی بر کاری که خود کرده باشد هیچکدام محکوم خود را زینهار ایلام نمیکند گو جابر و ظالم و جابر باشد
 نظیر درست نیست که بادشاهی یکی از بقیه خود را که این پیشه زویل مذمه باشد بدون صدور گناه مأمور بکار گناه
 سازد بداریب آن بادشاه را تمامه خلق جابر و ظالم خواهند گفت و این تشبیل خصوصیت بیادشاه ندارد و شامل است
 بهر حال که جابر و محکوم مجبور و یا معان نظر این نظیر هم تطابق تمام ندارد زیرا که بیانش معنی متبنا در چیست که کسی کسی را
 بر کاری اجبار کند و آن مجبور بجنون و هلاک نفس یا زوال عرض مثلا بقدرتی که دارد آن کار را بعلی آورد این با سخن
 قیه مطابقت تمام ندارد چه عند الاشاعره قدرت بعد راتائیری در وجود فعل نیست فعل فقط قدرت ایندوی لباس وجود
 بر کرده پس نظیر صحیح التالیق نیست که بادشاهی مکتب را بقصر بدست کناسی یا هر که باشد بدهد دست آنکس را
 مع مکتب بدست خود بقوت هر چه تا متر محکم بگیرد که او را بتواند کرد و باز بهیا بصورت آن کند ایقاد و رات طوٹ
 نموده بر لباس بدین آنکس بپوشاند که لباسش نجس آلوده گردد و باز برین آلودگی آنکس تعذیب و ایلام کند
 و علی هذا البته صغیر و کبیر بر تا و پیر آن بادشاه را سفید بکجهنون خواهند گفت و ارکان دولت اغلبه بکفر برود
 از مرتبه حکمرانی و سلطنت در افتند خواه اسفاه و و الهفاه که طائفه اشعریه که بدون و داعی ربقه تقلید شیخان
 ترتیب خلاق خود کرده اند ملک الملوک علی الاطلاق حکیم مطلق را که در ساحت احکام او لغو و حشو را با بر نیست
 بجز ترتیبی که مذکر آن استم بر دله در نظر طاس رفت منسوب میسازند و اینها فصلی است نشان مینماید که بر ملک

مجازی اجزا غیر نمیکند و بر شا بنشا و حقیقی اجزا ضمن میکنند استقرار شد که هر کس در عبادت و تعالی باشد
 بلکه اینهمه بناشی اجزای است که بزرگان اشعری پیدا کرده اند و رفع آن بسیارند و اما کلام در این جمله می آید
 بعد قول و تعالی آنچه میدم بنا و حکمت تعالی میدی استحقاقا فاسد حسین اصلح چه بهم بنامی حکمت اتیودی بر تقدیر شاه
 صریح اللزوم که خلایق بدی و محسوس افعال عباد و فعل خدا قرار داده و جور و ظلم و قتل و توحش و ایذات و اذیت
 سستی بسیارند بخلاف عقاد عدلیه که آنها قائل است که او تعالی عدل العادلین است و جزو است از جمیع قائلین
 و بیخ و جث را در بارگاه و قدس او گزین نیست هیچ افعال احکام و او امر و نواهی ربانی بر مقتضای حکمت غیر راجع
 میکند که اینها ضلح جلیل که بهم بنامی حکمت الهی را بعد از نسبت داده آیا که ام حکمت اتیودی بیان کرده که بهم آن
 عدلیه بسیارند قولش چنین بود که خدا تعالی و وصف لطف و قهر دارد و ملائکه و ابرار منظر لطف و بهشتی و مقابله
 اینها منظر قهر و دوزخی درین امر خود کدام حکمت و ذوق نفهم می آید که عدلیه آنرا منهدم میسازند و امر ظریفی که بلاعد
 و بدان سفید بسیار و غلط گفت مشام ادراک را منقبض و شمر میگرداند آنکه کتاس را رویت و زیر ساخته از
 ضروریات مملکت معدوم کرده و نیکشاید که کتاس را نظام ملک ضروریات یا ترتیب جنود با و متعلق میباشد و یا محاسب
 داخل مخارج قلم و است نیست مگر اینکه از بس آنها که در انصرام جواب از خاطر خلیشش رفته که این امر متعلق بتدبیر
 منزل و امر و نه بسیار است من قوله اما قوله ای قائده فی بینه الرسل و از ازال الخطاب فی خاتمه استخاتة اقول
 از عاده اشکلام ادب مانع است و الازکاکت کلام استحقاق آن داشت قوله لانا لما بینا ان تعالی یفعل ما یشاء
 و یحکم ما یرید فکیف ینفی للمعرض ان یقول لم یحل امر الشیء الفلانی سببا و واسطه للشیء الفلانی اقول بجز
 مقام که ذکر می از فعل اشکرا یشاء و یحکم ما یرید زینهار نفرموده است پس انظهار غیبین یا نفس الامر تطابق ندارد
 شاید جای دیگر پیش ازین ذکر کرده همان بخاطر خلیشش بوده باشد و علی ای حال حقیقت الحال حرضه میدهد که
 عقاد عدلیه بهمین است که خدا تعالی آنچه میخواهد میکند و حسب اراده خود که حکم میسازد و کس از عان آن دارند
 که مشیت و اراده و حکم و فعل و تعالی جمله شتم بر مصالح و منافع و غایت و عرض راجع الی العباد و بر وفق مقتضای
 حکمت است و مادی طرق صواب و سدا و لا یفعل قیما و لا یشئنا مجانا و معنی یفعل اشکرا یشاء و یحکم ما یرید است
 که لا یراد و لقضاءه و الامضاء حکم و لا یراد لیل تغییر فی الاحکامه و لیست مشیت تعالی مثل مشیت البشر و اراده کمتر از تغییر
 مستقیمه آنکه اشاعره مراد بگیرند که هر نیک و بدی که میخواهد و خلقی غایبه و عرضی برای احکام او تعالی نیست
 و یا یعنی سبندند به خود دیگر دانند حال آنکه شان او تعالی ازین امر است که شایع شرعاً و انفا غیر مرتبه چون
 همین البقیه میدانیم که افعال او تعالی شتم بر حکم و قابا است اگر لم و سر لمری بر ما نمی باشد و تحقیقش آن پر و ازیر کلم
 مخدوم است قوله کما انه لم یسلس ان یقول لم یحل الشیء سببا لانارة الارض اقول نصرت نامی مقرب القلب
 و الا بصار و یدنی است که با آنکه ابراهیم و مثالی دیگر مطابق مراد خود کوشش ممکن بود و مگر مثالی که در کلمات مزاج
 و جهت بر بنیان جاری شده و بعد سبب جعل الشیء سببا لانارة الارض از انخاب کوشش تر است و در قرآن

و گریم است که اگر کسی بدین آفتاب میخورد بخلان کافر که او را بتی ارادت طریق و دعوت بدین حق میفرماید و اینها
 افتقار باثره الشریعت از خامه ریخت و الا ما کان فیہ کثیر جدوی قوله خایه ذلک لازم الحجة و اقامه البینه علیهم ظاهر القلا
 یكون للناس علی حدیث بعد الرسل **اقول** سبحان الله و تعالی الله محبت خالق لوح و قلم من علم الناس لم یعلم برعباد
 خود فقط حسب ظاهر باشد و در حقیقت هیچ نباشد که با ظهور عن غفله ظاهر او چنان چنین گویند که بر طبق مذہب اشعری محبت کافر
 بر خدا تعالی تمام است که میگوید که مرانی سبق گناه منظر قهر خود گردانیدی و کفر را خود خلق کردی و بالتفسیر اعمل آن ساختی
 و بر کارهای که من کرده ام بلکه خود خلق کرده مرا معذب میسازی پس الحیاة باسد که خداوند تقدیر عجیب شده بقول شاعره
 جو اسبے نذار دگر اینکه افعل با اشاء و احکم ما ارید و لا اسأل عما فعل و العدل علی لیس بواجب و انت مملوکی اتصرت نیک
 کیفیت اشاء و بای ظلم اظلمک لیس نظلم فان الظلم اتصرت فی ملک النیر و هذا کما ترمی قوله ان الاکثر لا یصدق لیس
 و لا یرت ان التقصیر و النقصان منه فان سائر الشرط من محاذاة المرئی و ظهور المبصر موجوده **اقول** حال تشبیه
 کافر با کلمه الفاسد فرض گردید و ذکر وجود شر الطبر زبان خامه این فاضل سبب اعتقاد بفسف و نسیان مذہب طائفة
 خود که البته قابل نسیان است گذشته و الا چنانکه در بحث رویت من لاید که الا بصار مذکور شد خدا الاشاعره بافقدان
 شرط ثانیه و ما و من خواهد بود و حاسه بصرویت بهمین چشم سر ممکن است همچنین با وجود شرط مزبوره و سلاست
 حاسه بصر عدم تحقق رویت جائز قوله اما حدیث التفرقة الی قول ان تلك الارادات و القوی مستند الی الله کلها
لا اقول غالباً این اجمال بعهد و الا اینکلام محتاج تفصیل است و آن اینکه اگر معنی استناد الی الله نسبت که مخلوق
 الیهی است مسلم مگر علی هذا کانه لا ینبئ ان گفت مثل و در مخلوقات الیهی منصف بوجود داند و محدث فعل مگر اینجلا
 مذہب آنهاست و الا وجودش عبث و اگر استناد الی الله با بصورت است که قومی را در احداث فعل اصلا در اختل
 نیست احداث کار خداست و بسن تا قول نسبت بفعل حقیقه استند لا کانه لا و محذور جبر کما کان لازم قوله و التفرقة
 بزیاة واسطه **اقول** با سبق به بیان وافی سمت انخشاف گرفت که بنای اینکلام فرض وجود بر قدرت غیر
 موثره است و آن صریح البطلان فیلطالع منه و از لفظ زیادت واسطه صریح مستفاد که این فاضل مخیر قدرت عبدا
 واسطه حدوث فعل قزیده و این نیست مگر اینکه امر بدیهی میخو است بدین انسان میگذرد و در مذہب خود را فراموش
 کرده که شیخ ابو الحسن اشعری قوی سببیت بشی و وساطت شیئی فی وجود شیئی قاطبه فرموده اند کما نقل فی اوائل هذا
 الوجیه و لا یاس ان نعید بالقرایتها قال لاصلافة بوجود من الوجوه بین الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة فیکون
 مصاحبه امرین عادة مسادقة بوقوعها اتفاقا قوله فافهم هذه الحقائق و الاشارات الی آخر المقال **اقول** قد
 فهمنا هذه الحقائق فوجدنا با عاریة عن الحقیقة و ادركنا تلك الاشارات فعلنا ان هذه تشير الی التکلیف عن طریق اصبوا
 و یختم علی عبارات و تزویر مقالت امری دیگر یافته نشد پس انجیر کامل تسلیم و انقیاد کلام امام خود و غیر الاشاعره می نیست
 و اصاحت مداد و قرطاس مثل اوقات عزیز نمی بایست و از متعلقات بحث افعال عبارت است که افعال منولده است
 یعنی فعلیکه از فعل و گریه اشد و مثل حرکت مفتاح از حرکت ید اما می که در همه باب بره نور و طریق مستقیم من حيث النقل

و افعال نسبت به حکم بدست افعال مزبوره را نیز فعل عباد می باشد و معتزله هم درین مسئله جاوده پیامی راه با صواب
 شده اند که یکی فقط اراده و دیگری صرف فکر فعل عباد میگوید و صد و فعل متولد را برگردن طبع محل می بینند و
 مع و ذم بر افعال مزبوره نزد تماره عقلا بلکه کافه خلق برای انجام شان که خود را بر عقل هم میگیرند کافست و اشاعره
 که همان فنی که آنکس میسر ایند که مثل افعال ابتدائیه افعال متولده هم بلا واسطه فعل خداست و الکلام علی ذلک
 الکلام علی ذلک فتذکره لکلام و حاتم لکلام هر چند از بساحت سابقه مذهب امامیه فطرت مقابل در با
 افعال عباد صورت وضوح گرفته مگر اولی نمود که بطرف مذکوره بیان اجمالی معتقد اما درین مسئله که حکم تعرف الاشیا
 با صد او با اعتقاد خصم هم تبیین می پذیرد بیان کرده شوم مع بعضی متعلق به و آن مقتبس من کلام سید المصلحین فی تالیفه عماد
 الامم است که هر کس که مذهب بنده امامیه باشد او را اذعان نمایی می باید که خدا تعالی حادث است و با آنکه بر جبر و الجاه
 عباد بر فعل ممکن قادرست مگر زینهار بر بنده خود جبر نمیکند و حقیقت جبر اینکه باری تعالی فعل بر بنده پیدا کند و بنده را قدرت
 امتناع خلق آن فعل در خود نباشد و نه قادر بر دفع و همین است مذهب اشاعره که خداوند قادر بر افعال عباد میگوید
 بدون اینکه قدرت عباد را اصلا دخلی و تاثیری در وجود فعل باشد یا عباد فعل تواند کرد پس کسانی که چنین عقاید دارند و هم
 طرفت مقابل شان که میگویند که قادر توانا عباد را مطلق العنان و خلیع العذار ساخته الجاه آنها بر فعل نمیتواند ساخت و
 قائل توفیق و خدا لان من جانب الله نیستند این هر دو فرقه از مذهب امامیه خارج اند و از آنچه منصفه بیان رسمیت
 انجشاف گرفته که قول جسد و فعل فی الجمله از عباد ضروری مذهب امامیه است و هم چنین جزم با تمعنی واجب است که صلح
 عالم را در افعال عباد فی الجمله دخل است و ضرورت این عقاید بجهت است که ظلم و عجز با و تعالی و تقدس نسوب نتواند
 شد و ثبوت فی الجمله دخل عباد در صد و فعل برای اثبات مطلب هم یعنی عدالت احدال لعالمین حسنت جمیع افعال کافه
 و بنده است مثلاً اگر میگفتم که اراده فعل از عباد فعل از خدا تعالی صادر میشود و یا میگفتم که فعل عباد ایجاد خداست مگر بشرط
 کف عباد نفس در از موافق فعل تا هم برای صلوح عقاب ثواب کافی میبود و لیکن چون آیات کثیره متوافره قرانی کما
 اشیر صنف منها دلالت صریحه دارد بر اینکه نسبت افعال عبادی عباد محال است نسبت افعال و تعالی سوسه
 او تعالی و بعلیقین بدرک که افعال عبادی سبق بقدرت و اراده او میباشد و نیز بعین یقین محسوس که اکثر افعال او
 بقدرت و اختیار او صادر میشود و گاهی تخلف واقع میشود مثل حرکت ید بمنه و بسره پس اصحاب ماضوان الله علیه قائل
 شدند که افعال عباد ایجاد عباد است و قوی و قدرت به سباب خارجی که موقوف علیه صد و فعل میباشد خلق خدا
 عباد و ادناش کف از موافق فعل مستتر باشد که مقتضات امامیه و از جمله این معتقد که تطابق تمام با حکم عقل در و تیر ما خود
 از مذهب زید و عمر نیست بلکه چون این زمره منتهیست بذیل ولاد و اتباع ذریه طاهره رسول خاتمین اعین احد الثقلین
 صلوات الله علیه و علیهم استند نور است که از شکات نبوت بر ساحت قلوب شان تافته و احادیث کثیره بانفسه بطرف
 حدیده از پیشگاه ارشاد و هدایت ائمه مصطفین علیهم الصلوٰة والسلام عرضد و ریافته و ازینجا سمت وضوح و ثبوت
 میگیرد که قول خصوم نسبت تقلید معتزله با امامیه انتہام محبت است لاصل لها کما اشیر الیه فی مفتحه الذی المباحثه بالجملة استیضا

آنچه عادت طایبی بنماید که برای این ویژه نیست و اکثرش در عباد الاسلام منقول فقیر بعضی ازان که کافی بسند
 است اکتفای در نزد و عن البرزلی عن جاتی بن موسی الرضا علیه السلام قال قلت له ان اصحابنا بعضهم يقولون بالجبر بعضهم
 بالاستطاعة فقال فی اکتب قال الله تبارک و تعالی باین آیه شریفه کنت انت الذی نشا لنفسک ما تشاء و بقولته
 اودیت الی فراغی و جمعی تویت علی مصیبتی جلنک سبعا و بصیرا قویا الحدیث و فی حدیث آخر بارادتی کنت انت الذی
 تری لنفسک ما تری و یفضل علی جلنک فویت علی مصیبتی و عفوئی و عاصمتی اودیت الی فراغی الحدیث و دلالت این
 حدیث بر معتقد اصحاب اعد علیهم که فضل عباد ایجاد و قوی و قدرت مخلوق از وی ازان اظهر است که محتاج بیان
 باشد و ایضا فی کتاب التوحید عن علی علیه و علی آباءه و ابناؤه الاربعة الصلوة و السلام قال خرج ابو حنیفة ذات یوم من عند
 الصادق علیه السلام فاستقبله موسی بن جعفر علیه السلام فقال له با غلام لم یصیبه من فقال لا تخلو من ثلث امان ان یكون
 من اعد و جعل له بیت من طلا منی للکریم ان ینذب عبده مما لم ینبذ و اما ان ینکون من اعد و جعل من العبد فلا یبغض
 له شریکا قوی ان یظلم الشریک لضعیف اما ان ینکون من العبد و هی منه فان عاقبه اعد فینبذ و ان عفا عنه فیکرمه و جود
 و قال ابو جعفر علیه السلام فی التوریه مکتوب مسطور یا موسی انی خلقتک و صلیتک و قویتک و اقرتک بطاعتی و نهیتک
 عن مصیبتی فان طاعتنی عنک علی طاعتی و ان عصیتنی لم عنک علی مصیبتی لی الیه عیلتک فی طاعتک لی الیه عیلتک فی مصیبتی
 و فی کتاب التوحید عن ابی الحسن الرضا علیه السلام وقد ذکر حذو الجبر و التفویض فقال الای علیکم فی هذا اصلا لا تختلفون
 و لا یخاکم علیه احد الا کسرتوه قلنا ان رأیت ذلک فقال ان اعد و جعل لم یطیع باکراه و لم یعین لقلته و لم یهل العباد فی
 ملکة هو المالك لما ملکهم القادر علی ما اقدر بهم علیه فان اتمر العبد بطاعة لم یکن اعد لها صادا و لا عنها ما فا و ان اتمر و ا
 بالمصیبة فشاء ان ینکون منکم و بین ذلک افضل ان لم یحل و فعلوه فلیس من الذی اذخلم فیہ قال شیخ المفید و یس
 عن ابی الحسن الثالث علیه السلام ان سئل عن افعال العباد و آبی مخلوقة مد تعالی فقال لو کان خالقها لها تبر و منها و قد
 قال سبحانه ان اعد بری من الشکرین و لم یرد البراة من خلق ذواتهم و انما تبر من شکرهم و قبا لهم و کتاب اعد
 مقدم علی الاطوار و الروایات و الیه یتقاضی فی صحیح الاخبار و یقیمها فاقضیه فهو الحق دون ما سواه قال اعد
 تعالی الذی حسن کل شیء خلقه و ید خلق الانسان من طین فیرب ان خلقه فهو حسن غیر قبیح فلو كانت القیاس من خلقه لکم
 بحسن جمیع ما خلق و قال اعد تعالی ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت فنفی التفاوت من خلقه و قد ثبت ان الکفر
 و الکذب تفاوت فی نفسه و امتقاد من الکلام تفاوت فکیف یجز ان یطلقوا علی اعد تعالی انه خالق لافعال العباد و
 افعال العباد من التفاوت ما ذکرنا و هدایت این احادیث مخصوصین صلوات اعد علیهم همین بصراط مستقیم و ذهاب
 قویم از سفید صبح روشن تر است که گنبد بر وز شیره چشم چشمه آفتاب را چو گناه و اکنون آنچه بسلسله این بارک
 منسلک مطالبان حق را بر بنامی سبیل مدا و در شاد است مذکور میشود و آن اینکه ذم قدریه در احادیث نبوی
 بطریق ایهست معرست مثل قوله صلی اعد علیه و آله و سلم لعنت القدریه علی لسان سبعین زیاده قوله علیه الصلوة و السلام
 السلام القدریه مجوس منی و ایضا اذا قامت القیامة نادى مناد اهل الجحیم ان ینظروا اعد قیوم القدریه و یخبرونهم

بیت نام
عبد

با اثنا عشر هم احادیث با هم میزنند مرویست عن الصادق علیه السلام ان رسول الله صلی الله علیه و آله وسلم قال من ان
 من امی لا یغیب لهما فی الاسلام الغلاة و القدریه و عن علیه السلام فی حدیث اخر طویل فی ذکر بنا الجنة و تعدیه الذکر
 لا یظنون الجنة و لا قاطع رحم و لا قدری و علی هذا هر یکی از معتزله و اشعریه بتزیه خود از قدری بودند بسیارند و خصم خود را
 مصداق آن میگویند و اشاعره چنین استدلال میکنند که در حدیث شریف تشبیه قدریه به مجوس آمده و بندهب مجوس خالق
 جز خدا تعالی که بزبان شان یزدان میگویند و خالق شر شیطان که اهرمن می نامند همچنین معتزله خدا را خالق مقرر
 نمیدانند بلکه در ضمن افعال نیک بد خالق شر شر را میگویند پس تشابه تام به مجوس دارند و همچنین اطلاق خصماء الرحمان بر
 قدریه در حدیث آمده و معتزله خود را خالق افعال خود میدانند پس در مخالفت طرف مقابل حسن الخالقین خود مید
 بود و معنی خصم صادق خواهد بود و وجه تشبیه قدری بیان میکنند که آنکه از بسکه معتزله انکار قدر میکنند بجهت مبالغه
 شان در انکار موسوم باین اهم کرده شدند و دم اینکه معتزله خود را متصف بقدرت میگویند و شعره خداوند قدر را
 بس که مدعی قدرت باشد احری است با اسم قدری و معتزله در دفع این تشابه چنین گفته اند که اگر ما فاعل خیر خدا
 تعالی و فاعل شر شر را میگفتم تشابهی میبود و هر گاه فاعل نیک فعل خود بنده را میگوئیم این التشابه همچنین علیست
 بعد افعال خودش را بقوت عطا کرده ایزدی میدانیم فاین الخاصه و نفی کننده امری را بهسبب بان امر گفتن
 بس غایت دارد و شئی را شئی تا نسبت جوئی نباشد تشبیه نسبت نیسانند مثلاً دهری معتقد تاثیر دهری را می نامند
 همچنین شئی و اشاعره شئی را عبر ذلک و مبالغه در نفی باعث نفی نسبت می باشد نه موجب نسبت و اگر قدری نسبت
 قدرت میگفتند قدری با لضم میگفتند نه قدری بفتح و بین الوجهین تناقض صریحست که در یکی وجه تشبیه نفی قدر و در دیگر
 وجه قدرت و تقریر معتزله در تشبیه اشعریه مجوس نسبت که تشبیه مجوس مختص اند بمقالات و ایه و عقاید خفیه بدیهی البطلان
 همچنان اشاعره قائل اند با قوال مخالف بدیهت مثل رویت باری تعالی بچشم سر در آخرت با وصف جسم و جسمانی
 گفتن تجدد اشغال در هر آن و امکان عدم رویت جبال شامقه با وجود شرط ثمانیه و امکان رویت بوضوح در
 حین اعطای اندلس بهمین چشم الی غیر ذلک و بندهب مجوس نسبت که خدا تعالی خلق چیزی می میکند و بعد از آن تبری
 بسیار و مثل خلق بلبلین همچنین اشاعره عقاید دارند که خدا تعالی خلق فیح بسیار و با از ان ابرار میکنند و مجوس
 نکاح بنات و اجهات و امثالها را باز بسته قضا و قدر میگویند و این خود بیخه معتقد اشعریه است که آنچه از شر و
 در عالم واقع میشود بقضا و قدر الهی است و در وجه هم کتب بسو ط مذکور توجیه خصماء الله بودن اشاعره چنین
 میکند که مشار الیه مخالفت او تعالی در مضامین آیات کثیره و ال بر اختیار عبودیت افعال خود و نفی ظلم و جور از
 تعالی و قدس بسیارند مثل **وَمَا آصَابَكَ مِنْ سِتٍّ فَمَا تَنْفُسُكَ بِهَا تُمِيطُهَا** و **مَا تَدْرِي بِمَا كُنْتَ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ**
لَيْسَ بِظَالِمٍ بِالْعَبِيدِ و موید غلط گفتم بلکه مثبت دعوی معتزله و کهن مثبت احادیثی که در ان تصریح بعدی
 بودن مجیره آمده مروی بطریق الفریقین اما بطریق اهل سنته فقهه ظالم صاحب الطرافت زوی جامعه من علماء
 الاسلام عن نبیهم صلی الله علیه و آله انه قال لعنت القدریه علی لسان جین بمقابل من القدریه یا رسول الله

این تشابه تشبیه است
 تشبیه تشبیه است
 تشبیه تشبیه است
 تشبیه تشبیه است

قال صلى الله عليه وآله وسلم قوم يزعمون ان الله سبحانه قد رزقهم المعاصي وهدى بهم عليها آردى صاحب الفائق
وغيره من العطا عن محمد بن علي بن ابي بصير قال ان رجلا قدم النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال له رسول الله
سلي الله عليه وآله وسلم اخبرني باعجب شئ قال ايت قوما يظنون انهم اهل بيتهم فاذا قيل لهم لم تفعلون قالوا
قناه الله تعالى علينا وقد رزقنا الله صلى الله عليه وآله وسلم فيكون من اهل بيتهم يقولون مثل مقالتهم ولكنك
مخوف مني وايفاروى صاحب الفائق وغيره عن جابر بن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال يكون في آخر
الزمان قوم يعملون كما يعملون في اليوم الاول من الدهر فاعلم ان الله قد قدر با عليهم الراد عليهم كشافه سيفه في سبيل الله واما بطريق الامامية في ذكر
حديثي جامع مروى ان حضرت يسوب الدين عليه الصلوة والسلام كعادته في الامامية سمعوا من اهل البيت فاصبح في يوم
الجمعة معتزلي وشرح جديد تجريد در مولفات خود آورده اند الكفائي وزاد عن الامام الثامن عليه الصلوة والسلام
السلام عن ابي عن الحسين بن علي عليه الصلوات والسلام دخل رجل من اهل العراق على امير المؤمنين عليه السلام
فقال اخبرنا عن خبر وجدنا في اهل الشام البغضاء من الله وقدره فقال عليه السلام اجلس يا شيخ واسد اعلمتم
ثلاثة ولا يطمع بطن او الا بغض من الله وقدره فقال شيخ عند الله حسب عيسى يا امير المؤمنين فقال مهلا يا شيخ
ملكك تظن قضاء قضاء قدره الا لو كان كذلك لبطل الثواب والعقاب والامر والهي والزر والسقط من
الوعد والعهود ولم يكن على سبي الائمة والاسن محمودة وكان اسن ولي بالائمة من المذهب والمذهب اوسل
بالاحسان من اسن ملك مقالته عبدة الاوثان وخصما للرحمان وقدرته هذه الائمة وخصما يا شيخ ان الله عز
وجل كلمت تجبر اذ نهى تحذيرا وعطى على تعليل كثيرا لم يعصم مغلوبا ولم يطع بما بارم يخلق السموات والارض باطلا ذلك
ظن الذين كفروا قويل للذين كفروا من النار قال فنهض وهو يقول انت الامام الذي نرجو ليطاعة يوم النجاة من
الزمان غفرانا الى آخر الايات واين احاديث كما هو ظاهر لا يخفى نصيبه في رتبة قدره عبارات از مجرمة است که گفته
است ان الله تعالى اختار النار على النار كما فرمايشند آرى حسب ظاهر اعضائي فيه قليد عليه صلوية الامير
وريش که بعض احاديث از حضرت ائمه معصومين صلوات الله عليهم متضمن قدره بودن متکرر در مشابهيته شان
بجوس مرويت مثل روايه ابى الجارود عن الامام الرابع علي بن الحسين عليه الصلوة والسلام في قوله تعالى كل يوم
تودون فرقا بدمي وفرقا بدمي عليهم الصلوة قال خلقهم حين خلقهم مؤمنين كافرين وسعيدا وشقيدا وكذلك يودون
وخال نقول انهم اتخذوا الشياطين اولياء من دون الله وهم يحسبون انهم مهتدون وهم تهرية الذين يقولون
لا قدر يزعمون انهم قادرون على الهدى والضلالة وذلك اليهم ان شاءوا اهدوا وان شاءوا ضلوا وهم
موجب هذه الائمة الحديث وحل بن حنابل بقاعده جميع بين المتشافيات كما افاد سيد الشكطيين عليه الصلوة والسلام
باين تاويل مستقيم ميشود که اطلاق قدره بر دو فرق آيد یکی آنها که جمله شرور و معاصي را بقدر آهي برمي بندند و
ذات اقدس از دمي را منسوب بظلم و جور مي سازند و هم الاشرية و دوم فرقه از معتزله که در ضلال و ابتداء عباد را

و استغاثت به
و انما هو

مستقل بگیرند و قادر تو انرا با الجاد و توفیق و خدلان هم موزن پیدا اند و اما سخن معاشر الاما میسپس قائل آنیم که خداوند
قدر عباد خود را قدرت بر فعل ترک عطا کرده تا با اختیار خود اگر فعل نیک بعمل آورند مثاب شدند و بالعکس معاقب
و هرگز الجاء بعد بر فعلی نمیفرماید مان توفیق بر فعل نیک اگر میخواهد میبخشد و هم چنین تخلیه بین العمل و عامله حسب نسبت خود میکند
و اگر خواهی سلب قدرت از عباد فرماید که باز زینبار استطیع بر فعلی نباشد و اینرا تب جمله بشرح و بسط مرقوم شده و متوجه شود
که از مثال این عاودیت مذموب بجزر یعنی اشعریه ثابت میشود زیرا که بمطالعه می سباحث سابقه صورت تبیین برزیت که اینهم
آیات و احادیث موهم جبر با حد لغضین می افتد مگر چون با مضامین آیات و احادیث کثیره که مجازا تخصی توان گفت
تخالفت دارد و هم خلاف حکم عقل جمله اول است و حال تا در این احادیث بعینه مثل تا در آیات است و اسد سیدی است
الحق و الحق بالاتباع الحق اکتوان محل است که از سر و این سباحث دست در آستین کشیده شود که آنچه بعرض تجریر
آمده برای ارادت طریق صواب و تکلیف از جاده تقصیر کافی و بسند اشعریه طریقه عین بصیرت از البصار راه حق بهره مند گم
این ذمک و التقای عن الحق الصراح یعنی الی الهلاک بالجمله چنان سخن نمود که غایب این مآرب صدق انما را بدین
ارشاد مخبر فرید و جبر و حیدرانه الهی اراضیه و السالک فی سبیل مرضیه اللاتمه الحلی شکر اسد ساعیه فی اعلا کلمه
الحق بسید الرسل و الوصی المطلق که با وصف ایجاز کنجی است شجون از تقود جیا و مآرب عالیه و در جی است ملو از
جوهر زو اهر و تالی متلالی مقاصد متعالیه متضمن مقاصد بین المدسین که از پر تو انوارش ترجیح بلکه نحصار خصیت در
متفکر فرقه محقه امامیه کثر هم الهاد که عا دیم و متع المسلمین با دیم کالصبح المسفر بجلی است زینت و شرف ارزانی دارد
و آنچه فاضل مجادل موصلی بکلامی رکبکتر از ذکر مقولاتش بجز البش پر داخته و محقق سعید شهید شده ستری علیه حرمه رب العلی
مروودش ساخته نیمه آن سازد و ملک بنده قال علامه اشعری علیه رحمة رب القدر فلینظر العاقل من نفسه
المقالتین و لمح المذمبین و یبصر فی التزیج و یقعد علی الدلیل له اوضح الصحیح و یرک تقلید الایا و المشایخ الآخذین
بالایه و او غرتهم الحیوة الدنیابل یصح نفسه و لا یجول علی غیره فلا یقبل عذره بذانی القیامة انی قلدت شیخی الفلانی
و وجدت ابائی و اجدادی علی هذه المقالة فانه لا یفقه ذلك یوم القیامة یوم تبرا المبتقون من اتباعهم و یفرون
من شیاعهم فقد نص الله تعالی علی ذلك فی کتابه و لكن این الاذان السامعه و القلب بالواعیه و بل لشک العاقل
فی المقالتین ان مقاله الامامیه می حسن الاقادیل و انه اشبه بالمدین و ان القائلین بهایم الذین قال الله تعالی
یفهم و لشه عبادی الذین یشتون القول فیتقون حسنه و لکن الذین بدایم الله و اولک هم اولو الالباب
قال امامیه هم الذین قبلوا هدایة الله و ابتدوا بها و هم اولو الالباب و لکن نصف العاقل من نفسه انه لو جازم شرک
و طلب شرح اصول بن المسلمین العدل و التوحید رجاء ان یستحسبه و یدخل فیهم هم بل کان الاولی ان یقال له
حتى یذهب فی الاسلام و یتزین فی قلبه انه من بیننا ان جمیع افعال الله تعالی حکمه و صواب و انما رضی بقضائه
وانه منزه عن فعل القبائح و الفواحش لا یقع منه و لا یعاقب الناس علی فعل یفعله فیهم و لا یقدر ان علی دقتهم
و لا یکنون من متثال مره بل خلق فیهم الکفر و الشرک و یعاقبهم علیها و یخلق فیهم اللون و الطول و القصر و یؤیدهم

علیه و یقال لیس فی افعال حکمة و صواب و انه امر بالسف و الفاحشه و لا نرضی بقضاء السروانه یما قبال الناس
 علی ما فعله فیرم و بل لا ولی ان نقول من دینان امر لا یكلف الناس بالایقذرون علیه و لا یطیعون او نقول انه
 یكلف الناس ما لا یطیعون و یما قسیم و یلوهم علی ترک ما لا یقذرون علی فعله و بل لا ولی ان نقول انه یکره القواش
 و لا یریدها و لا یحبها و لا یرضاها او نقول انه یحب ان یستم و یسب و یقضى بالنواح المعاصی و یکره ان یسبح و یطرح و یبذل
 الناس لم کانوا کما ارادوا و لا یکنون کما کره و بل لا ولی ان نقول ان الله یعلم و یقدر و یحیی و یدرک لذاته او
 نقول انه لا یدرک و لا یحیی و لا یقدر و لا یعلم الا بذوات قدیمه لولا ما لم ینقادر او لا عالمه و لا غیر ذلک من صفات
 و بل لا ولی ان نقول انه لما خلق امرهم و نهیهم او نقول انه لم یزل فی القدم و لا یزال بعد انما هم طول الابد یقول
 او قواصلوة و آتوا الزکوة و لا یخل بکذلک اصلا و بل لا ولی ان نقول انه تعالی استجیل و یتد و الا حاطه بکینه ذاته او
 نقول یرسی بالعبین اما فی حبه من الجهات و له صفاء و صوره او یرسی بالعبین لانی حبه و بل لا ولی ان نقول ان انبیاء
 و ائمه منزیهون عن کل قبیح و نجس او نقول انهم اقربوا المعاصی المنفرة عنهم و انه یقع منهم ما یدل علی الخس و الرذاله
 کسرقه و درهم و کذب فاحش و ید و یون علی ذلک مع انهم محل وجیه و حفظه شرعه و ان النجاه تحصل بامتنان امر القواش
 و الفعلیه فاذا عرفت انه لا یفتی ان ینکر لهذا السائل عن دین الاسلام الالذیب الامانیه دون قول غیرهم عرفت
 عظیم مرتبهم فی الاسلام و تعلم ایضا زیاده بصیرتهم لانه یس فی التوحید و دلیل و لا جواب من شبهه الا من الیوم
 علیه الصلوة و السلام و اولاده اخذ و کان جمیع العلماء یستندون الیه علی ما یاتی فکیف لا یجب تعظیم الامانیه
 و الاعتراف بعلوم مرتبهم فاذا سمعوا شبهه فی توحید الله او فی عبث بعض افعال القواش بالفکر فیها عن کل اشغالهم تعلق
 نفوسهم و لا یطعن قلوبهم حتی یحقق الجواب عنها و یخالفهم اذ سمع و لا لا قاطعه علی ان الله تعالی لا یفعل القواش و القباش
 ظل لیه و نهیها منوما بجموما طالبا لاقامه شبهه یجب بها حذر ان یصح عنده ان الله لا یفعل القبیح فاذا اطرفا بدنی
 شبهه فغبت نفسه و عظم سروره بما دلت شبهه علیه من انه لا یفعل القبیح و انواع القواش غیر الدفستان بالین
 الفرقین بعد آیین الذمیین حاصل ترجمه اینکه پس غافل امید باید که نظر کند از دل خود طرف هر دو مقاله متنازع فیها
 و نگاه کند بهر دو ذمیب الصافات کند و ترجیح یکی از دو ذمیب و عظاما و بر دلیل واضح درست نماید و تقلید پدران
 و شیوخ خود را که بهو امی نفسانی کار میکردند و دنیا آنها را قریب داده بود و بگزارد بلکه نصیحت پزیر سازد نفس خود
 راه جهاد بر غیر خود نکند که بر روز قیامت عذرش قبول نتواند شد که من تقلید شیخ فلان کردم یا پدران و بیاکان خود
 را برین عقیده یافتیم که این امر بر روز حشر او را نفع نخواهد کرد که آن روز نیست که مستبوعان از تبعه خود کناره خواهند
 کرد و از مطیعان خود خواهند گریخت که خدا تعالی در قرآن مجید نص فرموده است حیث قال عز من قائل اذ تبرأ الیک
 اتبعوا الایه و در جابامی دیگر لکن گوش شنوا و دل بینا کو و عاقل هرگز شک نمیکند که مقاله امامیه بهترین اقوالست
 و همانست وین صحیح و قائل بان عقائدات همان کسانند که خدا تعالی بحق آنها فرموده بشر عبادی الذین یستقیمون
 القوال فیتیمون خسته اولئک الذین یداهم الله و اولئک هم اولوالالباب محصل ترجمه آیه که بره اینک بشارت

ای رسول بند باسی مرا که می شنود سخن این جمعیت میکنند بهترین آنرا ایشانند آنرا که خدا تعالی را حق نموده است
ایشان را و ایشانند صاحبان عقل تهمت پس امامیه همان کسانی که قبول کردند ایت خدا را و ایشانند صاحب
عقل مپوش و باید که مرد و انا انصاف کند بدل خود نمینی را که اگر شکیست از دعوی اسلام بیاید بگوید که رسولی نیز
خود را در عدل و توحید باری تعالی بیان کنی یا اینکه پسند کند آن اصول را و در اهل شود در آن با مسلمانان آیا اولی
انست که با و بموجب مذهب امامیه گفته شود و تا رنجست بدین اسلام نماید و خوش نماید ایندین رسول و که از عقیده
ما نیست که تمام افعال خدا حکمت است و صواب است تقضای او تعالی و او تعالی منزله است از فعل فیج و فاحشها و هم
نیشود زنیهار از او تعالی کبر یا و ده عذاب میکند مردم را بر فعلیکه خود خلق کرده است و از آنها و آنها قادر نیستند بر فهم
آن افعال از خود و نه قدرت دارند بر بجا آوری فرمان خدا تعالی نه که در آنها شرک و کفر پیدا کرده و بر آن عذاب
سینند آنها را و پیدا میکند در آنها رنگ و درازی قد و کوتاه پا چکی و بر آن تعذیب میسازد یا اینکه جو فیج ال شاعره بان
شرک گفته آید که در افعال خدا تعالی حکمت و صواب نیست و او امر سینه یعنی بخرد می . فاحشه یعنی عمل قبیح و گناه میکند و
مراضی تقضای خداست و او تعالی عذاب میکند انسان را بر آنچه خود خلق کرده است در انسان و آیا اولی است که
بگوئیم که در دین ماست که خدا تعالی بندگان را با آنچه بران قادر نیستند و طاعت آن ندارند تکلیف میکند که یا بگوئیم
که او تعالی تکلیف عباد خود میسازد با آنچه طاعت آن ندارند و بر آن آنها را عذاب میکند و مذمت آنها میسازد
و آیا اولی است که بگوئیم که خدا تعالی مکرده میدارد فوجش او اراده آن میکند و نه دوست میدارد و فوجش نه راضی است
از فوجش یا آنکه بگوئیم که رب جلیل دوست میدارد که دشنام با و داده شود و عیب آن کرده شود و کرامت کند لوح
خود و اطاعت خود و مردم را عذاب کند که چرا مطابق اراده خدا کار نباشند و کار نباشند مطابق کرامت خدا
و آیا اولی است که بگوئیم که خدا تعالی مشایبها ندارد و آنچه بشیاء جائز است بر او تعالی جائز نیست یا آنکه
بگوئیم که او تعالی و منزله مشایبهاست و آیا اولی است که بگوئیم که او تعالی عالم است و قادر است و حی است و
ادراک شیا میکند جمله بذات خود یا بگوئیم که او نه ادراک میکند و نه حی است و نه قادر است و نه علم دارد مگر بذاتها
قدیم یعنی صفات زانده علی الذات عذیم که اگر آنها نباشند علم و قدرت و حیات و غیره از او تعالی مستقفا
باشد و آیا اولی است که بگوئیم که خدا تعالی هر گاه خلق را پیدا کرد و امر کرد و بعضی امور و نهی کرد و از بعضی بگوئیم که در ازل
الازل قبل از پیدا کردن خلق با آنها امر و نهی میکرد و بعد فضای شان بهم چنین امر و نهی میسازد و میگردد و خواهد گفت
ابد بود که نماز گزارید و زکوة بدید الی غیر ذلک و هرگز تا بل و تنها و ن شکند و آیا اولی است که بگوئیم که حال است که خدا
کسی بر بیند و یا کنه ذاتش ادراک سازد یا بگوئیم که او در جهتی است از جهات و عضا شکل دارد و چشم هر او را
بینیم چنانکه خا بله میگویند و با در جهت نیست و چشم سر دیده میشود چنانکه عقدا شاعره است و آیا اولی است که بگوئیم که
پیغمبران و امامان از هر امر فیج و امر سبک منزله و برمی بستند و یا بگوئیم که آنها محکب گناهای که باعث نفرت خلق
از آنها علیهم السلام باشد شوه آنها میشود و از آنها آنچه هست و نوارت و زوالت و لالت کند مانند و دیگریم

بآن نسبت فاحش می کنند بر آن با وجود آنکه آنها عمل نزول وحی و کجبان شرع خود هستند و نجات حاصل
 میشود و بجا آوری فرمان نشان اولاد و می فرمودن و عمل آنها و هرگاه هستی که سزاوار نیست که بآن متاع اندیز
 اسلام ذکر کرده شود الا مذہب امامیه نه قول غیر امامیه هستی بزرگی جای شان در اسلام و نیز میدانی زیادت بصیرت
 آنها زیرا که در توحید و نبی و جوفانی از شبهه نیست مگر اینکه از امیر المؤمنین علیه السلام و اولاد و آنجا گرفته شده و بودند
 تمامه علماء که استناد بجناب و لایماب میکردند چنانکه آینده می آید پس چگونه تعظیم امامیه و اقرار به بلندی مرتبه شان
 واجب باشد پس امامیه هرگاه شنیدند شبهه در توحید خدای یگانه یا در عبث بودن بعضی افعال و تعالی جمیع اشغال
 خود را گزاشته بفرمان می افتند پس نفوس شان قرار میگیرد و در لهامی شان اطمینان نمی یزیر و تا که جواب بپرسند
 میبخشد و مخالف امامیه هرگاه شنید دلیل قاطع بر نیکه اشک فاحشه و قبیح نمیکند شب و روز غمناک و اندوگیز
 می شد طلبکار قائم کردن شبیه که جواب دهد بآن باندیشه آنکه مباد که صحیح شود نزد او که خدا تعالی قبیح نمیکند پس
 هرگاه از فی شبهه بدستش مدفعاحت میکند بآن دلش و شدت نوحش و میشود با پنجه شبهه او دلالت میکند بر نیکه
 غیر خدا و تکب قبائح. اتسام فاحشه نیست پس ق بین است در هر دو فرقه و چون بعد سپرد و مذہب انتهی و
 نفس بن روز به بان موصل بچو اشک حنین بقول محمل با ذکر فی هذا الفصل حکم الانصاف والرجوع الی الوجود
 الدلیل فی ترجیح مذہب الامامیه وان المنصف اذا تک تقلید و نظر الی المذہبین بنظر الانصاف علم ان مذہب
 الامامیه صحیح و مثل بذای حال من اراد دخول الاسلام و حاول ان یتبین عنده ترجیح مذہب من المذاهب
 فلا شک ان معتقدات الامامیه ابدین و اظهر عند العقول و اقرب من سائر المذاهب الی التلذذ و القبول و نحن انما
 ائمه تعالی فی هذا الفصل نجد و حذوه و بنجا و بفصلا بفصل عقیده بعقیده علی شرط تجب التهمه و الاقرار و محاطه
 شرطه الصدق و الانصاف فنقول لو استجار شرک فی بلاد الاسلام و اراد ان یسمع کلام المذاهب ان استخبر
 میل قلبیه الی الاسلام طلب من العلماء اصول بن مسلمین العدل و التوحید لیرغب بغيره الی الله البیضاء
 معتز و عقلا بل اولی ان یقال له حتی یرغب و یتزین الاسلام فی قلبه ان الاله الذی یدعوك الی طاعته و عبودته
 هو خالق کل الاشیا و هو الفاعل المختار و لا یجری علی ملک الا ما یشاء و یحکم ما یرید لا شریک له فی الخلق و تصرفه
 و کائنات لا تسقط ورقه و لا تتحرک نسمة الا بحکمه و ارادته و قضائه و قدره و تیر امور الکائنات فی ازل و اقبال
 و قدره یا بحکمی و یصدر عنهم قبل خلقهم و ایجادهم ثم خلقهم و امرهم و نهیهم و افعالهم بحکمه و صواب لاقبج فی فعله و لا
 علیه شئی و کل ما یفعل فی العباد من عطاء الثواب و اجراء العقاب فهو تصرف فی ملک و لا یتصور من ظلم لایسال
 عما یفعل و هم یألون و هو منزه من فعل القبایح اذ لا قبیح بالنسبه الیه و نحن نرضی بقضائه و القضاء غیر نقضی بل لا
 بذای و یقال ان الاله الذی یدعوك الیه شرکاء فی الخلق فانما خلق افعالک و کل الناس یخلقون افعالهم و هم
 الموجب الذی لا تصرف له فی کائنات بالارادة و الاختیار بل هو کلنا را اذا صادفنا لطلب یجب علیه
 الاحراق و العباد اذ عمل حسنه یجب علیه الثواب و هذه الحسنة کالذین علی رقبته یجب له اذ انوا یسألوا و اذ عمل حسنه

يجب عليه عقابها وليس له ان يفضله وتجوز فضله عن ذلك الذنب بل لواجب واللازم عقابه كما ان الله تعالى
عليه الاحراق وانه خلق العالم ولم يجر له قضا سابق وحلم مقدم بل يحدث الاشياء على سبيل الاتفاق وله
الشركاء في الخلق هو الخلق والناس مخلوقون وبل لا ولى ان يقال له ان من ديننا انه تعالى حاكم كما درختار كيف
الناس كيف ما يشاء لانه تصرفه في ملكه فان اراد كلهم حسب طاقتهم وجازله ولا يمنع عليه ان يكلف فوق
الطاقة لكن بفضل وكرمه لم يكلف الناس فوق الطاقة ولم يقع هذا ويقال له يجب عليه ان يكلفهم حسب طاقتهم وليس له ان يصر
فيهم ويمنع عليه التكلف حسب ارادته بل لا ولى ان يقال له ان كل ما جرى في العالم فهو تقديره وازمنة لكن
الخير والطاخذ برضاه ووجه الشر والعصية بغير رضاه او نقول انه يخلو اليه ان يجب الخير ويمنع الشر ولا
يخلق الشر فله شره على غيره ولا شره كما في الملك والتصرف بل لا ولى ان يقال له انه تعالى لا يشبهه الا
ولكن له صفات تاخذ معرفتها من صفات نفسك غير ان صفات نفسك حادثة و صفاته تعالى قديمة او نقول انه
لا صفات له ولا يجوز عليه ان يعرف صفاته من صفات الكمال بل لا ولى ان يقال له ان الله تعالى عالم يعلم
ازلى قادر بقدره الربوبية يحيى ويميت مستكلم بكلام ازلى او يقال له ان الصفات سلوة عنه وليس له علم وقدرة
بل ذاته يعلم الاشياء بلا علم فيتحرك ذلك فكيف يعلم العالم كيف يعلم بلا علم وان العالم كيف يفعل بلا قدرة
و بل لا ولى ان يقال ان الله تعالى كان في الازل مستكلما بكلام نفسه هو صفة لذاته وبعد ما خلق الخلق خاطب
الرسول بذلك الكلام و امر الناس بها هم او يقال له انه خلق الكلام وليس هو مستكلم فان خلق الكلام لا يمشي مستكلما وانه
احدث الامر ونهى بعد الخلق بلا تقدير و اراده سابقة و بل لا ولى ان نقول انه تعالى امرى يوم القيمة لعباده فينزل
بذلك شفقه في عبادة ربه رجا وان ينظر اليه يوم القيمة لكن هذه الروية بلا كيفية كما ستر وتعلم او يقال له ان الله تعالى
لا ينظر اليه في الدنيا ولا في الآخرة و بل لا ولى ان يقال ان انبياء الله تعالى عباد مكرمون موصوفون من الكرامة
والكبار ولكتبهم نبيرا لا يامنون من امكان وقوع الصغار عنهم فلا تياس انت من عفو الله وكرمه ان صدر
عنك محبة فانهم اسوة الناس ويمكن ان يقع منهم الذنب فانما لا تقطن من الرحمة او يقال له الانبياء كالملائكة
ويستجيب عليهم الذنب فاذا سمع بشئ من ذنوب الانبياء لا يسمي في القرآن وعصى آدم ربه فغوى في نبوة آدم لانه وقع
منه لمصيبة فلا يكون نبيا و بل لا ولى ان يقال له ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث الى الناس تأليه جماعة
من اصحابه واقاموا في خدمته وصحبه طول اعمارهم وقاسوا الشدة والبلايا في اقامة الدين ووقع الكفرة وذلك
الله تعالى في القرآن واثني عليهم بكل خير ورضي عنهم ثم عبده اقاموا بوظائف الخلافة ونشروا الدين ونحو البلاد و
انظروا الاحكام الشرعية واحكموا قواعد الهدى وحتى بقي منهم الدين وانحطت من سببهم الشرعية الى يوم الدين او يقال له ان هذه
الاصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوه ورجعوا الى الكفر ولم يهدوا محمد صلى الله عليه وسلم الا سبعا عشر
نقرا فيما مشروا انظروا الى المذنبين تاكوا واصفوا في عقائد الغرقيين مثل الغرقيين كالاعشى والاصم وتسمع ابيهم بل
يستقون مثل الجور مثل الكفر لا يفتنون اما ما ذكرناه ليس في التوحيد بل لا جواب بشبهة الا وعن امير المؤمنين عليه السلام

عنه فان هذا امر لا يختص به ونبال كل ما اتخذ من العقائد وخلق من الالوه فانهما شذوذة من ملك الحفرة ومن غيرة
 اكابر الصحابة كالخلفاء الراشدين سواء وگلبا الصحابة الذين شهد رسول الله صلى الله عليه وسلم بعلمهم جهادهم
 وانا بهم وهم يذكرون الاشياء من الالوية ويمزجون كل ما ينقلون عنهم بالفت كذبة كالكتبه اسابقة لاخبار الغيب ولكن
 لا زويه ولا تقلد الا بالاسانيد الصحيحة المعبرة المعتمدة واحمد الله على ذلك و به التوفيق حاصل ترجمه اين عبارت اينكه ميگويم
 كه حاصل آنچه ذكر کرده حکم کردن انصاف و رجوع سوي و جردان و دليل ترجیح مذہب اماميه داینكه منصف هرگاه ترك
 تقلید میکند و نظر بپسار سوي برود و مذہب نظر انصاف میداند كه مذہب اماميه ترجیح دارد و تمثيل آورد ايمد عاراجال
 شخصی كه اراده اختيار اسلام داشته باشد و قصد كند كه ظاهر شود بر و ترجیح مذہبی از مذاهب پس نيك نيست كه معتقد
 اماميه را ظاهر تر ز عقل و نزدیكتر از تمامه مذہب بلياقت قبول خواهد یافت و انشاء الله تعالى در نيباب بطريقه او
 راه ميرويم و هر مقاله اش را بمقاله و هر عقیده اش را بعقیده جواب میدهم بر پيركنان از تهمت و افتراء و گياني طريق
 صدق و انصاف پس ميگويم كه اگر طلب جو اركند مشركي يعنى پناه خواهد در ديار اسلام و اراده كرد كه بشنود كلام
 خدا را بايد اينكه نيك پندارد و از او ميل كند دل و سوي اسلام پس طلب كند از علمای اسلام اصول دين مسلمانان
 در توحيد و عدل باری تعالى تا كه رحمت كند بدانش خود سوي ملت يمينا و شريعت خرا پس آيا اولي هست كه باو گفته
 شود تا كه رحمت كند و در نظرش اسلام ز نيت پذيرد اينكه خدای كه دعوت ميكنم ما ترا سوي فرمان برداری و بندگی
 او اوست پيدا كنده تمامه شيا، و اوست فاعل مختار و در ملك او جاري نمیشود مگر آنچه او بخواهد و حكم ميكند آنچه
 اراده ميكند نيت شرکي را می او در خلق و در تصرف بکائنات و تیريزد برگي از درختي و حرکت نمیکند از جاي خود
 مورچه مگر باراده او و قضا و قدر او تدبير كند و امور كائنات را در ازل و تقدير كند و جمع آنچه جاري شود و صادر كند
 از خلق پیش از پيدا و موجود كردن آنها را و منع كند و حكم كند و آنها را و تمامه افعال او تعالى حكمت و مواب است
 و در افعال او قبح نيست و بر و تعالى هیچ چیز واجب نيست و بر چه ميكند در باره بندگان خود از بخشیدن ثواب
 و جاري ساختن عقاب پس آن تصرف است در ملك خود و ظلم از و تصور نيست و سوال كرده نمیشود از آنچه ميكند و
 بندهای او سوال كرده ميشوند و بری و منزه است از فعل قائل زير كه هیچ چیز قبح نيست به نسبت او تعالى و ما را سفي
 بقضای او هستيم نه بمقتضی كه قضا غير مقضي است ايا اولي نيست كه گفته شد يا گفته شود كه خدای كه ما ترا سوي او ميخوايم
 او را در پيدا كردن شركيان بستند پس تو افعال خود را خود پيدا كني و تمامه مردم پيدا ميكند افعال خود را و او تعالى
 مآذ هلكت بوجوب است كه او را تصرف در كائنات باراده و اختيار نيست بلكه او جل جلاله مانند آتش است كه هرگاه
 ملاقات كند بپنيرم واجب است بر و موخن و بنده و قبيكه عمل نيك كند و واجب است بر خدا ثواب او و اين عمل نيك
 مانند دين است بر كردن خدا و واجب است بر خدا اداي ثواب او و وقتی كه عمل بد كند و بنده فعل بد و واجب است
 بر خدا عذاب او و در اختيار خدا تعالى نيست كه تفضل كند بر آن بنده گناهكار و در گزر كند تفضل خود از ان گناه
 بگردد واجب لازم است بر و عذاب او مانند آتش كه واجب است بر و موخن و اينكه او تعالى عالم را پيدا كرده و

و جاری نشده است قضای سابق و علم پیشین بلکه پیدا میکند شیا را بر سبیل اتفاق و مشرب کجای اند برای او و در پیدا کردن او هم پیدا میکند و مردم هم پیدا میکنند آیا او نیست که گفته شود او که از زمین ما نیست که خدا تعالی حاکم و قادر و مختار است تکلیف کرد مردم را قسمیکه خودش را که تصرف در ملک خود میکند پس اگر اراده کند تکلیف کند یا نه حسب طاقت آنها و جائز است او را و متمنع نیست که فوق طاقت تکلیف کند لکن بفضل و کرم خود تکلیف مالا لایطاق نکرده یا گفته شود که بر وجهی است که تکلیف مردم حسب طاقت آنها سازد و نیست برای او تعالی تصرف در عباد و ممنوع است که حسب اراده خود تکلیف عباد نماید و آیا اولی است که گفته شود که آنچه در عالم جاری میشود بتقدیر و اراده او تعالی است لکن خیر و طاعت برضا و حسب اوست و شر و مصیبت بغیر رضای اوست یا بگوئیم که دست او تعالی مخلوق است بستم است پس واجب است برو که دست دارد و خیر را و او خالق خیر است شر را پیدا میکند و برای شرم پیدا کند گمان بسیار اند غیر خدا و برای خدا شرم کجای اند در ملک و تصرف و آیا اولی است که گفته شود که او تعالی مشابهت به شیا ندارد و مگر برای او صفاتیست که معرفت آن حاصل میکنی از صفات ذات خودت مگر صفات ذات تو نوبت پیدا است اصفیات او تعالی قدیم است یا آنکه بگوئیم خدا تعالی صفات ندارد و جائز نیست که شناخته شود صفات او تعالی از صفات کمال و آیا اولی است که گفته شود که او تعالی عالم است بعلم ازلی یا قدرت ازلیه زنده است بیجات سرمدی شکم است بکلام ازلی یا که گفته شود که صفات از ذات او تعالی است و سبب است نه علم دارد نه قدرت بلکه بذات خود میداند شیا را بدون علم پس آن بچاره بینی مشک سبب تخریب میشود که عالم بدون علم چنان میداند و قادر بدون قدرت چنان فاعلی میکند و آیا اولی است که گفته شود که او تعالی در ازل بود و تکلم بکلام نفسی که آن صفات ذات اوست و بعد ازین خلقت را پیدا کرده خطاب کرد به انبیاء و جهان کلام و امر کرد مردم را و نهی کرد آنها را یا گفته شود که او پیدا کرد کلام را و خود تکلم نیست که پیدا کند و کلام تکلم نام کرده نمیشود و اینکه او تعالی حادث کرد و امر و نهی را بدون تقدیر و اراده سابق و آیا اولی است که بگوئیم که انشا قاسم دیده میشود و روز قیامت بندگان را نماند که زیاده میشود و رغبت او در پرسشش است خود با میداند که بر روز قیامت او را خواهد دید لکن این رویت بدون کیفیت است چنانکه خواهی دید و خواهی دانست و یا گفته شود که این خدا نه دیده شود و دنیا و نه در آخرت و آیا اولی است که گفته شود که پیغامبران بند های بزرگ کرده شده اند و مصوم اند از دروغ و گنا بان کبیره لکن آنها هم شکر هستند امن نیست آنها را از صادر شدن گنا مان سغیره پس توبی امید شود از رحمت و بخشایش خدا و کرم او اگر صادر شد از تو گناه که پیغمبران اسوه مردم اند یعنی مردم پیرو او شان اند و ممکن است که واقع شود از آنها گناه پس نا امید شود از رحمت ایزدی یا گفته شود که انبیاء مثل ملائکه اند محال است از آنها صد و روز نب پس هر گاه شنید چیزی از گنا مان انبیاء خصوصاً در قرآن و عصی آدم ربیعنی عصیان کرد آدم رب خود را متر و میشود و در نبوت آدم علی بنیاد و علیه الصلوٰة و السلام زیرا که واقع شد از مصیبت پس نخواهد بود نبی و آیا اولی است که گفته شود که روز انشا صلی علیه و سلم هر گاه مبعوث شد بطرف خلق متابعت کردند او را جماعه از اصحاب نوان الله علیهم قیام کردند

در عقدهات بجز
داشاعره

بزرگواران است
و در سبب ایشان

در خدمت او و صحبت او مدت عمر با من خود و بچ کشیدند و خیال کردند شد نهاد بلا ما را در دستوار کردن زمین و رفع کافران زیاد
 کرد خدا قائلان آنها را در قرآن و شناسی آنها کرد و بهر نیکویی و راضی شد از آنها پس بعد پیغمبر خدا قیام کردند با مور خلافت و ششم
 و دین هر سو کردند و بلا دفع کردند و ظاهر کردند احکام شریعت و محکم کردند قواعد دین را که باقی ماند سبب آنها و این محفوظ
 ماند شریعت بسبب آنها تا به امروز حشر یا گفته شود که این اصحاب بعد رسول الله مخالفت کردند او را و کافر شدند و رجوع کردند بسبب
 کفر و محمد صلی الله علیه و سلم هدایت نکرد مگر سفته نفر را پس ای گروه عاقلان نظر کنید سومی هر روز سبب تامل کنید و بنظر دقیق
 خوض نماید در عقائد هر دو فریق مانند بنیاد و گنگ و شنونده و بیننده آیا هر دو برابر هستند فی المثل آنچه گفته یعنی علامه صلی که در
 توحید دلیل و جواب شبهه است مگر اینکه از امیر المؤمنین علی رضی الله عنه گرفته شده است پس نشان امر است که خصوصیت
 با ما می دارد بلکه تمام آنچه فراموش کردیم از عقائد و در فی یا بیم از دلایل این تحقیق که آن گرفته شده است از حضرت و از غیر آن
 حضرت از بزرگان صحابه مانند خلفای راشدین سوامی علی بن ابی طالب و بزرگان صحابه آنها که گواهی داد رسول خدا صلوات الله علیهم
 و اجتهاد آنها و امانت و دیانت آنها و امامیه ذکر میکنند چیزی را از ائمه و می آموزند در آنچه ذکر میکنند از آنها هر از و دروغ را مانند
 کاتبان شنونده اخبار غیب ما روایت میکنند نقل نمیکنیم مگر بسناد صحیح صحیح بهتر مستند و حمد خدا میکنیم برین امر و از دست
 توفیق قال الحق الشهید البلیغ الشوستری رضی الله عنه ربنا الله فی تعجب ما فاه به الفاضل الجواد الموصی قول فی جمع ما اتی
 به الباصب الفضول فی الفصول الاستفهامیة من تقریر مذہب اهل سنته و تقریر مذہب الامامیه تمویهات و اطلاعات
 و اجملات و کشف عنها و فصل حکم کل مومن و مشرک با و لود مذہب الامامیه فاما ما ذکر من تقریر مذہب الاشاعرة فی الفصل
 الاول بقوله هو خالق الاشياء و فلان فیہ اطلاقا فنصرف الذم من حيث لا يشعر الی الفرد الکامل یعنی ایستخذه لعقل خلق
 قبل لذلک لا شرک لیسیر ان خالق کل الاشياء حتی السرة و الزنار و اللواط و الکذب و نحوها من القبائح و الفواحش
 لا نقبض طبعه من ذلک و استنکره و لو عدله فی جملة افعال الله تعالی الشکر الذمی هو فیہ لتزین ذلک فی قلبه و تقریر مذہب
 فی تحقیق دین الاسلام و ایضا فندیم ان القران غیر مخلوق و هو شئی فان قالوا ان هذا ما خصه الدلیل طنا و کذلک افعال
 العباد و خصها الدلیل و کذلک الکلام فی قوله لا یجری فی ملک الامیاء فانه لو ذکر ان ذلک انما یشاء ملک القبائح و الفواحش لفرج و ارتفع
 و کذلک القول فی قوله یکلم بایرید فان ارادة القبائح و حکم بیها قیمة ایضا عند المشرک ان لم یکن عزولا عن العقل کما ان صلب
 اصحابه و اما قوله لا شرک لہ فی الخلق فیذہ اجال محمل بیانه الناصب لان المشرک السامع لقوله لا شرک لہ فی الخلق نفهم
 من الشکر تحقیقها لا اقتصده الاشاعرة من ان حکم اهل العدل یكون العبد قاعلا لافعاله یوجب اثبات الشکر لہ فانه
 فانه لو اطلع علی اصل مقتضی و علم انهم مع حکم یكون العباد و علیین لافعالهم حکم یكون بان العباد و انفسهم مخلوقون لہ فانه
 و ان قدرتهم و یکتسبهم علی افعالهم انما هی من الله تعالی و ان تصرفهم لیس علی وجه المقابرة و المقابلة مع البارئ
 سبحانه بل لانه لما کان التخلیف ینافیہ الجبر علی بنهم و بین افعالهم لکما حد ذلک شرکا لا یجوز و لا یجوز انما جازا فاجال الناصب
 بهنا و عدم بیان ما اراد من الشکر الذمی نسب القول به الی اهل العدل نعمنا غشش و یسر لا یخفی و اما قوله لا تسقط
 ورقة و لا تحک نملہ الا بحکم انهم یؤمنون فصول الکلام لان الامامیه فاما قالوا بقا علیه العباد و الخلق لافعالهم لا بقا علیهم

لسائر الجواهر والاعراض الحيوان والنبات والجماد وحركاتها وسكناتها فان فاعليه تعالى في خلق الجواهر والاعراض
 به امر اتفاقي بين اهل الاسلام اما قوله و افعالهم حكمة و صواب فهو من قبيل يقولون بافواههم باليسس في قولهم فان قدما والاخر
 لا يقولون بذلك كما ذكرناه سابقا و نفا ذكره بعض المتأخرين منهم الضيق الخناق عليه عند مناظرة اهل العدل المأذونه من ان لا تكلم
 في ضلوه فهو كذب لان قولهم مذموني على ما قالوا من ان صدور القبايح الواقعة في العالم من ليس ببيع لوجع المشرك المستقيم
 تفوا البقيع بهذا المعنى لا يتبع منهم ولا هم في ذلك و اما قوله ولا يجب عليه شئ يمكن يجب عليه ان يذكر ان الوجوب المنفي
 بمعنى ايجاب غيره شيئا عليه وان ما مر من الاشارة الى ان الالامية يجوزون على الله تعالى شيئا هو معنى ايجاب الله تعالى
 على نفسه شيئا يقتضيه حكمة بايصال ما وعد من الثواب الى عبادته كما دل عليه قوله تعالى كتب على نفسه الرحمة فانه لو صح
 المشرك بهذا التفصيل فطرب ان يروج مذهب الالامية اذ على ذلك يحصل له الوفاق على نيل ما وعد به من الثواب لا على
 مذهب من ينفي الايجاب ويقول جاز ان يدخل المطيع في النار والعاصي في جنات تجري تحتها الانهار و اما ما ذكره من ان كل
 ما يفعل في العباد من اعطاء الثواب واجراء العقاب فهو تصرف في ملكه فلا وجه لذكره في متفردات اهل السنة اذ لا خلاف
 للالامية في ذلك ولعله لما لم يجد الناصب من مذهب صواب شيئا مستقولا يرغب به العاقل ويوجب استعمال المشرك لغير
 التجار اسلوا كما شارك فيه سائر المذاهب و اما قوله ولا يتصور من ظلم فيضائه كاذب في ذلك فان الاشارة قائلون بصدق
 القبايح عند تعال كما مر بيانه و هذا عين الظلم و انما الحاكم بذلك حقيقة اهل العدل و منهم و اما قوله لا يسأل عما يفعل فهم يعلمون به
 ان الله تعالى بالملك الملك ولا تصرف في ملكه بايثار ولا يسأل عنه فيما فضل من الحسن والقبیح وفيه ان كونه تعالى بالملك
 الملك انما يلزم منه ان تصرف في ملكه ابتداء بايثار بان يخلق العبد اسم او اكرم او اكرم ويخلق من صفات الجواهر والاعراض
 ومن صفات الحيوانات والنباتات والمعادن ما يثار و اما اذ يخلق العبد وكلفه فضل الحسن وترك القبيح و وعد به الثواب
 على الاول وبالعقاب على الثاني فانتقل العبد وبادر الى الطاعة لا يطيع من تعال حينئذ التصرف فيه بخلات ما وعد به بان يدخل
 بذا العبد في النار ويدخل من عصاه في الجنة كما انه لا يطيع من بعد محسوس الا شجار في الاراضي المملوكة لنا وحصول الثمار منها على
 الوجه الاتم ان نأخذ قاسا او منشارا ونقطع تلك الاشجار بلا عرض حكمة ومصلحة ظاهرة يترجم ابقائك تلك الاشجار فان ذلك
 يعد ظلمًا وسفها حقا وكذا لا يخفى وكذا اذ الملك انسان عبد سلما فعلمه من غير ان يحدث حدثا فان جميع العقلاء واليدونه طامسا
 سفيا سفكا ولهذا ظهر ان الظلم ليس منحصر في التصرف في ملك غيره غير اذنه هذا و انما معنى قوله تعالى لا يسأل عما يفعل
 على ما ذهب اليه اهل العدل انه لما ثبت حكمة تعالى وعذله في محله لنقل ونقل فلا وجه لان يسأل عن فعله اذ خفي وجهه كما لا يسأل
 المريض الطبيب عما ذق من حقيقة الدواء الذي ناوله اياه ولا عن كيفية مناسبه بمراده وتأثيره في دفع مرضه واما قوله
 نحن نرضى بقضائه فهو امر مشترك بين الفريقين اما حديث غارة القصار و القضي فهد سبق انه غير مرضي قد ذكره و اما ما ذكره في
 هذا الفصل في تقرير مذهب الالامية من ان اللاله الذي يدعوك اليه له شركاء في الخلق فقد سبق متباين ان ذلك لا يثبت
 وجود الشرك في الوتية لاستناد الكل اليه و اليه يرجع الامر كله و اما قوله وهو الموجب انه لا تصرف له في الكائنات شيئا
 فبيانه افتراء على الالامية وسائر اهل العدل لانهم قائلون بان تصرفه تعالى في افعاله المنصومة به من خلق السموات والارض

لم يقولوا
 راسخ

ذكر من كتب
في هذا

والجواهر والاعراض بالرواية واختياره وان تعال تعالى تقسم الى ثواب عوض وتفضل حكمة تقتضي ان لا تخلت وعده وياتي بما وعد به من
الثواب عدله يقتضي عطاء العوض لانه مجبور على ذلك ولا ان غيره اوجب عليه شيئا من ذلك الوجوب بالمعنى المذكور لا يقتضي الايجاب
وسلب الاختيار كما في صدور الاحراق من النار ولا يلزم ايضا ان يكون وجوب الثواب عليه كالدنيا لو سلم فلزم ان ما وعد الله الكريم
غيره يكون عليه كالدنيا كما ان المكلف في اداء الدين لا يكون مجورا مطلقا كذلك لا يكون التبرع في اعيان ما وعد به الى غيره مجورا
موجبا واما ما تضمنه كلامه من سببه الرتبة الى الله تعالى فهو ما تفوه به امام الناصب محمد بن حنبل اتباعه من اجتهاد واما الامامية فما شامخ عن التفوه
بذلك اما قوله ليس ان تفضل وتجاوز بفضل عن الذنب فاقرأ على الامامية اذ عدهم ان خلعت الوعد فبيع وهو العبد لانه كرم ورحمة
ولهذا اثنوا على الصوفى والشفاعة قال المحقق الطوسي طيب المشاهدة في كتاب التبريد وهو واقع لانه حقه تعالى فجازها طوط ولا يفر عليه في تركه فحسن عطا
ولانه حسن والسمع والاجماع على الشفاعة الخ والاقوله ولم يجر عليه قضاء سابق وعلم مقدم انهم اقرروا ببلات امراء ايضا لانهم انما يكون
القضاء بمعنى الخلق اشامل لخلق افعال عباده واما القضاء بمعنى الايجاب فصحيح عندهم في الامتناع لواجبه ومعنى الايجاب التبيين
صحيح مطلقا كما صرح به المحقق قدس سره في التبريد والمصنف طاب ثراه في تصانيفه وشكوا المعنى الاول من الاخيرين نحو قوله تعالى وتعالى
ربك ان لا تعبدوا الا اياه وقوله تعالى نحن قدرنا بينكم الموت والمعنى الثاني منها نحو قوله تعالى وتبيننا الى بنى اسرائيل في الكتاب
لنقتصدن في الارض الهائلة وقوله تعالى الامراته قدرنا ما حسن العايرين لم يعلنا بذلك كتبناه في اللوح المحفوظ على الاول يكون
الواجبات بقضاء الله تعالى وقدره وعلى الثاني يكون جميع الافعال بالقضاء والقدر وقد اشار الى هذا مولانا امير المؤمنين عليه السلام
في حديثه المشهور المذكور في التبريد وغيره مستدركه في موضع اللائق به عن سبب انشاء الله تعالى وبالجملة ان القضاء والقدر يستعملان في
معان بعضها في حقه تعالى صحيح وبعضها في كل لفظه هذه حالها لا يجوز اطلاقها بالانفرد والاثبات لا يهاجم الخطا ولا يجوز اطلاق القول
بان افعال عباده بقضاء الله وقدره لا يهاجم معنى الخلق والامر الذي قاله لجزيرة ولا اطلاق القول بانها ليست من قضاءه وتدره
لا يهاجمه زوال العلم والكتابة والاختيار ونحو ذلك بما هو صحيح في حقه تعالى وكذا الكلام في كل لفظه هذا سبيلها من المشركا
لا يدعيها من التقيد بما يزيل لا يهاجم هذا روي عن الحسن البصري ان من الخت الفين فوما يفكرون في امر دينهم ويعلمون فيه
بزيحهم على القدر ثم لا يرضون في امر دنياهم الا بالجد والاجتهاد في الطلب الاخذ بالحسنة فاذا امر احد منهم بشي
من امور الآخرة قال لا استطع قد جنت الا كلام ونصني الامر ولو قلت له لا تقب نفسك في طلب الدنيا وما
مشاق الاسفار والحروب والبرد والحر والظلمة فانه سيأتيك قدر لك ولا تسق زرعك لا تحرسه ولا تقبل بعيرك لا تعلق بابك اربك
ولا تلمس لقمك را حيا فانه لا ياتيك في جميع ذلك الا ما قدر لك لا تترك ذلك حليكت لما رضى به لامر دنياه وقد كان
امر الدين بالاحتياط اولى ومن اللطائف ما حكى عن عدلى انه قال ليجرؤ انما نطم اهل العدل ظلم بالقدر واذا وصل احدكم
مترله ترك ذلك لاجل طس قال كيف قال اذا كسرت جارية كوز ايسا وبى غسانه بها وشتمها وترك مذبه وسعد سلام
القارى المازنة فاشربت على بنته فرامى خلاصه بغير جارية فبادر بغيرها فقال السلام القضاء والقدر سا قانا قال بسلوك
بالقضاء والقدر احسب لمن كل شئ انت حلو به الله تعالى ورامى شيخ باصبيان ربنا بغيره بالفضل بغير امراته وبى تقول
القضاء والقدر فقال باعدوة اعدائهم وتقدرين بميشل هذا قال استاوه تركت سنة واخذت مذسب بن عباده والرسول

در عقائد اهل حق
مذهب اهل حق

نقته والحق السوط قبل ما بين جنبها وحتي زاليها وقال انت سنية حقا وجعل لها كرامة على ذلك لما قول اوله بشركاء
 في المخلق منكر بارود وقد زان فيه ثم ما ذكره في الفصل الثاني من تقرير عقائد الاشاعرة بقوله انه تعالى حاكم قادر مختار كلف الملام
 ما اشار لانه تصرف في ملكه فهو تكرار لما ذكره في الفصل الاول مع ادنى تغيير في اللفظ وانما التركيب لكلمة كبرياء عن النقد
 الذي يرجع على الناقد البصير واما قوله ولا يمنع عليه ان يكلف فوق الطاعة فانها ظاهرة لوجه المكلف ليس في الاشارة
 واخذ طريق الفرار ولم يقيد بذلك على ضابن الاشاعرة له بعدم الوقوع فلا يبين الا بغير من جوع واما ما ذكره في تقرير
 مذنب الامامية من انهم قالوا يجب عليه ان يكلف الناس حسب طاقتهم فمن لم يبين انه اقوى في رغبة المكلفين من القول
 بتكليفهم فوق طاقتهم كما عرفت واما ما ذكره من انهم يقولون ليس التصرف فيهم كذب صريح لانهم يقولون بان خلقهم وقدرهم
 وتكليفهم وحياتهم وماتهم وبقائهم فانهم يجوز ذلك كل من الله تعالى فكيف يصح نسبة نفي تصرفه تعالى في عباده اليهم نعم انهم يخفون
 تصرفه في القبح والنوح والصادرة من العباد وهذا التزوية لا تقع بكلام سبحانه وقد اضاف الله تعالى ورسوله والسلف مثل
 ذلك الى طيب اعوانه وروى عن ابي بكر بن ابي عمير في مسنده هذا ما رواه ابو بكر فان كمن صوابا فمن الله وان كمن خطا فمنه ومن انشأ
 راعه ورسوله بريان منه ومثله عن عمرو بن مسعود بن ابي شبي لا يكره الامتثال على الحق واما قوله يمنع التكليف عليه حسب
 ارادته يصح على الاطلاق لانهم يقولون ان الله تعالى يكلف عباده فيما يطاق به حسب ما اراد ولا يكلفهم بما لا يطيقون من العبادة
 وهذا ايضا من التزوية والتكليس كما لا يخفى واما ما ذكره في الفصل الثالث من تقرير عقائد اهل السنة بقوله كل ما يجري في العالم تقديره
 و ارادة الخلق خلقه خلقا ظاهرا لا يراه انما يقفون ارادة الله للقبائح كما امر لاسائر ما في العالم ثم انهم انما يقفون التقدير بالمعنى
 اشامل لخلق افعال العباد ولا بمعنى خلق افعال الله تعالى الخصوصية المتفردة في ايجادها ولا بمعنى الايجاب والاعلام كما مر بيانه عن
 قريب واما ما ذكره من ان الخير والطاعة برضا وجهه والشروع والمصيبة بغير رضاه فتحدد مع مقالة الامامية وانما الفرق بين اللذان
 يقفون ارادة الله تعالى الشرور والمعاصي والاشاعة لا ينفون ويفرقون بين الارادة والرضا كما مر بيانه مع بطمانه
 واما ما ذكره من ان الامامية يقولون انه تعالى مخلوق اليد فوجب عليه ان يجب الخير فكيف تقول الامامية انه تعالى مخلوق
 اليد ثم يفرعون عليه وجوب حب الخير واما قوله ولا يخلق اشر من فكره من غير اذنه فخطا واما ما ذكره في الفصل الرابع من تقرير
 مذنب اهل السنة بقوله بل لا ولي الا ان يقال انه تعالى لا يشبه الاشياء ولكن له صفات تاخذ معرفتها من صفات نفسك
 الخ فتبين ان القول بان تعالى لا يشبه الاشياء مشترك بين اهل الاسلام واما ما ذكره من معرفة تعالى بصفات بالقياس الى
 معرفة انفسنا من صفاتها فبما ان معرفة الذات في الواجب تعالى ولكن لا تحصل بنفس الصفات بل من نتائجها وثمراتها
 فقد قالت الامامية وسائر اهل التوحيد والعدل حصول تلك النتائج والثمرات من نفس الذات فلو كان معرفة الذات من غير القول
 بما يؤدسى الى الشرك بين قيام الصفات القدرية وبغايرتها للذات وبهذا ظهر ان نسبة عبادة المكلف الى الامامية بقوله لا يقال
 انه لا صفات له الخ الحق لا يرب في هذا فنقل واما ما ذكره في الفصل الخامس من تقرير مذنب اهل السنة بقوله بل لا اله الا الله ان يقال
 انه تعالى عالم يعلم اذني قادر بقدره اذلية الخ فالامامية مشتركون معهم في ذلك غاية الامر انهم يحكيون ان تلك الصفات
 الالازية عينه ان لا يمتنع ان الذات نائب عنها في صدور نتائجها وثمراتها من لانها مغايرة زائدة عليه قائمة به كما قال اهل

وذكرت في كتابه

السنّة ليلزم ناهي من اثبات قدما سوى الله تعالى كما لزم القناري في اثباتهم الاقائيم الثلاثة زمانا الكلام لتقسيمه
انه غير معقول فلا يقبله المشرك مستورا عنها وغيره بسبب بناؤهم اليه والافراز وحاشا ان يبر المؤمن المشرك ان لم يكن
الاشارة في قلبه لشور فيما قال الامامية من انه تعالى عالم بلا علم زائد وقادر بلا قدرة زائدة ومريد بلا رادة زائدة بل عالم
يعلم به عين الذات قادر بقدره هي حيد ومريد بلا رادة كذلك بل غير ذلك ولو فرض توقفه في الجلاء فهو ضمير بالصور والحق
صحة بصير وانما كلفوا النهار والمباذكرة في الفصل السادس من تقريره بسبب اهل السنة بقوله بل لا ولي ان يقال ان الله تعالى
مرى يوم القيامة بعباده الخ فهو تكرار لما ذكره لمصنف سابقا اثباتا ونحيا خلا وجه الاحادة ثم كيف يزداد اثبت المشرك المستر
بقوله ان الله تعالى يرى يوم القيامة بعدنا ذكر والله انه يرى بلا كيف وكيف يعقل ذلك مع ان القائلين لم يعقلوه على
الان وانما هو كلام غير معقول لمنى تشريع الوحي عليهم يستلزم مذهبهم كقولهم بحجة تعالى كما نقلنا عن صاحب الكفريات
ايضا ثم بل كلفتم ان الله الذي قال الامامية ادون من الروية بلا كيف والحق ان شئنا ان يصيب شئ على اهل العدل بسبب
الروية مع احترام امامه الرازي بالعجز عن اثباتها كما ذكره في كتاب الاربعين كمراد واحد من تعالى والمباذكرة في
الفصل السابع من تقرير عقيدة اهل السنة بقوله بل لا ولي ان يقال ان انبياء الله كرمون مصومون من الكذب
وذلك ما ينبغي سقائه اهل العدل وقد ذكره لمصنف عند تقريره بسبب الامامية سابقا واما اهل السنة فهم لا ينزفون الانبياء
عن الكبار مطلقا بل بعد النبوة فقط على خلاف في ذلك بينهم واما قبل النبوة فقد مر انهم جوزوا صدور رسائر الكبار عنهم
حتى الكفر بسبب ما يزيد ذلك بيانا في مسألة النبوة ان شاء الله تعالى واما ما ذكره بقوله ولكنهم يشربون لابلان من وقوع اضمار
غير فلا تمانس انت من محو الله تعالى في ان الله تعالى قد شرع للمؤمنين بعدم الياس والقنوط من رحمة بقوله ولا تقنطوا من رحمة الله تعالى
حاشا الى اثبات الذنب للمصومين عليهم السلام واما قوله في تقريره بسبب الامامية من انهم يقولون ان الانبياء كالملائكة يستعمل
عليهم الذنب فقيه ان هذا كذب واقتراء وذلك لان العصمة عندهم غير معلقة بخلقها الله في المكلف لطفانه بحيث لا يكون له
داع الى ترك طاعة وارتكاب معصية مع قدرته على ذلك كيف ولو كان الذنب مستغنا عن المصوم لم يصح تكليفه بترك
الذنب واللازم بطل اتفاقا وبوده قوله تعالى قل انما انا بشر مثلكم يوحى اليّ وقوله تعالى ولا تجعل مع الله الها آخر
الى غير ذلك من النصوص واما ما ذكره من انه اذا سمع احد المشركين يشتم من نوب الانبياء كافي القرآن وعصى وهم ربه
تردد في نبوة آدم لانه وقع منه المصيبة فلا يكون نبيا فقيه ان هذا التردد لازم له سواء قبل بعثة الانبياء كقول الامامية او
بعد ما كقول اهل السنة فانه اذا ارتكز في طبعه ان غير المصوم لا يصلح للنبوة فسمع الآية المذكور فكيف نبى نبوته آدم سواء قال له
اهل السنة انه لا يجب عصمة الانبياء او لم يقبل ذلك لكن اذا رجع في تحقيق الآية الى احد من علماء الامامية قبل له ان السادة
بصيان آدم في تلك الآية صدور خلاف الاول منه من الزلات التي هي حسنات عند صدرها عن غيرهم لان حسنات
الارباب حسنات المقرين اطمان عليه وان دفع تردده ولما ذكره في الفصل الثامن من تقريره بسبب اهل السنة بقوله بل لا ولي
ان يقال لو ان رسول الله صلى الله عليه وسلم لما بعث الى الناس لم يجد جماعة من اصحابه اتفق فيه اجمالا ابهام حيسة
يكشف عنها من حضر هناك من الامامية فيقول له نعم كان من جملة جماعة على تلك الاوصاف حسنة لكن كان فيهم ايضا من

المؤمنون

كان يتألف في دين الله تعالى وصحة نبيه ونظير الاخلاص والطاعة له طمعا في جابه ولم يعين الله تعالى احد منهم في القرآن
 ولا تسامهم بما هم عليه ولا يجوز ان يكون الا الا الى من ثبت استقامته بعد النبي صلى الله عليه وسلم على متابعت الكتاب والسننه وعدم
 ارتداوه على الحقايه قهقري كما وقع عن قوم موسى في حياته ويبدل حديث الحق من المذكور في التجارتي صلى وتوح
 ذلك من اصحاب نبينا بعد وفاته واما ما ذكره من انهم اقاموا بعده بو طائف الخلافة ونشر الدين على الامم الحاضر
 بتاك يقول ان الثلثة الذين اقاموا بو طائف الخلافة من بين صحابه كانوا من النبيين بالنفاق في زمان النبي صلى الله
 عليه وسلم فخصبو الخلافة بعده ممن نص الله تعالى ورسوله عليه بذلك ولهذا تبرا منهم الامامية من الله محمد صلى الله عليه وسلم
 والحاصل ان هؤلاء وان كانوا من اصحاب النبي صلى الله عليه وسلم ولما ثبتوا الى الاسلام والى نصرته لكنهم كانوا احداء
 له في الحقيقة وانما كانوا يظهر ون شيئا من شعائر الاسلام لما راوا النظام ريكسهم الباطلة في ذلك كانوا يخرجون عبادة
 الاسلام وابد في كل قالب نيل الجاهل انه علم وصلاح وورع وصلاح وهو غاية الجهل والافساد والبعد عن الفوز والفضاء
 فكم من كمن للاسلام قد قدموه وكم من حسن له قد علموا اساسه وخرتبوه وكم من علم له قد علموه وكم من لو اذمر فجع له قد
 وضوه كما اشار اليه مولانا امير المؤمنين عليه السلام في دعائه مني قول اللهم المن مني مني وتبينها وطاغونها
 الذين خالفوا امرك وانكرا وحيك وحجدا التواك وعصيا رسوك وقلبا ويك وحرفا كالكب وعظما حكاك
 وابطلا فريك والحد في اياك وعاديا اولياك واجبا اعداك وخرابلاوك وانفادك اللهم عنها
 واتباعها واولياها وشيا عها وحبها اللهم عنها فقد خربا بيت النبوة والمقاماؤه بارضه وعلوه بسفله وشخصه
 بخاضه الى اخر الدعاء الشريف المجرى في قضاء الحاجات هذا الحق لا يدفع بكابرة اهل الزيف والتخليط ان
 تصبروا وتوقوا الا يفر كيدهم شيئا ان الله بما يعملون محيط ولنم ما قال بعض العارفين قدس سره كسرود ايجا
 بسه دعوتى باطل باك نيست ودر قيامت قاضى روز جزا پيداست كيت واما ما ذكره في تقرير مذهب الامامية
 قوله او يقال هذه الاصحاب بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم خالفوه وكفروا الى آخره فغيبه اجمال واخلال لان
 الامامية لا يقولون بخالفة جميع الصحابة للنبيه صلى الله عليه وسلم بعد وفاته بل بخالفة الثلثة وسته او سبعة كما نرى
 قد تابعهم اكثر المهاجرين والانصار في هذه الطائفة لما ادعوا في قلوبهم شبه التي تستصافى مسئلة الامامية ثم تنهوا وجوب
 وتابوا واطهر والندامة ونسكو ابذيل صاحب الحق وقازوا بالكرامة واما ما ذكره من ان الاخذ عن امير المؤمنين عليه
 السلام ليس مما يختص به الامامية دوننا فهو ما يقولون بانواهم والله علم ما في صدورهم من بغض عليه بانخاضه وكما لالة
 وانكارهم من اتهم حجة وموالاته والحمد لله الذي رزقنا حجة تينا الحار والبيته الاطهار ومان مر ايا قلبنا عن خبار قود
 الاخبار ونسالة ان حشرنا بهم في دار القرار وان يصفو بهم باصدر غما من الانام والاصرار حاصل الكلام بلاغت نظام
 انست كجميع آنچه فاضل فضول درين حصول سنهايه از تقرير مذهب اهل سنت و تقرير مذهب اهل الحق آورده تويها
 واطلاقات و اجمالات اگر كشت حقيقت وخصيل كرده شود هر آينه هر مومن و شريك حكيم با ولويت مذهب اماميه
 خواهد كرو اما آنچه از تقرير مذهب اشاعره در فصل اول ذكر كرده كه او تعالى خالق كل شياست پس بران اطلاق

که ذهن هر آدمی از زمان منصرف میشود و بسوی فرد کمال آن یعنی چیزی که عقل آنرا استحسن میداند پس اگر گفته شود بیشتر که سبب کلام است
 خالق کل اشیا است تا آنکه مرقه زناده و اطه و کذب دیگر آن از قبل بود و او حشر را خلق کرده بر آنکه طبیعت او به تناسل است
 حرف مقتضی است و عقل او این کلام را انکار خواهد کرد و اگر شمار کرده شود برای او در جمله افعال الهی شکر کرده
 که او در آنست بر آئینه آرزوسته خواهد شد یعنی در قلب او کسبت خواهد کرد بر غیبت او و تحقیق همین اسلام و نیز نزد او
 آنست که قرآن غیر مخلوق است و قرآن شئی است پس اگر خواهند گفت که غیر مخلوق است قرآن از آن چیز است که دلیل بر
 خاص کرده مانع خواهد بود گفت که افعال عباد در این دلیل خاص گردانند همچنین کلام است در قول که جاری نمیکند و در کلام خود
 مگر چیزی را که می شاید پس اگر با او ذکر کرده شود که الهی است این فو حشر و قیام را می خواهد بر آئینه خواهد لرزید و باز خواهد
 ماند همچنین کلام است در قول او که حکم میکند هر چه را اراده میکند زیرا که اراده قیام و حکم بآن قیام است ترشک
 اگر عقل مثل فاعل ناصب و صحایش معزول نباشد و اما قول و لا شریک له فی الخلق پس در آن اجالی است که مثل
 و یا نت فاعل ناصب است زیرا که شریک که سماعت قول لا شریک له فی الخلق میکند شرکت حقیقی فهم میکنند چیزی است
 که اشاعره آنرا قصد ساخته اند که حکم کردن عدلیه باینکه عید فاعل افعال خود است موجب اثبات شریک برای الهی است
 است تحقیق که اگر شریک مذکور مطلع بر اصل مقصود خواهد گشت و خواهد دانست که عدلیه با حکم اینکه عباد فاعل افعال
 خود اند حکم میکنند که خود عباد و مخلوق الهی اند و قدرت و مکیب ایشان بر افعال نیست مگر از جانب الهی است
 و تصرف عباد در افعال خود با بر وجه قهر و مغالبه با الهی است بلکه بهجت اینکه جبر منافی تکلیف است الهی است
 تخلیه کرده است در شان آنها و در افعال آنها یعنی و اگر گشته است بندگان را و قهر نموده است که بجز مصدرا افعال
 شوند بر گز آن شریک این را شریک نخواهد دانست لایحقیقه و لا مجازا پس اجمال کردن فاعل ناصب در اینجا
 سخنش چیزی را که اراده از شریک با اهل عدل نسبت آن بعبثان نموده غش و تلبیس است کما لا یخفی و اما قول او که هیچ
 ساقط نمیشود و هیچ مورچه حرکت نیسازد مگر بحکم او و تعالی سبحانه الخ پس آن از فضول کلام است زیرا که لامیه فاعل
 بفاعلیت عباد و تکلیفین صرف برای افعال خود با بسته نه فاعل بفاعلیت عباد برای جواهر و اعراض حیوانات
 و نباتات و جمادات و حرکات و سکانات آنها چه فاعلیت الهی در خلق جواهر و اعراض بخصه با و متفق علیه اهل
 اسلام است اما قول او که جمله افعال و تعالی حکمت و صواب است پس آن از ان قبیل است که بقولون با فوای هم با سبب
 زیرا که قدامی اشاعره بآن فاعل هستند چنانچه در سابق ذکر کردیم خیرین نیست که بعضی متأخرین بهجت ضیق خنای قوت
 مناظره اهل حدل آنرا ذکر کرده اند و اما آنچه ذکر کرده کتب فاعل و تعالی نیست کتب بعضی است زیرا که این قول ایشان بنویسند
 که میگویند که صدور قیام و احوال در عالم از و تعالی قیام نیست و اگر بدانند شریک سبب که ایشان نفی قیام یعنی از او فاعل
 میکنند بر این از ایشان استحقاق خواهد بود و ملاست خواهد نمود ایشان را درین قول و اما قول او که بر او تعالی
 هیچ چیز واجب نیست پس بر فاعل ناصب واجب بود که بیان میکرد که وجوب منفی یعنی ایجاب غیر الهی بر او
 بسته چیزی او آنچه در ضمن اشاره باینکه الحق واجب میسازد بر الهی تعالی چیزی را بیان کرده پس آن وجوب